

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

VARLIK VE ZAMAN

BİR OKUMA REHBERİ



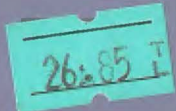
KAAN H. ÖKTEN



Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* isimli başyapıtına eşlik etmesi için hazırlanan bu *Okuma Rehberi* şu bölümlerden meydana gelmektedir:

- Heidegger felsefesinin genel hatları
- Heidegger'in kısa hayat hikâyesi
- *Varlık ve Zaman*'dan önceki yayın ve derslerin ayrıntılı özeti
- *Varlık ve Zaman*'ın tüm bölüm ve paragraflarının geniş açıklama ve özeti
- 130'dan fazla kavram ve terimin ayrıntılı tanım ve açıklamaları
- 500'ün üzerinde sözcükten oluşan Türkçe, Almanca ve İngilizce sözlük
- *Varlık ve Zaman*'da yer alan tüm Latince, Eski Yunanca, Fransızca, Almanca alıntılarının eksiksiz çevirisi
- Çok sayıda açıklayıcı görsel ve tablo
- Kapsamlı ileri okuma önerileri ve kaynakça

Bu *Okuma Rehberi* sayesinde, felsefe tarihinin en önemli metinlerinden biri olan *Varlık ve Zaman*'ı doğru anlamak daha kolay olacaktır.



KAANIT: ÖKTEEN
VARIK VE
ZAMAN
BİR ÖKÜMA REHBERİ
ALFA

Varlık ve Zaman
Bir Okuma Rehberi

KAAN H. ÖKTEN

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi.Varlık felsefesi çalışıyor. Heidegger, Kant ve Aristoteles üzerine çok sayıda telif ve çeviri kitap ve makaleleri var.

Varlık ve Zaman
Bir Okuma Rehberi

© 2018, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Kitabın tüm yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kitap Editörü Burak Çakır
Kapak Tasarımı Füsün Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Zuhul Turan

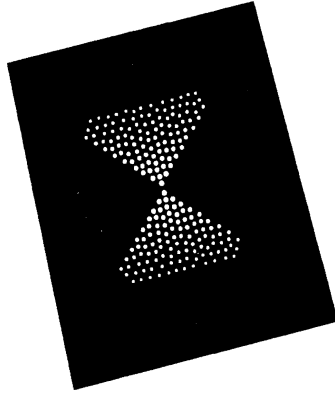
ISBN 978-605-171-927-6
1. Basım: Şubat 2019

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 10905

VARLIK VE ZAMAN

BİR OKUMA REHBERİ



KAAN H. ÖKTEN

ALFA

İÇİNDEKİLER

Önsöz, 9

1

Giriş, 11

2

Heidegger'in Kısa Yaşam Öyküsü, 21

3

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan
Önceki Ders ve Yayınları, 30

4

Ana Hatlarıyla *Varlık ve Zaman*, 78

5

Varlık ve Zaman'ın Ana Kavramları, 176

6

Varlık ve Zaman'da Yer Alan
Yabancı Dildeki Alıntılar ve Çevirileri, 291

7

Sözlük

Türkçe-Almanca-İngilizce, 308

8

Sözlük:

Almanca-Türkçe-İngilizce, **328**

9

Yorum Kitapları ve İleri Okuma Önerileri, **349**

GÖRSELLERİN LİSTESİ

Görsel 1	<i>Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung</i> [Felsefe ve Fenomenolojik Araştırmalar Yıllığı]	79
Görsel 2	Aynı derginin içindekiler sayfasının ilk sayfası.....	80
Görsel 3	<i>Varlık ve Zaman</i> 'ın aynı dergideki ilk sayfası	81
Görsel 4	<i>Varlık ve Zaman</i> 'ın 1927 tarihli ayrı basımı	82
Görsel 5	<i>Varlık ve Zaman</i> 'ın 1927 tarihli ayrı basımının kapak sayfası	83
Görsel 6	Terminolojik ayrımlar	87
Görsel 7	<i>Varlık ve Zaman</i> 'ın genel planı.....	98
Görsel 8	Şuradalığın varlığının açılması.....	128
Görsel 9	Ekstazlar ve momentler	155
Görsel 10	Ekstazlar ve sahih/gayrisahih anlama	156
Görsel 11	Düşmüşlüğü'nün zamansallığı	157
Görsel 12	<i>Varlık ve Zaman</i> 'daki temel kavramlar	174-175

ÖNSÖZ

Bu *Okuma Rehberi*'ni, gözden geçirip düzeltmiş olduğum *Varlık ve Zaman* çevirimin kısa bir süre önce yine bu yayınevi tarafından yayımlanan yeni basımına eşlik etmesi için hazırladım. Daha önceki çalışmalarımın da yararlandım ve bunları yeri geldiğinde belirttim.

Okuma Rehberi'nin amacı, önce Heidegger'in felsefesi-ni genel hatlarıyla özetlemek, daha sonra kendisinin hayat hikayesini sunmak, bunun ardından *Varlık ve Zaman*'ın yayımlandığı 1927'den önceki yıllara ait ders ve yayınlarını ayrıntılı biçimde özetleyerek başyapıtına nasıl vardığını gözler önüne sermektir.

Ardından gelen iki bölümde, *Varlık ve Zaman* başlıklı kitabı oldukça ayrıntılı şekilde bölüm bölüm ve paragraf paragraf özetledim ve Heidegger'in bu kitaptaki ana argümanlarını ortaya koyup izlemeye çalıştım. Ayrıca *Varlık ve Zaman*'daki ana kavramları, kitaptan yaptığım doğrudan alıntılarla biraraya getirdim ve oldukça kapsamlı bir açıklamalı terimler sözlüğü ortaya çıkardım. Bu bölümün öncesinde ayrıntılı bir kavramlar görseline yer verdim. Böylelikle kitaptaki ana kavramların birbirleriyle bağlantısı daha rahat görünür hale geldi.

Varlık ve Zaman'ın çevirisiyle ilgili Heidegger'in vasiyeti ve oğlu Hermann Heidegger'in tüm çevirmenlere yönelik

4 Ağustos 1994 tarihli açık talimatı gereği, Almanca dışındaki yabancı dildeki alıntıları çevirmemiş ve olduğu gibi bırakmıştım. Bu uygulamanın nedeni, kitabın orijinalini okuyan bir kimsenin karşılaşacağı durumu, çeviriyi okuyanların da aynen tecrübe etmesi, diye ifade edilmişti Heidegger tarafından. Ancak bu, kitabın anlaşılabilirliğini oldukça etkilediği için *Okuma Rehberi*'nin altıncı bölümünde, *Varlık ve Zaman*'da yer alan yabancı dildeki alıntıların tümünü gösterdim ve Türkçeye çevirdim.

Son olarak, *Okuma Rehberi*'nde iki sözlük ve bir kaynakça yer alıyor. Sözlüklerin ilki Türkçe, Almanca ve İngilizce. İkincisi ise Almanca, Türkçe ve İngilizce. Kaynakçada *Varlık ve Zaman*'la ilgili kapsamlı yorum ve açıklama kitapları ve ileri okuma önerileri de bulunuyor. Ayrıca *Varlık ve Zaman*'la ilgili çeşitli açıklayıcı ve özetleyici görseller de *Okuma Rehberi*'nin ilgili bölümlerinde yer alıyor.

Bu kitabı, oğlum Mert'e ithaf ediyorum.

– Kaan H. Ökten

1

GİRİŞ¹

Martin Heidegger (1889-1976) çağımızın en önemli felsefecileri arasında sayılır. Seveni de çoktur, sevmeyeni de. Çağımızda ciddi olarak felsefe yapmak isteyen neredeyse hiç kimse, Heidegger'in eserleri üzerine eğilmekten kaçınamaz. Başka bir deyişle Heidegger, çağdaş felsefe tarihi ve düşüncesinin vazgeçilemez bir felsefecisidir. Peki, onun bu öncelikli konunun sebebi nedir? Heidegger'i önemli ve hatta vazgeçilmez kılan sebepler nelerdir? Bu bölümde, söz konusu nedenlere kısaca bakarak, Heidegger'in felsefesini ana hatlarıyla özetlemek niyetindeyim. Bunun için Heidegger'in felsefi katkılarını sekiz başlık altında toplamaya çalıştım: ontoloji, metafizik, mantık, dil, fenomenoloji, tarih, sanat ve teknoloji. Ayrıca son yıllarda önemli tartışmalara neden olan "Kara Defterler" konusuna da bu bölümün sonunda yer verdim.

1.1 Ontoloji

Heidegger, ontoloji (varlık felsefesi) alanına en büyük katkıyı kuşkusuz ki *Varlık ve Zaman*'la yapmıştır. İleride de

¹ Bu bölümdeki açıklamalar için *Heidegger'e Giriş* kitabımdaki ilgili yerlerden yararlandım. Onları epeyce gözden geçirdim, eklemeler yaptım ve düzelttim. Bkz. Kaan H. Ökten, *Heidegger'e Giriş*, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2012, s. 1-7.

belirteceğim gibi, kendisinin *Varlık ve Zaman*'da ele almaya ve üstesinden gelmeye çalıştığı mesele, felsefe veya ontolojinin olanak temellerini yeniden atmak ve bu amaçla felsefi düşüncenin aslına geri dönmektir. Dolayısıyla Heidegger'in burada izlediği yol, kendi ifadesiyle fundamental ontolojidir. Ancak Heidegger, soyut bir ontoloji sistemi geliştirmek yerine, varlığa ilişkin soruyu sorarken zamansal, olgusal ve açımlayıcı bir çözümleme yolu izlemiştir. Heidegger, varlığın anlamını ortaya çıkarabilmek amacıyla, "Dasein"dan yani insanın dünya içindeki varoluşundan hareket etmiştir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ele aldığı konular, kitabın yayımlandığı 1927 yılından itibaren çağdaş felsefenin demirbaş inceleme konuları haline gelmiştir: varlık, zaman, soru sorma, *logos*, fenomenoloji, dünya-içinde-varolma, şuradalık, bir-hal-içinde-bulunma, anlama/tefsir, düşmüşlük, fırlatılmışlık, herkes, ihtimam-gösterme, kaygı, hakikat, gerçeklik, ölüm, sahilik/gayrisahilik, kapalılığı-açma-kararlılığı, vicdan, çağrı, suçluluk/borçluluk, zamansallık, tarihsellik, hergünkülük gibi.

1.2 Metafizik

Heidegger, metafizik konusuna hayatı boyunca hep yer vermiş ve önem atfetmiştir. İlk eserlerinden en son çalışma notlarına kadar bu konu hep ön planda kalmıştır. Metafizik konusunu tarihsel perspektif içinde ele alan Heidegger, en erken Eski Yunan düşünürlerinden Nietzsche'ye kadarki neredeyse tüm filozofları metafizik tarihi içinde değerlendirmiş, bu itibarla sadece metafizik konusunu incelemekle kalmamış, aynı zamanda metafizik tarihini adeta yeniden yazmıştır. Heidegger'in Parmenides, Herakleitos, Anaksimandros, Platon, Aristoteles, Paulus, Augustinus, Thomas Aquinas, Duns Scotus, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Bergson ve Dilthey gibi düşünürlerin felsefelerine bakışı, metafizik

alanındaki çağdaş çalışmaları derinden etkileyip yönlendirmiştir.

1.3 Mantık

Heidegger, mantık konusuna genç yaşta ilgi duymaya başlamış ve hayatı boyunca bu konuda eserler kaleme almış, dersler ve konferanslar vermiştir. Heidegger, mantığı formal mantık kapsamında değil, dil ve hakikat bağlamı içinde ele almıştır. Bu itibarla Heidegger'in *logos* (söz, nutuk) ile *Logik* (mantık) arasındaki ilişkiye dikkat çekmesi, çağımız düşünürlerini derinden etkilemiş, hem lehte, hem de aleyhte çalışmalar kaleme alınmıştır.

1.4 Dil

Heidegger'in mantıkla ilgili çalışmaları, dille de çok yakından ilgilidir. Aşağıda ifade edileceği gibi, Heidegger için dil, varlığın evidir. Varlık olarak deneyimlenebileni özleyimleyebilmek yani kendimize maledebilmek için dile ihtiyaç duyulmaktadır. Biz, bir dille konuşmakla kalmayız, biz o dili dillendirir, onun içinden dilleniriz. Bunun en berrak biçimde ortaya konuluşu şiirledir. Şiire, dil dinletisi de demek mümkündür bu sebeple. Heidegger, dil ile varlık arasındaki bütünsel ilişkiyi şu şekilde ortaya koymaktadır: dilin özü, özün dilidir. Ama yine de varlığın özünü sözcüklerle ifade etmek mümkün değildir. Şairin şiiri, varlığın özünü suskunlukta biraraya getirir. Dilin halen sırrını koruduğunu savunan Heidegger, insanın insan olmasının dille mümkün olduğunu, insanın varlığı bu şekilde dillendirildiğini, dili dil olarak dillendirmenin ise asıl mesele olduğunu savunmaktadır.

1.5 Fenomenoloji

Heidegger'in bir felsefi yöntem olarak fenomenoloji alanına katkısı büyük olmuştur. *Varlık ve Zaman*'da izlenen fenomenolojik analitik, insani varoluşun herhangi bir boyut ya da minvalini açığa çıkarmak için gerçekleştiriliyor değildir. Buradaki amaç, analitiği bizatihi Dasein üzerinde yapmak ve böylece Dasein'in kendini anlamasını sağlamaktır. Dolayısıyla bu fenomenolojik analitik, aynı zamanda hermeneutik bir incelemedir de. Heidegger için fenomen ve fenomenoloji şu anlama gelmektedir: Fenomen kendini-kendinde-gösterendir. Yani kendi nasılsa, kendini bize öylece gösterendir. Bunun farklılık hali görünüştür: Bu durumda bir şey, kendini kendi olmadığı gibi gösterir. Gündelik kullanımda fenomen kavramı, kendini gösterenleri hep birer varolan olarak ele alır. Oysa fenomenolojik anlamda fenomenler, alelade fenomenlerin olanak koşullarıdır aslında. *Logos* ya da söz, bir şeyleri açığa taşıyıp görünür hale getirme demektir. Yani hakıkında söz edileni tezahür ettirmez. Formel anlamda *logos*, bir şeyi bir şey olarak görünür kılmaz. Dolayısıyla doğru ya da yanlış olma olanağı, nedenini buradan alır. Bir şey doğruysa, söz konusu ettiği şeyin üzerini açıyordur. Gelgelelim bir şey yanlışsa, söz konusu ettiği şeyin üzerini örtüyordur. Dolayısıyla fenomenolojinin formel kavramını şöyle özetlemek mümkündür: Kendini göstereni, kendinden hareketle ve gösterdiği şekilde görünür kılma. Fenomenoloji, teoloji ya da biyoloji gibi bir bilim adı değil, yöntem adıdır ve varolanların varlığını açığa çıkarmaya çalışır. Heideggerci fenomenoloji, özellikle Daseinsal ve varoluşsal çalışmalarda en sık başvuru yöntemlerinden biri haline gelmiştir.

1.6 Tarih

Heidegger'in tarih alanına katkısını iki şekilde öne çıkarmak mümkündür: Heidegger hem bir felsefe tarihçesidir,

hem de tarih felsefecisi. Felsefe tarihçisi olarak Heidegger'in önemi, Sokrates'ten önceki felsefecileri, Platon ve Aristoteles'i, Skolastik felsefeyi, modern ve çağdaş felsefeyi hem derslerinde, hem de eserlerinde ayrıntılı olarak ele almış olmasından ileri gelmektedir. Heidegger, felsefe tarihini ele alırken, varlık meselesinin geçirdiği evreleri ön planda tuttuğu için, çağdaş felsefenin önemli düşünürlerinden biri haline gelmiştir. Öte yandan Heidegger, tarih felsefecisidir de. Yani tarihle ilgili felsefi yorumları, çağdaş felsefeye önemli katkılar sağlamıştır. Zira Heidegger'e göre, insanın dünya içindeki varoluşu demek olan Dasein tarihseldir.

Kendi varoluşu bakımından müstakbel yani sonrasal olarak var olabilen bir varolan, ancak kendi ölümüne açık olarak kendini fiili şuradalığa geri taşıyabilmektedir. Başka bir deyişle, müstakbel bir varolan olarak tarihsel olabilen bir varolan, miras aldığı imkanları kendine mal edebilmektedir. Dasein tarihsel olduğu içindir ki şimdide ve sonrada var olabilmekte, kendini sahih bir varoluşa doğru kararlılıkla tasarlayabilmektedir. Dasein'ın ölüme doğru varoluşu kaygı doğurduğu için, Dasein kendi varlığını mesele edinmektedir. Sahih ölüme yönelik varlık yani zamansallık, Dasein'ın tarihselliğinin temelidir. Öte yandan gayrisahih tarihsel varoluş, geçmişin yadigarlarıyla dolup taşmış ve tanınmaz hale gelmiş olduğundan, mütemadiyen modernliği arayıp durur. Oysa sahih tarihsellik, mümkün olanın yinelenişi olarak tarihi anlamakta yatar.

1.7 Sanat

Heidegger'in sanatla olan felsefi ilişkisi, hem genel olarak sanat kavramı üzerindendir, hem de Hölderlin ve Trakl gibi şairler ve genel olarak şiirledir. Heidegger'e göre sanat eseri, dünya yaratan ve yer tesis eden bir fiildir. Buna göre sanat eseri, tarihsel yaşamın bağlamını sağlayan güzergahların açılması demektir. Böylece anlamaya direnen ve geçilemez

ya da aşılamaz olan yollar, kendilerini belli eder. Dolayısıyla sanat, dünya ile yer arasındaki gerilimi sergileyerek, açımlayıcı anlamsal bağlam ve bütünlerin, henüz belirlenmemiş olandan nasıl çıkarsandığını göstermektedir. Bu noktada, henüz belirlenmemiş olan ile sanatın bütünlüğü kendini belli etmektedir. Böylece hakikat sanatla eserleştirilir. Çünkü Heidegger'in anlayışında hakikat, mahfuz-olmayış yani gizli veya örtük olmayıştır (Eski Yunancada *aletheia* = hakikat). Başka bir deyişle sanat eseri, hakikati açımlayan, onu örtükten örtük olmayana taşıyan tesis etme, ortaya koymadır.

1.8 Teknoloji

Heidegger'in teknik ve teknolojinin, dolayısıyla da modern bilimlerin ne anlama geldiğine ilişkin yorumları, ağırlıklı olarak geç dönem felsefesini yansıtmaktadır. Heidegger bu yorumlarıyla felsefe camiasında hem çok ses getirmiş, hem de konuyla ilgili çağdaş tartışmalara önemli bir merra açmıştır. Tekniğin özünü *Gestell* (çerçeve) olarak nitelendiren Heidegger, varolanlar bütününe sevk ve idare etmek amacıyla oluşturulmuş bir tesis etme, hazırlama ve ortaya koyma çerçevesinin, kendini teknoloji olarak ifade ettiğinin altını çizmektedir. Böyle bir sistemin barındırdığı tehlike, kendini sorgulamaması ve sorgulatmamasıdır, kendini kaçınılmaz ve kendiliğinden anlaşılır olarak sunmasıdır. Bu tehlikelerden kurtulup tekniğe ilişkin soruyu sorabilmek için, sorgulanmaya layık olana bırakılış haline geçmek gerekecektir. Buradan hareketle Heidegger, modern bilimin hiç de doğal ve kendiliğinden anlaşılır olmadığı sonucunu çıkaracaktır. Bunun anlaşılması ve sorgulanması için *Besinnung* gereklidir. Bu kavram hem “tefekkür” anlamına gelmekte, hem de idrakin daha ileri bir aşamasını ifade etmektedir. Bu anlamda *Besinnung*, sorgulanmaya layık olana bırakılıştır, teslim olmadır (*Ge-*

lassenheit = bırakılış). Sınırlandırıcı eğitime, aklın hesap edici gücüne, değişmezliğe tarihsel cihetten gelerek boyun eğmekten vazgeçmektir bu.

1.9 “Kara Defterler” ve Politika¹

Martin Heidegger’in 1889 yılında içine doğduğu dünyayla 1976’da veda ettiği dünya arasında dünyalar var. Peki, Heidegger’in düşünce dünyası da değişim geçirmiş miydi? Birkaç yıl öncesine kadar bunun böyle olduğu sanılıyordu. En az bir, muhtemelen iki düşünce dönüşümü [*Kehre*] yaşadığı düşünülüyordu. Ta ki kendisinin “düşünce” günlükleri 2014 yılından itibaren yayımlanmaya başlayıncaya dek. Şu ana kadar *Kara Defterler*’i içeren beş cilt yayımlandı.² Bunlar, Heidegger’in 1931-1951 yıllarına ait düşünce defterlerini kapsıyor. Bunlara bakıldığında, Heidegger’in düşünce dünyasının, daha önce sanıldığının aksine bütünlük ve devamlılık içinde sürüp gittiği anlaşıyor. Yayımlanan *Kara Defter-*

¹ Bu başlık altındaki açıklamalar, şu iki yazımın gözden geçirilmiş halidir: Kaan H. Ökten, “Sunuş”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi: Heidegger Özel Sayısı*, Sayı Editörü: Kaan H. Ökten, Pinhan Yayıncılık, Sayı: 8, Nisan 2017, s. 7-9. Kaan H. Ökten, “Heidegger’in Kara Defterleri’nde Rektörlük Dönemi”, *Cogito – Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 80, Bahar 2015, s. 274-304.

² Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, *Gesamtausgabe Band 94*, Haz. Peter Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2014.

Martin Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, *Gesamtausgabe Band 95*, Haz. Peter Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2014.

Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, *Gesamtausgabe Band 96*, Haz. Peter Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2014.

Martin Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, *Gesamtausgabe Band 97*, Haz. Peter Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2015.

Martin Heidegger, *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951)*, *Gesamtausgabe Band 98*, Haz. Peter Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2018.

ler incelendiğinde, Heidegger'in düşünce dünyasında göze çarpan ve süregiden unsurların şunlar olduğu görünüyor:

Heidegger, insan varoluşunu hem ontik (fiili buradalık), hem de ontolojik (Dasein-olma) bakımdan irdelemeyi hep sürdürmüştür. Heidegger, zaman ve varlık/var-olma filozofu olmuştur hep. Heidegger varoluşçu değil, varlık-oluşçu bir filozoftur.

Heidegger, başlangıçsal düşüncesin (yani Eski Yunan, özellikle de Sokrates öncesi düşüncesin) izini sürmüş, onun özlemini duymuştur. Bu bakımdan, onun açısından, felsefenin tarihi hep önem arz etmiştir. Heidegger kendini, "varlık tarihinin açımlayıcısı" olarak görmüştür.

Alman milletin yazgısı (yani sahih zamansal Daseinliği) hakkındaki varlık-tarihsel düşünceleri reddedici, olumluyıcı ve tasarlayıcı öğeler içermiştir. Reddedici görüşleri arasında özelde Katolik, genelde Hıristiyan geleneğinin birikimlerinin, felsefenin aslı meselesini ve Alman milletin varlığını tahrif ve tahrip ettiği düşüncesi yer almıştır. Bu anlamda Heidegger, en azından öğretim üyeliği süresince bu iki geleneğin karşısında durmuştur. Yahudi kültür ve tarihinin de bu konuda tahrif edici etkisi olduğunu düşünmüştür. Bu bakımdan Heidegger'in ırkçı değil ve fakat kültürel bir antisemitik düşünür olduğu anlaşılmaktadır. Heidegger'in Weimar Cumhuriyeti'nin yani Birinci Dünya Savaşı sonrasında Alman İmparatorluğu yerine kurulan cumhuriyetin liberal-kapitalist düzenini ve ABD'nin temsil ettiği maki-neleşmeyi olumlu bulmadığı görülmektedir. Benzer olumsuz görüşleri, Sovyetler Birliği'ne ve sosyalist düşünceye karşı da beslemiştir. Başka bir deyişle, Heidegger hem liberal ve kapitalist, hem de sosyalist düşünceyi reddetmiştir.

Öte yandan kendisinin olumladığı düşünceler arasında nasyonal sosyalist ideolojinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Weimar Cumhuriyeti'nin Hitler eliyle milliyetçi ve yeknesak bir yapıya dönüştürülmesine olumlu bakmış, hem fiilen, hem de fikren desteklemiştir. Heidegger, kendini "tinsel nasyonal

sosyalist” olarak görmüştür. Her ne kadar nasyonal sosyalizme rektörlük döneminde nispeten kısa bir süre fiilen hizmet etmişse de, bu ideolojiden asla kopmadığı anlaşılmaktadır.

Heidegger’in tasarımları arasında, yepyeni bir varlık anlayışına sahip sahih bir toplum yaratma düşüncesi vardır. Bu düşünce, kaderini kendi eline alan, böylelikle zamanlaşan ve kapalılığı-açma-kararlığı içinde olan kahramanca-trajik imgeler üzerine bina edilmiştir. Bu bağlamda Heidegger geleneksel kültür ve eğitim kurumlarının (en başta da üniversitenin) yerini, daha asli kurumların alması gerektiğini savunmuş ve bu yönde tasarımlar geliştirmiştir. Metafizikğin yerini varlık-tarihsel metapolitika almalıdır ona göre. Nietzsche’nin editörler eliyle hazırlanan *Güç İstenci* kitabının hem içeriğinin, hem de yapısal bölümlenişinin, Heidegger’in varlık-tarihsel tasarımları (ve daha sonra da *Toplu Eserleri*’nin düzenlenişi) bakımından kritik öneme sahip olduğu görülmektedir.

Dolayısıyla son birkaç yıldır günümüz felsefe camiası, Heidegger’in yapıtını bu bulgular karşısında yeniden değerlendirmeye, politik ve etik/ahlaki boyutlarıyla etkilerini belirlemeye çalışmaktadır.¹ Bu bağlamda Faye’nin yıllar önce dile getir-

¹ Hans-Helmuth Gander, Magnus Striet (derl.), *Heideggers Weg in die Moderne: Eine Verortung der “Schwarzen Hefte”*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2017.

Marten Björk, Jayne Svenungsson (derl.), *Heidegger’s Black Notebooks and the Future of Theology*, Palgrave Macmillan, Cham: 2017.

Marion Heinz, Sidonie Kellerer (derl.), *Martin Heideggers “Schwarze Hefte”: Eine philosophisch-politische Debatte*, Suhrkamp Verlag, Berlin: 2016.

Donatella Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2016.

Ingo Farin, Jeff Malpas (derl.), *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931-1941*, The MIT Press, Cambridge ve Londra: 2016.

Walter Homolka, Arnulf Heidegger (derl.), *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau: 2016.

Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2015.

diği hususlar giderek daha iyi anlaşılmaktadır.¹ Heidegger'in nasyonal sosyalist politikayla olan ilişkisi, bilimsel literatür içinde oldukça kapsamlı biçimde tartışılmıştır. Bu tartışmaları ve sergilenen tutumları Thomä şöyle özetlemektedir:²

1. Heidegger'in felsefesi ile siyasi tutumu arasında bir ilişki bulunduğunu reddedenler (Rorty, Arendt).

2. Siyasi ortam nedeniyle birtakım sebeplerden dolayı nasyonal sosyalist siyasete eğilim gösterdiğini savunanlar (Palmier, Sluga).

3. Heidegger'in kendine özgü bir nasyonal sosyalizmi sergilediğini savunanlar (Young, Pöggeler, Fédier).

4. Heidegger'in nasyonal sosyalizmle ilişkisinin aslında karışık ve heterojen olduğunu ve kimi kişisel hatalardan ileri geldiğini savunanlar (Steiner).

5. Heidegger'in siyasi angajmanının, hayatının sınırlı bir döneminde cereyan ettiğini savunanlar (Löwith, Lacoue-Labarthe).

6. Özellikle *Varlık ve Zaman*'daki öznellik karşıtı anlayışın, Heidegger'i nasyonal sosyalist düşünceye sevkettiğini savunanlar (Tugendhat).

7. Heidegger'in hem erken, hem de geç dönem felsefesinin nasyonal sosyalist düşünceye zemin oluşturduğunu savunanlar (Rockmore, Ebeling, Ferry/Renaut).

8. Heidegger'in nasyonal sosyalist bir felsefeci olduğunu savunanlar (Adorno, Farias, Lévy, Nolte). Bu gruba Faye'yi de eklemek doğru olacaktır.

Peter Trawny, Andrew J. Mitchell (derl.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2015.

David Farrell Krell, *Ecstasy, Catastrophe: Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks*, State University of New York Press, Albany: 2015.

¹ Emmanuel Faye, *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935*, çev. Michael B. Smith, Yale University Press, New Haven: 2011.

² Dieter Thomä, "Heidegger und der Nationalsozialismus: In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte", Dieter Thomä (derl.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart ve Weimar: 2003, s. 159-161.

2

HEIDEGGER'İN KISA YAŞAM ÖYKÜSÜ¹

Martin Heidegger, 26 Eylül 1889'da Almanya'nın güney batısında bulunan Messkirch kasabasında doğdu. Altı yaşındayken okula başladı. İlk ve orta okula Messkirch'de devam etti. Ancak altı yıllık lise eğitiminin ilk üç yıllık bölümünü, yakınlardaki Konstanz şehrinde okudu. Lise müdürünün sayesinde çeşitli burslar aldı. Bunlar, Freiburg Üniversitesi'nde teoloji okuması koşuluyla verilmişti. Bu nedenle Heidegger, Konstanz'taki eğitimini sonlandırarak Freiburg'ta bir liseye devam etti ve lise eğitiminin son üç yılını burada tamamladı.

Heidegger, Freiburg'taki lise hayatı boyunca matematiğin yanı sıra evrim biyolojisi ve katolik teolojiye ilgi duydu, teolojik yorumlarıyla tartışma yaratan rahip Jakob Herman Schell'in (1850-1906) çalışmalarını okudu. Heidegger'in felsefi geleceğini derinden etkileyen kitap, Franz Brentano'nun (1838-1917) *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [Aristoteles'e Göre Va-

¹ Bu kısa yaşam öyküsünü, aşağıdaki çalışmamın ilgili yerlerinden yararlanarak hazırladım. Bilgi ve veriler hakkında her türlü dipnot ve kaynakçanın yanı sıra daha fazla biyografik ayrıntı orada bulunmaktadır. Bkz. Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, 2. Basım, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2006, s. 1-18.

rolanın Çoklu Anlamı Üzerine]¹ başlıklı eseri oldu. Heidegger bu kitap sayesinde varlık sorusunun önemini kavrama yolunda ilk adımlarını attı ve özellikle son sınıfta yoğun olarak Aristoteles okudu. Ayrıca Heidegger, lise döneminin son iki yılında özellikle Alman edebiyatına büyük ilgi gösterdi. Bunun dışında, Eski Yunan edebiyatının temel eserlerini okudu. Öte yandan Hölderlin'in şiirleriyle tanışması da yine aynı döneme rastladı. Heidegger yine lise son sınıftayken, Freiburg Üniversitesi'nde teoloji dersleri veren Carl Braig'ın (1852-1923) *Vom Sein* [Varlığa Dair]² isimli kitabını okudu. Bu eserde yer alan Aristoteles (MÖ 384-322), Thomas Aquinas (1225-1274) ve Francisco Suarez (1548-1617) alıntıları, Heidegger için önemli birer kaynak görevini gördü. Heidegger, özellikle ontolojiye ilişkin kavramların etimolojilerini buradan öğrendi.

Heidegger'in lise hayatı 13 Temmuz 1909 tarihinde verdiği mezuniyet sınavıyla [*Abitur*] sona erdi ve böylelikle üniversitede okuma hakkı elde etti.

Heidegger, üniversite öğrenimine başlamadan önce 30 Eylül 1909'da *Societate Iesu*'nun (Cizvit tarikatının) eğitim merkezi olan Avusturya'nın Tisis kasabasındaki manastıra yazıldı. Amacı Cizvit olmaktı. Ancak kendi ifadesiyle "kalp rahatsızlığı geçirerek" iki hafta sonra bu girişimine son vermek durumunda kaldı.³ Freiburg'a geri döndü ve burslu olarak teoloji okumak üzere Freiburg Üniversitesi'ne 1909 güz döneminde kaydoldu. Fakat Heidegger, bir süre sonra teoloji öğrenimini de yarıda bıraktı ve fen bilimleri alanına yöneldi. 1911 yılında Freiburg Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nden kaydını sildirip, aynı üniversitenin Doğabilimi-Matematik

¹ Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau: 1862.

² Carl Braig, *Die Grundzüge der Philosophie: Abriss der Ontologie - Vom Sein*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau: 1896.

³ Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe Band 16*, haz. Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main: 2000, s. 38.

Fakültesi'ne geçti. 1913 bahar döneminde üniversite öğrenimini tamamladı ve lisans diplomasını bu fakülteden aldı.

Heidegger, lisans öğrenimi boyunca doktora tez çalışmasına da yöneldi ve Artur Schneider (1876-1945) yönetiminde *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [Psikolojizmde Yargı Öğretisi] başlığıyla hazırladığı doktora tezini lisans-tan mezun olduğu 1913 yılı içinde tamamlayarak savundu ve 26 Temmuz 1913'te doktor unvanını aldı. Bu tez 1914'te basıldı. Aşağıda Bölüm 3.3'te bu çalışmasıyla ilgili ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.

Doktora tez danışmanı Schneider, aynı yıl bu üniversiteden ayrılınca, Hristiyan Felsefesi kadrosu boş kaldı. Heidegger bu kadroya aday oldu, fakat atanmadı. Bunun üzerine Heidegger, araştırma ve incelemelerini dini konulardan kopararak dikkatini tümüyle felsefeye yöneltti.

Doktorasını tamamladıktan sonra Heidegger, üniversitede ders verme yetkisini elde edebilmek için gerekli olan ve Almanya'da *Habilitation* denilen doçentlik çalışmasına başladı.¹ Bu amaçla, Heinrich Rickert'le (1863-1936) çalıştı. Heidegger, *Habilitation* sırasında Freiburg Başpiskoposluğu'nun bursunu aldı. Bu bursun verilmiş koşulu, Orta Çağ'ın ünlü teolog ve düşünürü Thomas Aquinas'ın felsefesi üzerine çalışmak ve ileride yine bu konuda araştırmalarda bulunmaktı. Bu bağlamda Heidegger'in yazdığı *Habilitation*'un konusu, genel hatlarıyla Thomasçı tartışmalar doğrultusunda biçim buldu. Öte yandan Heidegger'in özellikle kategoriler sorunu üzerine yoğunlaşmasında, Emil Lask'ın (1875-1915) çalışmaları etkili oldu.

Heidegger, Rickert'in danışmanlığında hazırladığı *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [Duns

¹ *Habilitation* kavramı, zaman içinde ortaya çıkmış ve Latince *habilis* ve *habilitas* sözcüklerinden türemiştir. Bu sözcükler “yetkin, yeterli, kullanışlı, uygun” anlamına gelmektedir (*Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press [Clarendon Press], Oxford: 1968, s. 782). Dolayısıyla bu ifade, üniversitede ders verme yetkinliği veya yeterliğine işaret etmektedir.

Scotus'un Kategoriler ve Gönderim Öğretisi] başlıklı *Habilitation*'unu 1915 yılı temmuz ayında tamamlayarak üniversitede ders verme yetkisini aldı ve öğretim üyeliğine giden son adımı da böylece atmış oldu. Aşağıda Bölüm 3.4'te bu kitapla ilgili daha ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.

Heidegger, ilk hocalık tecrübesini Freiburg Üniversitesi'nde ders saati ücretli öğretim görevlisi [*Privatdozent*] olarak elde etti. Heidegger'in, Thomasçı gelenekten Edmund Husserl'in (1859-1938) fenomenolojisine yönelmesi de bu döneme denk gelmektedir. Heidegger, kendini Husserl'in fenomenoloji çalışmalarına yakın hissetti. Husserl Göttingen Üniversitesi'nden ayrılarak 1916'da Freiburg Üniversitesi'ndeki felsefe bölümüne atanınca, Heidegger kendisinin asistanı oldu (1919-1923).

Öte yandan Heidegger'in Elfride Petri'yle (1893-1992) tanışması da 1915 yılına rastladı. Freiburg'ta iktisat okuyan Elfride Petri ile Martin Heidegger, 21 Mart 1917 tarihinde evlendi.

Birinci Dünya Savaşı'nın son yılı olan 1918'de Heidegger, ocak-mayıs ayları arasında silah altına alındı, temmuz-ağustos ayları arasında meteoroloji subayı olarak eğitim gördü, ağustos sonu ile kasım başı arasındaysa Verdun'da cephe meteoroloji biriminde görev alarak savaş sonunda yani kasım 1918'de terhis oldu. Bu kısa ama kendisi için önemli askerlik döneminde Heidegger'in ruhsal ve düşünsel dünyasında ciddi bir dönüşüm cereyan etti: Daha sonraları teoloji hocası olan çocukluk arkadaşı Engelbert Krebs'e (1881-1950) gönderdiği bir mektupta, katolik düşünce sisteminin kendisi için artık bir sorun oluşturduğunu ve bu sistemden düşünsel olarak koptuğunu ifade etti (1919).

21 Ocak 1919'da Heidegger'in oğlu Jörg dünyaya geldi. 20 Ağustos 1920'deyse ikinci oğlu Hermann doğdu.¹ Hermann

¹ Hermann Heidegger, 2005 yılında yayımladığı bir açıklamayla biyolojik babasının Heidegger değil, Elfride'nin arkadaşı Friedrich Caesar olduğunu ifade etmiştir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Rüdiger Safranski,

Heidegger, Martin Heidegger'in ölümünden sonra yapıtlarının ve terekesinin yöneticisi oldu. 2014 yılından sonra da onun oğlu Arnulf Heidegger, onun terekesinin yöneticiliğini sürdürmektedir.

Heidegger ailesinin Todtnauberg'deki dağ evi [*Hütte*], Elfride'nin emek ve çabalarıyla tamamlanarak 1922 yılında ikamete açıldı. Heidegger, *Hütte*'de rahat bir düşünme, çalışma ve dinlenme ortamı buldu. *Varlık ve Zaman*'ın önemli bir kısmını burada kaleme aldı.¹

1922 yılı Heidegger için akademik açıdan da önemli bir yıl oldu: Göttingen ve Marburg Üniversitelerinde boşalan kadrolar için başvuran Heidegger, dosyasına, Aristoteles hakkında hazırlamayı düşündüğü bir kitabın uzun bir özeti koydu. Bu çalışma sayesinde ve Paul Natorp (1854-1924) ile Georg Misch'in (1878-1965) desteğiyle Marburg Üniversitesi'ne doçent atandı (1 Ekim 1923).

Heidegger'in Marburg'taki öğrencileri arasında Karl Löwith (1897-1973), Leo Strauss (1899-1973), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Simon Moser (1901-1988), Günther Anders (1902-1992), Gerhard Krüger (1902-1972), Hans Jonas (1903-1993) ile Hannah Arendt (1906-1975) bulunuyordu. Arendt'le Heidegger arasındaki ilişki de yine Marburg'ta yaşandı. Arendt'in 1925 yılında Marburg'tan ayrılıp Heidelberg Üniversitesi'ne geçmesiyle bu ilişki sona erdi.

Heidegger, başyapıtı *Varlık ve Zaman*'la ilgili çalışmalarına 1924 yılında Marburg'da başladı. 1926 yılı sonbaharında Heidegger, *Varlık ve Zaman* kitabıyla ilgili çalışmalarını daha da hızlandırdı. Bunun için Marburg'da verdiği derslerinin tamamından yararlandı. Aralık ayının sonlarına doğru kitap tamamlanmamışken yazma işini sonlandırdı ve eseri basıma yolladı. *Varlık ve Zaman*, 1927 yılı nisan ayının

Bir Alman Üstat: Heidegger, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2008 içinde: Kaan H. Ökten, "Takdim", s. 18-19.

¹ Bu ev hakkında bkz. Adam Sharr, *Heidegger'in Kulübesi*, çev. Engin Yurt, Dergah Yayınları, İstanbul: 2016.

sonlarına doğru yayımlandı. Bu yapıtı sayesinde Heidegger, 19 Ekim 1927’de profesörlüğe yükseltildi. Heidegger, kitabın geri kalan bölümleri üzerinde çalışmak istediye de, bir süre sonra bu girişimden vazgeçti. Bu *Okuma Rehberi*’nin bundan sonraki bölümleri *Varlık ve Zaman* hakkında olduğu için, burada bu kitapla ilgili daha fazla ayrıntı verilmeyecektir.

Husserl’in Freiburg Üniversitesi’ndeki kadrosunun 1928’de münhal hale geleceği haberini alan Heidegger, Husserl’in de desteğiyle bu kadroya başvurdu ve 1 Ekim 1928 tarihi itibarıyla Freiburg Üniversitesi felsefe bölümüne atandı.

Ertesi yıl Davos’ta düzenlenen “Üniversite Günleri”nde (*Davoser Hochschultage*, 17-27 Mart 1929) Heidegger, Ernst Cassirer’in (1874-1945) kendisine yönelik eleştirileri karşısında felsefi duruş ve yöntemini savunmak durumunda kaldı. Cassirer-Heidegger tartışması, o yıla akademik anlamda damgasını vuran en büyük olay oldu.¹

1933 yılına gelindiğinde Almanya’da siyasi açıdan son derece ciddi olay, gelişme ve değişiklikler yaşandı: Hitler ve partisi iktidara gelir gelmez anayasal düzeni askıya aldı, olağanüstü hal yasalarıyla devleti yönetmeye, merkezileştirmeye ve üniversiteleri parti kontrolü altına alarak tek tipleştirmeye başladı. Heidegger’in hayatını da derinden etkileyecek olan gelişmeler yaşandı. Heidegger’in nasyonal sosyalist düzenle ilişkisi ve 1933/34 dönemindeki Freiburg Üniversitesi Rektörlüğü meselesi, hayat hikayesinde derin izler bıraktı.² 27 Mayıs 1933 tarihli “Rektörlük Konuşması”, onun bu dönemdeki duruş ve düşüncesini yansıtır niteliktedir.³ Heidegger bazı ge-

¹ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *Gesamtausgabe Band 3*, haz. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1991, s. 274-303. Peter E. Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press, Harvard: 2012.

² Kaan H. Ökten, *Heidegger ve Üniversite*, Everest Yayınları, İstanbul: 2002.

³ Konuşmanın çevirisi için bkz. Kaan H. Ökten, “Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması”, *Heidegger Kitabı*, 2. Basım, Agora Kitaplığı:

lişmeler sonucunda “Önder Rektör” konumunun sarsıldığını düşünerek 27 Nisan 1934’te rektörlük görevinden istifa etti.

1935 yılındaysa Heidegger, Nietzsche Arşivi’nin yayımlamakta olduğu “Tarihsel-Eleştirel Nietzsche Toplu Eserleri”nin bilim komitesine dahil oldu ve *Der Wille zur Macht*’ın [Güç İstenci] yeni basımını hazırlayan ekipte yer aldı. Heidegger’in Nietzsche (1844-1900) ve Hölderlin (1770-1843) üzerine çalışmaya başlaması ve dersler vermesi de aynı döneme rastladı.

İkinci Dünya Savaşı’nın son yılında Heidegger silah altına alındı (8 Kasım 1944) ve 23 Kasım günü *Volkssturm* [Halk Muhafızları] denilen halk ordusuna dahil oldu. 27 Kasım 1944’te Freiburg, yoğun bombardıman sonucu büyük hasar gördü. Bunun üzerine 31 Ocak 1945’te Freiburg Üniversitesi, yakınlardaki Wildenstein Kalesi’ne nakledildi ve Heidegger buraya geçti. 21 Nisan 1945 günü Fransız ordusu Freiburg’u işgal etti.

Nazi tiranlığının sona ermesinden sonra üniversitelerde oluşturulan “Arındırma Komisyonu” [*Reinigungskommission*], Heidegger hakkında rapor hazırlaması için Karl Jaspers’i (1883-1969) görevlendirdi. Jaspers’in 22 Aralık 1945 tarihli değerlendirme raporu son derece olumsuzdu.¹ Bunun üzerine 1946/47 dönemiyle birlikte Heidegger, kurumdan uzaklaştırıldı ve emekli öğretim üyesi [*Emeritus*] hakkı layık görülmeyle derslerden men edildi. Bu olaylar, Heidegger’in ruh sağlığını bozdu. Bu yüzden Badenweiler’deki bir klinikte birkaç ay tedavi gördü.

Savaş sonrası dönemde Heidegger’in yeniden saygınlığını kazanması adına Fransız düşünür Jean Beaufret’nin (1907-1982) önemli yeri ve işlevi oldu. Ziyaretler ve mektuplaşma-

2006, s. 155-163. Ayrıca bkz. Ahmet Demirhan, “Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı”, *Heidegger ve Nazizm*, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 40-50.

¹ Raporun tümü için bkz. Hugo Ott, *Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt am Main ve New York: 1992, s. 315-317.

larla Heidegger düşüncesinin Fransa’da ilgi toplamasına öncülük eden Beaufret dolayımıyla Heidegger, 23 Kasım 1946 tarihli “Hümanizm Üzerine Mektup”u (*Brief über den Humanismus*) kaleme aldı. Bu metin 1947’de yayımlandı.¹

Heidegger, 1950 yılının şubat ve mart aylarında Arendt’le yeniden görüştü. Aynı yıl Heidegger’in üniversite yönetimiyle olan ilişkilerinde bir düzelme görüldü ve 1951’de kendisine *Emeritus* hakkı teslim edildi.² Böylece Heidegger’e emekli hoca olarak üniversitede yeniden ders verme imkanı sağlandı. Bu sayede 1951/52 öğretim yılında Heidegger, uzun bir aradan sonra ilk kez yeniden ders açtı.

1952’de İtalya’ya, 1955’te Fransa’ya seyahat eden Heidegger, Fransız şair René Char’la (1907-1988) dostluk kurdu ve 1956, 1957 ve 1958 yıllarında Char’la birlikte Provence’a seyahat etti ve orada felsefi tartışmalara katıldı. 1957’de Heidegger, Berlin Güzel Sanatlar Akademisi’ne ve Heidelberg Bilimler Akademisi’ne üye seçildi. 10 Mayıs 1960’da Baden-Württemberg Eyaleti Hebel Ödülü’ne layık görüldü. 1962 yılında Sicilya’ya ve ilk kez Yunanistan’a seyahat etti. Yunanistan’a 1964, 1966 ve 1967’de de gitti. 1965 yılından itibaren düzenli olarak İsviçre’de tertip edilen Zollikon Seminerleri’ne katıldı. 1966’da Char’ı, Le Thor’da ziyaret etti. Böylece 1968 ve 1969’da da tekrar edilecek olan Le Thor Seminerleri başlamış oldu. 23 Eylül 1966’da haftalık haber dergisi *Der Spiegel*’le bir söyleşi yaptı. İsteği doğrultusunda bu söyleşi, kendisinin ölümünden sonra 1976’da yayımlandı.³

1970’te felç geçiren Heidegger, bir süre hastanede kaldı. Bunun üzerine *Nachlass*’ının (yayımlanmamış yazı ve not-

¹ Martin Heidegger, *Wegmarken, Gesamtausgabe Band 9*, haz. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1976, s. 313-364.

² Bu belgenin aslı için bkz. <http://www.landesarchiv-bw.de/plink/?f=5-59456-34>

³ Türkçesi için bkz. *Profesör Heidegger, 1933’te Neler Oldu? Der Spiegel’in Heidegger’le Tarihi Söyleşisi*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 1993.

larının, terekesinin) nasıl düzenleneceğine ilişkin faaliyete girişti. Bu çalışmalar 1974'e dek sürdü. Heidegger, toplu eserlerinin tarihsel-eleştirel (edisyon kritik) olarak yayımlanmasının uzun süreceğini düşünerek eserlerinin mevcut son halleriyle yayımlanması talimatını verdi. *Toplu Eserler*'inin [*Gesamtausgabe*] yayıncısı olarak eski dostu Vittorio Klostermann'ın kendi adını taşıyan yayınevini seçti. 1975 yılında *Toplu Eserler*'in yayımlanan ilk cildi olan 24'üncü cilt çıktı (*Fenomenolojinin Temel Meseleleri*).¹

Martin Heidegger, 26 Mayıs 1976 günü Freiburg'da vefat etti ve doğduğu yer olan Messkirch'te toprağa verildi.

¹ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Band 24*, haz. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1975.

HEIDEGGER'İN VARLIK VE ZAMAN'DAN ÖNCEKİ DERS VE YAYINLARI¹

Bu bölümde, Heidegger'in 1927 yılından önceki yani *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasına kadarki ders ve yayınlarının içerik ve anlatımları yer almaktadır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ele aldığı konulara nasıl vardığı, kavram ve açıklamalarının nasıl şekillendiği, devamlılık ve kesinti görülen temaların neler olduğu böylelikle daha açık biçimde ortaya çıkacaktır. Bu bölümdeki özet ve anlatımlardan da görüleceği üzere, Heidegger'in 1927'ye kadarki felsefi ilgi ve odağı benzer konular üzerine olmuştur: mantık, kategoriler, yaşama, varlık, zamansallık, Aristoteles, Kant, Husserl, fenomenoloji gibi. Dolayısıyla denilebilir ki Heidegger, gençliğinden beri *Varlık ve Zaman*'daki temalar üzerinde akıl yürütmüş, özellikle Marburg Üniversitesi'ndeki derslerinde bunları derinlemesine geliştirmiştir.

¹ Bu bölümde, *Heidegger'e Giriş* başlıklı kitabımdaki ilgili yerlerden yararlandım. Pek çok yeri düzelttim, genişlettim ve çok sayıda eklemeler de bulundum. Bkz. Kaan H. Ökten, *Heidegger'e Giriş*, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2012, s. 17-64.

3.1 Mantık Üzerine Yeni Araştırmalar (1912)

Martin Heidegger'in akademik sayılabilecek ilk çalışmaları, kitap tanıtım ve eleştiri yazılarıdır. 1910 yılında (yani henüz 21 yaşındayken) yayımladığı bu türden üç çalışması vardır:

“Per mortem ad vitam (Gedanken über Jörgensens ‘Lebenslüge und Lebenswahrheit’)” [Ölüm ve Yaşam Üzerine. Jörgensen'in “Yaşam Yalanı ve Yaşam Hakikati” Üzerine Düşünceler] (*Der Akademiker*, Cilt: 2, Sayı: 5, Mart 1910, s. 72 vd.).

Friedrich Wilhelm Förster'in “Autorität und Freiheit – Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche” [Otorite ve Özgürlük – Kilisenin Kültür Sorunu Üzerine Değerlendirmeler] isimli eserini tanıtım yazısı (*Der Akademiker*, Cilt: 2, Sayı: 7, Mayıs 1910, s. 109 vd.).

Adalbert Josef Cüppers'in “Versiegelte Lippen - Erzählung aus dem irischen Volksleben des 19. Jahrhunderts” [Mühürlenmiş Dudaklar – 19. Yüzyıl İrlanda Halk Yaşamından Bir Öykü] isimli eserini tanıtım yazısı (*Der Akademiker*, Cilt: 3, Sayı: 2, Aralık 1910, s. 29).

Ertesi yıl yani 1911'de Heidegger, yine *Der Akademiker* isimli muhafazakar yönelimli dergide iki yazı ve Katolik yönelimli başka bir dergide bir tanıtım yazısı daha yayımlamıştır:

Johannes Jörgensen'in “Das Reisebuch - Licht und Dunkel in Natur und Geist” [Seyahat Kitabı – Doğa ve Tinde Işık ve Karanlık] isimli eserini tanıtım yazısı (*Der Akademiker*, Cilt: 3, Sayı: 3, Ocak 1911, s. 45).

“Zur philosophischen Orientierung für Akademiker” [Akademisyenlerin Felsefi Oryantasyonu Üzerine] (*Der Akademiker*, Cilt: 3, Sayı: 5, Mart 1911, s. 66-67).

Otto Zimmermann'ın “Das Gottesbedürfnis” [Tanrı İhtiyacı] isimli eserinin tanıtım yazısı (*Akademische Bonifatius-Korrespondenz*, Cilt: 26, Sayı: 4, 15 Mayıs 1911, s. 214).

Heidegger'in akademik açıdan özgün ve bir o kadar da önemli iki çalışması 1912 yılında yayımlanmıştır. Bunlar,

Varlık ve Zaman'a giden yoldaki ilk önemli kilometre taşıdır. Bu ve bundan sonraki bölümde söz konusu iki çalışma ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Heidegger'in *Neuere Forschungen über Logik* [Mantık Üzerine Yeni Araştırmalar] başlığı altında ve üç kısım halinde 1912 yılının son aylarında yayımladığı makale, onun "mantık" konusunu kendine mesele edinişinin ne kadar eskilere dayandığının en önemli kanıtlarından biridir.¹

Akademik diye adlandırılabilcek ilk makalesi olan bu yazı yayımlandığında Heidegger henüz 23 yaşındaydı. Bu alandaki literatür hakimiyetini ve konu anlayışını çarpıcı biçimde ve son derece gelişmiş bir teknik terminoloji ve akademik dille ortaya koyan bu makale dizisi, onun ileriki yıllarda vereceği "mantık" derslerinin ve *Varlık ve Zaman*'daki *logos* tartışmalarının habercisi gibidir.

Makalenin birinci kısmında Heidegger, yirminci yüzyılın başlarından itibaren mantığın ilkelerinin peyderpey açığa kavuşturulmuş olduğunu, bunun da klasik mantık anlayışını derinden sarstığını tespit etmektedir. Zira klasik anlayışa göre mantık, düşünme kural ve biçimlerinin daha fazla çoğaltılamayan ve derinleştirilemeyen bütününe verilen isimdir. Halbuki yirminci yüzyılın başlarından itibaren mantığın meseleleri üzerine yoğun ve kapsamlı bir "İlkeler savaşı" (*Prinzipienkampf*, 465) yürütülmüştür. İşte Heidegger'in söz konusu makaleyi yazmasındaki amaç da burada yatmaktadır: Heidegger bu makalede, çağının mantıksal meselelerini ortaya koymak ve bunlar hakkında okuru bilgilendirmek niyetindedir (465). Bu bağlamda makale, iki yaklaşım üzerine bina edilmiştir. Birincisi "sistematik" yaklaşımdır: Buna göre Heidegger, dikkatini müstakil ve münferit mantıksal

¹ Martin Heidegger, "Neuere Forschungen über Logik", *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, Cilt: 38, Sayı: 10, 1 Ekim 1912, Sütun: 465-472. İkinci Kısım: Cilt: 38, Sayı: 11, 1 Kasım 1912, Sütun: 517-524. Üçüncü Kısım: Cilt: 38, Sayı: 12, 1 Aralık 1912, Sütun: 565-570.

çalışmalara çevirmekte ve bu çalışmalarını sistematik biçimde değerlendirmektedir. İkincisiyse “mantık nedir” sorusunun sorulduğu daha temel bir yaklaşımdır: Heidegger bu sorunun (yani mantığın nasıl tanımlanıp temellendirileceği sorununun) ancak ileriki yıllarda çözülebileceğini ve fakat söz konusu tanım yoksunluğunun konunun incelenmesi ve ilerlemesi bakımından engel taşımadığını savunmaktadır.

Heidegger’e göre özellikle Husserl’in 1900 ve 1901 yıllarında iki cilt olarak yayımladığı *Logische Untersuchungen* [Mantıksal İncelemeler]¹ başlıklı çalışmasından bu yana, mantığın ilkelerinin ne olduğuna ilişkin çalışmaların “psikolojizm”den uzaklaşmasına, bunu reddetmesine ve bu alanı terk etmesine neden olmuştur (467). Oysa on dokuzuncu yüzyıl tam bir “psikoloji çağı” idi: Hem psikolojik araştırmalar yoğunluk kazanmış, hem de etik, estetik, pedagoji, hukuk, edebiyat ve sanatta psikolojik yaklaşım, yöntem ve hassasiyetler ağırlık kazanmıştı. Bu vesileyle aynı yaklaşım mantığa da sirayet etmişti. Heidegger’e göre, eleştirel idealizm (psikolojik yöntem ile transendental yöntem arasındaki mücadele), Kant’ı psikolojik açıdan yorumlayan Schopenhauer, Herbert ve Fries gibi felsefeciler ve doğa bilimlerindeki yükseliş, psikolojinin önem kazanmasına ve bilincin doğallık içine oturtulmasına [*Naturalisierung des Bewußtseins*] neden olmuştu (467). Örneğin Oscar Ewald (1881-1940), Kant felsefesinin özünde psikoloji mi transendentalizm mi yatmaktadır, diye sorarak Kant felsefesinin temellerine dair tartışmaya yeni bir yön vermiş, bunun üzerine Hermann Cohen (1842-1918), Wilhelm Windelband (1848-1915) ve Heinrich Rickert (1863-1936) gibi yeni Kantçılar, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde bilginin psikolojik menşeyini

¹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen – Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik*, Max Niemeyer, Halle a. S.: 1900. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen – Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Halle a. S.: 1901.

değil, onun geçerli-olmaklığının [*Geltung*] mantıksal değerini soruşturmuşlardı. Bu da transendental-mantıksal yaklaşımın ağırlık kazanmasına neden olmuştu (467). Heidegger için Kant'ın bu şekilde yani mantıksal olarak yorumlanması önemlidir, çünkü böylece mantığın önemi vurgulanmış olmaktadır. Ayrıca Heidegger'e göre psikolojizmin boyunduruğunu tam manasıyla kırıp parçalayan Husserl olmuştur. Bernard Bolzano'nun (1781-1848) 1837 yılında yayımladığı *Wissenschaftslehre* [Bilim Öğretisi/Teorisi] başlıklı devasa çalışması da bu bağlamda Heidegger için önemlidir (467). Matematik felsefesi bakımından henüz değeri ve önemi tam olarak anlaşılmamış olduğunu vurguladığı Frege de, Heidegger'in önemseydiği bir düşünürdür (467-468).

Bunun üzerine Heidegger, psikolojizm konusunu daha ayrıntılı biçimde incelemeye başlar. Küçük puntolarla dizilmiş uzun bir paragrafta Heidegger, psikolojizmin ne olduğunu tarif ettikten sonra mantığın psikolojik bir süreç olarak nasıl değerlendirilmiş olduğunu izah eder ve “düşünmenin psikolojisini” kurmaya çalışan Gerardus Heymans'tan (1857-1930) bahseder (468). Husserl'in tam da bu türden bir anlayışa karşı çıktığını belirten Heidegger, Joseph Geyser'in (1869-1948) bu konu hakkındaki tarihsel analizlerini de anılmaya değer bulur. Dönemin tartışmaları içinde önemli bir yer tutan Kant'ın psikolojik yaklaşımla yorumlanması meselesinde Heidegger, kesin bir tavırla bu anlayışı reddeder ama aşırı Yeni Kantçılar'ın tarafını da tutmamaya gayret gösterir (469). Heidegger'e göre psikolojizmde karşılaşılan en büyük sorun, psişik edim (zaman içerisinde cereyan eden gerçek düşünme süreci) ile mantıksal içerik (ideal zaman-dışı özdeş anlam) arasında bir ayrıma gidilmesidir. Heidegger'e göre “var olan” ile “geçerli olan” arasına böylesi bir ayrım koymak yanlıştır.

Heidegger'in bu makaleyi henüz 23 yaşındayken yazmış olmasına rağmen, onun hayatı boyunca sürdüreceği bir anlayış bu kadar çarpıcı biçimde dile getirmesi de son derece

ilginçtir. Zira Heidegger'e göre hem psişik olanların, hem de uzay-zamansal gerçekliğin ve dolayısıyla mantıksal olanın heterojen oluşu "geçerli-olan aleminin" [*Reich des Geltenden*], duyusal alemde varolanlar ile duyularüstü-metafizik alemde varolanlarla irtibatının nasıl tesis edildiğinin izahını gerekli kılmaktadır. Bu noktada Heidegger, Emil Lask'ın (1875-1915) *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* [Felsefenin Mantığı ve Kategoriler Öğretisi]¹ başlıklı kitabından övgüyle söz eder (469-470). Heidegger, yine küçük puntolarla dizilmiş olup makalenin bu kısmının sonunda yer alan uzunca bir paragrafta varlık kategorilerinin mantığını [*Logik der Seinskategorien*] ele almaktadır. Kant'tan hareket eden Heidegger, bu konuda Lask'ın söz konusu kitabındaki analizlerini kapsamlı biçimde özetler.

Bu paragrafta birlikte Heidegger'in üç kısımlık makalesinin birinci kısmı tamamlanmış olur. Makalenin ikinci kısmı, bu derginin bir sonraki sayısında yayımlanmıştır.² Bu ikinci kısımda Heidegger, Avusturyalı felsefeci Alexius Meinong'un (1853-1920) nesne teorisini [*Gegenstandstheorie*] reddetmek suretiyle işe başlar (517). İster olgusal olarak, ister düşünülür olarak, var olan her şeyin bir nesne (*Gegenstand*: karşıda/karşımda duran) olduğunu savunan Meinong, Heidegger'e göre felsefeye yeni bir katkıda bulunamamış, eskiden beri malum meseleleri yeni bir dille yeniden ortaya koymaktan öteye gidememiştir. Bu bağlamda mevcut olan bütün nesnelerin tasnifine girişen Ameseder'den yararlanan Heidegger, *Gegenstandstheorie*'nin nesneleri "temellendirici nesneler" ile "temellendirici-olmayan nesneler" olarak ikiye ayırdığından bahseder (518). Ayrıca Ameseder'in nesneleri "şekil nesneleri" ile "irtibat nesneleri" olarak da ayırdığı-

¹ Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Gesamelte Schriften Band 2*, haz. Eugen Herrigel, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen: 1923, s. 1-282.

² Martin Heidegger, "Neuere Forschungen über Logik (Fortsetzung)", *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, Cilt: 38, Sayı: 11, 1 Kasım 1912, Sütun: 517-524.

nı belirtir (519). Heidegger, söz konusu nesnelerin (özellikle de irtibat nesnelerinin) mantığın bir parçası olup olmadığını sorar. Meinong’a göre bu sorunun cevabı hayırdır. Ancak Heidegger, “saf mantık”tan hareket edildiğinde Meinong’un analizlerinin pekala mantık içerisinde yer alması gerektiğini savunmuştur (519).

Heidegger, mantıkla ilgili genel ve sistematik analizlerini tamamlayarak özel tartışmalara geçmektedir. Bu özel tartışma konularından ilki “yargı”dır. Kant’tan bu yana düşünme yetisinin bütün edimlerini yargıya dayandırmak mümkün olabilmektedir. Çağdaş mantık, yargının kendisini de inceleme konusu yapmıştır. Yargı hakkında çok çeşitli teorilerin bulunması, bu konunun ne kadar karmaşık olduğunun da göstergesidir (520). Bu bağlamda Heidegger, “yargı”da bulunmayı ayrıntılı biçimde inceler (520-521). Ayrıca gramatik önerme ile mantıksal yargı arasındaki ayrıma da dikkat çeker. Çünkü daha yakından bakıldığında pek çok önermenin aslında birer yargı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da önemli bir yer tutacak olan “soru” meselesine de değinmektedir: “Fakat bazı durumlarda dilin betimleyici-psikolojik incelemelerinin yararı dikkatlerden kaçmamalıdır. Burada özellikle *soru* meselesini düşünüyorum - bu meseleyi ne sadece mantıksal olarak, ne de sadece psikolojik olarak çözmek mümkündür” (521). Bu cümleye düştüğü dipnotta, “‘Soru’ henüz kapsamlı olarak ele alınmış değildir; onun özüne dair nihai sonuçlara henüz ulaşılmamıştır,” demektedir (521, dn. 3).

Gramer ile mantık sahalarının birbirlerine ne kadar yabancı olduklarını Lask’ın çalışmaları üzerinden gösteren Heidegger, özne ile yüklem arasındaki ilişkinin “değiştirilemez” bir yönde kuruluyor olmasının nedenini sorgular. Bu bağlamda Lask’ın *copula*’yı (koşaç) yani yargı öğelerinin (madde ve form) ilişkisini “bizatihi irtibatlandırılmışlık” olarak görmesini, sorunun çözümünde önemli bir adım olarak değerlendirir (522).

Bundan sonra Heidegger, özellikle Geyser'in Aristotelesçi Skolastik gelenek içinde ilk kez geleneksel mantık anlayışını sorgulayıp yıkmasını ve dikkatleri “meselelere” yönlendirmesini önemli bulduğunu belirtir. Bu maksatla Geyser'in yukarıda adı geçen 1909 tarihli kitabını özetler (522-524) ve makalesinin ikinci kısmını böylelikle tamamlar.

Neuere Forschungen über Logik başlıklı makalesinin son kısmını Heidegger, yine *Literarische Rundschau* dergisinin Aralık sayısında yayımlamıştır.¹ Yargı konusundaki tartışmasına devam eden Heidegger, Kant'taki nicelik, ilişki ve modalite ayrımlarını atlamakta ve hipotetik yargı konusuna gelmektedir (565). Hipotetik yargılar, iki ayrı önermenin tek bir yargı oluşturmalarıdır yani yargının ne birinci ne de ikinci önermeye dayanmasıdır: “Hava basıncı arttığında suyun kaynama noktası yükselir.” Burada ne birinci ne de ikinci öncül bir yargı içerir. Meinong'a göre bu türden yargılar, “varsayımlara” dayandıkları için öncüller teker teker incelenmelidir. Fakat Heidegger, bu görüşe katılmaz. Çünkü Heidegger, hipotetik yargıların varsayımlara dayalı yargılar olduğunu kabul etmez (566).

Heidegger'in tartıştığı bir başka konu, tasımın bilişsel değeri meselesidir. Tasım meselesi, mantığın önemli konularından biridir. Bu konuda Christoph von Sigwart'ın (1830-1904) tasımı “kurtarma” denemesinden bahseden Heidegger, şemalara ve karmaşık kavramsal kaydırmalara dayandığı ve olgusal bilimlerle canlı bağlantılar kurmadığı müddetçe mantıkta ilerleme olamayacağını savunmaktadır (567). Zira müspet bilimlerde kıyas, halen önemli bir işlev görmektedir, özellikle de tümevarımsal çalışmalarda. Ancak Heidegger, tümevarım meselesinin üzerine burada daha fazla gitmez.

Heidegger, mantıktaki düşünme sürecinin yargı ve önermeler anlaşıldıktan sonra bilinmesinin ardından mantıktaki

¹ Martin Heidegger, “Neuere Forschungen über Logik (Schluß)”, *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, Cilt: 38, Sayı: 12, 1 Aralık 1912, Sütun: 565-570.

temel ilkelerin anlamı üzerine bir şeylerin söylenebileceğini iddia etmektedir (567). Mantıktaki temel ilkeler, doğrudan ve apaçık kabul edilir. Oysa mantıkçılar, bu apaçıklık meselesini pek ele almazlar. Zira “ben”in hakikat iddiası, peşinen hakikat idrakini gerekli kılmaktadır. Bunların ikisinin hemhal oluşu, yaşantılanan (*Erlebnis*) bir şeydir Heidegger’e göre (567). Bu tespit, *Varlık ve Zaman*’ın doğru ve yerinde anlaşılabilmesi için çok önemlidir. Bunun üzerine Heidegger, yaşantılanma ve apaçıklık kavramının mantık alanında nasıl ele alındığının özetini sunar.

Heidegger, makalesinin sonunda özellikle sembolik mantık konusuna ve burada da Bertrand Russell’in (1872-1970) *Principles of Mathematics*’ine [Matematiğin İlkeleri]¹ değinir (569-570). Matematiğin ve saf doğa bilimlerinin felsefi meselelerinin halen devam ettiğini vurgulayan Heidegger, münferit bilimlerin mantığı ve sistematığıyla ilgili araştırmaların devam etmesi gerektiğini ve kendisinin de ileride bu konuda katkıda bulunmak istediğini belirterek bu çok önemli makalesini bitirir (570).

3.2 Modern Felsefede Gerçeklik Meselesi (1912)

Heidegger için 1912 yılı önemli bir akademik dönüm yılı sayılabilir, zira o yıl, bir başka ciddi makalesi olan *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* [Modern Felsefede Gerçeklik Meselesi] başlıklı çalışması yayımlanmıştır.² Bu makalede Heidegger, döneminin önde gelen psikolog ve felsefecilerinden Oswald Külpe’nin (1862-1915) çalışmalarından hareketle realizm ya da gerçekçilik meselesini “müstakil bir cisimler dünyasının bilinç-aşan varlığı” (354) tanımını etrafında tartışmıştır. Berkeley, Hume ve Kant üzerine

¹ Bertrand Russell, *Principles of Mathematics, Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge: 1903.

² Martin Heidegger, “Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie”, *Philosophisches Jahrbuch*, Cilt: 25, Yıl: 1912, 353-363.

yoğunlaşan Heidegger, İngiliz empirizminin “tehlike arz eden tek yönüllüğünü” Kant’ın aşmaya ve genel, zorunlu ve belirli sınırlar dahilinde geçerli bilgi anlayışına varmaya çalıştığını ortaya koymaktadır. Ancak Heidegger’e göre Kant, “esrarengiz” bir kendinde-şeyi kabul ederek bu konuda ileriye gidememiştir. Ayrıca Kant, transendental yöntemi sadece formel bilimlere (matematik, doğa bilimleri ve akılcı metafizik) uyguladığı için, onun bilgi felsefesinde “gerçeklik meselesi” yer bulamamıştır. Kant’tan sonraki felsefe (özellikle Hegel felsefesi) de gerçeklik meselesinden giderek uzaklaşmıştır Heidegger’e göre. Hegel felsefesinin zamanla etkisinin azalmasıyla birlikte münferit bilimler felsefenin boyunduruğundan kurtulmuş ve “Kant’a dönüş”le birlikte İngiliz ve Fransız empirizmi ağırlık kazanarak Hume, yeniden çağdaş felsefenin tinsel önderi haline gelmiştir (354). Heidegger, çağının bilgi kuramsal yaklaşımlarını bilinççilik (içkincilik, immanentizm) ve fenomenalizm olarak özetlemektedir. Bu bağlamda doğa bilimleri, gerçekliğin müstakil varlığını kabul ederken, felsefenin bazı akımları bunu reddetmektedirler.

Heidegger, makalesinde şu meseleyi ele almaktadır: Müstakil ve tastamam bir bilime Kant’ın transendental yöntemini uygulamak nasıl mümkündür? Heidegger’e göre bu, ancak “gerçeklik meselesi”nin ele alınmasıyla mümkündür. Bu noktada Heidegger, Külpe’nin çalışmalarının altını çizer (355) ve doğa bilimlerinin gerçeklik anlayışı (“bizim dışımızdaki varlıklar gerçekten vardır”) ile başka felsefi yaklaşımların gerçeklik anlayışının (“gerçeklik bize bağlıdır”) nasıl yakınlaştırılabileceğini sorgulamaktadır.

Heidegger şu soruyu sorar: “Özneyi aşan nesneleri koyutlayıp belirlemek nasıl mümkündür?” (356). Heidegger bu soruyu, Külpe’nin 1910 yılında yayımladığı *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft* [Bilgi Teorisi ve Doğa Bilimi]¹ baş-

¹ Oswald Külpe, *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig: 1910.

lıklı kısa kitabından hareketle ele alır ve şunları sorar: Gerçek şeyleri tayin etmek mümkün müdür? Bu nasıl mümkündür? Gerçek şeyleri tespit etmek mümkün müdür? Bu nasıl mümkündür? (356) Bir başka deyişle bilinç aşan gerçeklikleri belirlemek nasıl mümkün olacaktır? Bunun için Heidegger, söz konusu makalesinde bilinççilik ile fenomenalizm meselelerini eleştirel biçimde ele almaktadır.

Makalesinin ikinci bölümünde Heidegger, işte bu tartışmayı sunmaktadır. Richard von Schubert-Soldern'in (1852-1924) solipsizminden, Wilhelm Schuppe'nin (1836-1913) içkinici felsefesinden (varlık = bilinç), Richard Avenarius'un (1843-1896) empirio-kritisizminden ve Ernst Mach'ın (1838-1916) duyu monizminden bahseden Heidegger, bu suretle çağının başat bilgi kuramsal gerçeklik yaklaşımını (yani gerçekliğin bilincimizden bağımsız olamayacağını) özetlemiştir (356-357). Buradan hareketle Heidegger, bilinççiliği eleştiren yaklaşımlara göz atmakta ve bu yaklaşımların da esasen bilinççiliğe dayandığını savunmaktadır. Friedrich Klimke'den (1878-1924) hareketle, eleştirilerin üç başlık altında toplandığını ortaya koymaktadır: *a priori* eleştiri, empirik eleştiri ve metodolojik eleştiri (357-359). Neticede Heidegger, bilinççiliğin sağlam temeller üzerine bina edilmemiş olduğu sonucuna varmaktadır (359).

Bunun ardından Heidegger, fenomenalizmi ele almaktadır. Fenomenalizm, bizden bağımsız bir gerçekliği tespit etse de onu tayin etmemektedir (bilinemez kendinde-şey). Fakat bu, dogmatik bir kabulün ötesine geçememektedir Heidegger'e göre. Örneğin bu hususta duyuculuğun getirdiği eleştiriyi de eleştiren Heidegger, Külpe'den hareketle Kant'ın "Kopernikusçu devrim"inin aslında geçerli olmadığını ima etmektedir: "Saf düşünce, ideal ya da reel varlık hakkında karar verebilecek yetkili bir mahkeme yeri değildir" (361).

Böylelikle Heidegger, bilinççiliği ve fenomenalizmi redderek gerçeklik meselesini yeniden ele alacak hale gelmiş olmaktadır. Gerçek cisimlerin var olup olmadığını ancak

deneyim bize verebilir. Ama deneyim de bu konuda bir tekele sahip değildir. Zira duyuların verileri bizatihi gerçeklik demek değildir. Bunun için Heidegger, empirik ve rasyonel momentlerin birlikte ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu noktada Heidegger, Arthur Schopenhauer'in (1788-1860) adını zikretmektedir (362). Ancak bizden bağımsız bir gerçekliğin nasıl belirlenebileceğine ilişkin soruda Heidegger, henüz cevabın verilemediğini, bu hususta yeni araştırmaların yapılması gerektiğini söyleyerek makalesini bitirmektedir.

1912 yılında Heidegger, yukarıdaki yazıların dışında iki tanıtım yazısı yayımlamıştır:

“Religionspsychologie und Unterbewußtsein - Eine Sammelbesprechung zu neun verschiedenen Arbeiten über dieses Thema” [Din Psikolojisi ve Bilinç Altı - Bu Konuyla İlgili Dokuz Farklı Çalışmanın Tanıtımı] (*Der Akademiker*, Cilt: 4, Sayı: 5, Mart 1912, s. 66-68).

Joseph Gredt'in “Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae” [Aristotelesçi-Thomasçı Felsefenin Öğeleri] isimli eserini tanıtım yazısı (*Der Akademiker*, Cilt: 4, Sayı: 5, Mart 1912, s. 76-77).

Özellikle bu son kitap tanıtımı, Heidegger'in Yeni Thomasçılık'la olan bağına göstermesi bakımından dikkat çekicidir. 1879 yılında Papa XIII. Leo tarafından ilan edilen Yeni Thomasçılık, tüm felsefe faaliyetlerinin Thomas Aquinas'ın felsefesinin yeniden ihyası için harcanmasını hükme bağlamıştır.¹ Bu bağlamda Joseph Gredt (1863-1940) iki ciltlik bu ünlü kitabında Yeni Thomasçı felsefenin temelleri atmıştır. Yeni Thomasçılık ve Yeni Skolastisizm, Hristiyan inancın, insan yaşamının tüm boyutlarına nüfuz etmesi gerektiğini savunan bir anlayışa dayanmaktadır (bütüncülçülük, integralizm). Heidegger'in gençliğinde katolik ve muhafazakar

¹ 4 Ağustos 1879 tarihli bu Papalık belgesi için bkz. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.pdf

dergilerde yaptığı bu türden yayınlar, kendisinin Yeni Thomasçı etki altında bulunduğunu göstermektedir.

3.3 Psikolojizmde Yargı Öğretisi (1914)

Heidegger, 1913 yılında tezini tamamlayıp felsefe alanında doktor unvanını almış ve yazdığı tezi ertesi yıl kitap olarak yayımlamıştır. Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde savunduğu doktora tezi olan *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus – Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* [Psikolojizmde Yargı Öğretisi – Mantığa İlişkin Eleştirel-Pozitif Bir Katkı]¹, toplam beş bölümden meydana gelmektedir. Bu bölümler sırasıyla Wilhelm Wundt (1832-1920), Heinrich Maier (1867-1933), Franz Brentano (1838-1917), Anton Marty (1847-1914) ve Theodor Lipps'in (1851-1914) yargı üzerine geliştirdikleri düşünce ve kuramlara ayrılmıştır. Beşinci bölüm ise, tezin sonuç bölümüdür.

Dönemin tartışmaları sırasında mantığın psikolojik temellendirilişi bir yanda, diğer yandaysa bu temellendirme gayretlerinin kökten eleştirisi egemendi. Özellikle Wundt, yargının “apersepsiyona dayalı tinsel edim” olduğunu savunması bu tartışmayı hızlandırmıştı. Tartışmanın diğer ucundaysa Husserl, *Logische Untersuchungen*'in birinci cildinde ortaya koyduğu üzere, her türlü psikolojizmin tümüyle karşısında yer almıştı. Orta ve yüksek öğrenimi sırasında (ve özellikle de Carl Braig'ten öğrendikleriyle), öznel algıların karşısında varlıkların kategorik ve değişmez düzenini

¹ Martin Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, Freiburg im Breisgau Üniversitesi'ne Sunulan Doktora Tezi (*Dissertation*), 1914. *Ayrı basımı*: Johann Ambrosius Barth Verlag, Leipzig: 1914. Yeniden Basımı: Martin Heidegger, “*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*”, *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1972, s. 1-129. *Bu eserin genişletilmiş basımı Toplu Eserler'de: Band 1: Frühe Schriften*, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1978.

gören Heidegger, Husserl'in psikolojizm karşıtı değerlendirmelerinden hareketle, doktora tezinde mantıkta öznelciliğe karşı çıkmıştır. Heidegger'e göre mantıksal olan, kendine özgü bir statüye sahiptir. O, insan psikolojisinin bir çıkarımı değil, varoluşsal bir olgudur. Dolayısıyla mantık, ne düşünsel süreçlerin bir ürünüdür, ne de metafizikseldir. Mantık ile metafizik arasındaki ilişki, Skolastik düşünürlerin de keşfettiği üzere, aşkın olanın akli temsili olarak anlaşılmalıdır. Ancak metafiziğin tam olarak anlaşılabilmesi için, saf mantığın tamamıyla bilinmesi ve anlaşılması gerekmektedir.

Heidegger, tezinin sonuç bölümü olan beşinci bölümün ikinci başlığında, yargının saf mantıksal öğretisinin temellerini ararken, yukarıdaki tartışmalar ışığında hareket etmiştir. Burada Heidegger, mantığın nesnel içeriğinin ne olduğunu ortaya koymuş ("mantığın nesnesi yargılardır"), ancak yargının (örneğin elmanın sarı renkte olmasıyla varlık olarak sarı olmaklık ilişkisi), Lotze'den aldığı terminolojiyle bir "geçerlilik" durumu olduğunu, bunun içinse anlamlılık tartışmasının önemli olduğunu göstermiştir. Anlama ilişkin sorunun çok anlamlı olduğunu belirten Heidegger, mantıkta anlamın bir yargı olduğunu ortaya koyarken, yargının ise bilgi olduğunu (dolayısıyla her bilginin de bir yargı olduğunu) açığa çıkarmakta, buradan da bilginin ne olduğunu soruşturmaktadır. Bilgi sorusunun kendi tez çalışması kapsamında çözülemeyeceğini belirten Heidegger, bu yönde sadece bazı öneriler vermekle yetinmektedir: Buna göre her bilgi, bir nesneyi kendi emrimiz altına alma [*Gegenstandsbemächtigung*] demektir. Burada Heidegger, nesne kavramını sadece bir "şey" olarak değil, "karşımda duran her şey" anlamında ele almaktadır. Emir altına almayı bir ilişkisellik ya da irtibat olarak gören Heidegger, bu bağlamda anlamın da ilişki içeren bir yargı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Heidegger'e göre, geçerlilik ile bilgi arasında da doğrudan bir ilişki vardır.

Aynı yıl içinde Heidegger, bu çalışmanın dışında üç adet kitap tanıtımı yayımlamıştır:

Fritz Ohmann'ın "Kants Briefe in Auswahl" [Kant'ın Mektuplarından Seçmeler] isimli kitabının tanıtım yazısı (*Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, Cilt: 39, 1913, Sütun: 74).

Nicolai von Bubnoff'un "Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und in seiner Bedeutung für die modernen philosophischen Theorien" [Zamansallık ve Zamansızlık. Tipik Tezahürleri ve Modern Felsefi Kuramlar İçin Anlamı Bakımından Temel Bir Teorik-Felsefi Karşıtlık] isimli kitabının tanıtım yazısı (*Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*), Cilt: 39, 1913, Sütun: 178-179).

Otto Hellinghaus'un editörlüğünde yayımlanan "Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen" [Değerli Kısa Roman ve Öyküler Kütüphanesi] isimli eserin tanıtım yazısı (*Der Akademiker*, Cilt: 5, Sayı: 3, Ocak 1911, s. 45).

Heidegger, kitap tanıtımı yazılarına 1914'te de devam etmiştir:

Franz Brentano'nun "Von der Klassifikation psychischer Phänomene. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt" [Psişik Fenomenlerin Sınıflandırılması Üzerine. Empirik Bakış Açısından Psikoloji Kitabının İlgili Bölümlerinin İlavelerle Kapsamlı Olarak Genişletilmiş Yeni Basımı] isimli kitabının tanıtım yazısı (*Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, Cilt: 40, 1914, Sütun: 233-234).

Charles Sentroul'un "Kant und Aristoteles. Ins Deutsche Übertragen von L. Heinrichs" [Kant ve Aristoteles. Almancaya Çeviren L. Heinrichs] isimli kitabının tanıtım yazısı (*Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, Cilt: 40, 1914, Sütun: 330-332).

Felix Gross'un "Kant Laienbrevier. Eine Darstellung der kantischen Welt- und Lebensanschauung für den unangelehr-

te Gebildeten aus Kants Schriften, Briefen und mündlichen Äußerungen” [Yeni Başlayanlar İçin Kant’tan Seçmeler. Kant’ın Dünya ve Hayat Anlayışının Serimlenmesi – Teknik Bilgisi Olmayan Okumuş İnsanlar İçin Kant’ın Eselerinden, Mektuplarından ve Sözlü Açıklamalarından Derlenmiştir] isimli kitabının tanıtım yazısı (*Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, Cilt: 40, 1914, Sütun: 376-377).

3.4 Duns Scotus’un Kategoriler ve Gönderim Öğretisi (1916)

Almanya’da ve diğer bazı Avrupa ülkelerinin yüksek öğretim sistemi içinde *Habilitation*’un ayrı bir yeri vardır. Daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, *Habilitation* kavramı, zaman içinde ortaya çıkmış ve Latince *habilis* ve *habilitas* sözcüklerinden türemiştir. Bu sözcükler “yetkin, yeterli, kullanışlı, uygun” anlamına gelmektedir.¹ En yüksek akademik sınav aşaması olan *Habilitation*’la aday, bilimsel araştırma ve üniversiter eğitim alanındaki yetkinliğini kanıtlamaktadır. Üniversite profesörü olabilmek için *Habilitation* sahibi olmak şarttır. Genellikle bir *Habilitation* tezinin sunulması ya da eski çalışmalardan derlenen bir *Habilitation* dosyasının hazırlanması, bunun jüri önünde savunulması, bir deneme dersinin verilmesi ve ardından bilimsel tartışmanın yapılması ve *venia legendi*’ye hak kazanılması (“okutma ehliyeti” yani üniversitede ders verme yetkisinin elde edilmesi) şeklinde ilerleyen *Habilitation* süreci, alandan bir profesörün danışmanlığında yürütülmektedir. Başarılı geçen *Habilitation*’dan sonra uygun bir kadronun bulunması ve atamanın gerçekleşmesi halinde aday, profesörlüğe yükseltilmektedir.

Heidegger’in 1916’da yayımlanan kitabı, böyle bir *Habilitation*’dur. Freiburg Üniversitesi’ne 1915 yılında sunduğu bu tezin danışmanı Heinrich Rickert’tir (1863-1936). Heide-

¹ *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press (Clarendon Press), Oxford: 1968, s. 782.

gger'in *venia legendi*'yi alması için gerekli olan deneme der-
siyse, 27 Temmuz 1915'te verdiği ve aşağıda bölüm 3.5'te ele
alınan *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [Tarih
Biliminde Zaman Kavramı] başlıklı derstir.

Heidegger'in *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des
Duns Scotus* [Duns Scotus'un Kategoriler ve Gönderim
Öğretisi]¹ başlığını taşıyan *Habilitation* tezi, giriş yazısını
izleyen iki bölümden meydana gelmektedir: 1. *Die Kate-
gorienlehre* [Kategoriler Öğretisi]; 2. *Die Bedeutungslehre*
[Gönderim Öğretisi].

Heidegger, öğrencilik hayatı boyunca karşılaştığı ve
uzunca bir süredir üzerinde çalıştığı kategoriler sorununa
uzmanca bir katkıda bulunmak niyetindedir. Heidegger, ka-
tegoriler meselesini, o sıralarda felsefenin en temel sorunu
olarak görmekteydi. Bunu da Skolastik düşüncenin önde ge-
len filozoflarından Duns Scotus (1266-1308) üzerinden ele
almaktaydı.²

Duns Scotus, kitap ve derslerinde Skolastik felsefenin en
incelikli ve mahir düşünürlerinden biri olduğunu ispat etmiş,
din dilinin semantiği, tümeller sorunu, Tanrısal ilüminasyon
ve insanın özgürlüğü gibi çok çeşitli konularda önemli ve
bazı hatlarıyla günümüzdekilere yakın görüşler ileri sür-
müştür. Özellikle metafiziğin “reel kuramsal bilim” olduğu
savı, nesnelere yönelen, bizatihi kendi üzerine temellenen ve
bilimsel çıkarımlara yer veren duruşuyla hem çağdaşlarını,
hem de günümüz felsefe ve teolojisini derinden etkilemiştir.
Bu noktada, Duns Scotus'un icat ettiği ve kendi düşüncesin-

¹ Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Sco-
tus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen: 1916. *Toplu Eserler* içindeki
genişletilmiş yeniden basımı: Martin Heidegger, “Die Kategorien- und
Bedeutungslehre des Duns Scotus”, *Frühe Schriften, Gesamtausgabe
Band 1*, haz. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann,
Frankfurt am Main: 1978, s. 189-411.

² Duns Scotus ve felsefesi hakkında ayrıntılı iki çalışma için bkz. Thomas
Williams (derl.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambrid-
ge University Press, Cambridge: 2003. Antonie Vos, *The Philosophy of
John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh: 2006.

de önemli bir yer tutan, Heidegger'in de ayrıntılı biçimde ele aldığı *haecceitas* kavramı öne çıkmaktadır. Bu'luk, böylelik, işte-buradaki-olmaklık diye aktarılabilecek *haecceitas* kavramıyla Duns Scotus, birlik içindeki tikelliği ifade etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla varolanın anlam ve amacı, tikel olgusalılık olarak görülebilir. Yine buradan çıkan sonuç, tikeller üzerinde çalışmanın, tümeller üzerinde çalışmaktan daha önemli olduğudur. Buna göre Tanrı'yı anlamaya götüren yol, tümeller değil tikellerdir.

Heidegger, *Habilitation* tezinde, yukarıda da belirtildiği gibi, kategoriler meselesini ele almaktadır. Varlığa ilişkin temel kavramları ve bunların bazı aşkın üst kavramlar altında toplanabilmesi sorunu olan kategoriler meselesi, Aristoteles felsefesinin bir odağı olması bakımından Skolastiğin de en önemli ilgi konusu haline gelmiştir. Heidegger'in tezinde yapmaya çalıştığı şey, bu sorunsalı günümüz felsefe ve mantık yöntemlerinden hareketle incelemektir. Dolayısıyla Yeni Kantçılık, Lask, Husserl gibi akım ve düşünürlerden büyük ölçüde yararlanmak durumunda kalmıştır. Bu noktada Lask'ın felsefi mantığı, daha önce de belirtildiği gibi Heidegger'e incelemeleri açısından büyük bir kolaylık sağlamıştır.

Habilitation'un kitap olarak yayımlanan versiyonu için özel olarak kaleme aldığı "Sonuç" bölümünde Heidegger, kategoriler meselesinin çözümüne ilişkin kimi önerilerde bulunmuştur. Çalışmasını "tarihsel" olarak niteleyen Heidegger, birtakım tezler ya da temel ödevler ortaya koymuştur.

Kategoriler öğretisinin birinci temel ödevi, çeşitli nesne alanlarını, birbirine kategoriyal olarak indirgenemeyecek sahalarla sınırlandırmaktır. Kategoriler öğretisinin ikinci temel ödevi, bu sorunun yargı ve özne sorunu içine yerleştirilmesidir. Heidegger'in Duns Scotus'un "gramatik" analizlerini ele aldığı kısım burasıdır. Bu yüzden, kategoriler meselesi kapsamındaki gönderim öğretisi, özneliliğin temel mesele sahasına geri gitmelidir. Bu ise, edim katmanlarının açığa çıkarılmasını gerektirir. Bilginin nesnesi ile nesnenin

bilgisi arasında özsel bir ilişki keşfeden Heidegger, Duns Scotus'un *verum* [olgusal gerçeklik] kavramını bu tartışmalar açısından temel kabul etmektedir: Kategori, en genel anlamdaki nesne belirlenimidir. Nesnenin anlamı, özneye göre olmasındadır. Dolayısıyla kategoriler, düşünme fonksiyonları değil gerçekliktir. Bu açıdan düşünme ve bilme yönelimseldir: “bir şeyi” düşünmek ve bilmektir.

Bir bakıma bilgi, geçerlilik yargısıdır. Felsefenin sahih görme aracı metafiziktir. Metafizikten uzun vadede feragat etmek mümkün değildir. “Canlı tin” özsel olarak tarihsel tindir. Dolayısıyla tarih ve onun kültürel-felsefi ve ereksel yorumu, kategoriler sorunu için anlam belirleyici öge olmak durumundadır. Yaşamdan koparılmış ussalcı bir felsefe iktidarsızdır. Akıldışılaştırılmış bir deneyim olarak mistisizm ise ereksizdir. Canlı tinin, etkin sevginin, Tanrı'yla bütünleşmenin hedefi olarak felsefe önemli bir ödevle karşı karşıyadır: Hegel. Bundan sonraki felsefenin görevi, Hegel'in derinlik, deneyim, kavram ve tarihsel dünya görüşü açısından muazzam felsefi sistemiyle boy ölçüşmektir.

Buradan da anlaşılacağı üzere Heidegger, bu çalışmasıyla kendi felsefi kariyerinin pek çok izleğini böylelikle belirlenmiş durumdadır. Bu nedenle bu *Habilitation*, Heidegger araştırmaları bakımından şarttır.

3.3 Tarih Biliminde Zaman Kavramı (1916)

Heidegger, 27 Temmuz 1915'te Freiburg Üniversitesi'nde bir “deneme dersi” vermiş ve ardından da ders saati ücretli öğretim üyesi [*Privatdozent*] olarak bu üniversitenin kadrosuna katılmıştır. Heidegger'in verdiği *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [Tarih Biliminde Zaman Kavramı] başlıklı deneme dersi, ertesi yıl bazı değişikliklerle 1916 yılında yayımlanmıştır.¹ Bu çalışmanın, *Varlık ve Zaman*'ın

¹ Martin Heidegger, “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, vormalig Fichte-Ul-*

anlaşılması bakımından ne kadar önemli olduğu, aşağıda kendiliğinden anlaşılacaktır.

Heidegger, *Tarih Biliminde Zaman Kavramı* başlıklı çalışmasında, fen bilimlerindeki zaman kavramı ile insan bilimlerindeki (özellikle de tarih bilimindeki) zaman kavramının ne açılardan farklı olduğunu ve her iki alandaki “zamanın” ne demek olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Heidegger, münferit bilimlerin izlediği araştırma yöntemlerinin mantıksal temellerini ele alarak yani bilim öğretisi olarak mantık konusunu inceleyerek tartışmaya başlamaktadır. Bu çok kapsamlı bir konu olduğundan, burada sadece tek bir hususu, “zaman” konusunu öne çıkarmaktadır. Bunun nedeni, “zaman kavramının” hem belirli bir münferit kategori olması, hem de mantıksal temel öge teşkil etmesidir. Tarih biliminde zaman kavramının ne anlama geldiğini gösterebilmek için Heidegger, tarih biliminin hedef ve amacının ne olduğunu ortaya koyarak zamanın işlev ve yapısına ulaşmaya çalışmaktadır. Bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Bu bilimin hedefine uygun biçimde işlev gören bir zaman kavramı olabilmesi bakımından tarih bilimindeki zaman kavramının yapısı ne olmalıdır?” Yani Heidegger’in buradaki amacı, belirli bir tarih felsefesinden hareket ederek zaman konusuna yaklaşmak değil, tarihin işlevinden hareketle bu işleve hizmet edecek zaman kavramının ne olduğunu ortaya koymaktır. Karşılaştırma olması bakımından Heidegger, fizikte zaman kavramının ne olduğunu ele almaktadır, çünkü Heidegger’e göre, buradaki zaman kavramının yapısı diğerinden farklıdır.

Fizik alanındaki zaman kavramını tartışmaya başlayan Heidegger, öncelikle “bilim”in nasıl bir yöntem ve anlayışa sahip olduğunu ele almaktadır. Heidegger’e göre çağdaş fi-

ricische Zeitschrift, Cilt: 161, Yıl: 1916, s. 173-188. *Toplu Eserler*’deki basımı: Martin Heidegger, “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, *Friihe Schriften, Gesamtausgabe Band 1*, haz. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1978, s. 415-433.

ziğin veya bilimin amacı “yasalar” bulmak ve belirlemektir. Galileo Galilei’nin (1564-1642) matematiksel yaklaşımlarından örnek veren Heidegger, Max Planck’tan (1858-1947) da bahsederek bu konudaki teknik bilgisinin ne kadar kapsamlı olduğunu kanıtlamaktadır. Heidegger’e göre fiziğin konusu, devinimin yasalarını bulmaktır. Devinimler ise zaman içinde cereyan eder. Yani burada zaman, bir tür mekan gibi algılanır. Bu da koordinat sistemiyle gösterilebilirdir ve devinimler zamana göre alınan fonksiyonlar gibidir. Bu noktada Heidegger, Albert Einstein’ın (1879-1955) devrim niteliğindeki 1905 tarihli *Zur Elektrodynamik bewegter Körper* [Devinen Cisimlerin Elektrodinamiği Üzerine] başlıklı makalesinden¹ bir alıntı yaparak, devinimin zamanın fonksiyonu olarak koordinat sistemi üzerinde gösterilebileceğini ortaya koymaktadır. Son olarak da görelilik teorisine değinen Heidegger, buradaki meselenin “zaman” değil zaman “ölçümü” olduğunu savunmaktadır.

Bundan sonra Heidegger, tarih bilminde zaman kavramının ne demek olduğunu ele almaktadır. Burada da fizikte olduğu gibi, zamansal koordinat sisteminde yer tayin etme durumu söz konusu mudur? Heidegger şöyle demektedir: “tarih bilmindeki zaman kavramında bir sorun vardır.” Heidegger, tarih bilminde zaman kavramıyla ilgili tartışmaların “tarihsel kronoloji” ile ilgili olamayacağını vurguladıktan sonra, tarihçiler arasında tarih biliminin amaç ve hedefinin ne olduğuna ilişkin görüş birliği bulunmamasının bir sorun yarattığını vurgulamaktadır. Heidegger’in tarih bilimi tanımı şöyledir: “Tarih biliminin nesnesi insandır; fakat biyolojik bir obje olarak değil, düşünsel-bedensel faaliyetleriyle kültür fikrini gerçekleştirmesi bakımından insandır”. Kültürel faaliyet, zaman içinde cereyan eder. Bu cereyan etme, insan tininin nesneleşmesi demektir. Tarih, tinsel nesneleşmenin toplamıdır. Tarihçi de bunun cereya-

¹ Albert Einstein, “Zur Elektrodynamik bewegter Körper”, *Annalen der Physik*, Band 17, 1905, s. 891-921.

nının izini sürer, bir başka deyişle, tarih bakımından etkili olanın izini sürer. Eduard Meyer'den (1855-1930) hareketle Heidegger, bu iz sürüşün aslında bir ilgiye, bunun da esasen bir değer ilişkisine dayandığını söylemektedir. Buna göre Heidegger, tarih biliminin hedefini şöyle belirlemektedir: “Demek ki tarih biliminin hedefi, insan yaşamının nesneleşmelerinin etki ve gelişim ilişkisinin, kültür değerleriyle olan ilişkileri bağlamında anlaşılabilir biriciklik ve bir kereciklikleri içinde temsil etmektedir.”

Tarih geçmişle yani artık var olmayanla ilgili olduğundan, tarih bilimi için zamanın önemi niteliksel olarak da farklıdır. Tarihsel geçmiş, başkalıktır [*Andersheit*]. Tarihçi ile tarihteki hadise arasındaki zamansal fark ya da uçurum, tarihçinin aşması gereken bir şeydir. Tarihçi, geçmiş ile şu an arasındaki uçurumu kaldırmak zorundadır. Zamanın-üzerinden-atlama ya da zamanı-aşma [*Zeitüberwindung*], tarih biliminin hedef ve amacıdır. Bu süreçte zaman, kendine has bir işlev görmektedir.

Bunun üzerine Heidegger, tarih biliminin metodolojisine bakmaktadır. Tarihte çeşitli yöntemler vardır. Bunlardan ilki, hadiseleri tam olarak tespit edebilmek için gerekli eleştirel ve bilimsel kaynak kullanımı anlayışıdır. Bu bağlamda Heidegger, bazı tarihsel örneklere yer vermektedir. Tarihçi için bir başka mesele, bağlamları doğru kurup, yerli yerine oturtabilmektir. Münferit olayların büyük resim içinde nasıl yer aldığı, tarih bilimi için özeldir. Burada Heidegger, meşhur Alman tarihçi ve teolog Ernst Troeltsch'ün (1865-1923) Augustinus hakkındaki çalışmalarına atıfta bulunur. Buna göre tarihte zaman, niteliksel olarak da farklıdır.

Sonuç olarak Heidegger, tarih bilimindeki zaman kavramının, fen bilimlerindekinden tümüyle farklı olduğu sonucuna varır. Tarihte zaman, homojen olmadığı gibi matematiksel bir dizi de değildir. Şöyle der Heidegger: “Tarihsel zaman kavramında niteliksel olan, tarih içinde verilen yaşam nesnelleşmesinin yoğunlaşmasından -billurlaşmasın-

dan- başka bir şey değildir.” Başka bir deyişle tarih bilimi, niceliklerle değil niteliklerle uğraşmaktadır.

Öte yandan Heidegger'in 1919-1921 civarında kaleme aldığı *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"* [Karl Jaspers'in "Dünya Görüşleri Psikolojisi"ne İlişkin Notlar]¹ başlıklı yazısı, Jaspers'in bu kitabının yorum ve eleştirisi niteliğini taşıyan çalışmasıdır.² Heidegger bu yazıyı yayımlamamışsa da 1921 yazında Jaspers'e göndermiştir. Heidegger'in Jaspers'e yönelttiği eleştirilerin başında, felsefe yapmanın tarihsel anlamda koşullandırılmış olduğu, varlığın anlamını tartışmanın esas kabul edilmesi gerektiğidir. Bu anlamda Heidegger, daha gençlik yıllarında, *Varlık ve Zaman*'ın temel izleği olan Dasein analitiğinin ana hatlarını burada serimlemiş olmaktadır. Jaspers'in izini sürdüğü varoluş sorunsalının Husserl açısından gözden geçirilmesi, tarih sorununun sahih biçimde alımlanması ve mal edilmesi gerektiğini, bunun içinse fenomenolojik temel duruşun ortaya konulmasını talep eden Heidegger, bu yazısında belki de ilk kez felsefi programını açık biçimde dile getirmiş olmaktadır. Bu metin, Heidegger'in tüm düşünsel yolunun tek ve aynı güzergahı (varlık meselesinin çizdiği güzergahı) izlediğinin de işareti gibidir.

3.6 Freiburg Üniversitesi'ndeki Erken Dönem Dersleri (1919-1923)

Heidegger'in 1919-1923 yılları arasında Freiburg Üniversitesi'nde ders saati ücretli öğretim görevlisi olarak verdiği erken dönem dersleri (bölüm 3.6) ve doçent olarak 1923-1928 yılları arasında Marburg Üniversitesi'nde verdiği dersleri

¹ Martin Heidegger, "Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'", *Wegmarken, Gesamtausgabe Band 9*, haz. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1976, s. 1-44.

² Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Verlag von Julius Springer, Berlin: 1919.

(bölüm 3.7), kronolojik sıralama içinde, *Toplu Eserler*'deki ilgili yayım bilgilerini kapsayacak şekilde ve ilgili editoryal çalışmalardan yararlanılarak aşağıda ele alınmıştır.

*3.6.1 Felsefe Fikri ve Dünya Görüşü Meselesi;
Fenomenoloji ve Transendental Değer Felsefesi;
Üniversitenin ve Akademik Öğrenimin Özü Üzerine
(Bahar Dönemi 1919)¹*

Editörlüğünü Bernd Heimbüchel'in yaptığı bu çift cildin ilk basımı 1987 yılında yayımlanmıştır. Heidegger'in henüz 29 yaşındayken Freiburg Üniversitesi'nde ders saati ücretli öğretim görevlisi [*Privatdozent*] unvanıyla ilk kez verdiği derslerin notlarından oluşan bu 56/57'nci cilt, felsefesinin temelleri hakkında önemli ipuçları ve veriler içermesi bakımından son derece ilgi çekicidir. Bu derslerde Heidegger, özellikle değer felsefesi, Yeni Kantçılık ve eleştirel realizm konuları üzerinde durarak çağdaş felsefe tartışmalarını alımlama, eleştirme ve geliştirme çabası içine girmiştir. Söz konusu tartışmalar içinde Heidegger'in özgün duruş ve felsefesinin emarelerini gözlemlemek de mümkündür. Heidegger'in burada varmak istediği nokta, Edmund Husserl'in geliştirdiği fenomenoloji yöntemini eleştirel biçimde alımlamak ve bilim, felsefe ve araştırma konularına dair fenomenolojik bir belirlenime ulaşabilmektir. Bu bağlamda Heidegger için bilim düşüncesi, dolayimsız yaşam bilincine nüfuz eden yeni-den şekillendirici bir müdahale anlamına gelmektedir. Bilim düşüncesini bu şekilde ele alan Heidegger, bilimin böylelikle yeni bir bilinç durumuna yol açtığını, düşünsel dünyanın hareketliliğine yeni bir şekil kazandırdığını savunmaktadır.

Bu ciltte, üç farklı dersin notları biraraya getirilmiştir. Birinci ders, *Kriegsnotsemester* [Olağanüstü Savaş Sömesi]

¹ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe Band 56/57*, haz. Bernd Heimbüchel, 2. Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1999.

olarak adlandırılmış olan ve Birinci Dünya Savaşı sonunda terhis edilen eski öğrencilere yönelik 1919 yılı ek akademik döneminde sunulan “Felsefe Fikri ve Dünya Görüşü Meselesi” [*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*] başlıklı derstir. Aynı yılın başlarından beri Almanya’da (daha doğru bir deyişle 9 Kasım 1918’de ilan edilen Weimar Cumhuriyeti’nde) yoğun olarak tartışılan üniversite reformu hakkında Heidegger’in görüşleriyle başlayan bu ders, bilimin özünün ne olduğu ve üniversiter/akademik duruşun bu özün geliştirilip derinleştirilmesinde nasıl bir rol oynadığı üzerine dikkat çekici bir düşünce örneğidir.

Bu ciltte yer alan ikinci ders, 1919 bahar dönemi için açılan ve Olağanüstü Savaş Sömrstrinin hemen hemen ardından gelen “Fenomenoloji ve Transendental Değer Felsefesi” [*Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*] başlıklı derstir. Burada Heidegger, çağdaş değer felsefesini (özellikle de Yeni Kantçı değer felsefesini) fenomenolojik yöntemle eleştirmektedir.

Bu ciltteki üçüncü ve son ders, Heidegger’in aynı dönem verdiği ikinci ders olan “Üniversitenin ve Akademik Öğrenimin Özü Üzerine” [*Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*] başlıklı derstir. Bu dersin notları, Heidegger’in evrakı arasında bulunamadığı için Oskar Becker isimli öğrencisinin notlarından derlenmiştir. Bu yüzden söz konusu ders, bu ciltte ek olarak yer almaktadır. Notlardan anlaşıldığı üzere Heidegger, bu derste, Olağanüstü Savaş Sömrstrinde ele aldığı konulara geri dönmüş, bilim ve araştırma etkinliğinin fenomenolojisini sunmaya gayret etmiştir. Bu bağlamda konuyla ilgili her iki ders birlikte ele alındığında, ileride Heidegger felsefesinin ana kavramları olarak karşımıza çıkacak olan pek çok kavram ve yaklaşımları (dünyada var olma ve düşmüşlük gibi) burada ilk kez ortaya koyduğu görülmektedir. Bu yüzden 56/57’nci cilt, *Varlık ve Zaman*’a giden yola işaret etmesi bakımından son derece önemlidir.

3.6.2 Fenomenolojinin Temel Meseleleri (Güz Dönemi 1919/20)¹

Editörlüğünü Hans-Helmuth Gander'in yaptığı bu cildin birinci basımı 1992 yılında yayımlanmıştır. Heidegger'in 1919/20 güz döneminde verdiği "Fenomenolojinin Temel Meseleleri" [*Grundprobleme der Phänomenologie*] başlıklı bu dersi, onun fenomenolojiyi temellendirme gayretini yansıtmaktadır. Heidegger'e göre fenomenoloji, yaşama ilişkin kökensel bilimdir. Bu bağlamda fenomenoloji, yaşamın yapılarını ve tematik sahalarını belirlemekte ve sınırlamaktadır. Böylelikle Heidegger, en sonda *Varlık ve Zaman*'a varacak fundamental ontolojik ve fenomenolojik analitiğin ilk adımlarını bu dersle birlikte atmış olmaktadır. Ancak bu dersin önemi, Heidegger'in düşünce dünyasındaki temel bir aşamanın ilk adımlarını sunmakla sınırlı değildir.

"Fenomenolojinin Temel Meseleleri" başlıklı bu derste Heidegger, özellikle Yeni Kantçılık ve Yaşama Felsefesi gibi çağdaş felsefe akımlarına karşı kendi konumunu belirlemek ve fenomenolojik yönetime özgün bir bakışla katkı sağlamaktadır. Bu noktada Heidegger'in varmaya çalıştığı yer, bizatihi ve başlı başına "yaşamanın" (daha sonra Heidegger buna "Dasein" diyecektir) asli bilimini sunabilecek pozisyonudur. Bu amaçla Heidegger, özellikle *Varlık ve Zaman*'da önemli bir yer tutacak olan olgusal (fiili) yaşamın birbirine geçmiş tezahür minvallerini (örneğin kendi-olmaklık, birlikte-dünya, çevreleyen-dünya gibi) çözümleme ve sistematik olarak ortaya koyma gayreti içine girmektedir. Yaşamın söz konusu tezahür minvallerinin hergünkü yaşamda, bilimsel etkinlikte ve felsefi tutumda nasıl tematize edildiği veya edilebileceği hususu da bu dersin ana konularından birini teşkil etmektedir. Son derece canlı ve heyecanlı bir ders ol-

¹ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Band 58*, haz. Hans-Helmuth Gander, 2. Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2010.

duğu anlaşılan bu derste Heidegger, anılan konulara tekrar tekrar dönmekte, farklı bakış açıları geliştirmekte ve bu surette konulara erişme ve nüfuz etme gayretlerine öğrencisini adım adım dahil etmektedir. Heidegger'in hermeneutik fenomenolojiyi tesis etme çabasının ilk kaynaklarından biri olan bu dersin *Toplu Eserler* içindeki değeri ve *Varlık ve Zaman* bakımından önemi ne kadar vurgulansa azdır.

3.6.3 Görü ve İfadenin Fenomenolojisi. Felsefi Kavram Oluşturmanın Teorisi (Bahar Dönemi 1920)¹

Editörlüğünü Claudius Strube'nin yaptığı bu cildin ilk basımı 1993 yılında yayımlanmıştır. Heidegger'in 1920 bahar döneminde verdiği "Görü ve İfadenin Fenomenolojisi. Felsefi Kavram Oluşturmanın Teorisi" [*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*] başlıklı dersin notlarından oluşan bu cilt, Heidegger'in özgün fenomenoloji anlayışının gelişimini yansıtmaları bakımından son derece dikkat çekicidir. Zira bu derste Heidegger, "fenomenolojik destruksiyon" uygulamasını kapsamlı şekilde ortaya koyup tanıtmakta ve örnekler üzerinden icra etmektedir.

Heidegger'in bu dersinde, olgusal yaşam tecrübesi kavramı incelemelerini tam anlamıyla merkeze taşımıştır. Heidegger'e göre yaşam, asli bir fenomen olup iki anlam yönüne sahiptir: Birincisinde, "nesneleştirme" [*das Objektivieren*], ikincisindeyse "kendine malederek yaşantılama" [*das Er-Leben*] anlamına sahiptir. Bunlar, yaşamın birbirinden ayrı iki anlam yönü olup, çağdaş felsefenin iki büyük mesele öbeğini temsil etmektedir. Zira bu iki gruptan ilki "a priori" meselesi, ikincisiyse "yaşantılama/yaşanmışlık" me-

¹ Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, Gesamtausgabe Band 59*, haz. Claudius Strube, 2. Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2007.

selesidir. Kant’la birlikte adeta veri haline gelen *a priori* meselesini Heidegger, tarih fenomenini ayrıntılı biçimde analiz ederek sorgulamakta ve sorunsallaştırmaktadır. Öte yandan yaşantılaşma meselesini ele alırken Heidegger, konuyu psikolojiye getirmekte ve Natorp ile Dilthey’in bu konudaki görüşlerini sunduktan sonra ikisi arasındaki benzerliklere dikkat çekmektedir.

3.6.4 *Din Fenomenolojisine Giriş; Augustinus ve Yeni Platonculuk; Orta Çağ Mistisizminin Felsefi Temelleri (Güz Dönemi 1920/21 ve Bahar Dönemi 1921)*¹

Editörlüğünü Matthias Jung ile Thomas Regehly (birinci ders için) ve Claudius Strube’nin (ikinci ve üçüncü ders için) yaptığı bu cildin ilk basımı 1995 yılında yayımlanmıştır. Bu cilt, Heidegger’in erken dönem düşünce dünyasının gelişiminin anlaşılması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Bu ciltten yaptığım kısa bir çeviriye, daha önce *Heidegger Kitabı* başlıklı kitabımda yer vermiştim.²

Heidegger, 1920/21 güz döneminde “Din Felsefesine Giriş” [*Einleitung in die Philosophie der Religion*] başlıklı bir ders vermiştir. Fakat dersin fenomenoloji odaklı olması sebebiyle, bu cildin editörleri olan Jung ve Regehly, ders notlarını “Din Fenomenolojisine Giriş” [*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*] olarak değiştirip mevcut başlıkla yayımlamışlardır. Heidegger’in çalışmaları içinde din konusu en ayrıntılı ve derinlemesine incelediği yapıtların başında

¹ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe Band 60*, haz. Matthias Jung, Thomas Regehly, Claudius Strube, 2. Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2011.

² Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, 2. Basım, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2006, s. 113-128. Çevirisini sunduğum bu bölümde Heidegger, Paulus’un “Selanikliler’e Birinci Mektup”unu fenomenolojik olarak irdelemekte ve dikkatini yönetsel zorluklara, “durum”, “yaratılmışlık” ve *parousia* [var olma] beklentisine yöneltmektedir.

bu ders gelmektedir. Sırf bu nedenle bile 1920/21 güz dönemi dersi, Heidegger incelemeleri bakımından önemli bir yere sahiptir.

Bu derste Heidegger, çağdaş din felsefesini eleştirmekte, bu bağlamda eleştirilerinin odağına teolog, felsefeci ve siyasetçi Ernst Troeltsch'ü (1865-1923) taşımıştır. Troeltsch, liberal sayılan bir siyasetçiydi. Bunun yanı sıra, teoloji alanında Din Tarihsel Okul [*Religionsgeschichtliche Schule*] akımının önde gelen temsilcilerinden biriydi. Bu okulun temel yaklaşımı, dini tarihsel perspektif içinden ve tarih içindeki yeri bakımından karşılaştırmalı olarak ele almaktı. Bu bağlamda tarih, din felsefesinin ana veçhesi haline gelmişti. Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemlerdeki diğer din ve inanışları da araştırmalarına dahil ederek teolojiiyi tin ve kültür bilimi şemsiyesi altında toplayan Din Tarihsel Okul, bu suretle tarihin ne olmaklığını da sorunsallaştırmış oluyordu.

İşte Heidegger, 1920/21 güz dönemindeki dersini bu bağlam içine oturtmuştur. Heidegger'e göre asıl mesele, olgusal yaşam tecrübesinin tarihsellik içindeki açılması üzerinden nasıl kurgulanacağı idi. Bu amaçla Heidegger, tarihsel olarak ilk ortaya çıkışı sırasındaki Hristiyanlığa ait en erken metinleri (özellikle de Paulus'un mektuplarını) ayrıntılı bir fenomenolojik analize tabi tutmuş ve bir tür din fenomenolojisi pratiği geliştirmişti.

Toplu Eserler'in bu cildinde yer alan ikinci ders, Claudius Strube'nin editörlüğünde yayımlanmıştır. Heidegger, "Augustinus ve Yeni Platonculuk" [*Augustinus und der Neuplatonismus*] başlıklı bu dersi, 1921 bahar döneminde vermiştir. Burada Heidegger, özellikle Augustinus'un "İti-
raflar"ının¹ onuncu kitabını fenomenolojik yöntemle ayrıntılı biçimde yorumlamıştır. Söz konusu kitapta Augustinus, selamete gidiş yolunda hafızanın oynadığı rolü irdelemektedir. Bu bağlamda ruh, doğum, ideaların hatırlanması gibi

¹ Augustinus, *İti-
raflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, İstanbul: 2014.

konular Augustinus tarafından geniş bir şekilde ele alınmıştır. Heidegger'in bundan önceki dönemde (yani 1920/21 güz döneminde) olgusal yaşam tecrübesinin tarihselliği konusunu işlediği dikkate alınır, "İtiraflar"ın onuncu kitabındaki hafıza ve hatırlama konularının doğrudan yaşamın tarihselliğiyle ilgili olduğu gözden kaçmayacaktır.

60'ıncı cildin son bölümünde yer alan "Orta Çağ Mistisizminin Felsefi Temelleri" [*Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*] başlıklı dersinin notları yalnızca birer taslak olarak kalmıştır. Zira Heidegger, 1918/19 güz dönemi için planladığı bu dersi, Birinci Dünya Savaşı sonundaki yeni siyasal gelişmeler dolayısıyla derslerin yapılamaması yüzünden verememiştir. Burada basılan metin, birtakım taslak ve çalışmalardan meydana gelen tamamlanmamış ders notları niteliğindedir.

3.6.5 Aristoteles Üzerine Fenomenolojik Yorumlar.

Fenomenolojik Araştırmalara Giriş

(Güz Dönemi 1921/22)¹

Editörlüğünü Walter Bröcker ile Käte Bröcker-Oltmanns'ın yaptığı bu cildin ilk basımı 1985 yılında yayımlanmıştır. Heidegger "Aristoteles Üzerine Fenomenolojik Yorumlar. Fenomenolojik Araştırmalara Giriş" [*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*] başlıklı bu dersi Heidegger, Freiburg Üniversitesi'nde 1921/22 akademik yılı güz döneminde vermiştir.

Bu dersin başında Heidegger, öncelikle felsefenin ne olduğunu tanımlamaya çalışmaktadır. Bu amaçla, kimi ilkelerden hareket ederek formel-gösterimsel yani fenomenolojik bir tanım oluşturmaktadır. Sonra bu tanımdan yola çıkarak, adına "yaşam" dediği temel fenomenin kategoriyal yapıları-

¹ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Gesamtausgabe Band 61*, haz. Walter Bröcker, Käte Bröcker-Oltmanns, 2. Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1994.

nı ortaya koymaya çalışmakta ve bu bağlamda bu sefer adına “faktisite” (olgusalılık, fiililik) dediği temel belirlenimi esas almaktadır. Meydana çıkardığı çeşitli yaşam kavramlarını birer birer fenomenolojik analize tabi tutan Heidegger neticede, olgusal yaşamın fundamental icra karakteri olarak ihtimam-göstermeyi [*Sorge*] bulgulamaktadır. Heidegger’e göre ihtimam-göstermenin ilişki oluşturunca anlamı yüzünden dünya, kendini imlenimsellik karakterinde ortaya koymaktadır. Söz konusu ilişki karakter yüzündendir ki dünyadaki şeylerle kendi-dünyasal, birlikte-dünyasal ve çevreleyen-dünyasal şeyler olarak karşılaşmaktadır. Söz konusu karşılaşma ise yine bu üç dünya minvali doğrultusunda belirli bir icrasal anlama kavuşmaktadır.

Dersin giriş kısmından sonra Heidegger, burada ortaya çıkardığı üç ilişki anlamı doğrultusunda yaşamı üç temel kategori üzerinden ihtimam-gösterme dairesi içinde betimlemektedir. Bu üç temel kategoriyel ya da ilişki anlam kategorisi eğilim, mesafe-giderme ve içine-kapanmadır [*Neigung, Abstandstilgung, Abriegelung*]. Söz konusu kategorilerin özgün hareketlilik karakterleri, olgusal yaşamda öyle iç içe geçmiştir ki dünyanın hem şeylik karakteri, hem de varlık anlamı yine olgusal yaşam tarafından kavranabilir hale gelmektedir. Heidegger söz konusu hareket karakterlerini “kendini aydınlatma” [*Reluzenz*], “önsel yapı” [*Praestraktion*] ve “düşmüşlük” [*Ruinanz*] olarak isimlendirmektedir. Söz konusu hareketlilik karakterleri sayesinde Heidegger, dünyanın olgusal yaşam için doğrudan verili oluşunu radikal biçimde sorgulayabilecek bir konuma gelmektedir. Bu ders, *Varlık ve Zaman*’ın dünyasallık tartışmalarının temel kavramlarını tesis etmiştir. Ancak burada Heidegger, bunlar için farklı bir terminoloji kullanmaktadır. Bu da terminoloji bakımından kendisinin halen bir arayış içinde olduğunu göstermektedir.

Heidegger, bu dersin başlığında, Aristoteles üzerine fenomenolojik yorumlar yapacağını söylemiş olsa da, devinim

meselesine yani Aristoteles'teki *kinesis* konusuna değinmekten öteye gidememiştir. Çünkü dersinin neredeyse tamamında yukarıda özetlenen kategoriyal yapıları ortaya çıkarma çabasında olmuştur.

3.6.6 Aristoteles'in Ontoloji ve Mantık Hakkındaki Kimi Eserleri Üzerine Fenomenolojik Yorumlar (Bahar Dönemi 1922)¹

Editörlüğünü Günther Neumann'ın yaptığı bu cilt, 2005 yılında yayımlanmıştır. "Aristoteles'in Ontoloji ve Mantık Hakkındaki Seçme Eserleri Üzerine Fenomenolojik Yorumlar" [*Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*] başlıklı dersi Heidegger, 1922 yılı bahar döneminde vermiştir. Bu ders, Heidegger'in bir önceki dönemde verdiği "Aristoteles Üzerine Fenomenolojik Yorumlar" dersinin kısmen devamı niteliğindedir. Heidegger, 1921/22 güz döneminde verdiği derste elde ettiği kategoriyal yapıları, bu kez Aristoteles'in bazı metinleri üzerinde uygulayarak bulgularını deneyip sınamıştır.

Heidegger söz konusu bahar dönemi dersine, Aristoteles'in *Metafizik*'inin² birinci kitabının ilk iki bölümünün özgün çevirisi ve yorumuyla başlamaktadır. Ardından gelen bir geçişten sonra *Fizik*'in³ birinci kitabının ilk dört bölümünün özgün çevirisini ve sadece üçüncü ve dördüncü bölümün yorumunu sunmaktadır. Heidegger, dersinin önemli bir kısmını kendi çevirisine ayırdığı için, yeri geldikince

¹ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Gesamtausgabe Band 62*, haz. Günther Neumann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2005.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İki Dilli Basım, Pinhan Yayıncılık, İstanbul: 2018.

³ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 6. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2016.

genel anlamda “çeviri” faaliyetinin yorum ve tartışmasına da yapmaktadır. Heidegger’in çeviri faaliyeti hakkındaki görüşlerini ilk kez burada okumak mümkündür.

Heidegger, Aristoteles’in ontolojisini tam olarak anlayabilmek için, hangi mesele ve sorulardan hareketle kendisinin bu türden çalışmalara giriştiğini anlamak gerektiğini vurgulamaktadır. Bir başka deyişle, Aristoteles’in sorunsallaştırıcı tutumu burada çok önemlidir. Heidegger’in, *Metafizik*’in ilk iki bölümüyle ilgili yorumu da zaten bu çerçevede hareket etmektedir. Burada Heidegger’in amacı, anlama minvallerinin soruları ve sorunsallaştırıcı tutumu nasıl belirlediklerini ortaya çıkarmaktır.

Öte yandan Heidegger’in *Fizik*’le ilgili yorumları, ontolojik temel kavramların hangi kaynaktan beslendiğini ve hangi amaca hizmet ettiğini belirlemek istemektedir. Bu bağlamda Heidegger, Aristoteles’in *logos*’u nasıl anladığını, *henta panta* [birdir tümü] önermesinden ve bunu nasıl eleştirdiğinden hareketle göstermeye çalışmaktadır. Yani Heidegger’in buradaki amacı, kategoriyal anlamda bir ifade etme ve yorumlama meselesidir, bir başka deyişle *logos* (nutuk, söz) ve *Logik* (mantık) sorunudur.

Zaten *Toplu Eserler*’deki bu 62’nci cildin ekinde yer alan ve Heidegger’in aynı yıl yani 1922’de kaleme aldığı “Aristoteles Üzerine Fenomenolojik Yorumlar (Hermeneutik Durumun Gösterimi)” [*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*] isimli makale taslağı da aynı düşünsel istikamette ilerlemekte olup bu makale taslağı, yine *Varlık ve Zaman*’ın anlaşılması bakımından çok büyük bir öneme sahiptir. Heidegger, 1922 yılı sonbaharında hem Marburg Üniversitesi’nde, hem de Göttingen Üniversitesi’nde boşalan kadrolara başvurusu sırasında, bir kitap projesi olarak bu makaleyi hazırlamıştır. Bu kitap projesine dayanılarak Heidegger, 1923’te Marburg Üniversitesi’ne doçent atanmıştır. Uzunca bir süre kayıp sanılan bu taslak, daha sonra Göttingen Üniversitesi kü-

tüphanesinde bulunmuş ve 1989’da yayımlanmıştır. 2003’te gözden geçirilmiş versiyonu yayımlanan bu makalenin nihai edisyonu, *Toplu Eserler*’in 62’nci cildindeki haliyle okurla buluşmuştur.¹

3.6.7 *Ontoloji (Faktisitenin Hermeneutiği)* (Bahar Dönemi 1923)²

Editörlüğünü Käte Bröcker-Oltmanns’ın yaptığı bu cilt, ilk kez 1988 yılında yayımlanmıştır. Heidegger’in 1923 bahar döneminde verdiği “Ontoloji (Faktisitenin Hermeneutiği)” [*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*] başlıklı dersi, onun Freiburg Üniversitesi’nde açtığı erken dönem derslerinin sonuncusudur. Bu dersi tamamladıktan sonra Heidegger, aynı yılın sonbaharında Marburg Üniversitesi’ndeki doçentlik kadrosuna tayin olacaktır.

Bu ders, resmi ders listesinde “Ontoloji” olarak geçse de Heidegger, esas olarak “Faktisitenin Hermeneutiği”ni ele almış ve ders bu konu çevresinde yürütülmüş olduğu için, editör tarafından söz konusu ikili ders başlığı tercih edilmiştir.

Heidegger bu derste, önce kısaca ontolojinin ne anlama geldiğini sunmuş, ardından da dersinin asıl konusu olan faktisiteyi ele almıştır. Ancak buna gelmeden önce hermeneutik

¹ Martin Heidegger, “*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, haz. Hans-Ulrich Lessing, Sayı: 6, Yıl: 1989, s. 235-274. Bu eserin başka bir edisyonu için bkz. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), herausgegeben von Günther Neumann, mit einem Essay von Hans-Georg Gadamer, Philipp Reclam jun., Stuttgart: 2003. Bu makale *Toplu Eserler* 62’nci ciltte sayfa 341-399 arasında yer almaktadır.

² Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, *Gesamtausgabe Band 63*, haz. Käte Bröcker-Oltmanns, 3. Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2018.

hakında kısa ama kapsayıcı bilgiler vermiş, bu konuya giriş yapmıştır. Bundan sonra Heidegger, faktisite konusunu öncelikle insan kavramından hareketle ele almış, teolojik anlayıştaki insan ile “akıl sahibi canlı” [*animal rationale*] anlayışı arasındaki farkın altını çizmiştir. Heidegger, faktisitenin esasen Dasein’ın bizatihi kendi “şu ve bu olmaklığı” [*Jeweiligkeit*] demek olduğunu vurgulamıştır. Bu ise bugün, günümüz ve buradalık gibi konuların incelenmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla Heidegger, bugünün hem kültür tarihsel, hem de felsefe tarihsel yorumunu ve tefsir manzumesini sunmaya gayret etmiştir. Yani Heidegger, Dasein’ın tefsirini tarihsel bilinç daireisi içinde göstermiş, burada felsefenin özerk ve mutlak merakının oynadığı rolü belirlemeye çalışmıştır.

Dersin bir sonraki konu öbeğine geçen Heidegger, önce fenomenolojinin kısa tarihini sunmuş, sonra Dasein’ın, dünya içinde var olma demek olduğunu savunmuş, bunu hergün-külük üzerinden izah etmiş ve nihayet dünyanın karşılaşma karakteri olan imlenimselliğini analiz etmiştir. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da kullanacağı kavramların çoğuna rastlamanın mümkün olduğu bu kısımlarda “açımlanmışlık”, “mevcut-olmaklık”, “birlikte-dünya”, “ihtimam-gösterme”, “dünya-içinde-varolma”, “ortalamalılık”, “kamusalılık” gibi imlenimsellik minvalleri de Heidegger tarafından açığa çıkarılmıştır.

3.7 Marburg Üniversitesi’ndeki Dersleri (1923-1928)

1923 yılı sonbaharında Heidegger, Marburg Üniversitesi Felsefe Bölümünde münhal bulunan doçentlik kadrosuna atanmıştır. Burada görev yaptığı süre içinde *Varlık ve Zaman* üzerinde çalışmış, derslerinde işlediği konuları bu kitaba dahil etmiştir. Bu nedenle Heidegger’in Marburg dersleri, *Varlık ve Zaman* çalışmaları bakımından çok önemlidir. Zaten bunun bir göstergesi de, *Toplu Eserler*’in yayın planında ortaya çıkmaktadır: Zira Heidegger’in şahsi gözetimi ve ta-

limatıyla 1975 ve 1976 yıllarında yayımlanan ilk iki cilt olan 24 ve 21'inci cilt, ölümünden iki buçuk yıl sonra da 1979'da yayımlanan 20'nci cilt, kendisinin Marburg derslerine ait olup, *Varlık ve Zaman*'ın anlaşılması bakımından ışık tutucudur (24, 21 ve 20'nci ciltler aşağıda daha ayrıntılı olarak incelenecektir). Bu bile, söz konusu Marburg derslerinin ne kadar önemli olduğunun göstermeye yetmektedir.

3.7.1 *Fenomenolojik Araştırmaya Giriş* (Güz Dönemi 1923/24)¹

Editörlüğünü Friedrich-Wilhelm von Hermann'ın yaptığı bu cildin ilk basımı 1994 yılında yayımlanmıştır. Heidegger'in doçent olarak Marburg Üniversitesi'nde verdiği ilk dersin notlarından oluşan “Fenomenolojik Araştırmaya Giriş” [*Einführung in die phänomenologische Forschung*], fenomenolojik araştırma yöntemini açıklamaya yöneliktir. Fenomenolojinin düsturu olan “Şeylerin kendisine!” [*Zu den Sachen selbst!*] ilkesi doğrultusunda Heidegger, bilincin fenomenolojisini eleştirel bir tarzda gerçekleştirerek fenomenolojik araştırmaları daha asli bir temele oturtmaya çalışmakta ve nihai hedef olarak da Dasein'in fenomenolojisine varmayı arzulamaktadır.

Üç bölümden meydana gelen dersin birinci bölümünde Heidegger, Aristoteles'in *phainomenon* [kendini gösteren] ve *logos* [söz] kavramlarını nasıl kullandığını yorumlamaktadır. Heidegger'in yorumuna göre, Aristoteles'in temel görüşü, felsefi araştırmaların, dünyanın varlığı ve dünyada varolan olarak yaşama çevresinde odaklandığı yönündedir. Bir başka deyişle Aristoteles, Dasein fenomenolojisine girişmiş ilk filozoftur. Heidegger'e göre, daha sonraki felsefe tarihi, özellikle de Descartes'ın görüşleri istikametinde

¹ Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe Band 17*, haz. Friedrich-Wilhelm von Hermann, 2. Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2006.

ilerleyen felsefe, kesinlik ve apaçıklık düsturları çevresinde matematiksel bir düşünüş şekline bürünmüştür. Heidegger'e göre bu, ciddi bir sorun yaratmaktadır: Zira şeylerin biza-tihi kendisi sorgulanacağı yerde, sabitlenmiş bilgiye ilişkin kaygı söz konusu olmuştur. Heidegger'e göre, aynı sorundan Husserl'in fenomenolojik anlayışı da payını almıştır. Bunu gösterebilmek için Heidegger, Husserl'in 1911 yılında yayımladığı "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe" [*Philosophie als strenge Wissenschaft*] başlıklı makalesini analiz etmektedir.¹

Dersin ikinci bölümü, Descartes ve *res cogitans* [düşünülür şey] konusu üzerine odaklanmaktadır. Heidegger bu bölümde, Skolastik dönem ontolojisini ve Thomas Aquinas felsefesini de analizlerine dahil etmektedir.

Dersin üçüncü ve son bölümündeysen Heidegger, Descartes ve Husserl'deki kesinlik ve sabit bilgi kaygısının, fenomenolojik bulguları nasıl bozduğunu ve *res cogitans*'ın sahici varlığı olarak Dasein'ı nasıl gözardı ettiğini göstermektedir.

3.7.2 Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları (Bahar Dönemi 1924)²

Editörlüğünü Mark Michalski'nin yaptığı bu cilt, 2002 yılında yayımlanmıştır. "Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları" [*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*] başlıklı bu derste Heidegger, Marburg Üniversitesi'nde hakim olan Yeni Kantçı anlayışa karşı ciddi bir karşı çıkışta bulunmuştur. Zira bu derste Heidegger, Yeni Kantçı epistemolojik meselelerden uzakta durarak Aristoteles'i ontolojik bir temelden hareketle yorumlamıştır.

¹ Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe – Philosophie als strenge Wissenschaft*, çev. Abdullah Kaygı, Çift Dilli Basım, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara: 2007.

² Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe Band 18*, haz. Märk Michalski, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2002.

Zaten 1922 yılından bu yana Aristoteles üzerine ayrıntılı bir çalışma içinde olan Heidegger, Aristoteles'in Yunancasını kendine özgü biçimde ve felsefi gelenekten ayrılarak ele almış, bu maksatla *Metafizik*, *Fizik*, *Nikomakhos'a Etik*, *Politika*, *Retorik*, *Ruh Üzerine* ve *Hayvanların Bölümleri Üzerine*'yi dersin odağına taşımıştır. Bu derste Heidegger'in amacı, Aristoteles'in söz konusu eserlerinde kullandığı temel kavramları belirleyip onları yorumlamak olmuştur. Bu kavramlardan bazıları şunlardır: *logos* [söz, uslamlama], *ousia* [varlık], *agathon* [iyilik], *teleion* [son], *doksa* [sanı], *ethos* [mizaç, anane], *pathos* [etkilenim, his], *heksis* [huy], *phobos* [korku], *entelekheia* [tamamlanmışlık], *energeia* [etkinlik], *steresis* [yoksunluk], *dunamis* [imkan], *kinesis* [devinim].

Heidegger, Aristoteles'in temel kavramlarını teker teker ele alarak, son derece ilginç bir düşünce yolculuğuna çıkmaktadır. Çünkü Heidegger, insan varoluşunu dünya-içinde-varolma olarak, dünya içinde varolurken Dasein'in kendisiyle ve diğerleriyle karşılıklı konuşma içinde oluşu olarak yorumlamakta ve bunu da her türlü felsefi bulgu ve kavramların zemini olarak değerlendirmektedir. Bu noktada, Aristoteles'in *kinesis* yani devinim kavramı özel bir önem arz etmektedir. Çünkü Heidegger'e göre Aristoteles'in *kinesis* kavramı, Dasein'in yorumlayıcı radikal özünsenişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da esas itibarıyla *Varlık ve Zaman*'daki fundamental-ontolojik Dasein analitiğinden başka bir şey değildir.

3.7.3 Platon: *Sofist* (Güz Dönemi 1924/25)¹

Editörlüğünü Ingeborg Schüßler'in yaptığı bu cildin ilk baskısı 1992 yılında yayımlanmıştır. Platon'un geç dönem di-

¹ Martin Heidegger, *Platon: Sophistes, Gesamtausgabe Band 19*, haz. Ingeborg Schüßler, Vittorio Klostermann, 2. Basım, Frankfurt am Main: 2018.

yaloglarından olan *Sofist*'i¹ ele aldığı “Platon: Sofist” [*Platon: Sophistes*] dersinde Heidegger, kendi deyimiyle yakında ve aydınlıkta olandan hareketle uzakta ve karanlıkta olana varmanın hermeneutik adımlarını atmaktadır. Yani önce Aristoteles'i ve sonrasında da Platon'u ele almaktadır. Bu bağlamda öncelikle Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*² ve *Metafizik* kitaplarının bazı bölümlerini ayrıntılı bir incelemeye tabi tutan Heidegger, daha sonra Platon'un ontolojisi-ni kapsamlı olarak yorumlamaktadır. Heidegger'e göre Platon ontolojiyi, varolanların varolmaklıklarının açılanışı olarak anlamaktadır.

Son derece uzun ve kapsamlı olan bu derste (*Toplu Eserler*'de yaklaşık 700 sayfadır) Heidegger, söz konusu açılanış meselesini ayrıntılı olarak değerlendirmektedir. Almancaya *Unverborgenheit* olarak çevrilen Yunancadaki *aletheia*'nın “açılanma, örtük olmama” yani “hakikat” demek olduğunu Platon ve Aristoteles üzerinden gösteren Heidegger, esas itibarıyla varlığın açılanmışlığı olarak varlığın anlamını sorgulamakta ve böylece *Varlık ve Zaman*'da ele aldığı meseleyi tam olarak ifade etmiş olmaktadır.

3.7.4 Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena (Bahar Dönemi 1925)³

Editörlüğünü Petra Jaeger'in yaptığı bu cildin ilk basımı 1979 yılında yayımlanmıştır. Heidegger 1925 bahar döneminde “Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena” [*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*] başlığıyla bir ders açmışsa da, dersin işlenişi sırasında zaman kavramının ta-

¹ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, 2. Basım, İletişim Yayınları, İstanbul: 2018.

² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 2. Basım, Bilgesu Yayınları, İstanbul: 2009.

³ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe Band 20*, haz. Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, 3. Basım, Frankfurt am Main: 1994.

rihi konusuna esas itibariyle girememiştir. Heidegger'in ele aldığı konular daha ziyade tarih ve doğanın fenomenolojisi olmuştur.

Heidegger dersine, öncelikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında felsefe ve bilimin mevcut durumunu izah ederek başlamıştır. Heidegger'e göre bu dönemde en dikkat çeken ve önem arz eden gelişme, fenomenolojinin felsefi araştırma aracı haline gelmesi olmuştur. Bu şekilde fenomenoloji konusuna gelen Heidegger, fenomenolojinin ana hatlarını ortaya koymakta, bunları mevcut yanlış anlamalara karşı savunmakta, ardından kendi eleştirilerini sıralamakta ve fenomenolojinin “Şeylerin kendisine!” düsturunu yerine getirebilmesi için nasıl bir yol izlenmesi gerektiğinin tarifini vermektedir.

3.7.5 Mantık. Hakikate Yönelik Soru (Güz Dönemi 1925/26)¹

Editörlüğünü Walter Biemel'in yaptığı bu cildin ilk basımı 1976 yılında yayımlanmış olup *Toplu Eserler*'de yayın sırasına göre yayımlanan ikinci cilttir. İlki ise, 1975'te yayımlanan 24'üncü cilttir. Heidegger'in “Mantık. Hakikate Yönelik Soru” [*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*] başlıklı bu derisi, mantığın alışıldık sınırlarının çok dışındadır. Zira Heidegger burada mantığı, odakta hakikat sorusunun durduğu bir “felsefece mantık” olarak ele almaktadır. Heidegger'in hareket noktası Husserl'dir. Husserl, “Mantıksal İncelemeler” [*Logische Untersuchungen*] başlıklı çalışmasında, psikolojizm yaklaşımını kapsamlı bir şekilde eleştirmişti. Heidegger ise, buradan hareketle söz konusu eleştirinin nasıl mümkün olabildiğini sorgulamakta ve Aristoteles'in çalışmalarına yeniden geri dönmenin şart olduğunun altını çizmektedir.

¹ Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe Band 21*, haz. Walter Biemel, Vittorio Klostermann, 2. Basım, Frankfurt am Main: 1995.

Dolayısıyla dersin ilk bölümünde Heidegger, Aristoteles'teki hakikat sorusunu yorumlamakta ve özellikle *Metafizik*'in dokuzuncu kitabının onuncu bölümünü ayrıntılı biçimde ele almaktadır.

Daha sonra Heidegger, hakikat sorusunun ancak zaman meselesi kapsamında anlamlı olabileceğini ortaya koyarak, özellikle Dasein'in analizinden hareketle radikal bir soruşturmanın mümkün olabileceğini savunmaktadır. Bu noktada Heidegger, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne¹ başvurmakta ve Kant'ın burada zaman meselesinin üzerini ne ölçüde açtığını veya açmadığını tartışarak kendisinin yaklaşımının sınırlarını göstermektedir.

Kant'ın yaklaşımıyla ilgili çok ayrıntılı bir çözümleme ve yorumu içeren bu bölümlerden Heidegger, ileride “Kant ve Metafizik Meselesi” [*Kant und das Problem der Metaphysik*]² başlıklı kitabında yararlanacaksa da, bu dersteki yorumları oradakinden daha kapsamlıdır.

3.7.6 Antik Çağ Felsefesinin Temel Kavramları (Bahar Dönemi 1926)³

Editörlüğünü Franz-Karl Blust'un yaptığı bu cildin ilk basımı 1993 yılında yayımlanmıştır. “Antik Çağ Felsefesinin Temel Kavramları” [*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*] başlıklı bu dersinde Heidegger, başlangıcından Aristoteles'e kadar Antik Çağ Yunan felsefesinin tarihinin ana hatlarını sunmaktadır. *Varlık ve Zaman*'daki tarih anlayı-

¹ Immanuel Kant, *An Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Basım, İdea Yayınevi, İstanbul: 2017.

² Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe Band 3*, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, 2. Basım, Frankfurt am Main: 2010.

³ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Gesamtausgabe Band 22*, haz. Franz-Karl Blust, Vittorio Klostermann, 2. Basım, Frankfurt am Main: 2004.

şında olduğu gibi burada da Heidegger, Antik Çağ Yunan felsefesini varolandan hareketle varlığın keşfi veya açım-lanışı olarak görmekte, başlangıçtaki bu açım-lanışın tek-rar tekrar başa döndüğünü ve her seferinde daha zengin ve farklı bir yaklaşımla meseleleri ele aldığını savunmaktadır.

Heidegger, bu dersin ilk kısmında, Aristoteles'in *Metafi-zik* birinci kitapta sunduğu felsefe tarihini ele almaktadır. Burada Heidegger, bu şekilde meydana çıkan varolan ile varlık arasındaki ayrımı, Yunan felsefesini irdelemek için kendine rehber edinmektedir.

Dersin ikinci kısmında Heidegger, Thales'ten başlayarak Yunan felsefesinin önemli düşünür ve görüşlerini tartışmak-tadır. Heidegger, 1924 güz döneminde olduğu gibi, burada da çeşitli temel kavramları öne çıkararak onları varlıkla olan irtibatları bakımından derinlemesine yorumlar. İleriki yıllarda Heidegger, başlangıçsal zirveden sonra Yunan fel-sefesini esasen bir gerileme ve düşüş tarihi olarak yorum-layacaksa da, kendisinin *Varlık ve Zaman* öncesi düşünce evresinde tam tersi bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Özellikle bu dersten anlaşıldığı kadarıyla Heidegger, Antik Çağ Yunan felsefesini varlık düşüncesinin kademe kade-me açım-landığı bir süreç olarak görmekte ve bu açım-lanış sürecinin Aristoteles'te doruğa ulaştığını savunmaktadır. Buna göre Heidegger, öncelikle Platon'da varolmama ile oluşum meselesinin irdelenmesiyle varlık sorusunun radikal bir boyuta taşındığını, daha sonra da Aristoteles'le birlikte felsefenin varlık bilimi haline geldiğini iddia ederek varlık düşüncesinin odağa taşındığını düşünmekte ve Yunan fel-sefesinin bu suretle zirve noktasına ulaştığını (mevcudiyet metafiziği) ifade etmektedir.

3.7.7 Thomas Aquinas'tan Kant'a Felsefenin Tarihi (Güz Dönemi 1926/27)¹

Editörlüğünü Helmuth Vetter'in yaptığı bu cilt, 2006 yılında yayımlanmıştır. Heidegger, “Thomas Aquinas'tan Kant'a Felsefenin Tarihi” [*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*] başlıklı dersinde dört önemli filozofu ele almıştır. Dersin giriş kısmında Heidegger felsefeyi, fenomenolojik ontoloji olarak tanımladıktan sonra önemli gördüğü dört filozofa odaklanmıştır. Bunlar Thomas Aquinas (1225-1274), Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677) ve Leibniz'tir (1646-1716). Heidegger'in Spinoza hakkında yazdığı en uzun ve kapsamlı yorumlar burada yer almaktadır. Daha sonra Christian Wolff (1679-1754) ve August Crusius'u (1715-1775) ele alan Heidegger nihayet Kant'a (1724-1804) kısa bir bakışla dersini bitirir.

Heidegger'e göre, söz konusu felsefecilerin tümü, uzun uzadıya ontolojiden bahsetseler de aslında asla varlığı bir mesele haline getirmemişlerdir. Heidegger'in *Fraglosigkeit* olarak isimlendirdiği bu durum, Türkçe'de “meselesizlik” ya da “mesele-etmezlik” olarak karşılanabilir. Heidegger'e göre varlık meselesinin mesele edilmeyişinin nedeni, Antik Çağ felsefesinden bu yana varlığın hep mevcudiyet, süregidiş, sabitlik ve huzurda bulunuş olarak görülmesinden ileri gelmektedir. Oysa Heidegger'e göre bütün bu ifadeler, zamansal belirlenimlerdir yani zaman içindeki durumları tarif eden kavramlardır. Dolayısıyla yapılması gereken, söz konusu alelade zaman anlayışının ötesine geçecek şekilde varlık sorusunu yeniden sormaktır. Bir başka deyişle varlık sorusu, insanın zamansal varoluşu içinde ele alınmak durumundadır.

Bundan önceki diğer derslerde olduğu gibi bu ders de yoğun bir şekilde *Varlık ve Zaman*'a işaret etmektedir. Gö-

¹ Martin Heidegger, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, *Gesamtausgabe Band 23*, haz. Helmuth Vetter, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2006.

rülebileceği gibi Heidegger, özellikle Marburg Üniversitesi'ndeki derslerinde *Varlık ve Zaman*'ın içeriğini de ayrıntılı olarak geliştirmiş ve kaleme almıştır.

3.7.8 Fenomenolojinin Temel Meseleleri (Bahar Dönemi 1927)¹

Editörlüğünü Friedrich-Wilhelm von Herrmann'ın yaptığı bu cildin ilk basımı 1975 yılında yayımlanmıştır. Bu cilt, *Toplu Eserler* içinde çıkan ilk kitap olması sebebiyle de özel bir yer ve öneme sahiptir.

Heidegger 1926 yılında *Varlık ve Zaman*'ın birinci cildini tamamlayarak baskıya hazır hale getirmişti. Kitabın ikinci cildinde ise geri kalan kısım olan “Zaman ve Varlık” bahsi yer alacaktı. Ancak Heidegger, aynı yılın sonunda bu ayrımı yazmaktan vazgeçerek “Fenomenolojinin Temel Meseleleri” [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*] başlıklı dersi hazırlamak suretiyle bu ayrımın menzilini farklı bir güzergaha taşımıştı.

Heidegger bu derste, fenomenolojinin asıl meselesinin varlığın anlamına ilişkin temel sorunun tartışılması olduğunun altını çizmektedir. Bu, zaten *Varlık ve Zaman*'ın da ana meselesidir. Ancak Heidegger bu derste, *Varlık ve Zaman*'dakinden kısmen farklı bir yol izleyerek, varlığa ilişkin dört ayrı tezi fenomenolojik bakımdan irdelemek suretiyle konuyu tamamlamak niyetindedir. Söz konusu tezleri Heidegger şu şekilde özetlemektedir:

1. Tez Kant: Varlık gerçek bir yüklem değildir. Bu esasen ontolojik ayrıma işaret eder.

2. Tez Aristoteles ve Orta Çağ: Bir varolanın varlığına nelik (*essentia*) ile şu-belirli-şey-olmaklık (*existentia*) aittir. Bu esasen varlığın ne ve nasıl olmaklığına işaret eder.

¹ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Band 24*, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, 3. Basım, Frankfurt am Main: 1997.

3. Tez Descartes ve Yeni Çağ ontolojisi: Varlığın temel minvalleri düşünülür varolanlar (*res cogitans*) ile uzanım-lı varolandır (*res extensa*). Bu esasen varlığın olası modifi-kasyonları ile varlığın çokluğunun birliği meselesine işaret eder.

4. Tez Mantık: Varlık bir *copula*'dır (özne ile yüklemi bir-birine bağlayan koşaktır). Bu da varlığın doğruluk veya ha-kikat karakterine işaret eder.

Bu tezlerden sonra Heidegger, varlık sorusunu fenome-nolojik olarak irdelemeye koyulur. Heidegger'e göre zaman, varlığın anlaşılmasının ufkudur ki o buna varlığın tempo-ralitesi demektedir. Bu bağlamda Heidegger zamanı, Da-sein'in ekstatik zamansallığından hareketle fenomenolojik açıklamaya tabi tutmaktadır. Bir başka deyişle Heidegger, varlığın temporalitesini ortaya koyabilmek için zamanı, Da-sein'in zamansallığından hareketle irdelemektedir. Burada izlediği yol, *Varlık ve Zaman*'ın ilgili yerlerinde başvurduğu yolla aynıdır.

Daha sonra Heidegger, birinci teze geri döner ve ontolo-jik ayrım meselesini yani varlık ile varolan ayrımını yeni-den ele alır. Çünkü varlık ile varolanın birbirinden neden ve nasıl ayrıldığı ortaya konmadıkça, varlığın temel eklemle-nmesi olan ne-olmaklık ile şu-olmaklık (şöyle-olmaklık) te-matize edilemezdir. Ancak bu şekilde ne-olmaklığın modi-fikasyonları olan varoluş, birlikte-Dasein, el-altında-olma, mevcut-olma, yaşama ve mevcudiyet konuları sistematik biçimde irdelenebilir. Ve yine ancak bu şekilde varlığa özgü hakikat karakteri (varlığın hakikati = açıklanmışlık) ince-lenebilir.

Toplu Eserler'de 24'üncü olarak çıkan bu ders, *Varlık ve Zaman*'ın anlaşılması ve varlık sorusunun çalışılması bakı-mından şarttır.

3.8 Yol İşaretleri (1967)¹

“Yol İşaretleri” [*Wegmarken*] Heidegger’in en hacimli derleme kitaplarından biridir. İçindeki on dört metin, 1919/21 ile 1961 yılları arasında kaleme alınmış olup, Heidegger’in düşünce yolunun durak ve işaretlerini yansıtmassı bakımından değerli bir kaynaktır. Metinlerin pek çoğu, daha önce ayrı yerlerde basılmış olup ilk kez burada tek bir cilt halinde biraraya getirilmiştir. Aralarında *Hümanizme İlişkin Mektup*, *Metafizik Nedir?*, *Kant’ın Varlığa İlişkin Tezi*, *Varlık Sorusuna Dair*, *Hegel ve Yunanlar* gibi çok çeşitli ve kendi başına çok ses getirmiş metinler de bulunmaktadır.

Bu derlemede, *Varlık ve Zaman*’a giden yol bakımından ilk üç makale önem arz etmektedir.

Kitaptaki birinci metin, *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”* [Karl Jaspers’in “Dünya Görüşleri Psikolojisi”ne İlişkin Notlar] başlığını taşımakta olup, Heidegger’in 1919-1921 yılları arasında kaleme aldığı ve Karl Jaspers’in bu adı taşıyan kitabının yorumu ve eleştirisi niteliğini taşıyan bir çalışmasıdır. Bu çalışma, daha önce *Okuma Rehberi*’nin 3.5’inci bölümünün sonunda ele alınmıştır. Ayrıntılar için oraya bakılmalıdır.

Öte yandan *Wegmarken*’deki ikinci metin, *Phänomenologie und Theologie* [Fenomenoloji ve Teoloji]² başlığını taşımaktadır. Heidegger’in 1927 ve 1928’deki konuşmalarının metnine dayanan bu esere, 1964’te ABD’de düzenlenen teoloji konulu bir konferans için gönderdiği 11 Mart 1964 tarihli mektup da eklenmiştir. Hem konuşma metni, hem de ekindeki mektup, ilk kez Fransızca çevirisiyle birlikte *Archives*

¹ Martin Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1967. *Toplu Eserler*’de: *Wegmarken*, *Gesamtausgabe Band 9*, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2004.

² Ahmet Demirhan (derl.), “Fenomenoloji ve Teoloji”, *Heidegger ve Teoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002, s. 33-48.

de Philosophie dergisinde 1969 yılında basılmıştır. Ayrıca Vittorio Klostermann yayınevi tarafından aynı başlık altında kitap olarak da 1970'te yayımlanmıştır.

Heidegger'in bu metni, onun erken dönem düşüncesinde önemli yeri olan teolojiye ilgisini ve Marburg'taki teolog dostu Rudolf Bultmann'la giriştiği verimli diyalogu kanıtlayan kaynaklardan biridir. *Phänomenologie und Theologie*'de Heidegger'in amacı, Hristiyanlığın mesihçiliğini ve teolojisini sorgulamak, felsefedeki asıl meseleyle olan ilişkisini ele almak olmuştur. Teolojiyi bir pozitif bilim olarak belirleyen Heidegger, onun bu nedenle felsefeden mutlak anlamda farklı olduğunun altını çizmiştir. Hristiyan teolojisinde pozitif olanın, mesihçilik olduğunu yani çarmıha gerilen İsa inancı olduğunu vurgulayan Heidegger, bu anlamda son derece Paulusçu ve Lutherci bir anlayış içindedir. Bu bağlamda felsefe, teolojik temel kavramların Hristiyanlık öncesi içeriğini gözden geçirip düzenleyen ve düzeltten ontolojik bir araç görevini görmektedir. Ancak bu görev, sadece teoloji açısından böyledir. Heidegger'e göre felsefe, bu düzeltici rolü oynamaksızın da kendi başına vardır ve olanaklıdır. Bu açıdan felsefe ile teoloji, esasen birbiriyle bağdaşmazdır. Burada Heidegger (özellikle de metne ekli mektupta) esas ödevin, düşünmeyi öğrenmek olduğunu vurgulayarak, teolojiyle arasındaki farkı belirgin kılmaktadır. Heidegger buna "nesnelleştirmeyen düşünce ve ifade" demekte ve örnek olarak şiiri vermektedir.

Wegmarken'deki üçüncü metin, *Aus der letzten Marburger Vorlesung* [Marburg Üniversitesi'ndeki Son Dersten] başlığını taşımaktadır. Heidegger, 1928 bahar döneminde Marburg Üniversitesi'nde son dersini vermiş ve aynı yıl Freiburg Üniversitesi'nde Husserl'den boşalan felsefe kürsüsüne profesör olarak atanmıştır. Buradaki metin, Heidegger'in Marburg'taki son dersiyse (*Logik* / Mantık) ilgili notlarından yararlanılarak hazırlanmıştır. Metin ilk kez Rudolf Bultmann'ın sekseninci doğum yılı vesilesiyle çıkan armağan

kitabında yayımlanmıştır.¹ Marburg'taki son dersle ilgili bu metinde Heidegger, özellikle Leibniz üzerinde durmaktadır. Burada Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın çizdiği çerçeve içinde, insanın dünya-içinde-varolmasının ekstatik yönünü, varlık sorusu açısından irdelemeye çalışmıştır. Heidegger'e göre Leibniz'in önemi, onun tözün tözlülüğü üzerinde düşünmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Leibniz'in kullandığı *monas* [bir-olan] kavramının önemini vurgulayan Heidegger, bu kavramla ilgili ayrıntılı bir incelemeye girişmektedir. Monadın en içteki metafizik motifini yöneliş veya iştah [*Drang*] olarak yorumlayan Heidegger, monadın temelde temsil edici ve öne çıkarıcı olduğunu ortaya koymaktadır. Monadın kendi içinde görme minvaline göre farklılaştığını, evrenin bu farklılaşmalarla temsil edildiğini, varlığının iştah olduğunu ve evrenin odaklaşması ve yaşamın görüntüsü olduğunu belirtmektedir.

¹ Erich Dinkler (derl.), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Im Auftrage der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit Hartwig Thyen*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen: 1964, s. 491-507.

ANA HATLARIYLA VARLIK VE ZAMAN

Husserl'in çıkarmakta olduğu *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* [Felsefe ve Fenomenolojik Araştırmalar Yıllığı] isimli yıllığın sekizinci sayısında “Birinci Yarım” [*Erste Hälfte*] alt başlığıyla 1927’de yayımlanan Heidegger’in başyapıtı *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman], önceki bölümde de gösterildiğı üzere, Marburg Üniversitesi’nde verdiği derslerin neredeyse tamamından beslenmiştir.¹

Aşağıdaki görsellerde *Varlık ve Zaman*’ın yayımlandığı derginin kapağı, içindekiler sayfasının ilk sayfası ve bu eserin ünlü birinci sayfası yer almaktadır. Ayrıca ayrı basım olarak aynı yıl yayımlanan kitabın fotoğrafı ve kapak sayfası da görseller arasında yer almaktadır.

¹ Bu eser ilk olarak Husserl’in çıkardığı fenomenoloji yıllığında, biri dergide ve biri ayrı basım olarak iki şekilde yayımlanmıştır: Martin Heidegger, “*Sein und Zeit, Erste Hälfte*”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band VIII*. Ayrı basımı ve bundan sonraki nüshaların yayımlandığı yer: Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Erste Hälfte, Sonderdruck aus Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band VIII*, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d. Saale, 1927. *Toplu Eserler*’de: *Sein und Zeit, Gesamtausgabe Band 2*, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2018. Türkçe çevirisi için bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Tümüyle Yenilenmiş ve Düzeltilmiş Çeviri, Alfa Yayınları, İstanbul: 2018. Ayrıca bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul: 2004.

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

In Gemeinschaft mit

M. GEIGER-Göttingen, M. HEIDEGGER-Marburg,
H. PFÄNDER-München, M. SCHELER-Köln

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

III

Achter Band



Halle a. d. S. 1927 □ Max Niemeyer Verlag

Görsel 1: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische
Forschung* [Felsefe ve Fenomenolojik Araştırmalar Yıllığı]
isimli derginin 1927 tarihli sekizinci sayısının kapağı.

Inhaltsverzeichnis.

Sein und Zeit.

(Brühe HALLER.)

Von Martin Heidegger (Marburg a. L.).

Einleitung.

Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein.

Erstes Kapitel.

Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage.

§ 1. Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein	2
§ 2. Die formale Struktur der Frage nach dem Sein	3
§ 3. Der ontologische Vorrang der Seinsfrage	5
§ 4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage	11

Zweites Kapitel.

Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage.

Die Methode der Untersuchung und ihr Aufriß.

§ 5. Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt	15
§ 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie	19
§ 7. Die phänomenologische Methode der Untersuchung	27
A. Der Begriff des Phänomens	28
B. Der Begriff des Logos	32
C. Der Vorbegriff der Phänomenologie	34
§ 8. Der Aufriß der Abhandlung	39

Erster Teil.

Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explication der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.

Erster Abschnitt.

Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins.

Erstes Kapitel.

Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins.

§ 9. Das Thema der Analytik des Daseins	41
§ 10. Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie	45
§ 11. Die existenziale Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins. Die Schwierigkeiten der Gewinnung eines "natürlichen Weltbegriffes"	50

Sein und Zeit

von

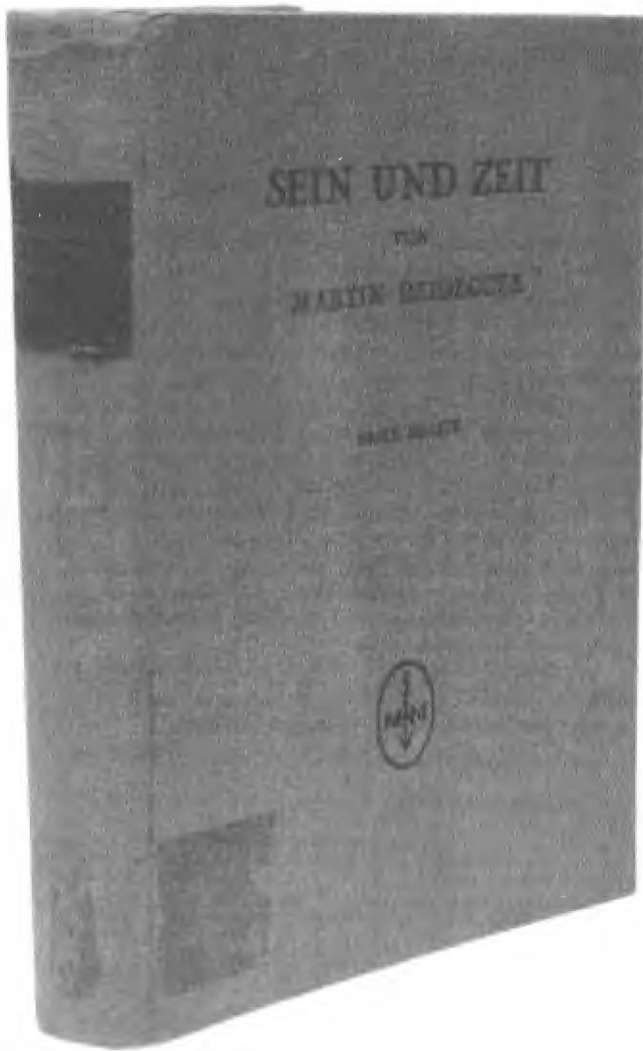
Martin Heidegger (Marburg a. L.).

... ὅλον γὰρ ὡς ἡμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλομαι σημαίνει
δοῦναι ὅτι φερέγγιστα) πάλαι μενέμεστε, ἡμεῖς δὲ περὶ τοῦ μὲν ἴδιου,
τὴν δ' ἡμετέραν... »Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit
dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck
„seiend“ gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen,
jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.«¹ Haben wir heute eine
Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort „seiend-
eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage
nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen. Sind wir denn
heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck „Sein“ nicht zu
verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst
wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die
konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von „Sein“
ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der
Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses
überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.

Das Abstreben auf ein solches Ziel, die in solchem Vorhaben be-
schlossenen und von ihm geforderten Untersuchungen und der Weg
zu diesem Ziel bedürfen einer einleitenden Erläuterung.

1) Plato, Sophistes 244 a.

Görsel 3: Varlık ve Zaman'ın aynı dergideki ilk sayfası.



Görsel 4: *Varlık ve Zaman*'ın 1927 tarihli ayrı basımı.

Sein und Zeit

VON

Martin Heidegger
Marburg a. L.

Erste Hlfte

Sonderdruck aus: „Jahrbuch fr Philosophie und phnomenologische Forschung“, Band VII
herausgegeben von E. Heidegger-Feurburg i. B.



Max Niemeyer, Verlag, Halle a. d. S. / 1927

Grsel 5: *Varlık ve Zaman*'ın
1927 tarihli ayrı basımının kapak sayfası.

İkinci yarısını tamamlamadığı için mevcut haliyle “noksan” olan *Varlık ve Zaman*’da Heidegger’in ele almaya ve üstesinden gelmeye çalıştığı mesele, felsefe veya ontolojinin olanak temellerini yeniden atmak ve bu amaçla felsefi düşüncenin aslına geri dönmektir. Dolayısıyla Heidegger’in burada izlediği yol, kendi ifadesiyle bir fundamental ontolojidir. Ancak Heidegger, soyut bir ontoloji sistemi geliştirmek yerine, varlığa ilişkin soruyu sorarken olgusal ve açımlayıcı bir çözümleme yolu izlemektedir.

Heidegger’e göre, felsefenin aslı ile felsefenin tarihsel başlangıcı farklıdır. Felsefenin başlangıcı, insanın varolma minvallerinden hareket edilerek bulunabilir. İnsanın varolma minvallerinin tümüne birden “Dasein”¹ (insanın dünya içindeki fiili varoluşu) diyen Heidegger, bu ifadeden varlığa-açık-oluş’u kastetmektedir. Heidegger için Dasein, bir nesne ya da fikir olmayıp, olgusal olarak varolan ve bu varoluşunu “anlayan”, başka deyişle bir varlık anlayışını sergileyen, her daim bir varlık anlayışı içinde olan varolandır. Ancak söz konusu varlık anlayışı, varlığı olduğu gibi (yani “saf” haliyle) sunmayıp, çeşitli ön yargı ve ön görüşlerle bezelidir. Heidegger’in yapmaya çalıştığı şey, bunları bir Dasein analitiği yardımıyla belirgin kılmaktır. Dasein’in tesis edici yapısını açığa çıkarmak demek olan bu çözümleme, Heidegger’e göre tam anlamıyla fenomenolojiktir. *Varlık ve Zaman*’da izlenen fenomenolojik çözümleme, insani varoluşun herhangi bir boyut ya da minvalini açığa çıkarmak için gerçekleştiriliyor değildir. Buradaki amaç, çözümlemeyi bizzat Dasein üzerinden yapmak ve böylece onun kendini anlamasını sağlamaktır. Dolayısıyla bu fenomenolojik analiz aynı zamanda hermeneutik bir incelemedir.

Varlık ve Zaman’ın birinci ayrımı, Dasein’in fundamental analitiğine odaklanmıştır. Burada Heidegger, Dasein kavramına çeşitli yollardan yaklaşmakta, onunla ilgili çeşitli belirlenimlerde bulunmaktadır. Heidegger’in en çok

¹ Bu sözcük “dağ-zayn” diye okunur.

vurguladığı husus, Dasein ile özne arasında özdeşlik kurma-
maktır. Heidegger'e göre, Descartesçı bir özne-nesne ayrımı,
fundamental ontoloji açısından hem işe yaramaz, hem de son derece bulanıklaştırıcıdır. Dasein yalıtılmış bir öznel
tikellik değildir çünkü. Aynı şekilde Dasein, dışsal nesnelerle
deneyim ve bilme yoluyla tikel ilişkilere giren bir özne de
değildir. Heidegger'e göre Dasein, yalıtılmışlık değil açıklıktır.
O buna, dünya-içinde-varolma demektedir. Bir başka deyişle Dasein,
bir yaşantılama imkanları sahası içindedir. Bu alan ("dünya"),
Dasein'in tikel deneyimleri ve deneyim ilişkilerini mümkün
kılmaktadır. Dolayısıyla dünyasız Dasein olamaz. Yine aynı
şekilde başka Dasein'larla karşılaşma, öznelarasılık olarak
yorumlanmamalıdır. Zira Dasein'in konstitüsyonunun öğeleri
arasında birlikte-olma da vardır. Dasein her daim birlikte-olma
içindedir. Bu birlikte-olma imkanını gerçekleştirmek veya
gerçekleştirmemek ise Dasein'in kendisine kalmıştır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Heidegger'in Dasein analitiğinde
en fazla öne çıkardığı konu imkandır. Özet olarak ifade edilecek
olursa Dasein, imkan-olarak-varolma'dır. Dasein'in en asli ve nihai
belirlenimi imkandır. Bu yüzden Heidegger, çözümlemesinde
Dasein'in imkanı kavramının anlamını irdelemekte ve öne çıkarmaktadır.
Dasein'in imkan-olarak-varolmasının fenomenolojik biçimde
incelenebilmesine en elverişli minvallerinden biri, bir-hal-içinde-
bulunmanın duygu durumlarıdır. Dasein'in kendini her daim içinde
bulduğu söz konusu ruh halleri, imkan olan dünyaya belirli bir
görünüm kazandırmakta, bir başka deyişle dünyayı belirli bir ışık
altında göstermektedir. Diğer bir elverişli minval, Heidegger'in teknik
bir terim olarak algıladığı anlamadır. Ona göre anlama, düşünsel-akli-
mantıksal bir süreç değil, Dasein'in gerçekleştirebileceği imkanların
sahasına açık olması demektir. Bir şeyi anlamak, onun imkanını kendi
Dasein'inde gerçekleştirmek demektir.

Ancak Dasein'ın konstitüsyon yapısı içinde, yukarıdaki imkan anlamlarını gayrisahih (kendi gibi olmayan, inotantik) minvalde icra etme eğilimi hakimdir. Bu bağlamda imkan, içinde olunabilecek açık saha değildir yalnızca. İmkan aynı zamanda gerçeklik ve sabitlik arayışı eğiliminin yarattığı belirsizlik de demektir. Bir başka deyişle imkan, sahih olarak açık olabilmeyin yanı sıra, gayrisahih biçimde kaygı ve korku içinde olmak da demektir.

Varlık ve Zaman'da Heidegger, gayrisahih varolma imkanını kırıp, Dasein'ın sahih imkan-olarak-varolma niteliğini geri kazanabilme minvallerini incelemektedir. Burada Heidegger, zaman ve zamansallık kavramlarına başvurmaktadır. Dasein'ın icra sahasına Heidegger zamansallık demektedir. Buna göre zaman, Dasein'ın varlık anlayışının ufkudur. Heidegger'in ölümle ilgili çözümlemeleri de aynı kapsam içinde burada yer almaktadır. Heidegger, Dasein'ın zamansallığını, "ölüme yönelik varolma" diye ifade etmektedir. Zamansal Dasein için ölüm, her daim mümkün olandır. Dolayısıyla ölüme gidiş, radikal bir imkan deneyimi olup, burada gelecek, belirli plan ve tasarımlarla bulanıklaşmamış en saf haliyle zamanlaştırmakta yani Dasein zamanına dahil edilmektedir. Ölüme yönelik varolma ile kaygı [*Angst*] arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Kaygı, her daim imkan alanının açıklığı içinde bulunuyor olmayı dışavurmaktadır. Varlık buluş, korkutucu açıklık içinde zamanı idrak ediş, Dasein'ı zamanlaştırmaktır. Dolayısıyla Heidegger'in bu zaman anlayışı, belirli bir gerçeklikten hareketle kavranan nesnel geçmişliğin tümüyle üstesinden gelmek demektir. Varlık bulmuşluk (geçmiş) ile varlık bulacak oluş (gelecek) imkan karakterlerini alımlamak demek, Dasein'ın zaten-biliyor-olmaklık anlamındaki "vicdanı" açığa çıkarması demektir. Dasein'ın açık oluş imkan karakterine varışı kaygı, ölüme yönelik varlık ve vicdan üzerindendir. Bu üçleme, kapalılıktan (yani Dasein'ın varlık imkanlarını gizleyen gayrisahihlikten) sıyrılmayı ya da kurtulmayı ifa-

de ettiğinden, Heidegger buna “kapalılığı-açma-kararlılığı” demektedir. Bu bağlamda Heidegger, Dasein’in anlamını “ihtimam-gösterme” [*Sorge*] olarak belirlemektedir. Buna göre Dasein’in konstitüsyonunu sağlayan yapılarının en başta geleni ihtimam-göstermedir.

Heidegger’in bu kitaptaki irdelemesi, kendine özgü bir terminoloji ortaya çıkarmıştır. Varlık ve varolanlara ilişkin farklı kavram setleri kullanan Heidegger, bunu şu özetteki gibi düzenlemiştir:¹

<i>İrdeleme Konusu:</i>	Varlık	Varolan
<i>İrdeleme Türü:</i>	Ontolojik	Ontik
<i>İrdeleme Terimleri:</i>	Eksistensiyaller	Kategoriler
<i>İrdeleme Sırasındaki Karşılaşma Minvali:</i>	Faktisite	Olgusalılık
<i>İrdeleme Sırasındaki Kavranış:</i>	Eksistensiyal	Varoluşa-Dair

Görsel 6: Terminolojik ayrımlar.

Heidegger, sahilik analizi sayesinde Dasein’in zamansal imkan-olarak-varolmasının bizatihi Dasein’in kendisinde tezahür ettiğini göstermiştir. Ancak *Varlık ve Zaman*’ın asıl amacı bununla sınırlı değildir. Bu, geçici bir duraktır. Çünkü Heidegger’in bu yapıyla tasarladığı şey, felsefi varlık anlayışının temellerini yeniden atmak, ontolojiyi yeniden temellendirmektir. Bu bağlamda Platon’dan beri Batı felsefesinin “varolan” ve “varlık” kavramlarından ne anladığını iyice ortaya koymak ve ardında yatan eksiklikleri serimlemek gerekmiştir. Heidegger, ontolojinin varlık anlayışını çözümleyebilmek amacıyla, her türlü ontolojiden önce bulunan Dasein’den hareket etmiştir. Dolayısıyla varlık sorusu, Dasein’in varlığına ilişkin soruyla mümkündür. An-

¹ Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 2. Basm, Northern Illinois University Press, DeKalb: 1989, s. 24.

cak burada şöyle bir sorun vardır: Dasein analitiği hazırlık mahiyetindedir. Çünkü ontolojik soru formülasyonunu, ön-ontolojik varlık anlayışından çıkarsamak ya da onda idrarak edilebilir kılmak mümkün değildir. *Varlık ve Zaman*'ın bu sorunu ele alması öngörülen ikinci yarısıysa ne yazık ki Heidegger tarafından yazılmamıştır.

Aşağıda, *Varlık ve Zaman*'ın bölüm bölüm, paragraf paragraf ilerleyen ve kitaptaki başlıkları aynen koruyan özetler yer almaktadır.

Giriş:

Varlığın Anlamına İlişkin Sorunun Serimlenişi

Varlığın ne olduğuna, anlamının ne olduğuna ilişkin bir araştırma, çoğu kimse tarafından daha baştan itibaren kuşkuyla karşılanmaktadır ve gereksiz görünmektedir. Çünkü varlığın ne olduğu bellidir. Üstelik varlığı daha üst kavramlara başvurarak tanımlamak da mümkün değildir. Dolayısıyla varlığa ilişkin bir araştırma ya tümüyle aşikar bir mesele hakkındadır ya da tümüyle tanımlanamaz bir girişimdir. Ancak yine de bu meselenin irdelenmesi gerekir. Zira kendiliğinden anlaşılır denilen pek çok şeyin anlaşıl-mışlık derecesi çok zayıftır aslında. Hatta kimi eksikliklerin üstünü örtmek için sıkça bu argüman kullanıldığı için, felsefe bakımından burada uyanık ve dikkatli olmak gerekir.

Varlığı daha üst kavramlara başvurarak tanımlamak mümkün değilse eğer, varlık hakkında soru sormak tam olarak neyi sormak demektir? Bu soruyla tam olarak ne hedeflenmektedir? Varlık sorusunun yanıtı ne olabilir?

Varlık sorusunu sorup yanıtlamak, varlığın anlamına ilişkin irdeleme olarak mümkündür ancak. Çünkü insanın dünya içindeki varoluşu (yani Dasein), varlığı ve varolanları anlama ve açıklama süreci olarak tezahür etmektedir. Her-

günkü varoluşumuz sırasında hem kendimizi, hem de çevremizdeki şey ve olayları dünya-içinde-varolma bakımından tecrübe ederek anlarız. Bu bir tür anlamasal praksistir. Teorik bilgi ise daha sonra gelir. Fakat geleneksel felsefenin kavramlarını kullanarak böylesine bir fundamental ontolojiyi icra etmek pek mümkün olamayacaktır. Dolayısıyla yepyeni bir eksistensiye-fenomenolojik terminoloji geliştirmek gerekecektir. *Varlık ve Zaman*’ın neredeyse yarısı, bu işe ayrılmıştır. İnsan olarak varoluşumuz, bir bilme değil anlama sürecidir öncelikle. Dolayısıyla Dasein’in kim olduğu, genellikle nasıl olduğu, içinde bulunduğu dünyadaki şey ve olaylarla nasıl temas kurup, onları şekillendirdiği veya onlar tarafından şekillendiği gibi meseleler *Varlık ve Zaman*’ın konusunu oluşturmaktadır. Bu yüzden Dasein’in önceliği vardır, çünkü Dasein’in anlamasal bir varolandır: hem kendi “şey”liğini, hem de varoluşunu anlar. Bu yüzden hem ontik (şeyssel), hem de ontolojik (varlıksal) bir önceliğe sahiptir. Zira varlığın farklı varoluş hal ve yolları vardır. Dasein demek, varolmak demektir, anlamayı seçmek demektir. Dasein, kendi varoluşu esnasında varlığı mesele edinen bir varolandır. Dolayısıyla kendine ihtimam-gösterendir.

İrdelemesinin amaç ve usulünü bu minvalde tesis ettikten sonra Heidegger, bunun yönteminin ancak fenomenolojik olabileceğini savunmaktadır. Zira Dasein’in varlığa ilişkin peşinen bir ön bilgisi veya ön anlaması söz konusudur. Dasein varlığa, dünyaya, şeylere, olaylara ve kendine yabancı değildir. Dolayısıyla Dasein’in hergünkü varoluşunun fenomenolojik serimlenişi gereklidir. Böyle bir serimleniş aynı zamanda anlamasal olacağı için, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da uyguladığı eksistensiye-fenomenolojik fundamental ontoloji aynı zamanda hermeneutik bir incelemedir yani anlamaya ilişkindir. Dolayısıyla Heidegger’in fundamental ontolojik yöntemi üç bileşenden meydana gelmektedir: eksistensiye irdeleme, fenomenolojik serimleme ve hermeneutik inceleme. Bütün bu faaliyetlerin dayandığı zemin

ise, Dasein'ın ihtimam-göstermesi ve zamansallığıdır. Bu haliyle *Varlık ve Zaman*, insan varoluşunun zamansallık ve ihtimam-göstermekliğinin çok daha kapsamlı irdelenişinin hazırlık niteliğindeki ön çalışmasıdır. Ancak böyle bir irdeleniş Heidegger, bu kitapta tamamlamayacaktır.

Birinci Bölüm:

Varlık Sorusunun Zorunluluğu, Yapısı ve Önceliği

§ 1. Varlık Sorusunu Açıkça Yinelemenin Zorunluluğu

Varlığın kendisi hakkındaki soruyu, bir başka deyişle, varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden sormak zorundayız. Çünkü hem bu soruyu, hem de varlığın anlamını çoktandır unuttuk. Oysa bu soru, felsefe tarihinin en temel sorusudur. Platon ve Aristoteles'ten başlayıp Hegel'e kadar felsefe tarihine can katan, bu soru olmuştur. Fakat varlık nedir sorusu artık sessizliğe bürünmüştür.

Bunun böyle olmasının bir nedeni, varlıkla ilgili olarak felsefe tarihinde bir dogmanın ortaya çıkmış olmasıdır. Bu dogma yüzündendir ki varlığın anlamına dair soruyu sormak gereksiz hale gelmiştir. Hatta bu soruyu soranların, felsefeden habersiz oldukları, felsefeyi anlamadıkları bile ima edilir olmuştur. Bununla ilgili olarak tarihte şu üç “ön yargı” ortaya çıkmış ve dogma haline gelmiştir:

1. Varlık en tümel kavramdır. “Varlık” kavramı varolanların en üst sahasını sınırlandırıyor değildir. Bir başka deyişle varlığın tümelliği, cinse özgü tümelliklerin tamamını aşmaktadır.

2. Varlık kavramı tanımlanamazdır. Bu iddia, yukarıdaki önermeden çıkmaktadır. Varlık kavramı tanımlanamazdır, çünkü onun belirlenim kazanması kendisine varolanlar atfetmek suretiyle olmaz. Zira varlık, varolan gibisinden bir şey değildir.

3. Varlık, kendiliğinden anlaşılır bir kavramdır. Varlık denildiğinde ne demek istendiğini herkes bilir. Bir şeye var dediğimizde, bununla neyi kastettiğimiz ayrıca bir açıklamaya gerek duymaz.

Yukarıdaki üç “ön yargı”, ontoloji ve metafizik tarihinin akışı içinde ortaya çıkmış ve birer dogma oluşturmuştur. Oysa her üçü de aslında varlık sorusunun yeniden sorulması gerektiğinin kanıtlarıdır. Çünkü sırasıyla bakılacak olursa:

1. Varlık kavramına en tümel kavramdır demek, onu en karanlık kavram haline getirmektedir.

2. Varlık kavramının tanımlanamaz oluşu, varlığın anlamına ilişkin soruyu sormamıza engel değildir. Tam tersine, bu soruyu sormamıza nedendir.

3. Varlık kavramının ortalama bir anlaşılabilirlik içinde kullanılıyor oluşu, onun anlamını karanlığa büründürmektedir ve dolayısıyla varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden sormamızı gerektirmektedir.

§ 2. Varlığa İlişkin Sorunun Formel Yapısı

Varlık hakkında soru sorulduğuna göre, öncelikle soru sormanın ne demek olduğunu, soruların formel yani biçimsel özelliklerinin neler olduğunu incelemek gerekir. Çünkü her soru, belirli bir formel yapıya sahiptir.

Soru sormak bir şeyleri aramak, araştırmak demektir. Bir şeyi aramak demek, aranılardan gelen bir kılavuza sahip olmaktır. Neyi aradığını bilmek, aranılan hakkında peşinen bir şeyler bilmek anlamına gelecektir. Nedenlikleri ve şöylelikleri içinde bir şeyleri aramak demektir.

Buna göre formel bakımdan bütün sorular:

1. Sorulan (soru yöneltme),
 2. Sorgulanan (sorulanın kendisi) ve
 3. Soruşturulup bulunmak istenen (sorulanı belirleme ve kavramsallaştırma),
- diye adlandırılabilir üç veçheden oluşur.

Varlığa ilişkin soruda sorulan *varlıktır*, sorgulanan insanın fiili varoluş hali demek olan *Dasein'dır*, soruşturulup bulunmak istenen ise *varlığın anlamıdır*. Buna göre varlığın anlamına ilişkin soruyu sorarken, halihazırda varolmakta olan bir varolandan yani Dasein'dan hareket etmek gerekecektir. Bu da varlık sorusunu döngüsellik tehdidiyle karşı karşıya bırakacaktır. Ama ileride görüleceği gibi bu bir döngüsellik değildir, bir tehdit oluşturmamaktadır ve hatta ontolojinin yegane yolunu teşkil etmektedir. Demek ki varlığa ilişkin soru, insanın fiili varoluşunun nasıllığı sorusuna dönüşmektedir.

§ 3. Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği

Bilimler peşinen şu veya bu ontolojiyi varsayarlar ki, onlar da zaten bu sayede mümkün olur. Dolayısıyla her bilimsel ontoloji de yine belirli bir ontolojiyi peşinen varsaymak durumundadır. Peşinen varsayılan bu ontolojinin adı fundamental ontolojidir. Fundamental ontoloji, varolanları varlıklarının temel konstitüsyonu bakımından yorumlayan ve açıklayan ontolojidir. Zira herhangi bir ontoloji, sağlam bir sisteme sahip olsa bile, öncelikle varlığın anlamını yeterince aydınlatmadıkça ve bunu kendisi için temel görev olarak addetmedikçe kendi öz amacına ters davranmış olacaktır. Dolayısıyla varlığa ilişkin soru ontolojik bakımdan öncelikli bir soru olmaktadır.

§ 4. Varlık Sorusunun Ontik Önceliği

Heidegger bu kitabında iki kavramı sıklıkla kullanmaktadır: ontik ile ontolojik. Daha ilerideki bölümlerde ayrıntılı olarak açıklayacağı üzere “ontik” kavramına, bizi çevreleyen ve kendimizi içinde bulduğumuz dünyada kullandığımız varolanlar için başvurmaktadır. Bunlara basitçe “varolanlar” denilebilir. “Ontolojik” kavramını ise varlığın kendi-

sinin neliği ile hal ve kategorileri hakkındaki açıklama ve incelemeler için kullanılmaktadır. Kabaca özetlenecek olursa ontik *varolanlar*, ontolojik *varlık* hakkındadır.

Varlığa ilişkin soru ontik bakımdan da önceliklidir, çünkü ontik olarak dünyada bulunan Dasein kendi eksistensiyal analitiğini icra etmeye çalışmaktadır. Zira Dasein (yani fiilen varolan insan) bir varlık anlayışına sahiptir ve bu onun varlık belirlenimidir, bir bakıma onun yazgısıdır. Çünkü Dasein'in şu veya bu tutum içinde olduğu, öyle ya da böyle her daim belirli bir tutum gösterdiği varlığına "varoluş" denilir. Dolayısıyla Dasein, kendini daima kendi varoluşundan hareketle anlar. Yani fiilen varolan insanın ontik belirlenimleri (nasıl ve nedenlikleri) kendisinin varlık anlayışını şekillendirmektedir. Heidegger kendimize ilişkin bu anlayışa "varoluşa-dair" anlayış demektedir. Bir başka deyişle, varoluş sorusu Dasein'in ontik bir meselesidir. Buradan hareketle de onun ontolojik yapısı şeffaf hale gelmektedir. Bu yapıların bütününe ise Heidegger, "eksistensiyalite" demektedir. Demek ki Dasein (yani fiilen varolan insan) hem ontik bakımdan varoluşa-dair anlayışa sahiptir, hem de ontolojik bakımdan eksistensiyal anlama karakterine sahiptir. Bir başka deyişle, varlığın anlamına ilişkin soru ontik-ontolojik bakımdan da önceliklidir, çünkü Dasein hem ontik, hem de ontolojik bakımdan müstesna bir varolandır.

İkinci Bölüm:

Varlık Sorusunun Çalışılmasındaki Çifte Görev. İncelemenin Yöntem ve Planı

§ 5. Varlığın Anlamının Yorum Ufkunun Açığa Çıkarılması Olarak Dasein'in Ontolojik Analitiği

Varlığın anlamı araştırılıyorsa eğer, atılacak ilk adım, Dasein'in analitiğini yapmak olacaktır. Yani araştırma, ontolojik temelde varlık sorusu tekrarı olmak durumundadır. Dase-

in'a uygun düşen erişim minvalleri nelerdir? İşte bunları ortaya koyan analitik, Dasein'ın sahip olduğu çeşitli yapıları açığa çıkarmaktadır. Görülecektir ki, söz konusu Dasein yapıları, zamansallığın birer halleridir aslında. Zira tüm ontolojilerin merkezi sorunsalı, doğru olarak açığa kavuşturulmuş zaman fenomenine dayanmaktadır. Yapılması gereken, bunun neden böyle olduğunu göstermektir. Varlığın asli anlam belirlenimine ve zamandan doğan karakter ve moduslarına varlığın "temporal" belirlenimi demektir Heidegger. Dolayısıyla varlık yorumu demek olan fundamental ontolojinin ana ödevi "varlığın temporalitesini" oraya koymaktır. Varlık yalnızca zaman bakımından kavranabilir.

§ 6. *Ontoloji Tarihini Destruksiyon Ödevi*

Dasein tarihsel bir varolandır. Ama bu, onun geçmişinin halen kendisinde var olmaya devam ettiği anlamında bir tarihsellik değildir. Çünkü Dasein'ın kendi geçmişi, onun ardından gelmez, bilakis onu hep önceler. Dasein, kendini bizzat kendi geçmişinden hareketle anlamaktadır. Biz buna, Dasein'ın özanlayışı diyoruz. Dasein'ın bu özanlayışı, kendi imkanlarını ve dolayısıyla geleceğini nasıl tayin edeceğini belirlemektedir. Fakat geçmişten günümüze kadar gelen ontoloji tarihi yüzünden, varlıkla ilgili olarak Eski Çağ'da elde edilebilmiş kazanımları bugün artık idrak edecek durumdan çıkmış bulunuyoruz. Bu yüzden de ontoloji tarihini bozmak, kırıp yapısını dağıtmak (yani destrüksiyon işlemin-den geçirmek) gerekir ki, anlayışımızın ufku açılabilsin. Bu itibarla Eski Yunan, Orta Çağ, Descartes ve Kant'ın "varlık" hakkındaki yorum ve açıklamaları temel öğeleri ve hareket noktaları bakımından, özellikle de zamansallık ve temporalite hususları açısından dikkate alınıp destrüksiyona tabi tutulmalıdır ki varlığın anlamına ilişkin sorunun temelinde-ki varlık anlayışı şeffaf hale gelebilsin.

§ 7. *İncelemenin Fenomenolojik Yöntemi*

Ontolojinin görevi, varlığın varolanlardan ayırt edilmesi ve ardından söz konusu varlığın serimlenmesi yani ortaya konulmasıdır. Bu amaç için *Varlık ve Zaman*'da fenomenolojik yöntem kullanılmaktadır. Bir yöntem olan fenomenoloji, felsefi araştırma ve incelemeye konu olan şeylerin içeriklerini değil, nasıllıklarını nitelendirmektedir. Fenomenoloji bu yüzden “Şeylerin kendisine!” sloganını düstur edinmiştir. Bu, şu demektir: Herhangi bir kurgulamaya, bulguya, kavrama, soruya ve meseleye teslim olmaksızın şeyin kendisine yönelinecektir. Dolayısıyla öncelikle fenomenolojik yöntemin ne olduğuna, onun ne demek olduğuna bakılması gerekecektir. Fenomenoloji iki kavramdan meydana gelir: fenomen ve *logos*.

A. *Fenomen Kavramı*

Eski Yunanca *phainomenon* sözcüğünden gelen fenomen kavramı, kendini-kendinde-gösteren demektir. Yani gün ışığında bulunan veya aydınlığa taşınabilenlerdir. Bunlara varolanlar denir. Varolanlar kendilerini varolmadıkları gibi de gösterebilirler. Buna görünüş denir: kendini kendi olmadığı gibi gösterme. Belirti ve tezahürler ise farklı bir yapıya sahiptir: kendini göstermeme. Bu iki modus da ilkinin değişmiş halleridir. Yani görünüş, belirti ve tezahür ancak kendini-göstermeyle mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla üçü de “fenomenal”dır. Fenomen yani kendini-kendinde-gösteren, bir şeyin müstesna bir karşılaşma minvalidir. Öte yandan tezahür ise varolanın kendisinde var olan bir atıf veya imleme (bildirme) ilişkisidir. Alelade fenomen kavramı, kendini gösterenleri hep varolanlar olarak ele alır (örneğin Heidegger’e göre Kant “görü formları” ile bunu yapmaktadır). Oysa fenomenolojik anlamdaki fenomenoloji, fenomenin formel olarak idrak edilmesini gerekli kılar.

B. Logos Kavramı

Eski Yunanca bir sözcük olan *logos* farklı anlamlarda kullanılmıştır. *Logos*'un temel anlamı “söz”dür. Bunun yanı sıra akıl, yargı, kavram, tanım, neden ve ilinti olarak da çevrilip yorumlanmaktadır. Ama esas itibarıyla *logos*, söz demektir ve sözü edilenin söz etme sırasında apaçık hale getirilmesi anlamına gelmektedir. Bir şeyleri açığa taşıyıp görünür hale getirmek demektir. Yani hakkında söz edileni açığa çıkarmaktadır. Formel anlamda *logos*, bir *sunthesis*'tir: Bir şeyi bir şeyle birleştirip, onu öyle *olarak* görünür kılmadır. Dolayısıyla bir şeylerin doğru ya da yanlış olması, olanak koşulunu buradan almaktadır. Bir şey doğruysa, söz konusu ettiği şeyin üzerini açıyordur. Öte yandan bir şey yanlışsa, söz konusu ettiği şeyin üzerini örtüyordur.

C. Fenomenolojinin Önkavramı

Fenomen ile *logos* sözcüklerinin birlikte kullanılmasıyla ortaya çıkan fenomenolojinin formel kavramını şöyle özetlemek mümkün: Kendini göstereni (kendini kendisi gibi göstereni), kendinden hareketle ve açık ettiği şekilde görünür kılmak. Bu da zaten “Şeylerin kendisine!” düsturundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla fenomenoloji teoloji ya da biyoloji gibi bir bilim adı değildir. O bir yöntem adıdır. Fenomenoloji varolanların varlığını açığa çıkarmaya çalışır. Bunu da öncelikle ve çoğunlukla kendini apaçık olarak göstermeyen ve saklayanlarda yapar (keşfedilmemişlik, örtülmüşlük, tebdil). Varlık böyledir mesela. O yüzden de ontoloji, yalnızca fenomenoloji olarak olanaklıdır. Konu bakımından fenomenoloji, varolanın varlığının bilimidir yani ontolojidir.

Varlık ve Zaman'da icra edilen fundamental ontolojinin tema'sı, ontolojik-ontik bakımdan müstesna bir örnek varolan olan Dasein'dır. Ama varolanlar hakkında hikaye anlatır gibi rapor etme başka bir şeydir, varolanları kendi

varlığı içinde kavramaksa çok daha başkadır. Fundamental ontolojik fenomenolojinin görevi bu ikincisidir.

Burada ayrıca şu iki kavramı birbirinden ayırt etmek gerekir: fenomenal ile fenomenolojik. Fenomenal dendiğinde, fenomenin karşılaşma minvali içinde verili olup belirtik kılınabilen şeyler anlaşılmaktadır. Fenomenolojik dendiğindeyse, ortaya çıkarma ve belirtik kılma minvaline ait olup fenomenolojinin talep ettiği kavramları oluşturan şeyler anlaşılmaktadır.

§ 8. Bu Denemenin Planı

Burada *Varlık ve Zaman* başlıklı bu denemenin ana planını özetlenmiştir. Kitapta işlenmeden bırakılmış olan konu başlıkları da burada yer almaktadır. Varlık sorusunun çözümlenmesi kendiliğinden iki göreve ayrılmaktadır. Bu deneme buna uygun olarak iki kısımdan oluşmaktadır:

Birinci Kısım: Dasein'in zamansallık olarak yorumlanması ve varlığa ilişkin sorunun transendental ufku olması bakımından zamanın açığa çıkarılması.

İkinci Kısım: Temporalite meselesinin kılavuzluğunda ontoloji tarihinin fenomenolojik destrukسیونunun ana hatları.

Birinci kısım *üç ayrıma* sahiptir:

1. Dasein'in hazırlık niteliğindeki fundamental analizi. (*Kitapta işlenmiştir.*)

2. Dasein ve zamansallık. (*Kitapta işlenmiştir.*)

3. Zaman ve varlık. (*Heidegger bu ayrımı kitapta işlememiştir.*)

İkinci kısım da *üç*e ayrılmaktadır:

1. Temporalite sorunsalının ön basamağı olarak Kant'taki şematizm ve zaman öğretisi. (*Heidegger bu ayrımı kitapta işlememiştir.*)

2. Descartes'in *cogito sum*'unun ontolojik temeli ve *res cogitans* sorunsalı bakımından Orta Çağ ontolojisinin devralınması. (*Heidegger bu ayrımı kitapta işlememiştir.*)

3. Eski Çağ ontolojisinin fenomenal temeli ve sınırlarının ayırt edici kriteri olarak Aristoteles'in "zaman" hakkındaki denemesi. (*Heidegger bu ayrımı kitapta işlememiştir.*)

Bu planı şu şekilde özetleyerek göstermek mümkündür:

Varlık ve Zaman'ın Genel Planı	
Birinci Kısım: <i>Dasein'in Zamansallık Olarak Yorumlanması ve Varlığa İlişkin Sorunun Transendental Ufku Olması Bakımından Zamanın Açığa Çıkarılması</i>	İkinci Kısım: <i>Temporalite Meselesinin Kılavuzluğunda Ontoloji Tarihinin Fenomenolojik Destruksiyonunun Ana Hatları (Yazılmamıştır)</i>
Birinci Ayrım: <i>Dasein'in Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizi</i>	Birinci Ayrım: <i>Temporalite Sorunsalının Ön Basamağı Olarak Kant'taki Şematizm ve Zaman Öğretisi (Yazılmamıştır)</i>
İkinci Ayrım: <i>Dasein ve Zamansallık</i>	İkinci Ayrım: <i>Descartes'in cogito sum'unun Ontolojik Temeli ve res cogitans Sorunsalı Bakımından Orta Çağ Ontolojisinin Devralınması (Yazılmamıştır)</i>
Üçüncü Ayrım: <i>Zaman ve Varlık (Yazılmamıştır)</i>	Üçüncü Ayrım: <i>Eski Çağ Ontolojisinin Fenomenal Temeli ve Sınırlarının Ayırt Edici Kriteri Olarak Aristoteles'in "Zaman" Hakkındaki Denemesi (Yazılmamıştır)</i>

Görsel 7: Varlık ve Zaman'ın genel planı.

Birinci Kısım

Dasein'in Zamansallık Olarak Yorumlanması ve Varlığa İlişkin Sorunun Transendental Ufku Olması Bakımından Zamanın Açığa Çıkarılması

Birinci Ayrım

Dasein'in Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizi

Varlık ve Zaman'ın "Birinci Kısım"ının ne yazık ki yayımlanmış "ikinci" kısmı yoktur. Hatta birinci kısmın yayımlanmamış bir ayrımı bile vardır. Önceki açıklamada hangi ayrımların yayımlandığı, hangilerinin yayımlanmadığı gösterilmiştir. Kitabın 1953 tarihli yedinci basımına yazdığı önsöz niteliğindeki notta Heidegger, bu konuda şöyle demektedir: "Şimdiye kadarki basımlarda bulunan 'Birinci Kısım' ifadesi bu basımda artık yer almamaktadır. Aradan geçen çeyrek asırdan sonra metnin ikinci yarısını yazıp buraya eklemek, birinci yarıyı yeniden elden geçirmeden mümkün olamayacaktı. Bununla birlikte, varlığa ilişkin sorunun Dasein'ımızı harekete geçirmesini istiyorsak eğer, birinci yarıdaki yol bugün için de zorunlu kalmaya devam edecektir." Dolayısıyla yayımlanmış haliyle noksan bir kitap olsa da *Varlık ve Zaman*, varlığa ilişkin sorunun irdelenmesi bakımından zorunlu bir irdeleme olmaya devam etmektedir.

Dasein, varlığı anlayan, varlık anlayışı sahibi olan bir varolandır. Ancak bu anlayış, başlarda muğlaktır yani önontolojiktir. Bu önontolojik anlayıştan hareket edip onu değiştirmek suretiyle gelişmiş bir ontoloji ortaya çıkaran geleneksel metafizik ise, insanın varoluş hali ile diğer varolanların varolma hallerinin aynı olduğunu, aynı varlık modusunu paylaştığını kabul ederek ontolojik bakımdan vahim bir hataya düşmüştür. Buradan türeyen felsefi yaklaşımlar ise yanlış yolda kalmaya mahkum olmuştur. Dasein'in varlık

modusu başkadır, diğer varolanların varlık modusu bambaşkadır. Zira, Dasein'ın özü varoluşudur. Dasein ile öteki varolanları (örneğin eşyaları) aynı ontolojik kategorilerle irdelemek olanaksızdır. Buna Heidegger “ontolojik ayırım” demektedir. *Varlık ve Zaman*'ın neredeyse tamamı, söz konusu ayırımın ana hatlarını çizmek ve bunun için gerekli varoluşsal kavram ve kategorileri (“eksistensiyalleri”) ortaya çıkarmaya adanmıştır.

Birinci Bölüm:

Hazırlık Niteliğindeki Dasein Analizi Görevinin Serimlenmesi

Birinci Ayırım'ın birinci bölümü toplam üç paragraftan oluşmaktadır ve Dasein analitiğine hazırlık niteliğindedir. Bu üç paragrafta, önce Dasein'ın ne olduğu (§ 9), Dasein analitiğinin diğer insan bilimlerinden farkı (§ 10) ve son olarak da Dasein analitiğinin bir modernlik meselesi olmadığı, “ilkel” denilebilecek varoluş minvallerinde de aynı meselelerle karşılaşıldığı ortaya konulmaktadır (§ 11).

Heidegger'e göre Dasein, varlığı kendine mesele eden varolandır. Varlığı kendine mesele etmek demek, varlık konusunda dertlenmek, endişe etmek, tedbir almak, varlığı anlamlandırmak ve anlamak demektir. Ama aynı zamanda varlığı şekillendirmek, ileriye yönelik olarak yeniden biçimlendirmek, imkan ve ihtimallere göre yeni pozisyonlar almak demektir. Buna göre dünya, üç şekilde anlaşılmalıdır: “Olumsal bir imlenim yapısı olarak anlaşılmalıdır, dünyadaki varolanlar ve kendi yapıp etmelerimiz taşıdıkları anlamların zemini üzerinde anlaşılmalıdır ve Dasein'ın varlığı ise ihtimam-gösterme olarak anlaşılmalıdır.”¹

¹ Mark A. Wrathall, Max Murphey: “An Overview of Being and Time”, Mark A. Wrathall (derl.): *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge University Press, New York: 2013, s. 5.

Başka bir deyişle Dasein (insanın varoluşu, insan varlığı) diğer varolanlardan özü itibarıyla farklıdır. Dasein varlığı mesele eder. Dasein varoluş sahibidir. Bu yüzden Dasein'ın varlık modusuna varoluş denir. Öteki varolanlar ise farklı varlık modusuna sahiptirler: el-altında-olma (araçlar, gereçler, malzemeler gibi şeyler: fincan, ekran, kitap) ve mevcut-olma (bu şeylerin mevcudiyetleri: fincan-olma, ekran-olma, kitap-olma). Dasein hem el-altında-olanları, hem de mevcut-olanları anlayıp açıklayabildiği halde, geleneksel ontoloji münhasıran mevcut-olma üzerinde durmuş ve bir mevcudiyet metafiziği geliştirmiştir. Böylelikle varlık sorusunun önünü kesmiştir. Halbuki varlık meselesi, mevcudiyet metafiziğiyle sınırlı değildir. Hatta mevcudiyet metafiziği ikincil bir mesele üzerine dayanmaktadır. Oysa Dasein'ın özü varoluştur. Bu, şu demektir: Dasein kendi özünü anlamakta ve tefsir etmektedir. Bu öz, hep açıktır, yoruma ve anlaşılmaya muhtaçtır, hep benimkidir ve tasarıma gerek duymaktadır. Bu öz, kategorik değil (geleneksel ontolojinin mevcudiyet metafiziği), eksistensiye bir irdeleme gerektirir (fundamental ontoloji).

§ 9. Dasein Analitiğinin Tema'sı

Varlık ve Zaman'da yapılan analizin konusu biz kendimiziz yani ben kendimim. Dasein denilen varoluşun varlığı hep benim kendi varlığımdır. Fiili insan varoluşu demek olan Dasein'ın kendine mesele ettiği şey hep varlıktır. Buradan iki husus ortaya çıkmaktadır:

1. Fiili insan varoluşu demek olan Dasein'ın özü var-olmasıdır. Onun özü (*essentia*), kendisinin varoluşundan (*existentia*) hareketle kavranılmaktadır. Dasein'ın özü kendi varoluşundadır. Başka bir deyişle, *existentia*'nın *essentia*'dan önce gelir.

2. Dasein'ın kendi varoluşu içinde kendine mesele ettiği varlık hep benimkidir. Dolayısıyla fiili insan varoluşu demek olan Dasein bir nesnel mevcut-olan değildir. Dasein

kendini kendi varlığıyla kendi en sahih olanağı olarak ilişkilendirir. Varoluşum hep benimkidir. Bu bakımdan ya sahihtir (otantiktir) ya da gayrisahihtir (otantik değildir). Bunlar Dasein'ın varlık moduslarıdır. Ama Dasein hep tam manasıyla Dasein'dır. Gayrisahihtir bile olsa Dasein tam manasıyla bir Dasein'dır: Varoluş hep varoluştur.

Dasein'a ilişkin analizin tema'sı, Dasein'ın varoluş yapılarıdır. Bunlara “eksistensiyaller” denir. Öte yandan diğer bütün varolanlar için, ontik bir terim olan “kategoriler” kullanılır. Zira varlık karakterleri iki tiptir: ya kategorilerdir (bunlar Daseinsal olmayan varolanlar uygulanabilir) ya da eksistensiyallerdir (bunlar sadece Dasein'a uygulanabilir).

§ 10. *Dasein Analitiğinin Antropoloji, Psikoloji ve Biyolojiden Ayırt Edilmesi*

Kaba hatlarıyla ele alınacak olursa, Heidegger'in iddiası şudur: *Varlık ve Zaman*'a kadar, insan hakkındaki tüm ontolojik soru formülasyonları ve araştırmalar, sahih felsefi meseleye isabet edememiştir. Çünkü antropoloji, psikoloji ve biyoloji gibi insana dair ontik bilimlerin en ayırt edici özelliği, temellendirici ontolojik irdelemeye gidemiyor olmalarıdır. Üstelik bu eksiği, empirik olarak tespit etmek de mümkün değildir, çünkü her türlü empirik faaliyet, peşinen bir ontolojiyi varsaymak durumundadır. Bu nedenle *Varlık ve Zaman*'da insan, özne, yaşam, ruh, tin, kişi ve bilinç gibi kavramlardan özellikle sakınılmaktadır. Zira bunlar, belirli fenomen alanlarının adlarıdır ve dolayısıyla araştırmanın hedefi olan varlığı zaten peşinen varsaymak durumundadır.

§ 11. *Eksistensiyal Analitik ve İlkel Dasein'ın Yorumu. “Doğal Dünya Kavramını” Elde Etmedeki Zorluklar*

Dasein'ı kendi hergünkü dünyası içinde yorumlamak ile Heidegger'in tabiriyle “ilkel” (yani “çağdaş” olmayan) Dasein

örneklerini betimlemek farklı şeylerdir. Çünkü ilkel demek, hergünkü demek değildir. Hergünlük her Dasein'ın (ister çağdaş olsun, ister olmasın) bir varlık modusudur. Dolayısıyla fundamental ontolojik Dasein analizi, bir antropoloji veya etnoloji çalışması değildir.

“Doğal” dünya kavramını temin edebilmek için yabancı kültürleri incelemek, onların dünya görüşlerini etüt etmek bir işe yaramaz, çünkü konu edilen dünya görüşlerinin tertibi peşinen bir dünya kavramını varsaymak durumundadır. Oysa dünya, Dasein'ın bir teşkil edicisidir. O halde *Varlık ve Zaman*'da öncelikle “dünya”nın ne demek olduğu ve dünya içinde olmanın ne anlama geldiği ele alınmalıdır.

İkinci Bölüm:

Dasein'ın Temel Konstitüsyonu Olarak Esasen Dünya-İçinde-Varolma

Bu bölüm, *Varlık ve Zaman*'da bundan sonra temel alınacak “dünya-içinde-varolma” fenomenini takdim etmekte ve onun ön taslağını çıkarmaktadır. Bu bölüm, iki paragraftan oluşmaktadır. İlkinde dünya-içinde-varolmanın öntaslağı geliştirilmekte (§ 12), ikincisinde ise “dünyayı bilme” örneği üzerinden gidilerek içinde-olmanın esasen ne demek olduğunun altı çizilmektedir ki böylece dünya-içinde-varolmanın modusu ortaya konulabilsin (§ 13).

Dasein'ın temel hali olan dünya-içinde-varolma birliksel bir fenomen olup, sözelimi dünya-içinde, varolan, içinde-varolma gibi parçalardan meydana gelmemektedir. Burada söz konusu olan, bu üç yapı unsuru veya momentinin bir bütün halinde birlik oluşturmasıdır. Dasein dünyadan ayrı olamayacağı gibi, Dasein'dan ayrı bir dünya da söz konusu olamamaktadır. Dünya diye adlandırılan fenomen, Dasein'ın yani insan varoluşunun icra sahasıdır. Bu yüzden varoluş modusu yalnızca Daseinsal olan varolanların dün-

yası vardır, yalnızca onlar için dünya anlamlı bir yapı teşkil etmektedir. Daseinsal olmayan diğer varolanların (özellikle de el-altında-olanların) dünyası yoktur. Çünkü onlar, varlığı mesele eden varolanlar değildir.

Dasein herhangi bir mevcut-olan veya el-altında-olan değildir. Öyle olsaydı Dasein'in dünya-içinde-varolmaklığı bir şeyin içinde bir şey olarak anlaşılması gerekirdi: örneğin fincan içindeki kahve gibi. Dasein için böylesi bir içindelik söz konusu değildir. Dasein'in dünya içinde olması, aslında onun dünyada olması demektir. Biz dünyada varolmaktayızdır: Dünya bizim varoluş sahamızın adıdır. Bütündür, parçasızdır, bölük pörçük değildir, baştan sona birlikseldir. Dasein'in yuvasıdır dünya. Elbette Dasein bu dünya içinde kendisini çevreleyen şeyler ve olaylarla karşılaşır, onlara dahil olur, onları kimi zaman değiştirir. Bu bakımdan Dasein'in dünya-içinde-varoluşu olgusaldır: Fiili “gerçekliklerle” çevrelenmiştir. Dasein fiilen varolmaktadır. Bu yüzden çevresindeki şeylerle yalıtık mutlak objeler olarak değil, birer fiili varolma malzemesi olarak karşılaşır, onlara dahil olur ve onları kullanır. Bir başka deyişle Dasein, dünyadaki el-altında-olanlarla ilgilenmekte, onlarla meşgul olmakta, onlara ve kendine “itina” göstermektedir.

Dünyadaki el-altında-olanları mevcut-olmakları bakımından inceleyen bilgi türüne bilim denir. Dasein analitiği, bu yüzden “bilimsel” bir irdeleme değildir. Çünkü bilimler, bilgi iddiaları içeren önermeler ortaya koyarken mevcut-olma modusu içinde bulunurlar. Pratik bilimler bile bu yüzden aslında birer teorik bilimdir. Dolayısıyla Dasein bu türden konvansiyonel bilim yöntemleriyle ve anlayışlarıyla ele alınabilecek bir “şey” değildir. Çünkü Dasein, dünyanın imlenim bütünlüğünden yani anlam açısından (günümüz tabiriyle *network*'ünden) ayrı olamaz. Bilimler ise nesnelerini yalıtılmış olarak ele almak durumundadırlar. Karşılıklı referans ve ilişkileri bile, kapalı yalıtılmış bir sistem içinde tahayyül ve temsil ederler. Başka bir deyişle, bir bilgi türü

olarak bilimsel bilgi, türetilmiş bir bilgidir ve Dasein analitiği bakımından işe yaramazdır. Çünkü Dasein'ın özü varoluştur, mevcut-olma değil.

§ 12. İçinde-Olmayı Cihet Alan Dünya-İçinde-Varolmanın Öntaslağı

Dünya-içinde-varolma bir varlık konstitüsyonudur. Buradaki “konstitüsyon” kavramı (*Verfassung, constitution*), bir şeyin durumu, tesis ve teşkilatı, içinde bulunulan kavranılmışlık bütünü anlamına gelmektedir. Bu itibarla dünya-içinde-varolma birliksel bir fenomendir yani parçalara bölünmüş değildir. Ama yine de bu fenomenin şu yapı momentleri bulunmaktadır:

1. Dünya-içinde,
2. Varolan,
3. İçinde-olma.

İçinde-var-olma denilen yapı momenti, bir kategori değil eksistensiyaldir. Yani mevcut-olan uzanımlı başka bir şey içinde kategoriyal biçimde mevcut-olma demek değildir. Aksine o, eksistensiyal bir ifade olup şunu imlemektedir: Etkin olarak (fiilen) mevcut-olma. Burada söz konusu olan içinde-olma, bir cismin içinde olma gibi değildir: Evin “içindeki” koltuk gibi değildir. Heidegger'in burada söylemek istediği şey, Dasein'ın yani fiili insan varoluşunun mekansallığının dünyasal olduğudur. Örneğin içinde-var-olmanın bir olanağı “ilgilenme”dir. Zaten buradan da daha sonra, Dasein'ın varlığının anlamı olan “ihtimam-gösterme”ye geçilecektir. Ama dünya-içinde-varolma adındaki fenomene ilişkin önyargı ve yanlış yorumlarımız yüzünden özne-nesne ilişkisini, her türlü epistemolojinin kendiliğinden anlaşılır başlangıç noktası kabul edip duruyoruz. Oysa ontolojik bakımdan bu durumu hiç de açıklığa kavuşturulmuş değildir.

**§ 13. Temellenmiş Bir Modus Üzerinden
İçinde-Olmanın Örneklendirilmesi. Dünyayı Bilme**

Bilme, dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın bir varlık modusudur. Bilme, ontik olarak bu varlık konstitüsyonu üzerine temellenmiştir. Yani dünya-içinde-varolmanın bir varlık türüdür. Bilme, özne ile nesne arasındaki bir ilişki, etki veya benzeri bir şey değildir. Dasein'ın bir modusudur ve dünya-içinde-varolma üzerine temellenmiştir. Demek ki Dasein'ın aşkınlığı yani öznel içten nesnel dışa taşarak bir şeyleri bilmesi, diye bir şey yoktur. Çünkü Dasein, özü itibariyle zaten hep bir dünya-içinde-varolandır. Bu yüzden dışarıya diye bir şey söz konusu olamamaktadır.

Üçüncü Bölüm:

Dünyanın Dünyasallığı

Oldukça uzun olan bu bölüm, esas itibariyle “dünya”nın ne ve nasıl olduğunu ele alıp irdelemesi bakımından *Varlık ve Zaman*'ın en önemli bölümlerinden biridir. Üç alt bölümden ve toplam on bir paragraftan meydana gelen bu bölüm, öncelikle dünyanın dünyasallığı fikrini ortaya koymaktadır (§ 14). Bunun ardından gelen dört paragraflık birinci alt bölümde Heidegger ilk önce, çevreleyen-dünya fenomenini ve burada karşılaşılan varolanların varlığını (§ 15), daha sonra dünyasallık ile dünyevilik arasındaki farktan hareketle dünyevi şeylerin kendini dünyada nasıl gösterdiklerini (§ 16), dünyada karşılaşılan, ilgilenilen ve meşgul olunan şeylerin oluşturduğu atıf ve işaret bütünüünün yani *network* referanslarının nasıl oluştuğunu (§ 17), bu bakımdan dünyanın dünyasallığının nasıl ilintililik ve imlenim üzerine kurulu olduğunu (§ 18) göstermektedir. Bu alt bölümü takiben üç paragraflık ikinci alt bölüm gelmektedir. Heidegger bu alt bölümde, dünya ve dünyasallık fenomenlerinin Descartes'taki “uzay” ve “uzanım” kavramlardan farklı olduğunu, Des-

cartes'in dünya yorumunun ise ontolojik bakımdan mevcudiyet metafiziğine dayandığı için yersiz ve isabetsiz olduğunu ayrıntılı olarak gerekçelendirmektedir. Heidegger sırasıyla Descartes'ta dünyanın *res extensa* ("uzanımlı şey") olarak belirlendiğini (§ 19), böyle bir belirlenimin hangi ontolojik temellerden yani mevcudiyet metafiziğinin hangi modusundan hareket ettiğini ele aldıktan sonra (§ 20), Descartes'ın "yanılgısını", varlığı "anlayan" Dasein bakımından yani hermeneutik olarak tartışmakta ve neden yetersiz ve uygun-suz olduğunu (çünkü dünyayı bir obje olarak görmektedir) ortaya koymaktadır (§ 21). Bu bölümün üçüncü ve sonuncu alt bölümüyse Dasein'in mekansallığı hakkındadır. Bu alt bölüm toplam üç paragraftan meydana gelmektedir. Dasein, üç boyutlu bir dünya içinde varolmaktadır. Ancak bu üç boyutluluk, yalıtılmış bir nesnenin uzamsallığı olarak değil, belirli bir mekan içinde hareket eden, varolan ve çevreleyen dünya içinde konumlanan insan varoluşunun kapsamı olarak düşünülmelidir. Heidegger bunu öncelikle dünya-dahilinde el-altında-olan malzeme, araç ve gereçler bakımından göstermektedir: Her şeyin bir yeri vardır. O şeyler orada bulunur (§ 22). Ancak Dasein'in oradalığı ve yeri bu bakımdan farklıdır. Dünya-içinde-varolmanın mekansallığı el-altındaki kullanım gereçlerinin sözgelimi mutfak veya atölyedeki mekansal bulunuşundan farklıdır (§ 23). Dasein mekan içinde varolur, bu suretle mekanı varoldurur (§ 24).

§ 14. Esas Olarak Dünyanın Dünyasallığı Fikri

"Dünya" kavramı dört farklı anlama gelmektedir:

1. Bütün mevcut-olan varolanların tümlüğü olarak dünya (ontik anlamda dünya).
2. Varolanların varlığını imleyen olarak dünya (ontolojik anlamda dünya).
3. Özü itibariyle Dasein olmayan ve dünya-dahilinde karşılaşılan bir varolan olarak değil de, fiili Dasein'in ken-

disi olarak “yaşadığı” bir içinde olma olarak dünya (varoluş-dair önontolojik anlamda dünya).

4. Dünyasallık olarak dünya (ontolojik-varoluşsal anlamda dünya).

Varlık ve Zaman’da esas olarak “dünya” dendiğinde yuvarıdaki üçüncü anlam anlaşılmaktadır. Bu nedenle dünyanın dünyasallığı, ontolojik-eksistensiyal bir kavram olup, dünyanın olanak koşulunu oluşturan asli fenomendir. Dasein’in bir varlık türü olarak dünyasallığı hergünkü Dasein’i analiz ederek fenomenal bakımdan erişime açmak mümkündür. Fakat Dasein’in dünyayı bilme halinden hareketle ona erişmeye çalışmak beyhudedir, ki geleneksel ontolojiler tam da bunu yapmaya çalışmışlardır. Hergünkü Dasein’in kendine en yakın dünyası çevreleyen-dünyadır. Dasein’in mekansallığı kendini burada görünür kılmaktadır. Ama Dasein için bu, Descartes’in ortaya koyduğu *res extensa* (uzanımlı şeyler) dünyası değildir. Aşağıdaki paragraflarda bütün bu konular ele alınacaktır.

A. Çevreleyen-Dünyasallığın ve Esas Olarak Dünyasallığın Analizi

§ 15. Çevreleyen-Dünya İçinde Karşılaşılan Varolanın Varlığı

En yakın dünyamız içinde karşılaştığımız varolanlarla muamele ederiz. Onlarla bir şeyler yapar, onları bir şeyler için kullanırız. Ama bunlara “şeyler” (veya eşya) demek doğru değildir, çünkü bu, yanlış bir ontolojik hareket noktasını seçmek olacaktır. Çünkü bunlar el-altında-olan varolanlardır ve bizim bir-şey-için-bakışımızın altındadırlar. Dolayısıyla çevreleyen dünyamız içindeki varolanların “ne-içinlik”leri söz konusudur. Aslında onlara “malzeme” demek daha doğrudur. Her malzeme (örneğin bir çekiç), bir malzeme tümlüğüne işaret eder. Şu veya bu malzeme için

gerekli olan her şeyin bütününe bu ad verilir. Bu maksatla malzeme ile eşya, el-altında-olma ile mevcut-olma, bir-şey-için-bakış ile malzeme tümlüğü ayrımı tespit ve tayin edilmektedir. Bu bağlamda malzemeselliğin (yani şu malzemeyi malzeme kılan şeyin) aslında bir imleme çokluğu olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bir “şey” şunları imler:

1. Ne-içinlik (bizzat malzeme olmaklığı).
2. Nelerden meydana geliyor olmaklığı (örneğin üretildiği malzemeler veya doğada bulunan ham maddeler).
3. Kullanıcı olarak Dasein.
4. Kamusal dünya (bütün çevreleyen-dünya doğası olarak umumi dünya).

§ 16. Çevreleyen-Dünyanın Dünyevi Niteliğinin Kendini Dünya-İçindeki-Varolanda Beyan Etmesi

Dünya dediğimiz ilişki bütünü, el-altında-olanların toplamından oluşuyor değildir. Kartezyen felsefenin iddia ettiği-nin aksine, dünya bir şeyler toplamı değildir. Çünkü Dasein için dünya zaten hep önceden açılmıştır. Dünya-içindeki-varolanların dünyevi niteliği, onlar (örneğin malzemeler) ortadan kaybolduğunda yani el-altında-olmaklıkları yok olduğunda (bozulduğunda, kaybolduğunda, kırıldığında) göze batar hale gelir. Bu durumda, imleme ilişkilerinde bir bağlantısızlık, kırılma veya kopma meydana gelir. İşte tam da bu durumlarda, yapıp ettiklerimizin bütünsel ilişkisi dikkat çekmeye başlar. Sorunsuzca işlediğinde aşinalık kazandığımız için dikkatimizi çekmeyen bu durum, sorun hasıl olduğunda göze batar. Dolayısıyla el-altında-olanların varlığının müspet fenomenal karakterlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: dikkat-çekmezlik, rahatsızlık-vermezlik, di-retmezlik.

§ 17. *Atıf ve İşaret*

Atıf fenomenini incelemek açısından imin müstesna bir önceliği bulunmaktadır. Zira im, hem el-altında-olmaklığı, hem atıf bütünü ve hem de dünyasallığı gösterebilecek karakterdedir. Her malzeme bir atfa sahiptir. Her işaret öncelikle bir malzemedir. İşaret etmeyi, atfın bir türü olarak belirlemek mümkündür. Her atıf bir ilişkilendirmez ama her ilişkilendirme bir atıf değildir. Her işaret etme bir atıftır ama her atıf bir işaret etme değildir. Her işaret etme bir ilişkilendirmez ama her ilişkilendirme bir işaret etme değildir. Örneğin bir atıf söz konusu olduğunda onun atfı (yani ontolojik karakteri) “gösterimdir” yani onun ontik somutlaşımıdır. İşaretler öyle oluşturulur ki, onların göze batmaklığı sayesinde çevreleyen-dünyamız bir-şey-için-bakışımıza taşınır. İşaretler, bir malzeme tümlüğünü açıkça bir-şey-için-bakışa yükseltirler ve böylelikle el-altında-olanın dünyevi niteliğinin kendini beyan etmesini sağlarlar. İşte bu nedenle de atıf ve işaretler, dünyasallık analizinin erişim kapısını teşkil ederler. İşaret ile atıf arasında üçlü ilişki vardır:

1. Bir işe yararlılığın, malzeme yapısı içindeki ne-içinliğin olası somutluğu olarak işaret etme bir-şey-içinlik (atıf) üzerine temellenmiştir.

2. Bir el-altında-olanın malzeme karakteri olarak işaretin işaret edişi, bir malzeme tümlüğüne yani atıf ilişkisine aittir.

3. İşaret, başka malzemelerle el-altında-olan değildir sadece. Bilakis, onun el-altında-olmaklığı sayesinde çevreleyen-dünya bir-şey-için-bakış yönünde açıkça erişilebilir hale gelir. İşaret, ontik bir el-altında-olandır ve şuradaki belirli bir malzeme olarak el-altında-olmaklığın, atıf tümlüğünün ve dünyasallığın ontolojik yapısını serimleyen bir şey işlevini görmektedir.

§ 18. *İlntililik ve İmlenim; Dünyanın Dünyasallığı*

El-altında-olanlarla dünya-dahilinde karşılaşılır. Buna göre bir varolanın el-altında-olma halindeki varlığı dünya ve dünyasallıkla bir ontolojik ilişki içindedir. Dünya bütün el-altında-olanların içinde zaten hep “burada” vardır. Tüm karşılaşılanlarla birlikte dünya (tematik olmasa da) öncel olarak zaten keşfedilmiştir. Öte yandan dünya, çevreleyen-dünyayla belirli muamale etme minvalleri sırasında beliriverir. El-altında-olanların el-altında-olmaklıkları dünyadan hareketledir. Dünya el-altında-olanları nasıl karşılaşılabılır kılar? Buraya kadarki analizimiz şunu göstermiştir: Dünya-dahilinde karşılaşılanlar, ilgilenen bir-şey-için-bakışa (hesaba katmaya) kendi varlıkları içinde serbest bırakılmışlardır.

Herhangi bir el-altında-olanın içinde yer aldığı işaret çokluğuna daha yakından bakıldığında şunları görmek mümkün olmaktadır: Bir el-altında-olanın ne-içinliği, onun işaret etmesidir aslında (örneğin çekiçle çakmak, imle imlemek gibi). Varolanların kendisi ile bir şey arasında ilinti söz konusudur. El-altında-olanın varlık karakteri ilintililiktir. İşaret çokluğunun bütününe, ilintililik bütünü denmektedir bu yüzden. Bir şeyi bir işaret olarak kabul etmek, onu ilintiye dahil etmek demektir. Bir ilintinin keşfedilmesi ise, ilintililik bütününe peşinen varsaymak anlamına gelmektedir. Bu da el-altında-olanın dünyeviliğine işaret eden bir ilişkiyi bünyesinde barındırır. O halde ilintilendirme, dünyaya erişilebilirlik zemininde mümkün olabilmektedir. Bu dünya bir varolan değildir, keşfedilebilir değildir. Çünkü keşfedilebilirlik kavramı, Daseinsal olmayan varolanların varlık imkanını temsil etmektedir. Söz konusu ilişkilerin ilişki karakteri, işaret etmektir daha ziyade. Dünyanın “dünyasallığı” da böyle bir atıf ve işaret ilişkisidir. Bu ilişkilerin ilişki karakterine ise “anlamlandırma” denmektedir. Anlamlandırma ilişkisi bütününe “anamlılık” denmektedir. Anlama ancak bu ilişkiler dahilinde mümkündür. Varolanların dünyasal keşfedilebilirliği oldu-

ğu için anlama söz konusu olabilmektedir. Dasein'ın varlığıyla el-altında-olanların ilişkisi, özsel olarak keşfedilmiştir zaten. Dasein var olduğu takdirde, kendini karşılaşılan bir dünyaya tabi kılar. Dolayısıyla şunları birbirinden ayırt etmek gerekir:

1. Öncelikle karşılaştığımız dünya-dahilindeki varolanların varlığı (el-altındalık).

2. Öncelikle karşılaştığımız esasen varolanların varlığı (mevcut-olma).

3. Dünya-dahilindeki varolanların esasen keşfedilebilirliklerinin ontik olanak koşulu olan dünyanın dünyasallığı.

B. Dünyasallık Analizinin Descartes'taki Dünya Yorumundan Ayırt Edilmesi

§ 19. “Dünyanın” res extensa Olarak Belirlenmesi

Descartes *res cogitans* (düşünen şey) olarak *ego cogito*'yu (ben düşünüyorum) *res corporea*'dan (cisimsel şey) ayırt eder. Bu ayrım daha sonra beden/doğa ile ruh ayrımının temelini oluşturacaktır. Descartes'a göre uzanım (*extensio*), birincil olarak tözü (*res corporea*'nın varlığını) tayin edendir. Buna göre şekil, hareket, sertlik, ağırlık ve renk uzanımın birer halidir. Descartes'ta *res cogitans* ile *res corporea* karşıtlığı önemli bir rol oynamaktadır. Oysa bunların ontolojik temelleri son derece karanlık olup, kendisi tarafından açıklığa kavuşturulmamıştır.

§ 20. “Dünyanın” Ontolojik Belirleniminin Temelleri

Descartes varlık idesini incelerken, tözün ontik ve ontolojik belirlenimini birbirinden ayırt etmez. Bu yüzden de töze ilişkin esas soruyu atlar. Descartes'a göre ontolojik bakımdan töz, var olmak için başka bir varolana ihtiyaç duymayandır (örneğin *ens perfectissimum* yani kusursuz varlık olarak Tanrı). Oysa ontik bakımdan Descartes, *res cogitans* ile *res exten-*

sa'nın üretilmeye ve sürdürülmeye muhtaç sonlu tözlerini de (*ens creatum*, yaratılmış varlık) töz kapsamında değerlendirilmekte ve uzanımlarına tözsellik atfetmektedir. Ayrıca Descartes (ve daha sonra Kant), biri sonsuz, ikisi sonlu üç tözün ortak zemini olan varlık meselesini açıkça reddetmektedir.

§ 21. Kartezyen “Dünya” Ontolojisinin Hermeneutik Bakımdan Tartışılması

Descartes geleneksel ontolojiyi eleştirmeksizin kabul etmiş ve ona doğa nesneleri bakımından daha da derinlik kazandırarak sorunu çok daha vahimleştirmiştir. Descartes dünya fenomenini aslında ele almadığı gibi, varolanların dünyevi niteliğini de onda görünür kılmamıştır. Onun el-altında-olanlara ilişkin çözümlemeleri de başarısız kalmıştır. Çünkü nesnelerin değer taşıyor olmasını mevcut-olmaklık üzerine temellendirmiştir. Gelgelelim değer atfetmeyi bizatihi açıklığa kavuşturmayı bile denememiştir. Oysa dünya fenomenine ilişkin olarak şu meselelerin çözülmesi şarttır:

1. Ontolojik geleneğin en başında (özellikle de Parmenides'te) dünya fenomeni neden atlanmıştır? Bu fenomenin mütemediyen atlanmış olmasının sebebi nedir?
2. Atlanan dünya fenomeninin yerini ontolojik tema olarak neden dünya-dahilindeki varolanlar (“şeyler”) almıştır?
3. Neden bu varolanlar öncelikle “doğa”da bulunmuştur?
4. Böylesi bir dünya ontolojisi için zorunlu görülen ikmaller neden değer fenomeni yardımıyla icra edilmiştir?

C. Çevreleyen-Dünyanın Çevreleyiciliği ile Dasein'ın Mekansallığı

§ 22. Dünya-Dahilinde El-Altında-Olanın Mekansallığı

El-altındaki malzemeler, özleri gereği birer yere sahiptirler: onlarla sorunsuzca çalışabilmemiz için belirli yerlerde bu-

lunuyor olmaları gerekir. Yani yön ve uzaklıklarının bulunması gerekir. Yer, bir yer bütünlüğü ilişkisi içinde yer alır ki buna “havalı” denir. Çevreleyen-dünyanın çevreliliğini tayin eden havalıdır. Demek ki dünyanın mekansallığı, havaliler oluşturan yerlere parçalanmış bir özelliğe sahiptir.

§ 23. Dünya-İçinde-Varolmanın Mekansallığı

Dasein’a mekansallık atfetmek, onun dünya içinde varolduğunu söylemek, Dasein’a bir konum ve koordinat tayin etmek değildir. Dasein böyle varolmaz. Dasein dünya-dahilinde karşılaşılan varolanlarla ilgilenir, bu suretle onlara aşına olur ve münasebet içine girer. Dünya içinde olmak bu anlamdadır. İçinde-var-olmanın yapısı mesafe ve yön ile tayin edilmiştir. Bu da Dasein’ın mekansallığını belirlemektedir. Hergünkü Dasein, uzaklıkları şu veya bu gerekle mesafe-kaldırıcı iştigal etmeler sayesinde tayin etmektedir. Dolayısıyla mesafe, objektif kriterlerle ölçülen bir uzaklık değil, bir-şey-için-bakışsal yaklaşımlar sırasında keşfedilen yakınlıktır aslında. Özü itibariyle Dasein’da “yaklaştırma” eğilimi vardır. Buna mesafe-kaldırmaklık denir. Mesafe-kaldırmaklık, içinde bulunduğumuz muhitin hep belirli bir yönünü takip eder. Demek ki Dasein, yönlülüğe sahip bir varolandır. Bir-şey-için-bakışsal ilgilenmelerimiz, istikamet kazandırıcı (yönlendirici) mesafe-kaldırmalardır. Kant’ın meşhur “sağ el – sol el” tartışması, dünya-içinde-varolmanın mekansallığını, mesafe-kaldırmaklığını ve yönlülüğünü dikkate almadığı için öznel tartışmaları içinde kalmıştır.

§ 24. Dasein’ın Mekansallığı ve Mekan

Bir-şey-için-bakışsal dünya-içinde-varolma mekansaldır. Mekan ne özne içindedir, ne de dünya mekan içindedir. Daha ziyade mekan, dünya içindedir. İlgilendiklerimizle

iştiğal edişimizi mesafe ve yön tesis ettiğine göre, mekanlaştırma yani mekan sağlama bir eksistensiyl olarak karşıımıza çıkar. Mekanlaştırma, dünya-içindeki varolanlarla karşılaştığımızı, onlara açtığımız mekan için kullanılan bir kavramdır. Demek ki asli olan fenomen, Dasein'ın mekansallığıdır. Mekansallık Dasein'ın dünyasını birlikte tesis etmektedir. Objektif mekanın ortaya çıkması ise, el-altında-olanların dünyeviliğinin dünyasızlaştırılması sayesinde mümkün olabilmektedir. Böylelikle çevreleyen-dünya, bir doğa dünyasına dönüşebilmektedir.

Dördüncü Bölüm:

Birlikte-Varolma ve Kendi-Oлма Olarak Dünya-İçinde-Varolma. “Herkes”

Bu bölüm üç paragraftan meydana gelmektedir. Daha önceki bölümlerde Heidegger, varlık sorusunun muhatabının insan olduğunu, insanın varoluşuna Dasein dendiğini, Dasein'ın dünya içinde varolduğunu, dünya-içinde-varolmanın ise dünya-dahilinde var olmaktan farklı bir mekansallık içinde cereyan ettiğini ortaya koymuştu. Şimdiki bölümde Heidegger, Dasein'ın dünya-içinde-varoluşunun “sosyal” ve “bireysel” hallerini ele almaktadır. Bunun için Heidegger, öncelikle Dasein'ın “kim” olduğu sorusunu sorar ve bu sorunun ancak eksistensiyl bir irdelemeyle yanıtlanabileceğini söyler (§ 25). İnsan başka insanlarla birlikte yaşar. Eksistensiyl bakımdan bu birlikte yaşayış, nesnel yan yanalık veya toplumsal işbölümü şeklinde değildir. Heidegger burada aslında öznel-arasılık ve öteki-zihinler sorunsalına fundamental ontolojik bir reddiye veya cevap sunmaktadır. İnsanların birlikte yaşayışı yani onların sosyal varlıkları, başkalarının birlikte-Dasein'ı olarak cereyan eder. Dasein, başkalarıyla birlikte Daseinlayandır. Birlikte-Dasein'ın belki de en önemli varlık modusu “hergünkü” birlikte-varoluştur. Dasein çoğunlukla

ve genellikle hergünlük modusu içindedir (§ 26). Dasein'ın kendi olarak varolması, genellikle kendi "özel" dünyası içinde değil, diğer Dasein'larla birlikte cereyan eder. Bu öyle bir genel hergünlük birlikte-Dasein-olma halidir ki, onda artık "özne", "birey", "kişi" gibi münferitleştirici nitelikler bulunmaz. Hergünlük kendi-olarak-varolma aslında "herkes" içine soğurulma demektir (§ 27). Kitle içinde eriyip giden Dasein'ın kendine erişimi bu yüzden "gayrisahih"tir yani burada kendisi, aslında kendi gibi değil herkes gibidir. Bir başka deyişle kendi varoluşunun sorumluluk ve kararlarını kendi özgün eylemleriyle alıyor değildir. Bilakis, belirsiz ve kapsamlı bir herkes-benliğinin dayatma ve tasarımları içinde varolur yani kamunun yönlendirmesi altındadır.

§ 25. Dasein'ın Kim Olduğuna İlişkin Eksistensiye Sorunun Hareket Noktası

"Dasein kimdir?" sorusuna, "Dasein 'ben'dir," diye cevap vermek doğru olmaz. Çünkü bir fenomen olarak "ben", hem açıklık kazanmış değildir, hem de başkaları olmadan ben-den söz etmek mümkün olamamaktadır. Dünyasız bir ben diye bir şey olamaz. Zaten dünya-içinde-varolmanın yapısı bunu bizim için apaçık kılmıştır. İnsanın "tözü", ruh ve bedeninin sentezi olan "tin" değil, varoluştur.

§ 26. Başkalarının Birlikte-Dasein'ı ve Hergünlük Birlikte-Varolma

Dasein hem kendi başınadır, hem de başkalarıyla birlikte-dir. Birlikte-olma ile birlikte-Dasein birer eksistensiye-dir. Başkası dediğimiz, ben olmayan değildir. Başkaları dendiğinde, diğerlerinden ayrılarak ortaya çıkan benim dışındaki bütün herkes kastediliyor değildir. Başkası, dünya-içinde-varolmayı tesis eden bir fenomendir. O olmadan, ben olmaz. Dasein'ın dünyası "birlikte-dünya"dır. İçinde-olmak

demek, başkalarıyla birlikte-varolmak demektir. Bunların dünya-dahilindeki kendi-olmaklığına “birlikte-Dasein” denir. Demek ki başkalarının açılanmışlığı da dünyasal-lığı oluşturmaktadır. Dünya-içinde birlikte-Dasein’larla iştigal ediyor olmamıza “itina-gösterme” denir. Hergünkü birlikte-olmalarımız, birlikte-olmanın yoksun bir haline dönüşür çoğunlukla. Bu yüzden de örneğin empatiyi, başka Dasein’larla ilişki kurabilme olarak yorumlamaya başlarız ki bu doğru değildir aslında. Çünkü çok daha asli bir varoluşa-dair fenomen olan birlikte-olma, bu sayede dikkatten kaçırılır. Dasein’ın varlığı, birlikte-varolma olduğu için, onun varlık anlayışı içinde başkalarını anlama yatmaktadır.

§ 27. Hergünkü Kendi-Olarak-Varolma ve Herkes

Dünya-içinde-varolma biricik bir dünyada kendi başına yaşamak değildir. Dasein, kamusal umumi dünyada herkes içinde varolmak demektir. Ancak hergünkü birlikte-varolma içinde Dasein, başkalarının tabiyeti altındadır. Var olan kendisi değildir, başkaları onun kendi varlığını devralmıştır. Buna “herkes-benliği” denir. Dasein’ın hergünkü varlık olanaklarına hakimiyeti, başkalarının keyfine kalmış durumdadır. Üstelik bu başkaları, belirli başkaları bile değildir. Her bir başkası, bir başkasını ikame edebilmektedir. Buna herkes denir. Bir eksistensiyal olan “herkes”, gayrisahih ve gayriotonom olan kendimden başkası da değildir aslında. O bir birey değil, beni ikame eden başkasıdır. Kamunun umumi nitelikleri şunlardır:

1. Mesafelilik (“başkalarından farkım ne” kaygısı).
2. Tabiyet (başkalarına tabi olma).
3. Vasatlık (farksızlaşma arzusu).
4. Tesviye (başkalarının nazarı dikkatini çekmeme).
5. Varlığın ibrası (Dasein’ın kuş kadar hafiflemesi: “Varolmanın dayanılmaz hafifliği”).
6. Kolaylık sağlama (karar vermek zorunda kalmama).

Herkes bir başkasıdır ve kimse kendi değildir. Hergünkü Dasein kim, diye sorulduğunda cevap “herkes”tir. Herkes, Dasein’in beraber-olmaklık içinde kendini zaten hep ona teslim ettiği hiç kimsedir.

Beşinci Bölüm:

İçinde-Olmanın Kendisi

Varlık ve Zaman’ın uzun ve kapsamlı bölümlerinden birisi de bu beşinci bölümdür. İki alt bölüm ve on bir paragraftan meydana gelmektedir. Dünya içinde varolmanın “içinde-olma” veçhesini Heidegger, bu bölümde ele almaktadır. Öncelikle Heidegger, bu bölümün tema’sı olan “içinde-olma”dan ne anladığını ve bunun analizinin ne anlama geldiğini ortaya koymaktadır (§ 28). Daha sonra birinci alt bölüm olan “Şuralılığın Eksistensiyal Konstitüsyonu” gelmektedir. Heidegger bu alt bölümde, Dasein’in tam da “şurada ve şimdiki” varoluşunun nasıl cereyan etmekte olduğunu yine Dasein bakımından ele almaktadır. Dasein her zaman duygularıyla varolur. Anlamak ve tefsir etmek bile bu duyguların rehberliğinde yol alır. Heidegger, Dasein’in duygularıyla ilgili veçhesine “bir-hal-içinde-bulunma” der: Dasein kendini hep şu veya bu hal ve his içinde bulur. Bu kaçınılmazdır. Dasein olmanın özünde vardır, eksistensiyaldir (§ 29). Heidegger bunun bir modusu olarak korkuyu ele almakta ve ayrıntılı olarak irdelemektedir (§ 30). Öte yandan şurada yani hem dünya içinde ve hem de hal ve his içinde var olan Dasein, bu dünyayı, kendini, diğerlerini ve her şeyi anlayarak varolur (§ 31). Dolayısıyla irdelemenin bundan sonraki gidişatı bakımından Heidegger, öncelikle anlamanın ne demek olduğunu ve tefsirin nasıl yapıldığını (§ 32), beyan veya söylemenin nasıl tefsirden türediğini (§ 33), bütün bunların temelinde yatan söz ve dilin eksistensiyal ve ontolojik bakımdan ne demek olduğunu (§ 34) ayrıntılı olarak incelemektedir.

Dünya-içinde-varolma, bütünsel ve birliksel bir fenomendir. Her ne kadar Heidegger önce dünyayı (bölüm 3) ve daha sonra da Dasein'ı irdelemişse de (bölüm 4), bunların ikisi “eşit derecede aslidir”. Eşit derecede asli olan fenomenler, tek bir orijine dayanmazlar ama birbirleri olmadan da var olamazlar.¹

Daseinsız dünya yoktur. Dünyasız da Dasein olamaz. Ancak bu karşılıklı “içindelik” ilişkisi, kartezyen bir ilişki değildir: Bardağın “içindeki” su gibi değildir. Daseinsal içindelik bir tür açıklamadır, dünyayı açmadır, imkan olarak dünyanın tezahür ettirilmesidir. Dasein'ın kendini bilfiil var etmesi ve bulması, dünyanın dünyasallığın açıklanışıyla mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla Dasein'ın kendini nasıl bir dünya içinde bulmuş olduğu (düşmüşlük ve fırlatılmışlık), kendi imkanlarını gerçekleştirmek bakımından tesis edicidir. Nasıl ki bir-hal-içinde-bulunma ve duygu durumu, Dasein'ın varlık anlayışını tayin ediyorsa, dünya içinde var oluşu da onun imkanlarını tesis etmektedir. Dasein kendi içinde bulunuşunu ve imkanlarını üç farklı yapı içinde açığa çıkarmaktadır: bir-hal-içinde-bulunma, anlama ve söz. Bunların üçü de eşit derecede aslidir.

Öncelikle ve genellikle Dasein, kendini dünya içine fırlatılmış bulur. Dasein'ın dahil olduğu dünya, kendisinden önce tesis ve tertip edilmiş bir varoluşsal olgusalılık taşımaktadır. Ancak bu olgular, Dasein'a yabancı ve ondan kopuk nesnel birer gerçeklik değildir. Hepsinin de Dasein bakımından imlediği bir veya birçok anlamı vardır. Dasein'ın duygu durumları bile bu fırlatılmış olgusalılık içinde şekillenmektedir. Dasein, bedenlenmiş anlamdır.² Buna olgusalılık (faktisite) denmektedir. Yalıtılmış kartezyen nesne gerçekliğinden farklıdır bu. Zira Dasein, tüm bunları bir-hal-içinde-bulunma ve duygu durumları üzerinden anlamakta

¹ Wrathall, Murphey: *a.g.e.*, s. 13.

² Wrathall, Murphey: *a.g.e.*, s. 14.

ve anlamlandırmakta, değiştirmekte ve şekillendirmektedir. Duygu, Dasein'ın gelip geçen hali değil, onun dünyayı ve kendini yani varlığı anlama yordamıdır. Dolayısıyla bir-hal-içinde-bulunma ve duygu durumu, anlamaya imkan vermektedir. Anlama kendini mevcut bulduğu olanaklara tasarlama ve onları değiştirip şekillendirme, hatta aşmadır. Dolayısıyla bunlar eşit derecede asli birer eksistensiyaldir. Olanaklar varlığın ve varoluşun olabilirlik sahasıdır. Dasein bu olabilirlikleri anlar ve yeniden tayin eder (veya anlamaz ve tayin etmez, yahut anladığı halde tayin etmez). Bu faaliyete Heidegger “tefsir” der: içindekileri açıp açıklığa taşıma, yeni anlamlar yükleme. Dasein, tefsiri genellikle sözle yapar. Bu yüzden söz, yalnızca iletişim ve paylaşım aracı değildir. Hatta öncelikle öyle bir şey bile değildir. Söz, varlığı tefsir ve anlamanın eksistensiyal modusudur. Söz ancak bu sayede dil, mantık, iletişim, işaret, beyan ve benzeri hal ve şekillere sahip olabilmektedir.

Bu bölümün ikinci alt bölümünde Heidegger, şuradalığı hergünkü varlık bakımından ve Dasein'ın düşmüşlüğü bağlamında ele almaktadır. Daha önce Heidegger'in göstermiş olduğu gibi Dasein, çoğunlukla ve genellikle hergünkü dünya içine düşmüş ve fırlatılmış olarak gayrisahih şekilde varolmaktadır. Bunun genel formları (halleri) sırasıyla üç örnek üzerinden gösterilmektedir: lakırtı (§ 35), merak (§ 36) ve müphemlik (§ 37). Bunlar düşmüşlüğü ve fırlatılmışlığın halleridir (§ 38).

§ 28. İçinde-Olma İlişkin Tematik Analizin Görevi

Bu bölümde ele alınacakların özetini oluşturan bu başlık altında, dünya-içinde-varolma hakkındaki analizin özünün “şuradalığın” analizi olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü bu bölümde amaç, Dasein'ın birliksel asli yapısının fenomenal olarak ortaya çıkarılmasıdır. Dasein'ın “şuradalığı”, onun mekansal açılanmışlığına denir ki, o da Dasein'ı birlikte

tesis etmektedir. Özü itibariyle dünya-içinde-varolmayla tesis olmuş bir varolan, hep bizzat kendi “şuradası” olarak vardır. “Şurada” kavramı, alışıldık anlamıyla “burada” ve “orada”ya işaret etmektedir. İnsanın var olma minvali, kendi şuradalığı olarak, burada “var” olmaktır. Dasein kendi şuradalığını kendinde taşır. Ondan mahrum olsaydı, yalnızca olgusal olarak var olmamakla kalmayacak, böyle bir öze sahip varolan bile olamayacaktı. Bu yüzden Dasein, kendi açılmışlığıdır. Varoluş, şuradalığın açıklığına çıkılarak açık olmak demektir. Bu da “açıklık” anlamındaki *aletheia* (Yunanca “hakikat”) demektir. Dasein hakikat içinde şuradadır.

A. Şuradalığın Eksistensiyal Konstitüsyonu

§ 29. Bir-Hal-İçinde-Bulunma

Olarak Şurada-Var-Olma

Burada Heidegger, önemli bir kavramı açıklamaktadır: bir-hal-içinde-bulunma. Almancası *Befindlichkeit* olan bu kavram, kelime kökü itibariyle “kendini belirli bir duygu içinde bulma” demektir. Bir bakıma haletiruhiye demek olan bu kavram, Dasein’in duygu durumu ve ruh halidir. Çünkü Dasein hep bir ruh hali içindedir. Bu psikolojik değil, ontolojik bir tespittir. Bir-hal-içinde-bulunma eksistensiyal bir varlık türüdür. Ontik bakımdan ona haletiruhiye denmektedir. Dasein bir-hal-içinde-bulunmanın kendi şuradalığına “fırlatılmıştır”. Buna Dasein’in “olgusalılığı” da denebilir: Fiili olarak kendini içinde bulma. Ontolojik bakımdan ise bir-hal-içinde-bulunma, isteme ve bilmeden de önce gelir. Bir-hal-içinde-bulunma, kendisinin minvali olan bilme sayesinde dünya-içinde-varolmayı iki bakımdan açıklamaktadır:

1. Fırlatılmışlığı içindeki Dasein (şuradalık, tevdi edilmişlik, yüzünü dönme, yüzünü çevirme, tabi olma, umurun-da olma).

2. Birlikte-Dasein ve dünya.

Bir-şey-için-bakışsal ilgilenici karşılaşmaların tesir etme-likliği, umurunda-olmaklık üzerine temellenmektedir. Umurunda-olmaklık ise bir-hal-içinde-bulunma üzerine temellenmektedir.

§ 30. Bir-Hal-İçinde-Bulunmanın Modusu Olarak Korku

Bir-hal-içinde-bulunmanın yapısı, özellikle korku fenomeninde açığa çıkmaktadır. Korku fenomenine üç açıdan bakılabilir:

1. Neden korkulduğu (korkunç olan).
2. Korkmanın kendisi (tehditkar olanın serbest bırakılışı).
3. Ne hakkında korkulduğu (Dasein kendisi hakkında korkar).

Dasein korktuğunda, kendi varlığı için korkmaktadır. Kendi yakınındaki bir tehditten korkmaktadır ki bu tehdit, hem başa gelebilme, hem de başa gelmeme ihtimalini bünyesinde taşır. Korku, Dasein'ı kendi şuradalığı içindeki varlığı bakımından ortaya çıkarır ve çoğunlukla olumsuzlayan minvalde açılar. Bizi şaşkına çevirir ve “aklımızı kaybetmemize” neden olur. Başkası için korkulduğunda da aslında kendimiz için korkmuş oluruz. Çünkü burada korkulan şey, başkasıyla birlikte-oluşumuzdur, bizim onun kendisinden koparılma ihtimalimizdir.

Korkmanın farklı varlık olanakları vardır:

1. Ürkme (tehditkar bir şeyin dünyamızın içine apansız düşüvermesi).
2. Ürperme (tehdit edici olanın hiçbir şekilde aşinalık karakteri taşınaması).
3. Dehşet (hem ürpertici hem de ürkütücü olan bir korku).

§ 31. Anlama Olarak Şurada-Var-Olma

Bir-hal-içinde-bulunma, anlamayı da tesis etmektedir. Doğayısıyla hep kendi anlayışına sahiptir. Anlama daima bir duygu durumu eşliğinde olur.

Dünya-içinde-varolmanın açılanmışlığı, eksistensiyal bakımdan bir-hal-içinde-bulunmayı ve onun zemini üzerinden tasarlanan anlamayı açığa çıkarmaktadır. Olanak dendiğinde, ontolojik bakımdan gerçeklik ve zorunluluktan daha düşük mertebede olan kategoriyal bir durumdan söz ediliyor değildir. Olanak, bir eksistensiyal olup varlık imkanı anlamındadır. Dasein kendine tevdi edilmiş mümkün-olmaklıktır, fırlatılmış olanaktır. Anlama, Dasein'in kendi var-olabilmekliğinin eksistensiyal varlığıdır. Öyle ki bu varlık, kendi varlığının varlık durumunu kendinde açılmaktadır. Anlamanın kendisi, adına "tasarım" denilen eksistensiyal yapıya sahiptir. Olanak, özü itibarıyla sadece tasarlanabilir, asla tematik olarak kavranamaz. Dasein kendini hep tasarlayandır, o hep tasarlayıcıdır. İleriye atılım olarak tasarım, olanağı olanak olarak tasarlar ve o şekilde var olmasını sağlar. Dasein kendine şöyle seslenebilmektedir: "Neysen o ol!" Dolayısıyla tasarım, anlamanın eksistensiyal yapısı olarak ortaya çıkmaktadır. Anlama üzerine temellenen görüş bir eksistensiyal olup, açıklıkta oluş diye ifade edilmektedir. Açıklıkta oluş, şuralılığın açılanmışlığını karakterize eder.

§ 32. Anlama ve Tefsir

Anlamanın icra edilmesine tefsir denir. Bu yorumdan farklıdır. Yorum, seçenektir. Oysa tefsir, anlama üzerine temellenir. Zaten anlaşılmış olan bir dünya tefsir edilebilirdir. Tefsirde anlama, anladığını anlayarak onu kendine maledir. Anlamanın hali olarak tefsir, daha önce anlaşılan bir şeylerin daha sonra teslim alınması demek değildir. Aksine tefsir, anlamanın tasarladığı imkanların ifa edilmesi demektir. Tefsir, "şu veya bu olanak" tarafından tesis edilmektedir ki bu, anlamanın eksistensiyal konstitüsyonudur. Tefsir etmek demek, bir şeyi bir şey olarak anlamak demektir. Bu, tam olarak dile getirilmemiş, ön yüklemel bir

tefsir halinde bile böyle olabilmektedir. Tefsirin üçlü ön yapısı vardır:

1. Karşıma alma ve sevk olunma (ön-sahip-olma),
2. Anlanacak olanı dikkate alma ve dokunma (ön-bakış),
3. Önceden belirlenmiş kavramlarla tefsir etme (ön-kavram).

İşte bu ön yapı, anlamı tesis etmektedir. Söz konusu ön yapı yüzünden, “anlamada kısır döngü” denilen durum da hasıl olmaktadır: Buna göre, bir şeyi anlayabilmek için zaten onu peşinen az çok anlamış olmak gerekmektedir. Fakat bu bir hata değildir. Çünkü kısır döngü, anlamın kendi yapısına aittir. Zira tam da bu sayede bir şeyleri daha iyi anlamak mümkün olabilmekte, ön-sahip-olma, ön-bakış ve ön-kavramlarını tartabilme imkanı ortaya çıkabilmektedir. Aksi takdirde tefsir, rastlantı ve geleneğin egemenliğine terk edilmiş kalırdı. Anlam, tasarımın ön-sahip-olma, ön-bakış ve ön-kavramayla yapılandırılmış nereye-yönelikliğidir. Bu sayede bir şey, şu şey olarak anlaşılır olur. Demek ki fiili insan varoluşu demek olan Dasein’da anlam ve anlamsızlık söz konusudur yalnızca. Daseinsal olmayan varolanlarda böyle bir şey yoktur.

§ 33. *Tefsirin Türetilmiş Modusu Olarak Beyan*

Beyan ya da “yargı”, anlama üzerine temellenmiştir. Dolaşısıyla tefsirin türetilmiş bir icra biçimidir, onun bir modusudur.

İlgilenici-bir-şey-için-bakışsal tefsir ile teorik beyan arasında pek çok ara kademe bulunmaktadır. Beyan, bir-şey-için-bakışsal-İlgilenici tefsirin türetilmiş modusu olup, daha başka önyapılara işaret etmektedir. Herhangi bir beyan (örneğin “çekiç çok ağır”), belirleyici bir gösterimdir. Üç imlenime sahiptir. Bunlar birlikseldir ve beyanın eksiksiz yapısını sınırlandırır:

1. Beyan “gösterim” demektir. Burada *logos*’un asli anlamı olan *apophansis* ortaya çıkar: varolanları kendilerinden hareketle görünür kılmadır *apophansis*. Örneğin “çekiç çok ağır” beyanında, bakışımız için keşfedilen “anlam” değil, el-altında-olan “çekiç”tir.

2. Beyan “predikasyon” demektir yani bir “özne”ye bir “yüklem” “iliştirerek” bunu beyan etmek demektir. Özne, yüklem tarafından belirlenir. Burada beyan edilen, yüklem değil çekicinin kendisidir. Beyan eden yani belirleyen ise “çok ağır” ifadesinde yatmaktadır.

3. Beyan “bildirim”dir yani dile getirmedir. Bildirim, birlikte-görülme-yi-sağlama anlamındadır. Bildirim olarak beyan edilen, başkaları tarafından beyan edenle birlikte paylaşılabilmekte, söze dökülüp nakledilebilmektedir.

Özetle beyan, “bildirici ve belirleyici gösterimdir.”

Bir-şey-için-bakışsal tefsirdeki hermeneutik “ne-hakkındalık”, beyan sayesinde mevcut-olanı-belirleyen apofantik bir “ne-olaraklığa” dönüşür. Geleneksel mantık, Antik Çağ’dan kalma ontolojiye dayanmaktadır. Buna göre *logos*, sadece mevcut-olanlara dair olarak yorumlanır. Oysa ontolojik bakımdan bu yol eğridir ve mantığın sadece mevcut-olmaklık üzerine odaklanmasına neden olmuştur.

§ 34. Şurada-Var-Oлма ile Söz. Dil

Söz bir eksistensiyaldir. Dilin eksistensiyal-ontolojik temelini söz oluşturur. Bir-hal-içinde-bulunma ve anlama ile eşit derecede asli olan bu eksistensiyal, şuradalığın varlığını tesis etmektedir. Söz, şuradalığın (dünya-içinde-varolmanın) bir-hal-içinde-bulunmasal anlaşılabilirliğinin imlenimsel eklemlenişidir. Bir başka deyişle, imlenimlerden sözcükler doğar. Sözün kendine has bir dünyasal varlık minvali vardır. Ona dil denir. Dilin olanakları arasında duyma ve susma da vardır. Sözselsel bildirim, birlikte-bulunuşun ve birlikte-olma anlayışının başka Dasein’larla paylaşılmasıdır. Geleneksel

dilbilimin temelleri ontolojik bakımdan eğridir, çünkü *logos*'u söz olarak değil, sadece akıl (beyan) olarak yorumlamaktadır.

*B. Şuradalığın Hergünkü Varlığı
ve Dasein'in Düşmüşlüğü*

§ 35. *Lakırtı*

Hergünkü Dasein'in anlama ve tefsir varlık türünü "lakırtı" tesis eder. Lakırtının hergünkü kamusal tefsir manzumesi (örneğin laf taşıma ve arkasından konuşma), Dasein'a hep raptedilmiş olup, ondan kaçınmak imkansızdır. Lakırtı, herkesin ne düşünüp ne hissettiğini peşinen belirlemektedir. Lakırtı açıklama değildir, çünkü dünya-içinde-varolmayı kapayıcı bir niteliğe sahiptir. Anlamaya çalıştıklarımızın hareket noktası lakırtı olunca anlayış, anlayışsızlığa ve herkes anlayışına dönüşür.

§ 36. *Merak*

Bakış veya bakmanın hergünkü varlık eğilimlerinden biri de meraktır. Merak yalnızca bakmayla sınırlı olmayıp dünyayla kendine has bir karşılaşma sağlama eğilimi de demektir. Hergünkü varoluş içindeyken, bir varoluş minvali diğerini peşinden sürükler. Bu yüzden Dasein hep dünya içine soğurulmuştur, onun içine batmıştır. Merak hep yenilik aramaktır, hiçbir şeyde durup kalmamaktır. Merakı karakterize eden unsurlar eğleşmeme, dikkat dağıtıp oyalanma ve duraksamamadır. Merak her yerde ve hiçbir yerededir. Merak içindeki Dasein sürekli olarak kendini köklerinden koparır. Üstelik lakırtı, merakın işleyiş yollarına da hükmeder. Nele-
rin okunup görülmesi gerektiğini söyler örneğin. Hiçbir şeyin kapalı kalmadığı merak ve hiçbir şeyin anlaşılmaz olmadığı lakırtı, bu minvalde varolan Dasein'a sözüm ona sahici ve capcanlı bir hayat sağlar.

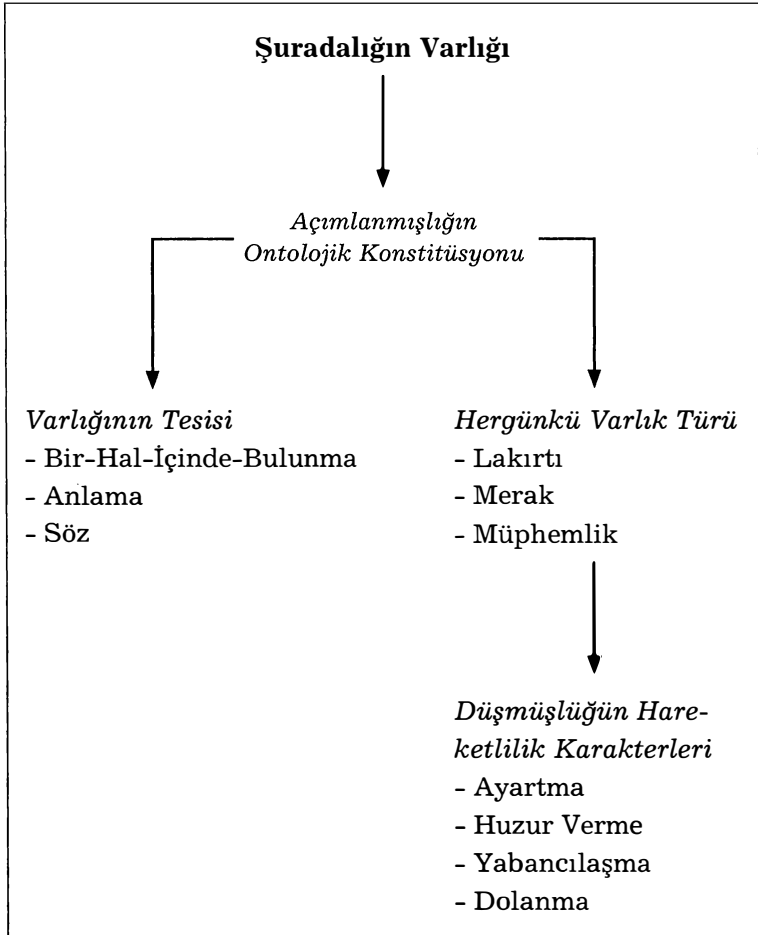
§ 37. *Müphemlik*

Sahici bir anlama sayesinde bir şeylerin açılanmış olup olmadığı, yahut hergünkü hep-beraber-olmaklık içinde sadece öyle kabul edilip edilmediğine karar verilemediği durumlara “müphemlik” denir. Her şey sahiden anlaşılmış, kavranılmış ve konuşulmuş gibi görünse de aslında öyle değildir. Kamusal tefsir manzumelerinin müphemliği, sahici anlama ve eylemeyi olumsuz yönde etkilediği gibi, hep-beraber-olmaklığımıza olumsuz etkide bulunmaktadır. Bu durumda Dasein, hep müphem olarak şuradadır. Başka bir deyişle Dasein, her şeyin ama aslında hiçbir şeyin gerçekleşmediği hergünkü alandaki meşguliyeti canlı tutan lakırtı ve merakın bulunduğu birlikte-olmaklığının umumi açılanmışlığının içinde kalakalmıştır.

§ 38. *Düşmüşlük ve Fırlatılmışlık*

Hergünkü varlığın temel türü düşmüşlüktür. Bu şu demektir: Dasein ilgilendiği dünyaya yanaşıktır, onun içine soğurulmuş ve kaybolmuştur. Düşmüşlük, herkesin kamusalılığı içinde kaybolmuşluktur. Düşmüş varoluş lakırtı, merak ve müphemlik hakimiyetindeki bir hep-beraber-olmaklıktır aslında. Dasein’in gayrisahihliği, en ziyade düşmüşlükle belirlenime kavuşur. Dasein esasen kendi kendinden düşmüştür. Bizatihi kendi varlığına ait dünyaya düşmüştür. Düşmüşlüğün varlık minvali ayartma, huzur verme, yabancılaşma ve dolanmayla karakterize edilmektedir. Düşmüşlük çakılma ve girdap denilen hareketlerle cereyan etmektedir. Eksistensiyal olarak düşmüşlük, sadece dünya-içinde-varolmayı değil, aynı zamanda fırlatılmışlığı da belirlemektedir. Dasein’in faktisitesi içinde şunlar vardır: Dasein hep soğurulma içinde olup, daima herkesin gayrisahihliği içine düşüvermektedir. Düşmüşlüğü teolojik (örneğin Kutal Kitaplarda bahsedilen “cennetlik halden düşüş”) olarak yorumlamak doğru değildir.

Bu alt başlıktaki incelemeleri aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:



Görsel 8: Şuradalığın varlığının açılması.

Altıncı Bölüm:

Dasein'ın Varlığı Olarak İhtimam-Gösterme

Bu noktaya kadar Heidegger, Dasein'ın varoluşunun çeşitli tesis edici momentlerini ele alıp analiz etmiştir. Dünya-içinde-varolma olarak Dasein, pek çok momentlere sahiptir ve bunların hepsi de eşit derecede aslidir yani daha temel momentlere indirgenemezdir. Bu bölümdeyse Heidegger, bütün bu eklemlenmiş ve asli momentleri birarada tutan ve onlara bütünsellik kazandıran fenomeni “ihtimam-gösterme” olarak tayin etmektedir. Birinci Ayrım'ın buradaki altıncı bölümünde Heidegger, oldukça uzun bir analize giderek söz konusu fenomenin ayrıntı ve yapısını ortaya koymaktadır. Bu bölüm toplam altı paragraftan meydana gelmektedir. Son iki paragraf ise üçer alt başlıktan oluşmaktadır.

Bu bölümün birinci paragrafında Heidegger, Dasein'ın bütünselliğini ele almakta ve böyle bir bütünselliğin mümkün olup olmadığını, mümkün ise nasıl değerlendirilebileceğini tartışmaktadır (§ 39). Bunun “ihtimam-gösterme” fenomeniyle mümkün olduğunu gösteren Heidegger, söz konusu fenomeni özellikle “kaygı” örneği üzerinden ele almaktadır. Korkudan farklı olarak kaygı, öyle bir temel bir-hal-içinde-bulunmadır ki burada Dasein, nesnesi belirsiz bir anksiyete hissederek. Bu duygu onu hem kendinden geçirir, hem de kendine vardırır. Bu duygu içinde Dasein, dünyaya yabancılaşır, kendini evinde değilmiş gibi hissederek. Buna Heidegger “tekinsizlik” der. Kaygı yüzünden tekinsizleşen Dasein, bu sayede kendi anlayışını genişletir ve mevcut bulduğu olgulardan daha fazlası olduğunu idrak eder. Kaygı, Dasein'ı olanaklarına açılar (§ 40 ve 41). Dasein'ın anlamının, ihtimam-gösterme fenomeni olduğunu ortaya koyan Heidegger, bunu önontolojik yani mitolojik ve şiirsel bir anlatıyla destekler: Miladi birinci yüzyıl başlarında yaşamış Romalı alim Hyginus'un etimolojik göndermelerle bezenmiş *Cura* (Kaygı) öyküncesiyle (§ 42).

Bu bölümün son iki paragrafı (§ 43 ve 44), üçer alt başlıktan oluşan uzunca analizlerden meydana gelmektedir. Burada Heidegger, gerçeklik ile hakikat meselesini ele almakta ve özne-nesne anlayışından hareketle varlık sorusunun yanıtlanamayacağını gerekçelendirmektedir. Zira Dasein'dan ayrı bir dünya, dünyadan ayrı bir Dasein söz konusu olamaz. Öte yandan varlığımızın anlamı ihtimam-gösterme olduğu içindir ki benlik ile dış dünya ayrımına gitmenin, dış dünyanın varlığını kanıtlamaya çalışmanın gereği kalmaz. Çünkü Dasein ancak dünya içinde varolduğunda “şeylerle” ilişki kurabilmekte, onlarla ilgilenebilmekte, anlamlı bulabilmekte, yoksunluk duymakta ve hatta teorik-nesnel incelemeye yani bilimsel bilgiye erişmeye çalışabilmektedir. Dasein varlığı itibarıyla böyle olmasaydı, bunların hiçbirisi mümkün olamazdı. Bir başka deyişle hakikat, Yunancada söylendiği üzere *aletheia*'dır yani örtük ve kapalı olmama demektir. Dasein varolduğu varlığı “keşfeder” yani onun üzerini açar. Bu yüzden Dasein hakikat içinde varolur. Dolayısıyla Dasein, açılmışlık ve hakikat adeta bir ve bütün fenomenlerdir, adeta birbirlerinin halleridir.

§ 39. *Dasein'in Yapı Bütünü'nün Asli Bütünlüğü Meselesi*

Varlık ve Zaman'ın buraya kadarki aşamasında Dasein'in hergünlüğü şöyle yorumlanmıştır: Dünya-içinde-varolma hep düşmüşlük içindedir. Dasein'in ortalama hergünlüğünü, düşmüşlük içinde açılan ve fırlatılmış-tasarlayan dünya-içinde-varolma olarak belirlemek mümkündür. Öte yandan Dasein'i, kendi varlığı dahilinde dünyada ve başkalarıyla birlikte-varolma sırasında kendi en zati var-olabilirliğini mesele eden varolan olarak belirlemek de mümkündür. Ama bu noktada artık, hergünlüğün yapı bütünü ele alınmalıdır. Bu maksatla rehber alınacak fenomen “kaygı”dır.

Bu fenomen sayesinde, Dasein'ın varlığının “ihtimam-gösterme” olduğu anlaşılacaktır.

*§ 40. Dasein'ın Müstesna Bir Açıklanmışlığı Olarak
Kaygı Denilen Temel Bir-Hal-İçinde-Bulunma*

Hergünkü dünya içine soğurulan Dasein kendinden kaçmakta, kendisiyle yüzleşememekte ve kendinden uzaklaşmaktadır. Dünyaya düşmüşlük, Dasein'ı kendine kapatmaktadır. Tam da bu noktada “kaygı” (*Angst*) fenomeni, ontolojik bakımdan müstesna bir rol oynar. Çünkü o, Dasein'ı tek başına bırakarak ona sahihliği ve gayrisahihliği açık eder. Burada, dünya-içindekilerin Dasein'a engel olması söz konusu değildir artık. Dasein, kaygı fenomeni sayesinde yüzünü kendine çevirir. Kaygı, tehditkar olanın yaklaşacağı buradan veya şuradan gibi yönleri görmez. Kaygıyı nitelendiren şey, tehditkar olanın hiçbir yerde olmayışıdır. Kaygı, neden kaygı duyduğunu bilmez. Kaygı, hep şuradadır ama yine de herhangi bir yerde değildir. O kadar yakınımızdadır ki içimiz daralır ve nutkumuz tutulur ama yine de hiçbir yerde değildir. Kaygının nedeni, bizatihi dünyanın kendisi, dünya-içinde-varolmanın kendisidir. Kaygı içindeyken “tekinsizlik” yaşarız: hiç ve hiçbir yer, evinde-yurdunda-olamama. Bu yüzden kaygı, Dasein'ı münferitleştirmektedir. Böylelikle Dasein, kendi düşmüşlüğünden çıkartılmakta ve kendi varlığının olanakları olarak sahihlik ve gayrisahihlik aşıkare hale gelmektedir.

Kaygının nedeni ve ne-içinliği birbirinin aynıdır. Kaygının ne-içinliği dünya-içindeki bir varolan değildir, çünkü o, ilintililik bütününe önemsiz hale getiren bir fenomendir. Kaygı sayesinde Dasein, kendi sahihliğine özgür olabilme imkanını bizzat açıklayabilmektedir. Kaygının nedeni, Dasein'ın belirli bir imkanı değildir. Kaygı sayesinde Dasein, bizatihi dünya-içinde-varolmaya açık hale gelebilmektedir.

§ 41. *İhtimam-Gösterme Olarak Dasein'ın Varlığı*

Kaygı fenomeni bize, Dasein'ı olgusal olarak varolan dünya-içinde-varolma olarak gösterir. Dasein'ın fundamental ontolojik karakterleri eksistensiyalite, olgusallık ve düşmüşlüktür. Dasein bunların hiçbirinden noksan olamaz. Onun bu birliğini karakterize eden ihtimam-göstermedir [*Sorge*]. Dikkat edilmesi gereken şey, bu kavramın tasa veya sıkıntı anlamına gelmediğidir.

Dasein fiilen varolmaktadır. Dasein ilgilendiği dünya-içinde-olanlarla meşgul olmaktadır. Dasein şöyle varolur: Bir dünya içinde zaten var olarak kendini önceleyerek ve dünya-içinde karşılaşılacak varolanların beraberinde varolarak. İşte bu, tam da Dasein'ın varlığının anlamı olan ihtimam-göstermedir. İhtimam-gösterme ifadesi ontolojik-eksistensiyal bir terimdir. İhtimam-gösterme sayesinde el-altında-olanlarla beraber olmayı “ilgilenme”, dünya-dahilinde karşılaşılacak başkalarının birlikte-Dasein'ını da “itina-gösterme” olarak kavramak mümkün olabilmektedir. Eksistensiyalite, olgusallık ve düşmüşlüğü birliğini ihtimam-gösterme karakterize etmektedir. İsteme, arzulama, iştah ve dürtü gibi fenomenler hep ihtimam-gösterme üzerine temellenmektedir.

§ 42. *Dasein'ın Eksistensiyal Bakımdan İhtimam-Gösterme Olarak Yorumunun Dasein'ın Önontolojik Kendi-Tefsirinden Hareketle Teyit Edilmesi*

Heidegger, Dasein'ın varlığının neden ihtimam-gösterme olduğunu, miladi birinci yüzyılda yaşamış olan Romalı alim Hyginus'tan bir öykünceyle göstermekte ve önontolojik bir teyit olarak kabul etmektedir. Burada *Cura* (ihtimam-gösterme), bir insan yaratmakta ve beden ile ruh arasındaki ilişki bağlamında bir sorunla karşılaşmaktadır. Neticede beden *Tellus*'a (toprağa), ruh *Jove*'ye (Jüpi-

ter/Zeus'a) ait olur. *Cura* ise topraktan yaratılan varolana yani insana, dünyada olduğu müddetçe hakim olacaktır. Bu öyküncede yargıç rolünü *Saturnus* (Satürn) yani zaman üstlenir. Heidegger'in yorumuna göre bu öykünce, insanın *Dasein*'ına ömrü boyunca ihtimam-göstermenin ait olduğunu göstermesiyle değil yalnızca, insanı bedeninin (toprak) ve ruhun bileşimi olarak gören bilindik anlayışa kıyasla ihtimam-göstermeyi öne çıkarması bakımından da özel bir anlama sahiptir.

§ 43. *Dasein, Dünyasallık ve Gerçeklik*

a) *Varlık Meselesi Olarak ve “Dış Dünyanın” Kanıtlanabilirliği Sorunu Olarak Gerçeklik*

b) *Ontolojik Bir Mesele Olarak Gerçeklik*

c) *Gerçeklik ve İhtimam-Gösterme*

Gerçekliğin mevcut-olan nesneler [*res*] ilişkisi olarak görülmesi ve bu yüzden “varlık”ın “gerçeklik” anlamını kazanması, varlığın temel belirleniminin tözsellik kabul edilmesine neden olmuştur. Ama ontolojik bakımdan bu yanlışır. “Dış dünya”yı kanıtlamaya çalışmak (Kant'ın yapmaya çalıştığı gibi), “dış dünya”nın varlığına inanmak (Dilthey'in inandığı gibi) veya onu önkoşul olarak koymak (Descartes veya Scheler'de olduğu gibi), başarısızlığa mahkum girişimler olmak durumundadır. Çünkü bütün bunlar, dünya-içinde-varolma üzerine temellenen önkoşullar, inançlar, kanıtlar, varsayımlar ve benzerleridir. Ontolojik bakımdan ne realizm, ne de idealizm yeterlidir. Ama aslında her ikisinin de kısmen haklı olduğu tarafları bulunmaktadır. Fakat gerçeklik, dünya-içindeki varolanlara karşılık gelen bir terim olduğundan, varlık anlayışımıza, dolayısıyla da ihtimam-göstermeye bağlı kalmaktadır. Oysa gerçek olan, ona bağlı değildir. Gerçeklik, dünya-da-

hilinde varolanların varlık modusları içinde önceliğe sahip olmadığı gibi, dünya ve Dasein'ı ontolojik bakımdan layıkıyla nitelendirememektedir. Gerçeklik bizi, ihtimam-gösterme fenomenine geri taşır. Dasein “var” olduğu müddetçe varlık “vardır”. Dolayısıyla Dasein, gerçeklik ve tözsellikten hareketle kavranılamaz. Çünkü insanın tözü varoluştur.

§ 44. Dasein, Açılanmışlık ve Hakikat

a) Geleneksel Hakikat Kavramı ve Ontolojik Temelleri

b) Asli Hakikat Fenomeni ve Geleneksel Hakikat Kavramının Türetilmişliği

c) Hakikatin Varlık Türü ve Hakikat Varsayımı

Kadim zamanlardan beri felsefede hakikat ile varlık biraraya getirilmiştir. Aristoteles'e atfedilen geleneksel anlayışına göre hakikat, beyan sırasında (yani yargıda bulunulunca) açığa çıkar. Buna göre hakikat, hakkında yargıda bulunulan ile yargı arasındaki uyuşum veya mutabakat olarak tanımlanır. Fakat bu doğru değildir. Örneğin “bu beyan doğrudur” dendiğinde, şu söylenmiş olmaktadır: Bu önerme sayesinde Dasein, hakkında ifadede bulunulan varolana bizatihi erişebilmektedir. Bir kanıt gösterildiğinde, bilgi ile nesne veya psişik olan ile fiziksel olan arasında bir uyuşum söz konusu oluyor değildir. Hakiki olmak demek, keşfedilebilir olmak demektir çünkü: Bir varolanı, kendi mahremiyetinden çekip çıkarmak ve onu kendi örtük-olmayışlığına (keşfedilmişliğine) taşımak. Dünya-içindeki varolanların keşfedilmişliği, dünyanın açılanmışlığı üzerine temellenmektedir. Dasein hem hakikat içindedir, hem de (düşmüşlüğü yüzünden) hakikatsizlik içindedir.

“Dasein hakikat içinde vardır” önermesinin tam eksistensiyal anlamı, beş başlık altında toplanabilir:

1. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna "açımlanmışlık" aittir. İhtimam-gösterme fenomeniyle açık hale gelen varlık yapısının bütünü, açımlanmışlık tarafından kapsanmaktadır. İhtimam-göstermeye yalnızca dünya-içinde-varolma değil, dünya-dahilinde varolanlarla beraberce var olma da aittir.

2. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna "fırlatılmışlık" aittir. Bununla açığa çıkmaktadır ki Dasein hep benimki veya şurada-olarak dünyada vardır. Açımlanmışlık, özü itibariyle fiilidir, olgusaldır: Benim veya şunun açımlanmışlığıdır.

3. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna "tasarı" aittir. Dasein kendi var-olabilirliğine doğru yönelir, imkanlarını önceler. Dasein kendini hem dünyadan ve başkalarından hareketle anlar, hem de bunu kendi kişisel (zati) var-olabilirliğinden hareketle yapar. Bu şekildeki bir anlama, sahil açımlanmışlığa dayanır. Varoluşun hakikati, Dasein'ın kendi var-olabilirliği olarak var olabileceği en asli ve hatta en sahil açımlanmışlığıdır.

4. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna "düşmüşlük" aittir. Dasein kendi dünyasında kaybolmuştur. Herkes içine sığulma, kamusal (umumi) tefsir manzumelerinin egemenliği demektir. Bu sayede keşfedilmiş ve açımlanmış olanlar laktı, merak ve müphemlik yüzünden gizlenmişlik ve kapallılık modusu içindedir. Varlık, kökünden koparılmıştır. Varolanlar kendilerini yanılsama modusu içinde gösterirler.

5. Dasein varlık konstitüsyonuna "hakikatsizlik" de aittir. Dasein, hakikatsizlik içinde de vardır, çünkü özü düşmüşlüktür.

Hakikat bir eksistensiyaldir ve Dasein var olduğu müdetçe vardır. Öte yandan geleneksel hakikat anlayışı sebpsiz yere ortaya çıkmamıştır. Bir beyanın keşfedilmişliği (yani hakikati), iki mevcut-olan (*intellectus* ile *res*) arasında mevcut-olan bir ilişki olarak ele alınmaktadır. Çünkü burada beyan, el-altında-olan olarak kendini mevcut-olanlarla ilişkilendiren el-altında-olan olarak telakki edilmektedir.

Açımlanmış hakikat demek olan keşfedilmişlik (ki o da bir eksistensiyaldır) bu sayede mevcut-olanların niteliğine dönüşmektedir. Dolayısıyla hakikat, uyuşum olarak yorumlanmaktadır.

Yalnızca Dasein var ise hakikat vardır. Dasein var ise varolanlar keşfedilir ve o var olduğu müddetçe hakikat açımlanır. Hakikat, Dasein'in varlığına izafidir. Ancak bu keyfi bir öznellik değildir. Çünkü hakikat, Dasein'in bir varlık türüdür. Dolayısıyla onun konstitüsyonunda vardır. Bu yüzden de hakikati varsaymak mecburiyeti hasıl olmuştur.

İkinci Ayrım

Dasein ve Zamansallık

Varlık ve Zaman'ın "Birinci Ayrım"ında Heidegger, Dasein'in hazırlık niteliğindeki fundamental analizini sunmuştur. Bunun özetini İkinci Ayrım'ın başındaki ilk paragrafta verir. Bu bakımdan söz konusu paragraf, *Varlık ve Zaman*'ın buraya kadarki odağı gibidir (§ 45).

İkinci Ayrım da önceki ayırmada olduğu gibi altı bölümden meydana gelmektedir. Bu ayırmada ana tema zamandır. Dasein'in zaman içinde nasıl varolduğunu yani zamansallığın ne olduğunu, zamanlaştırmamanın nasıl cereyan ettiğini, zaman ufkunun ve ekstazlarının nasıl etkin olduğunu, ölüm ile kalımın, fırlatılmışlık ile kararlılığın, tarih ile geleceğin, herkes-benliği ile sahih Dasein'in zamansallığının ne demek olduğunu Heidegger bu ayırmada ele almaktadır.

§ 45. Dasein'in Hazırlık Niteliğindeki

Fundamental Analizinin Sonucu ve

Bu Varolanın Asli Eksistensiyal Yorumu Ödevi

Varlık ve Zaman'ın buraya kadarki bölümlerinde ortaya çıkarılan *bulgu*, Dasein'in temel konstitüsyonu olan "dünya-

içinde-varolma” olmuştur. Dünya-içinde-varolmanın yapıları, “açımlanmışlık” üzerine odaklanmaktadır. Onun yapı bütününe “ihtimam-gösterme” denilmiştir. Dasein’ın varlığının anlamı ihtimam-göstermedir. Dasein’ın özü ise “varoluş”tur. Kitabın bundan sonraki bölümlerinde *aranılacak olan* ise, esasen varlığın anlamına ilişkin sorunun yanıtıdır. Bu bakımdan Dasein’ı asli olarak yani kökensel olarak yorumlamak gerekecektir. Bunun için Dasein’ın hermeneutik durumunu analiz etmek lazım gelecektir. Bu bizi ölüm ve vicdan üzerinden zaman ve zamansallık meselesine götürecektir. Netice olarak Dasein’ın eksistensiyalitesinin asli ontolojik temelini zamansallık olduğu ortaya çıkacaktır.

Hazırlık niteliğindeki Dasein analizi, Dasein’ı varoluş rehberliğinde incelemiş ve onun varlığı olarak ihtimam-göstermeyi ortaya çıkarmıştır. Fakat burada varoluş, gayri-sahih veya kayıtsız bir hal olan hergünlük bağlamında analiz edilmiştir. Oysa varlığın asli yorumuna izin verecek hermeneutik durum, bu şekilde elde edilmiş olmamaktadır. Dolayısıyla hazırlık niteliğindeki fundamental analize asli demek mümkün değildir. Zira aslilik, ön-sahipliğin tema bütünlüğünü ve ön-bakışın tema birliğini kavramayı şart koşar. Dasein’ın bütünlüğünü, eksistensiyal bir kavram olarak ölümü hesaba katarak incelemek mümkün olabilecektir ancak. Daseinsal bakımdan ölüm, onun bitiş fenomenidir yani Dasein “ölüme doğru varlık”tır. Varoluşun sahihliğini ise “vicdan” fenomeninde bulmak mümkündür: Sahih varlık-imkanı, vicdana-sahip-olmayı-istemekte yatar.

Birinci Bölüm:

Dasein’ın Olası Bütün-Oluşu ve Ölüme Doğru Varlık

Heidegger’in meşhur ölüm irdelemesi, sekiz paragraflık bu bölümde yer almaktadır. Heidegger, ölüm konusunu ele al-

maktadır, çünkü ancak ölüme doğru sahih olarak varolmak suretiyle Dasein bir bütün olabilmektedir. Burada bütünlük, tam ve tamam olmak demek değildir. Zira Dasein hep sonraya ve ileriye yöneliktir ve bu yüzden de daima noksan-
dır. İleriye yönelik olduğu için de zamansaldır yani zaman içeridir ve dolayısıyla ölüme doğru varolmaktadır. Dasein'ın belirliliği ve bütünlüğü, onun nesnel-olgusal fiziki alem dahilinde kendini bilmesiyle değil, öne koşucu ve ileriye atılmacı varlığının zamansal-fiili olanaklar manzumesi içinde kendini tefsire tabi tutup kararlılıkla geleceğe açılmasıdır. Bu da ancak Dasein olmama ufku karşısında mümkündür ki söz konusu ufkun adı ölümdür (§ 46).

Bu itibarla ölümün deneyimlenebilirliği sorun teşkil etmektedir. Başkalarının ölümü, kendimizin ölümü gibi değildir. Bu yüzden de ölümü kavramak bakımından başkalarının ölümünü referans almak, eksistensiye analitik bakımından yarar sağlamayacaktır (§ 47). O halde ölüm fenomenini daha incelikli olarak irdelemek ve noksan olma, bitiş ve bütünlük bakımından ele almak ve diğer ölüm yorumlarından ayırt etmek gerekmektedir (§ 48 ve 49). Heidegger, ölümün eksistensiye ön taslağını § 50'de sunmaktadır: Ölüm, çevreleyen-dünya içinde karşılaşılan bir hadise olarak başa gelmez. Bilakis, ölüm bir varlık olanağıdır, hatta en zati, irtibatsız ve atlatılamaz olanaktır. Bu belirlenime Heidegger, ölümün eksistensiye ön taslağı der. Ölüm varoluş, olgusalılık ve düşmüşlük tarafından tesis edilmektedir: Ontolojik olanağı bakımından ölme, ihtimam-gösterme üzerine temellenmiştir.

Bu itibarla Dasein'ın hergünkü işi, ölüme doğru varoluştur. Ancak bu varoluş, hergünkü herkes-benliği içinde cereyan ettiğinden, örtücü ve dikkatten kaçırıcı yani gayrisahih olacaktır (§ 51). Dolayısıyla Dasein'ın ölüme doğru varoluşunun sahih bir varoluş olabilmesi için ölüm fenomenini tam eksistensiye olarak kavramak gerekecektir. Heidegger bunu § 52'de yapmaktadır: Dasein'ın bitişi olarak ölüm, Da-

sein'in en zati, irtibatsız, kesin ve böylelikle belirsiz ve atlatılamaz olanağıdır. Bu eksistensiyal ölüm kavramını ortaya koyduktan sonra Heidegger, ölüme doğru sahih varlığın eksistensiyal tasarısını şöyle ifade etmektedir: Ölüme doğru özgür olma (§ 53).

§ 46. Daseinsal Bütün-Oluşun Ontolojik Bakımdan Kavranıp Belirlenmesinin Görünüşte Olanaksızlığı

Dasein'in bütünü incelemeden önce ölüm fenomenini hem ontik, hem de ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturmak gerekir. Zira soru şudur: Dasein bütün olarak anlaşılabilir mi? Dasein'da hep "noksan" bir şeyler yok mudur, "tamamlanmamışlık" onun özelliği değil midir? Çünkü ilk bakışta Dasein'in bütün olma imkanının bulunmadığı izlenimi doğmaktadır yani Dasein ile ölüm birbirine zıt kavramlar gibi görünmektedir.

§ 47. Başkalarının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Dasein'in Bütün Olarak Kavranılma Olanağı

Sadece başkalarının öldüğünü görürüz. Fakat bu, sahici bir ölüm deneyimi değildir. Ontolojik bakımdan şunu tespit etmek lazımdır: Vefat etmiş birisi artık bir Dasein değildir. El-altında-olan da değildir. Olsa olsa mevcut-olandır (cisimdir). Ölen birisi "artık-Dasein-değil"dir. Kendisiyle olan varlık ilişkisi (cenaze merasimi, defin, mezar kültü) Dasein'in birlikte-olma moduslarından biridir. Dasein'in dünyadan çekip gitmesi (ölümü), ne sadece bir canlının dünyadan çekip gitmesidir (buna "telef olma" denir), ne de fizyolojik-biyolojik bir hadisedir (buna da tıp dilinde "ek-situs" denmektedir). Bunları birbirinden ayırmak gerekir. Öte yandan başkalarının vefatını, kendi ölümüm için ikame edilebilecek tema olarak görmek, ontolojik inceleme bakımından yanlış olur. Gündelik yaşamda görülen vekalet edi-

lebilirlik, ölüm söz konusu olunca imkansızdır çünkü. Zira kimse, başkasının ölmekliğini onun üzerinden alamaz. Ölüm hep kendiminkidir.

§ 48. Noksanlık, Bitiş ve Bütünlük

Heidegger'in ölümle ilgili buraya kadarki irdelemelerini, üç tez halinde dile getirmek mümkündür:

1. Var olduğu müddetçe Dasein'a, ileride olabilecek bir henüz-olmamışlık aittir: daimi noksanlık.

2. Henüz bitişe kavuşmamış olanın bitişe-kavuşması, noksanlığın ortadan kalkmasıdır ve bu noktada Dasein, artık-Dasein-olmama karakterine kavuşur.

3. Dasein, kendi bitişe-kavuşmasını başka bir Dasein'a vekaleten devredemez.

Demek ki Dasein'a "noksanlık" ve "bitiş" aittir. Noksanlık "henüz olmamışlık"tır, bitiş ise sondur. Dasein hep öne koşan (önceleyen) bir varolandır. Bu inceleme, noksanlığı açığa çıkarır. Ama Dasein'ın noksanlığı, tediye edilecek bir bakiye olarak anlaşılmamalıdır, yahut henüz erişime dahil olmamış varlık da değildir (ay örneğindeki gibi: hilal, yarım ay, dolunay). Dasein'ın noksanlığı, daha olmamışlıktır (meyve örneğindeki gibi: ham, olgun). Varolan Dasein, daha pek çok şeyi var edebilir. Noksan olan bunlardır. Fakat meyveden farklı olarak Dasein, bitişiyile tekamül etmiş olmaz. Bitiş, yağmurun dinmesi gibi bir bitiş değildir ya da tamamlayıp bitirmek değildir (tablo bitti). Bitiş, kesilmek de değildir (yol bitti). Demek ki, henüz olmamışlık ve bitiş fenomenlerini daha başka surette ele almak gerekir. Bunun için, Dasein'ın varlık konstitüsyonundan başlamak gerekir. Çünkü "ölüm" ile kastedilen bitiş, Dasein'ın bitişe-kavuşması değil (ölmek olarak ölüm), Dasein'ın bitişe doğru varlığıdır. Ölüm, Dasein'ın var olduğu andan itibaren devrildiği bir var olma minvalidir. Dasein doğduğu andan itibaren ölüme hazırdır.

*§ 49. Ölümün Eksistensiyal Analizinin
Ölüm Fenomeninin Diğer Olası Yorumlarından
Ayırt Edilip Sınırlandırılması*

Burada ölüm, eksistensiyal olarak analiz edilmektedir. Çünkü ölüm, yaşamın bir fenomenidir. Ölümün eksistensiyal analizi, ölümle ilgili biyolojik, psikolojik, teolojik, etnolojik veya antropolojik incelemelere önceldir. Vefat, ölümü yaşantılamak demek değildir. Oysa biyografik-tarihsel ve etnolojik-psikolojik incelemeler bunu böyle yapar. Vefat, canını kaybetmek de demek değildir. Çünkü örneğin canlılarda can kaybı, tıbbi-biyolojik araştırmaların tema'sıdır. Ölüm, Dasein'ın bir varlık minvalidir. Ona bu yüzden "ölümme doğru varlık" denilmektedir. Öte yandan ölümden sonra ne olduğuna ilişkin bir yorumda bulunabilmek için ölümün beri dünyasal ontolojik yorumunu icra etmiş olmak gerekir ki, bu da her türlü ontik öte dünyasal spekülasyonun öncesinde yer alır.

*§ 50. Ölümün Eksistensiyal-Ontolojik
Yapısının Ön Taslağı*

Ölüm, Dasein'ın başına gelecektir. Heidegger'in deyişiyle ölüm, "eli kulağında olandır." Fakat ölüm, çevreleyen-dünya içinde karşılaşılan bir hadise olarak başa gelmez. Çünkü bu, mevcut-olan, el-altında-olan veya birlikte-şurada-olanlar için geçerlidir. Oysa ölüm bir varlık olanağıdır, hatta en zati, irtibatsız ve atlatılamaz olan varlık olanağıdır ("ölümün eksistensiyal ön taslağı"). Ölüm kaygısı, vefat korkusu değildir. Ölüm kaygısı, bitişe doğru varlığın açılanmışlığıdır. Ölüme doğru varlık, kendini öncelemenin en asli somutlaşmasıdır: ölüm olanağına doğru kendini önceleme. Dasein varolduğu müddetçe fiilen ölüyor olmaktadır. Fakat Dasein öncelikle ve çoğunlukla düşmüşlük minvali içindedir. Demek ki ölüm varoluş, olgusal ve düşmüşlük tarafından tesis edilmektedir. On-

tolojik olanağı bakımından ölme, ihtimam-gösterme üzerine temellenmiştir.

§ 51. Ölümüne Doğru Varlık ve Dasein'in Hergünkülüğü

Hergünkü haliyle Dasein, kendi en zati, irtibatsız ve atlatılamaz varlık olanağını söz konusu eder. Ama bunu, onunla ilgili büyük bir kayıtsızlık içindeki ilgilenmeleri esnasında yapar. Ölüm hakkındaki lakırtı, son derece müphemdir: Vekaleten devredemediğim için hep benimki olan ölüm, herkesin başına gelen (“herkes ölür”), ama asla bana isabet etmeyecekmiş gibi olan bir hadiseye dönüşüverir. Ölüm bir “olgu” olur. Bu nedenle de herkes, onunla ilgili kayıtsızlık içindedir. Ölümüne doğru hergünkü varlık, düşmüş bir varlıktır: akıl çeler, teskin eder, yabancılaştırır. Ölümüne doğru hergünkü varlık, ölümden kaçış halini sergiler. Oysa ortalama hergünkülük içinde bile Dasein, hep o en zati, irtibatsız ve atlatılamaz var-olabilirliğini kendine mesele edinir.

§ 52. Hergünkü Ölümüne Doğru Varlık ve Tam Eksistensiye Ölüm Kavramı

Ölümün eksiksiz tam eksistensiye kavramı şudur: Dasein'in bitişi olarak ölüm, Dasein'in en zati, irtibatsız, kesin ve böylelikle belirsiz ve atlatılamaz olanağıdır. Dasein'in bitişi olarak ölüm, Dasein'in varlığı içinde onun bitişiye doğru vardır (kendini-önceleme). Hergünkü ölümüne doğru varlıkta, ölümün üzeri örtülür (gayrisahihlik). Dasein ölümden ve ölüm düşüncesinden kaçır. Ölümün var olması, Dasein'in kendi bitişiye dair tutum içinde olması demektir.

§ 53. Ölümüne Doğru Sahih Varlığın Eksistensiye Tasarısı

Ölümüne doğru sahih varlığın tasarısı nedir? Ölümüne doğru sahih varlık bu en zati ve irtibatsız olanağından “kaçına-

maz”, kaçarak onu “örtemez” ve herkes anlayışına uygun olarak “çarpıtamaz”. Ölüme doğru varlık, varlık minvali öne-koşma olan Dasein’ın kendi var-olabilirliğini öncelemesi demektir. Bu var-olabilirliğin öne-koşularak açığa çıkarılışı sırasında Dasein, kendi en uç imkanı bakımından kendini kendine açılar. Fakat kendini en zati var-olabilirliğine tasarlamak, şu anlama gelir: Bu şekilde açığa çıkarılan varolanın varlığı içinde kendini anlamak yani varolmak. Demek ki öne-koşma, en zati ve en uç var-olabilirliği anlama imkanıdır yani sahih varoluş olanağıdır. Dolayısıyla ölüme doğru sahih varlığın eksistensiye tasarısı şöyledir: Öne-koşma, Dasein’a herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkararak, ilgilenici itina-göstermeye birincil olarak dayanmaksızın, onu kendi olma olanağıyla yüz yüze getirerek; heyecan dolu, herkesin yanlısılarından sıyrılmış, olgusal, kendinden emin ve kaygılı bir ölüme doğru özgürlük tanır. Ölümün eksistensiye tasarısı, ölüme doğru özgür değildir.

İkinci Bölüm:

Sahih Var-Olabilirliğin Daseinsal Tanıklığı ve Kapalılığı-Açma-Kararlılığı

Toplam yedi paragraftan oluşan bu bölümde Heidegger, nasıl sahih Dasein olunabileceği sorusunun peşinden gider. Bunun için “vicdanı” tanık olarak ele alır. Hergünkü varoluş sırasında herkes dünyasına soğurulmuş olan Dasein, burada tamamen gayrisahih bir varoluş sürmektedir. Peki ama, sahih bir varoluş nasıl mümkün olacaktır? Burada devreye vicdan girmektedir. Vicdan sahih olma olanağına tanıklık etmektedir (§ 54).

Herkes dünyasının kamusalılığı ve lakırtısı içinde kaybolmuş halde varoluşunu sürdüren Dasein’ı kendine çağıran vicdandır. Vicdan, bu çağrısı sırasında Dasein’a

kendi-olmaklığını açılar, onu kendi kendisiyle yüz yüze getirir. Vicdanın çağrısı, Dasein'ın kendine geri dönmesine çağrıdır (§ 55). Peki ama, bu çağrı nasıl bir niteliğe sahiptir, çağrının karakteri nedir? Vicdan sözdür ve herkes-benliğine yönelir ama Dasein'ın kendisine seslenir. Vicdanın çağrısı, öne-çağırma, ileriye-çağırmadır. Ancak vicdan, daima suskunluk içinde seslenir yani vicdanın çağrısı sessizdir. Vicdanın çağrı karakteri sessiz suskunluktur (§ 56). Bu itibarla aslında vicdan, ihtimam-göstermenin çağrısıdır (§ 57). Peki ama Dasein, vicdanın bu sessiz suskunluğunu nasıl anlamaktadır? Bu noktada “suçluluk/borçluluk” [*Schuld*] devreye girmektedir (§ 58): Esasen bir hukuk terimi olan *Schuld*, Almancada hem suç, hem de borç demektir. Ancak Heidegger, burada bu kavramı hukuki veya ahlaki bir bağlam içinde değil, eksistensiyal bağlamda kullanmaktadır. Heidegger'e göre *Schuld*, hiçsellik'nedeni ve temelidir. *Schuld* iki çeşit hiçsellik içerir: bir şeyin hiçbir şey olamamasının nedeni olmak, bir şeyin oluşunun hiçsel olarak temeli olmak. Dasein, dünya içine fırlatılmış olduğundan, her daim başkasının ve başka bir şeyin suçluluğunu/borçluluğunu taşımaktadır bu yüzden.¹ Vicdanın çağrısı, tam da bu *Schuld*'un üstesinden gelinmesine ve varoluşsal kararlılığın devralınmasına yönelik bir çağrı yani sahilliğe çağrıdır. Çağrının sessiz seslenişini anlama, vicdana sahip olmayı isteme yani kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenme demektir.

Bu noktada Heidegger, vicdanın eksistensiyal yorumunun ve gündelik vicdan tefsirlerinden farkının ne olduğunu ortaya koymaktadır. Eksistensiyal olarak ele alındığında vicdan, ihtimam-göstermenin çağrısıdır. Dasein'ın kendini tekinsizlikten kurtarma çağrısıdır. Bu çağrı, varoluşunun sorumluluğunu üstlenmeye davettir. Harcıalem vicdan tefsiri ise, eksistensiyal vicdan fenomenini ıskalaktadır.

¹ Wrathall, Murphey: *a.g.e.*, s. 27-28.

Zira onu, hergünkü dünyadaki ilgilenmelerimizin ufku içinde görmekte ve sahih dünyadan kaçışı, sorumluluktan kaçınmayı salık vermektedir (§ 59). Peki ama, vicdana sahip olmayı istemenin yapısı nedir? Şudur: anlama, tekinsizlik ve söz. Bir başka deyişle var olabilirlik (imkan), kaygı ve suskunluktur. Vicdanın çağrısı, Dasein'ın kararlı olmasına çağrıdır: Kapalılığı (örtük ve saklı olanı) açma kararlılığı göstermeye çağrıdır (§ 60).

§ 54. *Varoluşa-Dair Sahih Bir Olanığın Tanıklığı Meselesi*

Yukarıda 53'üncü paragrafta ortaya konulan eksistensiyal ölüm analizini destekleyebilmek ve Dasein'ın kendi olma-lığını ortaya koyabilmek için, Dasein'ın sahih var-olabilirliğine ilişkin varoluşa-dair tanıklığa ihtiyaç vardır. Bu tanıklığı bize "vicdan" fenomeni vermektedir. Vicdan fenomeni, eksistensiyal olarak analiz edildiği için, buradaki faaliyet, her türlü psikoloji, biyoloji, teoloji ve alelade vicdan tefsirlerinden önce gelmektedir. Vicdan, en zati kendi-olarak-var-olabilirliğimize, kendi en zati suçlu/borçlu-olma-lığımıza davettir.

§ 55. *Vicdanın Eksistensiyal-Ontolojik Temelleri*

Vicdan bir çağrıdır ve Dasein'a kendi en zati kendi-olma-lığını açılar. Onun karşıtı lakırtıdır: Lakırtı, Dasein'a herkes-benliğini açılar. Çağrı, sözün bir modusu olup, Dasein'ın kendine geri dönmesine çağrıdır.

§ 56. *Vicdanın Çağrı Karakteri*

Vicdanın çağrısı sözdür. Sözün yöneldiği herkes-benliğidir. Seslenilen ise Dasein'ın kendisidir. Dasein'a kendi benliği üzerine çağrıda bulunur. Herkes-benliğinden zati benliğimize geri dönme çağrısıdır bu. Vicdanın çağrısı, Dasein'ın

kendi imkanlarına dönmesi için yapılan bir öne-çağırma, ileriye-çağırmadır, davettir. Ancak vicdan, daima suskunluk içinde konuşur. Vicdanın çağırısı sessizdir.

§ 57. *İhtimam-Göstermenin Çağırısı Olarak Vicdan*

Vicdan, ihtimam-göstermenin çağırısıdır. Çağrılan Dasein'ın kendisidir. Vicdanda Dasein kendini çağırır. Fırlatılmışlığının kaygısı içindeki Dasein, kendi en zati var-olabilirliğine geri çağrılmaktadır. Vicdan, herkes içine kaybolmuşluktan çıkması için Dasein'ın benliğine çağrıda bulunur. Ancak, fırlatılmışlıktan geri çağırma, genellikle herkes-benliğine doğru olmaktadır. Burada vicdanın çağırısı, sahih var-olabilirliğe çağrı demektir. Vicdanı tam olarak kavrayabilmek için, “çağırıcıyı anlama” fenomenini de hesaba katmak gerekmektedir.

§ 58. *Seslenişi Anlama ve Suçluluk/Borçluluk*

Çağrı, Dasein'ın en asli var-olabilirliğinin suçluluk/borçluluk-içinde-olma olduğunu açıklamaktadır. Suçlu/borçlu olma, “ben varım”ın yüklemi olarak ortaya çıkmaktadır. Çağrı anlayışı, vicdana-sahip-olmayı-isteme demektir yani kendini en zati var-olabilirliği içinde anlamayı istemektedir. Çağrı anlayışı söz konusu olduğunda Dasein, kendi en zati var-olabilirliğini duymakta ve bizzat kendini seçmektedir. Dasein, “hişsel olduğu için suçlu/borçludur. Kendi özü bakımından ihtimam-gösterme, tümüyle hişsellikle “doludur.” Hişsellik, fırlatılmışlığı ve tasarımı tesis eder. Demek ki hişsellik, ihtimam-göstermeyi ve dolayısıyla Dasein'ı tesis eder. Çağrı, ihtimam-göstermenin çağırısıdır. Eksistensiyal suçluluk/borçluluk-içinde-olmak, ahlakın da olanak koşuludur. Çağırıcıyı anlama, onun sessiz seslenişini anlama, vicdana-sahip-olmayı-istemedir, sorumluluk üstlenmektir.

*§ 59. Vicdanın Eksistensiyal Yorumu
ve Alelade Vicdan Tefsiri*

İhtimam-göstermenin, dünya-içinde-varolmanın tekinsizliğinden hareketle yaptığı çağrıya vicdan denir. Bu çağrı, Dasein'ı en zati suçlu/borçlu-olmaya, kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenmesine davet eder. Alelade vicdan tefsiri ise, asli vicdan fenomenine isabet edememektedir, çünkü onu, ilgilenmelerimizin etkinlik ufku içinden anlamaya çalışmaktadır. Oysa vicdanın varlık minvali ihtimam-gösterme olduğundan, Dasein'ın bütününe onun imkanı bakımından söz konusu etmektedir. Nitekim vicdanın eksistensiyal yorumu, vicdanın varoluşa-dair anlayışına olumlu veya olumsuz herhangi bir katkı sağlamamaktadır.

*§ 60. Vicdanın Tanıklık Ettiği Sahih
Var-Olabilirliğin Eksistensiyal Yapısı*

Dasein'ın kendisinde, kendi vicdanıyla tanıklık edilen sahih açılanmışlığa “kapalılığı-açma-kararlılığı” denmektedir. Suskunca ve kaygıya hazır olarak en zati suçlu/borçlu-olmaya kendini tasarlama demek olan kapalılığı-açma-kararlılığı, çağrı anlayışını ortaya çıkaran Dasein'ın açılanmışlığının en belirgin modusudur. Açılanmışlık Dasein'ın en asli sahih hakikatidir. Vicdana-sahip-olmayı-istemenin yapısı şöyledir:

1. Anlama = zati var-olabilirlik,
2. Tekinsizlik = kaygı,
3. Söz = suskunluk.

Vicdanın çağrısı, Dasein'ın kapalılığını-açma-kararlılığı göstererek kendi var-olabilirliğine doğru var olmayı hedeflemektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığı tarafından açılanan şuradalığa “durum” denir. Vicdan, boş bir varoluş idealine çağrıda bulunmaz: Kapalılığı-açma-kararlılığının kendini karşı karşıya bıraktığı durumu ortaya çıkarır. Kapalılığı-açma-kararlılığı, dünya-içinde-varolmayı sahih

olarak açimler. Sahih kendi-olmaklığımdan, sahih birlik-te-olmaklığım ortaya çıkabilmektedir.

Üçüncü Bölüm:

Dasein'ın Sahih Bütün-Oлма-Olabilirliği ve İhtimam-Göstermenin Ontolojik Anlamı Olarak Zamansallık

Bu bölüm toplam altı paragraftan oluşmaktadır. İhtimam-göstermenin anlamının ontolojik bakımdan zamansallık olduğu ortaya konulmaktadır. Heidegger'e göre ölüm karşısındaki Dasein, vicdana sahip olmayı istediği için zamansallık bağlamı içinde yer almakta, bu da Dasein'ın varlığının anlamı olan ihtimam-göstermeyi ontolojik olarak tesis etmektedir. Bunun için Heidegger, öncelikle sahih varoluş imkanı ile Dasein'ın kararlılığını bir bütün halinde ele almakta ve sahih benlik fenomenini ortaya koymaktadır (§ 61 ve 62). Bu bakımdan Heidegger, Dasein'ın sahih bütün olma imkanını öne-koşma yani ileriye (geleceğe) atılma ve anlama olarak belirlemektedir (§ 63). Bunu yapan Dasein, sahih benlik içindedir ki benlik, ihtimam-göstermeyi tesis eden momentlerin birliğini sağlar (§ 64). Bu momentlerin birliğini ise zamansallık tesis eder. Eksistensiyalite, olgusalılık ve düşmüşlük ihtimam-göstermenin üç yapı momentidir. Bunlardan eksistensiyaliteyi mümkün kılan gelecektir. Bir başka deyişle, beni başkalarından ayırt eden imkanlar kendi önümde açılır, bunlar birer imkan olarak karşıma çıkar, kendimi onlara tasarlayabilirim ve kendimi bu imkanlar dairesi içinde bilir ve anlarım.¹ Olgusalılığı ise geçmiş mümkün kılar. Heidegger buna “oldum olasılık” der. Düşmüşlük ise beklentilendirmeye yani gelecekle mümkün olabilmektedir. Bir başka deyişle sahih Dasein, kapalılığı-açma-kararlılığı içinde olarak kendini geleceğe havale edip şimdileştirmekte

¹ Wrathall, Murphey: *a.g.e.*, s. 33.

ve bunu geçmişin ufkundan doğarak icra etmektedir. Dolayısıyla görülmektedir ki ihtimam-göstermenin yapı bütününü zamansallık tesis etmektedir. Bu üç zamansallık momentine Heidegger “ekstaz” (Yunanca *ekstatikos* sözcüğünden: ayrılmak, gitmek, durmamak, esrimek, gidebilmek, uzaklaşabilmek) demektedir: geçmiş, şimdi, gelecek. Bunlar arasında gelecek, eksistensiyel bakımdan ayrıcalıklı rol oynamaktadır, çünkü Dasein sonrasal yani sonraya dair bir varoluştur (§ 65). Bu itibarla Heidegger, buraya kadar ki tüm analizlerin zamansallık bakımından yeniden gözden geçirilip temellendirilmesi görevinin hasıl olduğunun altını çizmektedir (§ 66).

*§ 61. Zamansallığın Fenomenal Olarak
Ortaya Çıkarılması İçin Sahih Daseinsal
Bütün Olmanın Ana Hatlarını Çizebilmek
Bakımından Atılacak Yöntemsel Adımın Öntaslağı*

Önceki bölümde, Dasein’ın sahih bütün-olma-olanağı eksistensiyel bakımdan tasarlanmıştır. Dasein’ın sahih varolabilirliğinin tanıklığını, kapalılığı-açma-kararlılığı sağlamıştır. Dolayısıyla bundan sonra, bu iki fenomeni yani sahih bütün-olma-olanağı ile kapalılığı-açma-kararlılığı biraraya getirilmelidir. Öncelikle benlik fenomeni asli ve sahih biçimde çevrelenmelidir. Böylelikle benliğe yöneltilebilecek ontolojik sorular kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bunun üzerine, ihtimam-gösterme fenomeni ontolojik anlamı bakımından sorgulanmalıdır. Sonuç olarak zamansallık açığa çıkacaktır. Zamansallığın fenomenal bakımdan asli deneyimi, Dasein’ın sahih bütün-olmaklığında yani öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığıyla deneyimlenmektedir. Ardından da Dasein analizini tekrar etme gereği hasıl olacaktır.

§ 62. Öne-Koşucu Kapalılığı-Açma-Kararlılığı Olarak Dasein'in Varoluşa-Dair Sahih Bütün-Oлма-Olanağı

Sonuna kadar düşünüldüğünde, kapalılığı-açma-kararlılığı bizi ölüm konusuna götürmektedir. Çünkü bu minvalde Dasein, kendi şu veya bu fiili var-olabilirliği dahilinde kendine karşı açık hale gelebilmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığının sahih olabilmesi için, onun asli olması gerekir. Asli varlık, ölüme doğru varlık olduğuna göre, asli kapalılığı-açma-kararlılığı öne-koşma (ileriye atılma) olacaktır. O halde, Dasein'in sahih bütün olma imkanını öne-koşma tesis etmektedir. Burada ortaya çıkan soru, “nasıl bütün olabilirim?” sorusudur.

§ 63. İhtimam-Göstermenin Varlık Anlamının Yorumu İçin Elde Edilen Hermeneutik Durum ve Esasen Eksistensiye Analitiğin Yöntemsel Karakteri

Buraya kadar icra edilen eksistensiye analiz, bundan sonra yapılacak analizler için uygun bir hermeneutik durum sağlamaktadır. Buna göre dünya-içinde-varolma, ölümden daha yüksek mertebeli bir var-olabilirliğe kavuşmamaktadır. Burada izlenen yöntem, mantıksal olmadığı için, buna kısır döngü argümanı ile karşı çıkılamaz. Dünya-içinde-varolma “anlama” demektir ve her anlama, bir ön-anlamaya dayanmaktadır. Anlama, ihtimam-gösterme yapısına sahiptir. Dolayısıyla şu sonuca varılabilmektedir: Fundamental ontolojik meselenin en asli, en temellendirici eksistensiye hakikati, ihtimam-göstermenin varlık anlamının açıklanmışlığıdır.

§ 64. İhtimam-Gösterme ve Benlik

İhtimam-gösterme yapısının bütünlüğü, yapboz gibi oluşmadığı halde yine de eklemlmelidir (eksistensiye, olgu-

sallık ve düşmüşlükten müteşekkildir). Bunların birliğini “ben” ve “benlik” sağlamaktadır. Benlik, ihtimam-göstermeyi tesis eden momentlerin birliğini sağlamaktadır. İhtimam-göstermenin anlamını yorumladığımızda, benlik fenomeni de açıklığa kavuşacaktır. Benlik ikiye ayrılır: ben-olarak-durma ile ben-olarak-durmama. Çünkü Dasein öncelikle kendi benliği olarak var değildir, bilakis herkes-benliği olarak vardır. Benliğin ben-olarak-durmaklığı, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki varoluştur. Ben-olarak-durmama ise kapalılığı-açma-kararsızlığı içindeki düşmüşlüktür. Kant’ın benlik konusundaki yorumları yanlıştır, çünkü dünya fenomenini dikkatten kaçırmıştır. Sonuç olarak denilebilir ki: İhtimam-gösterme, benlik üzerine temellendirilme ihtiyacında değildir. Bilakis, ihtimam-göstermenin tesis edeni olarak eksistensiyalite, Dasein’a ben-duruşunun ontolojik konstitüsyonunu sağlamaktadır.

§ 65. İhtimam-Göstermenin Ontolojik Anlamı Olarak Zamansallık

İhtimam-göstermenin eklemlenmiş yapı bütünü bütünlüğünü mümkün kılan nedir? İhtimam-göstermenin anlamı ve yapı momentlerinin birliğini tesis eden zamansallıktır. İhtimam-göstermenin üç yapı momenti vardır: eksistensiyalite, olgusalılık ve düşmüşlük. Eksistensiyalite ölümü kendi imkanı olarak kendine geri getirebilmektedir. Bu ise sadece gelecek olarak mümkündür. Demek ki eksistensiyaliteyi mümkün kılan gelecektir. Olgusalılık fırlatılmışlıktır. Dasein hep “oldum-olası” olandır yani hep kendi geçmişinden ve tarihten bir şeyler devralmaktadır. Olgusalılık, oldum-olasılık üzerine temellenmektedir. Düşmüşlük ise ancak beklentilendirmeyele mümkündür. O halde zamansallık, ihtimam-göstermenin yapı bütününe teşkil etmektedir. Zamansallık bir varolan değildir. Zamansallık

ortaya çıkarandır ve birliğini şu üç “ekstaz”la (kendi dışına çıkıp belirmeyle) açığa vurur: geçmiş, şimdi, gelecek. Esasen bakıldığında, eksistensiyalitenin yani asli ve sahih zamansallığın birincil fenomeni ve anlamı “gelecek”tir. Zamansallık, kendi olası minvallerini “zamanlaştırmakta” yani ortaya çıkarmaktadır. Bu da Dasein’ın farklı varlık moduslarını mümkün kılmaktadır (özellikle de sahih ve gayrisahih varoluş imkanını). Alelade zaman anlayışı, tesviye edici bir anlayıştır ve onun ekstatik karakterini düzleştirmektedir. Bu yüzden de zamanı, peş peşe gelen şimdiler dizisi olarak yorumlamaktadır. Oysa asli zaman zamansallıktır. Zamansallık özü itibarıyla ekstatiktir. Zamansallık asli olarak gelecekte hareketle zamanlaştırılmaktadır. Asli zaman sonludur. Böylelikle ihtimam-gösterme yapısının konstitüsü ve bütünlüğü mümkün olabilmektedir.

*§ 66. Dasein’ın Zamansallığı ve
Eksistensiyal Analitiğin Asli Yinelenişine
İlişkin Ondan Kaynaklanan Görevler*

Varlık ve Zaman’ın bu aşamasında, Dasein analizini zamansallık bakımından yinelemek gerekecektir. Başlangıç olarak, Dasein’ın öncelikle ve çoğunlukla eğleştiği gayrisahih varlık minvali olan hergünlükten hareket edilmelidir. Dasein’ın bütün özsel yapıları bir daha gözden geçirilmeli, özellikle ben-olarak-durma fenomenine ağırlık verilmelidir. Çünkü benlik, Dasein’ın varoluşsal yapısının odağında yer alır. Böylelikle fundamental birer eksistensiyal olan “tarihsellik” ile “zaman-içerilik” fenomenleri ortaya çıkacaktır. Bunların ikisi, zamansallığı birlikte tesis eder. Kitabın bundan sonraki bölümü, bu konular üzerinedir.

Dördüncü Bölüm:

Zamansallık ve Hergünkülük

Bu bölüm toplam beş paragraftan oluşmaktadır. Ancak 68'inci paragraf dört alt başlığa ve 69'uncu paragraf da üç alt başlığa sahiptir. Bu bölümde Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın buraya kadarki "hergünkülük" analizini zamansallık bakımından yeniden temellendirmektedir. Zaman ve zamansallık, Dasein'in ontolojik kaynağıdır. Dasein'in varoluşu açılanmışlıktır. Bunu birlikte tesis eden fenomenler anlama, bir-hal-içinde-bulunma, düşmüşlük ve sözdür. Hergünkülüğün zamansallığını yorumlayabilmek için açılanmışlığın zamansallığını ortaya koymak gerekmektedir (§ 67). Heidegger bunun için açılanmışlığı tesis eden dört fenomeni (anlama, bir-hal-içinde-bulunma, düşmüşlük, söz) teker teker ele alarak bunların nasıl zamansallık üzerine temellendiğini göstermektedir (§ 68). Ardından da dünya-içinde-varolmanın zamansallığını bir-şey-için-bakışsal ilgilenme, teorik keşif ve dünyanın aşkınlığı meseleleri bağlamında irdelemektedir (§ 69). Son olarak da Daseinsal mekansallığı zamansallık bakımından temellendirmektedir (§ 70).

Bu analizlerden sonra Heidegger, Dasein'in hergünkülüğünün zamansal anlamını ifade edebilecek duruma gelmektedir: "Hergünkülük" tabiriyle zamansallık ifade edilmiş olur. Zamansallık ise Dasein'in varlığını mümkün kılar (§ 71).

§ 67. Dasein'in Eksistensiyal Konstitüsyonunun Temel Kapsamı ve Zamasal Yorumunun Öntaslağı

Dasein'in varlığının ontolojik kaynağı zaman ve zamansallıktır. Hazırlık niteliğindeki analizimizle elde edilen fenomenleri, fenomenolojik bakışa geri taşıyabilmek için,

analiz sırasında geçilen aşamalara işaret etmek yeterli olacaktır. İhtimam-göstermenin sınırlarını belirlemek için açılanmışlığı analiz etmemiz gerekmiştir. Açılanmışlık “şuradalığın” varlığını tesis etmektedir. Bu fenomeni açıklığa kavuşturmak, Dasein’ın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmayı şimdilik kaydıyla yorumlamak anlamına gelmiştir. İncelememiz dünya-içinde-varolmaktan yola çıkmış, böylece Dasein’ın münasip olmayan, çoğunlukla da açıkça dile getirilmeyen ontolojik önbelirlenimleri için yeterli bir fenomenal ufuk teminat altına alınmıştır. Dünya-içinde-varolma, öncelikle dünya fenomeni bakımından karakterize edilmişti. Bu maksatla çevreleyen-dünya “içindeki” el-altında-olanların ve mevcut-olanların ontik-ontolojik ifadelenişinden hareket edilmiş, buradan da dünya-içindeliğe varılarak ortaya çıkarılmıştır. Dünyasallık fenomeni dünya-içindelik üzerinden görünür kılınmaya çalışılmıştır. Ama görülmüştü ki dünyasallığın yapısı olan imlenimsellik, özsel olarak açılanmışlığa ait olan anlamının kendini tasarladığı ne-reyellekle tam bir kenetlenme içindedir. Bu ise Dasein’ın var-olabilirliğidir yani bir-şey-uğruna varolduğu ne ise odur.

Şimdi bu bölümde ise zamansal analiz, açılanmışlığı birlikte tesis eden fenomenlerden başlayacaktır: anlama, bir-hal-içinde-bulunma, düşmüşlük ve söz. Böylelikle dünya-içinde-varolmayı eksistensiye-zamansal bakımdan belirleyebilmek mümkün olacaktır. Ardından da diğer temel yapılar yorumlanacaktır.

§ 68. Esas İtibariyle Açılanmışlığın Zamansallığı

Dasein’ın açılanmışlığı, varolmak suretiyle kendi şuradalığını açığa çıkarması, ihtimam-göstermeyi tesis etmesi demektir. Anlama zamansaldır yani eşit derecede asli olarak gelecek, oldum-olasılık (geçmiş) ve şimdi tarafından belir-

lenmektedir. Ama yine de anlama, esas itibariyle geleceğe dairdir; çünkü varoluş, kendini varlık imkanlarına tasarlama demektir. Oldum-olasılık, bir-hal-içinde-bulunmayı mümkün kılmaktadır. Düşmüşlük, şimdi tarafından mümkün kılınmaktadır. Zamansallık, bu üç ekstazın birliği olarak kendini gösterir.

Bütün bu ilişkileri aşağıdaki görselde özetlemek mümkündür:¹

Zamansallığın Ekstazları	İhtimam-Göstermenin Momentleri	İçinde-Olmanın Momentleri
Gelecek	Kendini-Önceleme	Anlama (Söz)
Oldum-Olasılık	Zaten-Beraberinde-Oлма	Bir-Hal-İçinde-Bulunma
Şimdi	Beraberinde-Var-Oлма (Düşmüşlük)	İlgilenme (Söz)

Görsel 9: Ekstazlar ve momentler.

a) Anlamanın Zamansallığı

Asli ve eksistensiye olarak kavrandığında, anlama şu demektir: Dasein'in hep onun-uğruna varolduğu var-olabilirliğine kendini tasarlayarak var olması. Demek ki anlama zamansaldır. Öncelikli olarak müstakbeldir, kendini öncelemektedir. Öte yandan gayrisahih anlama ise, unutu-cu-şimdileştirici beklentilendirmedir. Bu yüzden zati varlık imkanının üzerini örter. Sahih olan şimdiye "içinde-bulunulan-an" denir. Bunu bir ekstaz olarak anlamak gerekir. İçinde-bulunulan-an, Dasein'in kararlı olup da kapalı-lığı-açma-kararlılığı içinde tutulan ve içinde bulunulan du-

¹ Marion Heinz, "Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61-66)", Thomas Rentsch (derl.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, 2. Basım, Akademie Verlag, Berlin: 2007, s. 189.

rumdaki ilgilenilebilir olanak veya koşullar olarak karşılaşılan, Dasein'ın kendini vermesidir.

Sahih ve gayrisahih anlamının zamansal ekstazlarla olan ilişkisi aşağıdaki görselde özetlenmiştir:¹

Zamansallığın Ekstazları	Gayrisahih Anlama	Sahih Anlama
Gelecek	Beklentilendirme	Öne-Koşma
Şimdi	Şimdileştirme	İçinde-Bulunulan-An
Oldum-Olasılık	Unutma / Hatırlama / Koruma	Yineleme

Görsel 10: Ekstazlar ve sahih/gayrisahih anlama.

b) Bir-Hal-İçinde-Bulunmanın Zamansallığı

Anlama asla boşta cereyan etmez, hep bir-hal-içinde-bulunarak olur. Anlama duyguydur. Bir-hal-içinde-bulunma, fırlatılmış varolanın var olma minvalidir. Oldum-olasılık, bir-hal-içinde-bulunmayı mümkün kılar. Çünkü Dasein kendini oldum-olasılık içinde bulabilmektedir ancak. Dasein kendi fırlatılmışlığının öyleliğiyle yüz yüze getirilmektedir: bir-hal-içinde-bulunma. Bir-hal-içinde-bulunmanın iki modusu olan korku ve kaygı da zamansaldır. Kaygı gelecektten, korku geçmişten gelir. Korkunun zamansallığı, beklentilendirerek-şimdileştiren unutmadır. Kaygının zamansallığı ise, tekinsizlik içine fırlatılmış çıplak Dasein'ın kendi için kaygı duyması, tekilleşmiş fırlatılmışlığının saf öyleliğine geri getirilmesidir.

¹ Thomas Rentsch, "Zeitlichkeit und Alltäglichkeit (§§ 67-71)", Thomas Rentsch (derl.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, 2. Basım, Akademie Verlag, Berlin: 2007, s. 202.

c) *Düşmüşlüğü'nün Zamansallığı*

Nasıl ki gelecek, birincil olarak anlamayı, oldum-olasılık (geçmiş) ise duygu durumunu (bir-hal-içinde-bulunmayı) mümkün kılıyorsa, ihtimam-göstermenin tesis edici üçüncü yapısal momenti olan düşmüşlük de eksistensiyal anlamını şimdide bulmaktadır. Düşmüşlük şimdi tarafından mümkün kılınmaktadır. Düşmüşlük lakırtı, merak ve müphemlikle açığa çıkıyordu. Bu paragrafta düşmüşlük, sadece merak fenomeni üzerinden analiz edilmektedir. Merak, anlamak için değil, görmek içindir. Dolayısıyla oldum-olasılık (geçmiş) içindir. Bu ise unutmaya üzerine temellenir, çünkü oyalanmadır. Yani unutmaya, merakın bir sonucu değil, onun ontolojik koşuludur.

Bunları şu şekilde göstermek mümkündür:

Zamanın Ekstazları		İhtimam-Göstermenin Yapısal Momentleri
Gelecek	————→	Anlama
Geçmiş (Oldum-Olasılık)	————→	Duygu Durumu
Şimdi	————→	Düşmüşlük

Görsel 11: Düşmüşlüğü'nün zamansallığı.

d) *Sözün Zamansallığı*

Söz, kendini dil ile dile getirir. Söz, öncelikle şimdileştirme içinde kendini açığa vurur. Bu nedenle söz, zamansaldır. Zamansallık, hep üç ekstazın birliği olarak kendini zamanlaştırır. Yani eksistensiyalite, olgusalılık ve düşmüşlüğü'nün yapı bütünü, başka bir deyişle, ihtimam-gösterme yapısının birliği, zamansallığın eksiksiz zamanlaştırılışının “ekstatik birliği” üzerine temellenmektedir. Zamanlaştırma ekstazların peş peşeliği değildir ama. Zaman-

salık kendini oldum-olası-şimdileştirici gelecek olarak zamanlaştırmaktadır. Ekstatik birlik bu demektir. Yani üçü de biraradadır.

§ 69. *Dünya-İçinde-Varolmanın Zamansallığı ve Dünyanın Aşkınlığı Meselesi*

Şuradalığı asli olarak açıklığa kavuşturan, ekstatik zamansallıktır. Dasein'in temel konstitüsyonlarının başında dünya-içinde-varolma gelir. Bu fenomenin eksistensiye olanağı, şurada-varolmanın zamansallıkta kök salmasıyla mümkündür. Dünya-içinde-varolma ise öncelikle ve çoğunlukla dünya-dahilindeki varolanlarla bir-şey-için-bakışsal olarak ilgilenmek suretiyle cereyan eder. Bu paragrafın alt başlıklarında, bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin zamansallığı ve dünyanın aşkınlığı meselesi ele alınmaktadır.

a) Bir-Şey-İçin-Bakışsal İlgilenmenin Zamansallığı

Dasein, çevreleyen dünyasındaki varolanlarla meşgul olur. Bunu, el altında olan malzemelerin ayırt edici varlık karakteri olan "ilintisellik" ile yapar. Eğer ilintisellik, ilgilenmenin eksistensiye yapısını oluşturuyorsa, bu da bir şeylerin beraberinde var olma olarak ihtimam-göstermenin özsel konstitüsyonuna ait ise ve o da bizatihi zamansallık üzerine temelleniyorsa, ilintiselliğin eksistensiye olanak koşulunu, zamansallığın bir zamanlaştırma modusunda aramak gerekecektir. Bir-şey-için-bakışsal ilintisellik, "özü gereği" ilgilendiği şeyi beklentilendiriyor olmasaydı ve söz konusu beklentilendirme, şimdileştirilenle birlik içinde bulunmasaydı, Dasein yoksun olanı asla "bulamazdı".

*b) Bir-Şey-İçin-Bakışsal İlgilenmenin
Dünya-Dahilindeki Mevcut-Olanların
Teorik Keşfine İlişkin Modifikasyonunun
Zamansal Anlamı*

Dasein'ın bilimsel araştırma minvali içinde varolabilmesi için eksistensiylal bakımdan gerekli olan ve onun varlık konstitüsünu içinde yatan olanak koşulu nedir? Mevcut-olanların teorik keşfi, işte bu eksistensiylal bilim kavramıyla anlaşılmaktadır. Bu, bilimin mantıksal kavramından farklıdır: Bilimin mantıksal kavramı, bilimi sonuçları bakımından, bilimin eksistensiylal kavramı ise bilimi bir varoluş minvali olarak anlayıp kavramaktadır. Bilimin eksistensiylal yorumunu hakkıyla yapabilmek için, hem varlığın anlamı, hem de varlık ve hakikat arasındaki ilişki varoluşun zamansallığından hareketle açıklığa kavuşturulmuş olması gerekir.

Buradaki incelemede, el-altında-olanlar ile bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin, dünya-dahilinde mevcut bulunanların araştırılması faaliyetine nasıl dönüştüğü ele alınmıştır sadece. İlgilenmenin “kuş bakışına” sahip kapsamlı-bakışı, o anki elle çalışma ve kullanma sırasında el-altında-olanı Dasein'a yakınlaştırmaktadır. Dasein bunu, bakış içine gireni tefsir ederek yapmaktadır. İlgilenilenin spesifik bir-şey-için-bakışsal-tefsir-edici yakınlaştıırılışına “görü” denilmektedir. Bir-şey-için-bakışsal görüde, çevreleyen-dünyanın yakınlaştıırılmasının eksistensiylal anlamı “şimdileştirme”dir. Dünya-içinde mevcut-olan nesneleştirici varlık, müstesna bir şimdileştirme karakterine sahiptir. O, bir-şey-için-bakışın şimdileştirilmesinden şu açıdan farklıdır ki, ilgili bilimde keşfedilen, sadece o mevcut-olanın keşfedilebilirliğini beklentilendirmektedir. Keşfedilmişliğin söz konusu beklentilendirilişi, Dasein'ın bir açılanmışlığı üzerine (varoluşa-dair bakımdan) temellenmektedir. Bu sayede Dasein, kendini “hakikat” içinde söz konusu varlık olanağına tasarlaya-

bilmektedir. Hakikat-içinde-varolma, Dasein'ın bir varoluş belirlenimini oluşturduğu için böyle bir tasarım mümkündür.

c) Dünyanın Aşkınlığının Zamansal Meselesi

Dasein'ın dünyası, imlenimsellik ağıyla örülüdür. Bu bütüne, ilintilik tümlüğü de denilebilir ve şunlar üzerine kuruludur:

1. Bir-şey-içinlik,
2. Ne-içinlik,
3. Bu-şey-içinlik,
4. Uğrunalık.

Bunların birliği, dünyayı oluşturur. Bu, ontolojik olarak nasıl mümkündür? Dünya ne tarzda olmalıdır ki Dasein, dünya-içinde-varolma olarak varolabilsin?

Zamansallığın ekstatik birliği yani gelecek, oldum-olasılık (geçmiş) ve şimdi denilen ufuksal şemaların birliği, ancak dünyanın “aşkınlığı” sayesinde mümkündür. Aşkınlık meselesinde önemli olan, varolanlarla dünya-içinde nasıl karşılaşıldığının ve nesneleştirilebildiğinin ontolojik temelini ortaya çıkarmaktır. Bunun temeli, açılmış olan dünyadır. Ufuksal şemaların birliği, bir-şey-için ilişkileri mümkün kılmaktadır. Dasein zamanlaştırdığı müddetçe, dünya da mümkün olmaktadır. Dünya, ekstazların birliği sayesinde şurada var olabilmektedir.

§ 70. Daseinsal Mekansallığın Zamansallığı

Zamansallık gibi mekansallık da Dasein'ın temel belirlenimini oluşturmaktadır. Ancak mekansallık, eksistensiye bakımdan yalnızca zamansallık sayesinde mümkün olabilmektedir. Dasein, fiilen düşmüş varoluş içinde var olduğu için mekansaldır. Dasein'ın kendine-mekan-yaratması, yön ve mesafe-kaldırmayla tesis edilmektedir. Dasein'ın

kendine-mekan-yaratması bakımından ona havalı gibisinden bir şeyin yönelici keşfi aittir. Dasein'in mekan içine bu şekilde dahil olması, ancak ekstatik-ufuksal zamansallık temeli üzerinde mümkün olabilmektedir. Dünya uzay içinde mevcut değildir. Uzayı ise ancak dünya içinde keşfetmek mümkündür. Mekanın zamandan bağımsızlığını anlaşılır kılan, Daseinsal mekansallığın ekstatik zamansallığıdır. Öte yandan, Dasein'in mekana bağlı oluşunu da anlaşılır kılan odur.

§ 71. *Dasein'in Hergünkülüğünün Zamansal Anlamı*

Dasein'in öncelikle ve çoğunlukla içinde bulunduğu varlık türüne “hergünkülük” denilmiştir. Hergünkülük dendiğinde, Dasein'in “günlerini yaşayıp durduğu” nasılı imlenmiş olur: ister kendi tutumları içinde, isterse de birlikte-olmaklıkla hatları önceden çizilmiş tutumları içinde olsun. Hergünkülük, bir varolma minvalidir. Fakat ona, kamusal açıklığa ait olanlar da dahildir. Dasein'in eksistensiye analizine ilişkin ilk hareket noktasının doğal ufkı, sadece görünürde kendiliğinden anlaşılabilir. Çünkü hergünkülük terimiyle, aslında zamansallık ifade edilmiş olur. Zamansallık ise Dasein'in varlığını mümkün kılar.

Beşinci Bölüm:

Zamansallık ve Tarihsellik

Bu bölüm yine altı paragraftan meydana gelmektedir. Dasein'in hergünkü varoluşu sırasında zamansallık, Dasein'a “senkronik” birlik sağlamaktadır (“ekstazların birliği”). Tarih ve tarihsellik ise Dasein'a “diakronik” birlik bahşetmektedir: Ömür süresi boyunca olay ve gelişmelere ilişkin tarihsel birlik kazandırmaktadır. Dasein kendi geçmişini (fırlatılmışlığını) ve geleceğini (ölüme doğru varlığını) her an kendi içinde taşır. Buna Heidegger, Dasein'in “vuku-

buluşu” der.¹ Dasein’ın vukubuluşu, bir bütün halinde cereyan eder. Bu bölümde Heidegger, Dasein’ın vukubuluşunun geçmişe yani tarihe yönelik zamansallığını irdeler. Amaç, sahih tarihselliği ortaya çıkarmaktır (§ 72). Ancak burada Heidegger’in tarih ve tarihsellikten anladığı, harcıalem tarih anlayışı değildir, eksistensiye tarih anlayışındır. Harcıalem veya alelade tarih anlayışında tarih, bir olaylar ardıllığı olarak görülür. Oysa eksistensiye tarih anlayışı, Dasein’ın vukubuluşunu (yani ekstazların birliğini ve varoluşun diakronik bütünselliğini) irdeler. Tarihsel olan, tarihte cereyan eden şeyler değil, Dasein’ın kendisidir (§ 73). Tarihsellik, Dasein’ı tesis eden ise eğer, Dasein’ın dünya-içinde-varolması da tarihsel olacaktır. Dolayısıyla diğer Dasein’larla biraradalığı (toplumsal ve siyasal varlığı) da tarihsel olacaktır. Heidegger buna “yazgı” demektedir. Heidegger için bu kavram, toplumsal (ulusal) ve siyasal bir anlam içermekte ve yazgısal ulusal-siyasal ödev olarak değerlendirilmektedir. Sahih bir tarihsellik, Dasein’ın öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki vukubuluşudur (§ 74). Buna kahramanca veya “heroik” tarih anlayışı da denilebilir. Öte yandan müzelerde ve tarih kitaplarında karşılaşılan tarih, dünya içindeki şeylerin tarihi olarak dünya-tarihsel olup gayrisahihtir. Sahih bir tarihbilim ancak Dasein’ın sahih eksistensiye menşesine dayandığında mümkündür (§ 75 ve 76). Bu bölümün sonunda Heidegger, tarihbilimin eksistensiye temelleriyle ilgili olarak Dilthey ile Yorck Kontu arasındaki mektuplaşmalarda ortaya çıkan tartışmalara yer ayırmakta ve uzunca alıntılara başvurmaktadır (§ 77).

¹ Wrathall, Murphey: *a.g.e.*, s. 44.

**§ 72. Tarih Meselesinin
Eksistensiyal-Ontolojik Serimlenişi**

Varlık ve Zaman'da icra edilen eksistensiyal Dasein analitiğinin amacı şu soruyu yanıtlamaktır: Varlığın anlamı esas itibariyle nedir? Bu amaçla, Dasein'in varlık anlayışı ve varsayımları ele alınıp formüle edilmiştir. Netice olarak ihtimam-göstermenin asli olanak koşulunun zamansallık olduğu açığa çıkarılmış ve Dasein'in varlığına ilişkin soru bu şekilde cevaplandırılmıştır. Dolayısıyla Dasein'in "bütünsel" varoluşu, eksistensiyal analitiğin konusu olmuştur. Formel olarak ele alındığında Dasein'in bir ucunda ölüm, diğer ucunda doğum vardır. Dasein'in bütünlüğü, doğum ile ölüm arasında cereyan eder. Dasein bu iki uç arasında uzayıp gider. Fiili Dasein doğuşla varolmaktadır ve doğuştan itibaren ölüme doğru varlık olarak ölmektedir. Bu iki "uç" ve "arasındalık", Dasein fiilen varolduğu müddetçe vardır. Onların var olmaları, Dasein'in ihtimam-gösterme olan varlığının temeli üzerinde mümkün olmaktadır. Uzayıp giden uzayıp-gidişin kendine özgü hareketliliğine, Dasein'in vukubuluşu denir. Vukubulma yapısının ve onun eksistensiyal-zamansal olanak koşullarının meydana çıkarılması, tarihselliğin ontolojik bakımdan anlaşılır hale gelmesi demek olacaktır. Dasein'in tarihselliğinin analizi bize şunu gösterir: Dasein, tarih içinde durduğu için zamansal değildir. Aksine o, kendi varlığının temelinde zamansal olduğu içindir ki tarihsel bir varoluşa sahip olmuş ve sahip olabilmektedir.

§ 73. Alelade Tarih Anlayışı ve Dasein'in Vukubuluşu

Yaygın olarak "tarih" dendiğinde şu anlamlar akla gelmektedir:

1. Geçmiş olan: Artık mevcut olmayan, şimdinin üzerinde etkisi olmayan veya etkisi devam eden.

2. Geçmişten doğup gelen: Geçmiş, şimdi ve geleceğe uzanan olaylar ve etkiler ilişkisi.

3. Zaman içinde olan: Zamanın akışı içinde dönüşen insanın varoluşu.

4. Gelenek: Geçmişten günümüze gelen her türlü aktarım.

Bunlara bakarak şu sonuca varılır: Varolan Dasein'in zaman içinde cereyan eden özgül vukubuluşuna tarih denir. Birlikte-olma içinde geçmişte kalan ve fakat aynı zamanda aktarılmış olan ve etkisini devam ettiren vukubuluşlar özellikle tarih kabul edilir.

Burada sorulması gereken şudur: Yukarıdaki anlamdaki "tarih" nasıl mümkündür? Bunun zamansallıkla ilgisi nedir? Dasein'in oldum-olasılığı, onun geçmiş-olan olmasından mı kaynaklanmaktadır? Yoksa şimdileştiren-müstakbel olan olarak oldum-olası olduğu için mi yani zamansallığının zamanlaştırılması içinde mi Dasein öyledir?

Heidegger şunu savunmaktadır: Birincil olarak tarihsel olan Dasein'dir. İkincil olarak tarihsel olan ise dünya-dahilinde karşılaşılanlardır: en geniş anlamıyla sadece el-altında-olan malzemeler değil, tarihsel zemin olarak çevreleyen doğa da buna dahildir. Bir başka deyişle Dasein, tarihsel olarak var olandır.

§ 74. Tarihselliğin Temel Konstitüsyonu

Dasein hep fiilen kendi tarihine sahiptir. Bunun nedeni, Dasein'in varlığının tarihsellikte tesis edilmiş olmasıdır. Kendi varlığı içinde müstakbel olarak var olabilen bir varolan yani kendi ölümüne özgür kalmak suretiyle dağılıp yine kendi fiili şuradalığına kendini geri fırlatabilen bir varolan tarihsel olabilir ancak. Bir başka deyişle, sadece müstakbel bir varolan olarak eşit derecede asli anlamda oldum-olası olabilen bir varolan, miras aldığı olanakları kendine aktararak kendi fırlatılmışlığını devralabilmekte ve kendi zamanı bakımından içinde-bulunulan-ana-dair olabilmektedir.

Yazgı gibisinden yani sahih tarihsellik gibisinden bir şeyi mümkün kılabilen, sonlu sahih zamansallıktır sadece. Sahih ölüme doğru varlık yani zamansallığın sonluluğu, Dasein'in tarihselliğinin saklı kalmış nedeni ve zeminidir. Dolayısıyla sahih tarihsellik şudur: Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki vukubuluş.

§ 75. *Dasein'in Tarihselliği ve Dünya-Tarihi*

Tarihin vukubuluşu, dünya-içinde-varolmanın vukubulmasıdır aslında. Dasein'in tarihselliği, özü gereği dünyanın tarihselliğidir. Ekstatik-ufuksal zamansallığın temeli üzerinde dünya, Dasein'in zamanlaştırılması için vardır. Dasein fiilen varolduğu müddetçe, dünya-içinde keşfedilebilir olanlarla karşılaşır. Tarihsel dünya-içinde-varolmanın varoluşuyla birlikte, el-altında-olanlar ile mevcut-olanlar, dünyanın tarihine dahil olur. Dünya-içindeki bu varolan, dünya-içinde bir varolan olarak var olduğu için tarihseldir. Onların tarihi, ruhun “en iç” tarihine sadece eşlik eden harici bir şey değildir. Bu varolanlara, dünya-tarihsel-olan denir. Dünyanın zaman üzerine temellenen aşkınlığı sebebiyle, dünya-içinde-varolmak suretiyle varolunurkenki vukubulma içinde dünya-tarihsel olan şeyler, “nesnel” olarak zaten şuradadırlar (henüz tarihbilimsel olarak kavranmamış olsalar bile). Sahih tarihselliğin zamansallığı, öne-koşucu ve yineleyici içinde-bulunulan-an olarak bugünün şimdileştirilmesi ve herkes alışkanlıklarından kurtulması demektir. Öte yandan gayrisahih tarihsel varoluş, “geçmişin” yadigarlarıyla dolup taşarak tanınmaz hale gelmiş olduğundan “modernliği” arayıp durur. Sahih tarihsellik, tarihi, mümkün olanın “geri dönüşü” olarak anlamakta ve bu sebeple de varoluşun yazgısal ve içinde-bulunulan-ansal kapalılığı-açma-kararlılığındaki yineleme içinde açık bulunduğu takdirde eldeki imkanın geri dönebileceğini bilmektedir.

*§ 76. Tarihbilimin Dasein'ın Tarihselliğine
Dayanan Eksistensiyal Menşei*

Her bilim gibi tarihbilimin de Dasein'ın bir varlık türü olduğunu, fiili olduğunu ve egemen dünya görüşüne bağımlı olduğunu ayrıca irdelemeye gerek yoktur. Ama yine de bu ve benzeri bilimlerin ontolojik olarak nasıl mümkün olduğu sorgulanmalıdır. Tarihin tarihsel açılması, ontolojik yapısı bakımından Dasein'ın tarihselliği içine kök salmıştır. Yalnızca Dasein aslen tarihsel olarak var olduğu için, araştırmaların olası objesi olarak tarihbilimsel temalaştırmayı bize sunduğu şeylerin varlık minvali, oldum-olası olan Dasein minvalinde olmalıdır. Zira dünya-içinde-varolma olarak fiili Dasein'la birlikte dünya-tarihi de var olabilmektedir. Eğer Dasein artık şurada var değilse, o zaman dünya da oldum-olası olacaktır. Önceden dünya-içinde el-altında-olmuş-olanın hala daha yok olmamış olması ve bir-zamanlar-oldum-olası dünyanın içindeki yok olmamış olan olarak şimdi "tarihsel" bakımdan mevcut bulunması, bahsedilen bu durumu değiştirmeyecektir. Tarihbilimsel açılma, gelecekte hareketle kendini şimdileştirmektedir. Tarihbiliminin muhtemel objelerinin tercih edilişi, tarihbilimin menşei olan ve sadece onda var olabilen Dasein'ın tarihselliğinin meydana getirdiği fiili varoluşa-dair seçimlerle zaten tayin edilmiştir. Fakat sahil tarihbilimin zemini ise, ihtimam-göstermenin varoluşsal varlık anlamı olan zaman-sallıktır.

*§ 77. Tarihsellik Meselesine İlişkin Yukarıdaki
Serimlemenin W. Dilthey'in Araştırmaları ve
Yorck Kontunun Fikirleriyle Olan İlişkisi*

Tarihbilimsel bilimlerin temel kavramları (ister nesneleri, isterse ele alınış minvalleri bakımından), varoluş kavramlarından meydana geldiği için, tinbilimlerin teorisi, Dasein'ın

tarihselliğinin tematik eksistensiyal yorumunu bünyesinde koşul olarak taşır. Wilhelm Dilthey'in (1833-1911) araştırmalarının peşinden gittiği hedef hep bu olmuştur. Bunlar ise, Yorck Kontu Paul Yorck von Wartenburg'un (1835-1897) fikirleriyle daha da aydınlığa kavuşmuştur. Bu paragrafta Heidegger, tarihselliğin eksistensiyal yorumunu Dilthey'in çalışmalarından hareketle gerçekleştirdiğini ve Yorck Kontunun Dilthey'a gönderdiği mektuplarda yer alan fikirlerle desteklendiğini dile getirmiş ve bunlardan uzun alıntılara yer vermiştir.

Altıncı Bölüm:

Alelaide Zaman Kavramının Menşei Olarak Zamansallık ve Zaman-İçindelik

Bu son bölüm yine toplam altı paragraftan meydana gelmektedir. Hegel'le ilgili 82'nci paragrafın iki alt başlığı bulunmaktadır. *Varlık ve Zaman*'ın bu son bölümü, zamansal Dasein analizinin özetini sunarak başlamakta, ancak kronoloji ve kronometreyi ("zaman hesabını") dikkate almadığı için söz konusu analizin eksik kaldığını ortaya koymaktadır (§ 78). Dolayısıyla bu bölüm, Dasein'in ilgilenici dünya-içinde-varolması esnasında zamanla nasıl hesap ettiğinin, zamanı nasıl kullandığının (zamanla ilgilenme, zaman-içindelik, kamusal zaman) ana hatlarını sunan ve alelaide zaman kavramının nasıl oluştuğunu (peşpeşelik, ardıllık, takvim ve saat) açıklayan bir irdeleme olarak karşımıza çıkmaktadır (§ 79-81). Bu bölümdeki Hegel irdelemesi de söz konusu alelaide zaman anlayışı çerçevesi içinde yürütülmektedir. Heidegger'e göre Hegel, harcıalem zaman anlayışını devralan, onu zirve noktasına taşıyan ama yine de içinde sınırlı kalan bir felsefecidir. Heidegger'e göre Hegel'in "noktasal" zaman anlayışı bunun kanıtıdır (§ 82). Bu bölümün ve kitabın son paragrafı, eksistensiyal-zamansal

Dasein analitiğinin ve fundamental ontolojik sorunun ödev ve amacını bir soruyla yeniden hatırlatır: Varlığın ufku zaman mıdır? (§ 83)

Hatırlanacağı üzere, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* kitabı hakkındaki baştaki düşüncesi, ikinci bir cilt daha hazırlamak ve 83'üncü paragrafta sorulan soruyu cevaplamak (bkz. § 8). Ancak kendisi bunu hiçbir zaman gerçekleştirmemiş, bu haliyle *Varlık ve Zaman* maalesef tamamlanmamış olarak kalmıştır.

§ 78. *Buraya Kadarki Zamansal Dasein Analizinin Tamamlanmamışlığı*

Tarihin zamansal karakterine ilişkin yukarıdaki bölümde dile getirilen yorumlar noksandır, çünkü “zaman hesabı” olgusunu dikkate almamıştır. Bir başka deyişle, tüm vuku-buluşların zaman içinde cereyan ettiği göz ardı edilmiştir. Oysa zaman olgusu hesabı, saat ve kronometre gibi ölçüm aletlerini mümkün kılabilmektedir. Bu olguyu, eksistensiyal-zamansal analize mutlaka dahil etmek gerekir.

§ 79. *Dasein'ın Zamansallığı ve Zamanla İlgilenme*

Dasein hep bir şeylerle ilgilenir, bir-şey-için-bakış içindedir, dünyayı anlar. Bir-şey-için-bakışsal anlamasal ilgilenme, zamansallık üzerine temellenmiştir ve beklentilendirerek-elde-tutan şimdileştirme modusu içindedir. İlgilenici hesap etme, planlama, tedbir alma ve koruma olarak, ister yüksek sesle olsun, ister olmasın, aslında hep şunu söylemektedir: sonra şunlar olmalı, önce şunu halletmek lazım, şimdi şunu tamamlamalı, çünkü daha önce başaramamıştık veya kaçırmıştık. “Şimdi”, “daha önce” ve “sonra”nın kendiliğinden anlaşılır gibi görünen bu ilinti yapısına “ta-

rihlendirilebilirlik” denilir. Zamansallık, şuradalığın açıklıkta-oluşunu ekstatik-ufuksal olarak tesis ettiğı içindir ki asli olarak hep şuradalık içinde tefsir edilebilir ve böylelikle bilinir olabilmektedir. Şimdi, sonra ve daha öncenin tarihlendirilebilirliği, zamansallığın ekstatik konstitüsyonunun yansımasıdır. Tarihlendirilebilirliğin yapısı, onun zamansallık kökünden geldiğini ve bizzat zaman olduğunu kanıtlamaktadır. Fiilen fırlatılmış Dasein, kendine zaman tanıyabilmekte veya onu kaybedebilmektedir, çünkü ekstatik olarak uzayıp giden zamansallık olarak ona şuradalığın açılanmışlığıyla belirli bir zaman tevdi edilmiştir. Ancak öncelikle ve çoğunlukla bu zamansallık ve tarihlendirilebilirlik hep umumi hale getirilmiştir. Zaman kamusal yani umumi kılınmıştır.

§ 80. *İlgilenilen Zaman ve Zaman-İçindelik*

Dasein, kendi varoluşu sırasında zamanla nasıl ilgilenmektedir? Zaman nasıl kamusal hale gelmektedir? Zamanın kamusal hale getirilmesi, daha sonraları oluşan ve ara sıra meydana gelen bir şey değildir. Dasein, ekstatik-zamansal olarak hep açılanmış bir varolan olarak var olduğu ve varoluşa anlamasal tefsir ait olduğu içindir ki ilgilenmeleri sırasında zamanı kamusal hale gelmektedir. Herkes kendini buna göre ayarlar ve böylece herkes için şöyle veya böyle mevcut bulunur olur. Zamanın kamusal olarak verili olmasının sebebi, Dasein’in fırlatılmışlığıdır. Kamusal zaman, dünya-dahilinde el-altında-olan ile mevcut-olanların içinde karşılaştığı zamandır. Fırlatılmış, dünyaya tevdi edilmiş, kendine zaman tanıyan Dasein’in zamansallığıyla birlikte “saat” gibisinden bir şey de yani düzenli olarak yineleme özelliğiyle beklentilendirici şimdileştirme içinde erişime açık hale gelen el-altında-olan da birlikte keşfedilir. Dolayısıyla ölçüm yapıldığında zaman, kamusallaştırılarak yayınlanmış olur. Dünya-zamanı her türlü nesneden çok daha “nesneldir”, çünkü dünya-dahi-

lindeki varolanların olanak koşulu olarak dünyanın açımlanmışlığıyla beraber hep zaten ekstatik-ufuksal olarak nesneleştirmektedir. Oysa dünya-zamanı, her türlü olası öznenen çok daha “öznel”dir”, çünkü fiilen varolan benliğin varlığı demek olan, doğru biçimde anlaşılmış ihtimam-göstermenin varlığıyla mümkün olmaktadır. Zaman ne öznenen, ne de nesnenen mevcuttur. Ne içtedir, ne de dışta. Bilakis o, her türlü öznel ve nesnelikten öncedir.

§ 81. Zaman-İçindelik ve Alelade Zaman Kavramının Oluşumu

Zaman, kendini öncelikle nasıl göstermektedir? Onun alelade kavranışı nasıldır? Zamanı sonsuz, yok olup giden, geri döndürülemez şimdiler dizisi olarak ifade eden alelade nitelendirme, düşmüş Dasein’ın zamansallığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla alelade zaman tasavvuru aslında doğal bir haklılığa sahiptir. Çünkü Dasein’ın hergünkü varlık minvaline ve en yakındaki egemen varlık anlayışına aittir. Bu yüzden tarih, öncelikle ve çoğunlukla kamusal anlamda zaman-içinde vukubuluş olarak anlaşılır. Bu zaman yorumunun, “hakiki” zaman kavramını yansıttığını ve zamanın yorumlanması için mümkün olan biricik ufkun hatlarını çizdiği iddia edildiğinde ise onun bu alelade haklılığı kaybolur. Dünya-zamanın neden ve nasıl Dasein’a ait olduğunu, onun zamansallığından ve şimdileştirilmesinden hareketle anlamak mümkün olabilir.

§ 82. Zamansallık, Dasein ve Dünya-Zamanının Eksistensiye-Ontolojik İlişkisinin Hegel’in Zaman ve Tin İlişkisi Anlayışıyla Karşılaştırılması

Hegel tinin, zaman-içindeliğini bir olgu olarak ortaya koymakta, burada durmamakta, somut ve duyusal olanlar bü-

tünlüğü demek olan tinin zamana dahil oluşunun nasıl mümkün olduğunu anlamaya çalışmaktadır. Ona göre zaman, tini adeta içine alabilmelidir. Öte yandan tin, zamanla ve onun özünüle akraba olmalıdır. Öyleyse irdelenecek iki konu vardır: Hegel zamanın özünü nasıl sınırlandırmaktadır? Tinin özüne ne aittir ki tin zaman içinde cereyan edebiliyor olsun? Aşağıdaki iki alt başlık bu sorularla ilgilidir.

a) Hegel'de Zaman Kavramı

Hegel uzay ve zamanı biraraya getirirken bunu, sadece dışsal yan yanalık olarak yapmaz: Uzay “ve de zaman” der. Felsefe, söz konusu “ve de” ile uğraşıp durmaktadır. Uzaydan zamana geçiş, birtakım paragrafların birbirine iliştirilmesi demek değildir. Aksine “uzayın kendisi oraya geçmektedir.” Hegel için uzay, zamandır yani zaman, uzayın “hakikati-dir.” Hegel’in zaman anlayışıyla ilgili en uygun belirlenim, onun hakkında “olumsuzlamanın olumsuzlanması” demektir. Başka bir deyişle, Hegel’de zaman noktasaldır. Heidegger’e göre, Hegel’in zaman yorumunun, tümüyle alelade zaman anlayışı içinde hareket eder. Hegel zamanı, noktasal şimdilerden hareketle karakterize ederken, onların bütünsel yapısının örtülü ve düzleşmiş olduğunu varsayar. Çünkü ancak bu şekilde zamanı “ideal” bir mevcut-olan olarak tanımlamak mümkündür. Bu da alelade zaman anlayışı anlamına gelmektedir.

b) Hegel’in Zaman ve Tin İlişkisi Yorumu

Kendini kendi kavramına taşıyan tinin gelişiminin huzursuzluğuna, olumsuzlamanın olumsuzlanması (negasyonun negasyonu) denir. Tinin özü kavramdır: ben-değili anlama olarak kendini kavrama. Dolayısıyla tinin, kendini gerçekleştiren, dolayimsız olumsuzlamanın olumsuzlanması olan zaman içine düşmekten başka çaresi yoktur. Çünkü

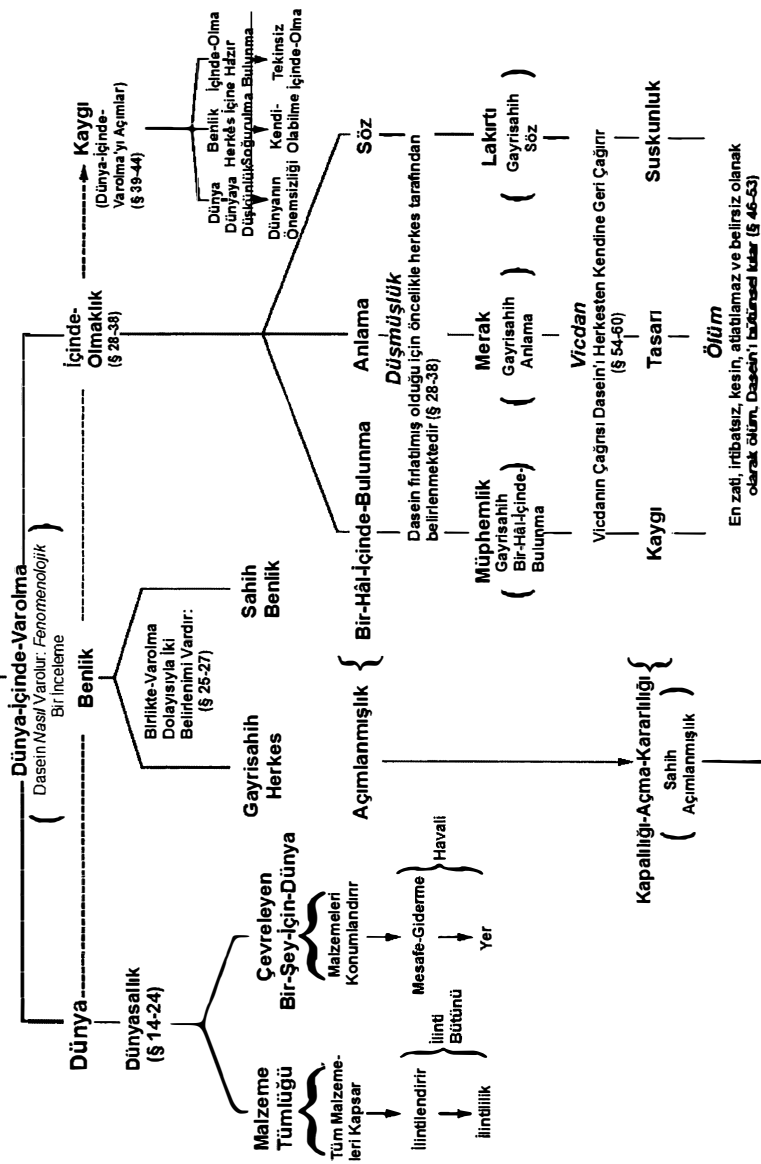
“zaman, bizatihi var olan kavramın kendisidir ve boş görü olarak kendini bilinçte temsil eder. Bu yüzden tin, zorunlu olarak zaman içinde tezahür eder ve kendi saf kavramını anlayıncaya yani zamanı iptal edene kadar onun içinde tezahür etmeye devam eder. O, benlik tarafından anlaşılmayan, dışsal olarak görüye taşınan saf benliktir, salt görüsel kavramdır.” Böylece tin, kendi özü itibarıyla mecburen zaman içinde tezahür eder. “Demek ki dünya tarihi, zaman içinde tezahür eden tinin tefsiridir aslında, tıpkı idenin kendini doğa olarak uzayda tefsir etmesi gibi.” Gelişimin devinimine ait “dıştalamı”, var-değil ile ilişkiyi kendinde barındırmaktadır. İşte o, kendini ayırt eden şimdi olarak anlaşılan zamandır.

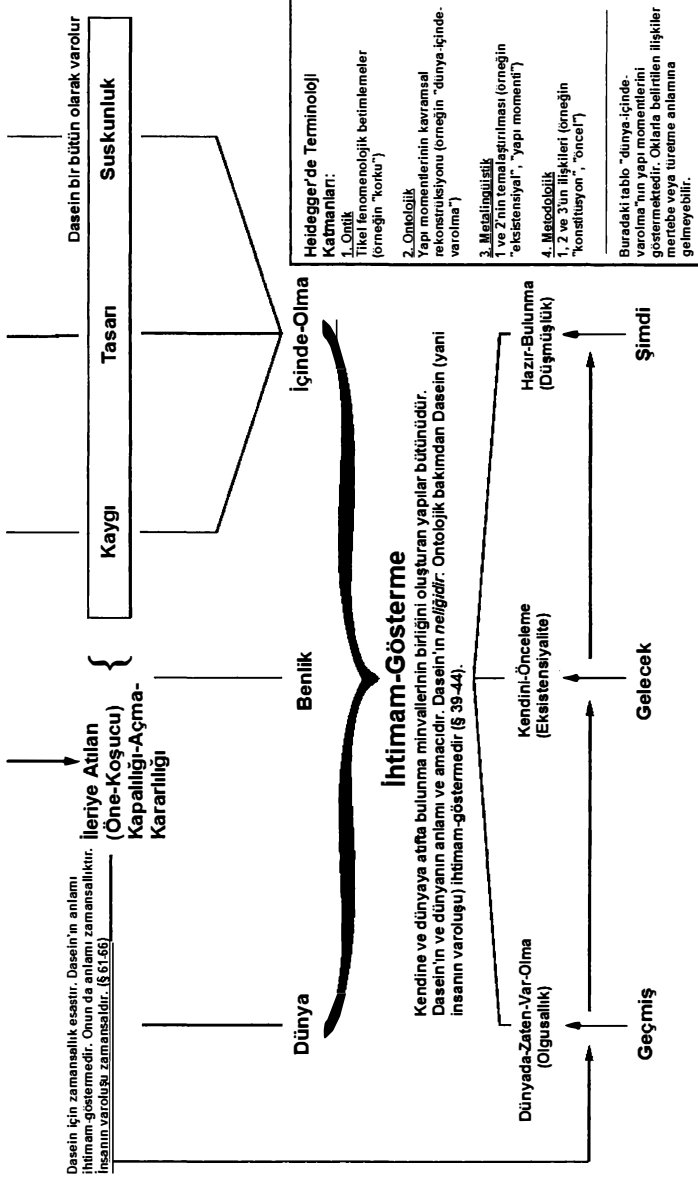
*§ 83. Dasein’in Eksistensiyal-Zamansal
Analitiği ve Esasen Varlığın Anlamına
İlişkin Fundamental-Ontolojik Soru*

Varlık ve Zaman’daki irdelemelerin görevi, fiili Dasein’in asli bütünlüğünü, sahih ve gayrisahi varolma imkanları bakımından eksistensiyal-ontolojik olarak kendi temelden hareketle yorumlamaktır. Bu temelle birlikte, ihtimam-göstermenin varlık anlamı olarak zamansallık ortaya çıkmıştı. Zamansallığı meydana çıkarmadan önce, Dasein’in hazırlık niteliğindeki eksistensiyal analitiği sayesinde ortaya konulanlar, böylelikle Dasein’in asli varlık bütünü yapısı içine katılmış yani zamansallığa geri taşınmıştı. Varlık “idesinin” kaynağı ve olanaklarını araştırabilmek, formel-mantıksal “soyutlama” araçlarıyla asla mümkün değildir. Bunu yapabilmek için öncelikle soru ve cevap ufkunu teminat altına almış olmak gerekir. Yapılması gereken şey, ontolojik fundamental soruyu aydınlığa taşıyacak bir yol arayıp bulmak ve onu katetmektir. Bu yolun, yegane yol olup olmadığına ve hatta doğru yol olup olmadığına, onu katettikten sonra karar verilebilir. Varlığın yorumuna

ilişkin kavgayı çözebilmek halihazırda mümkün değildir, çünkü henüz bu kavga sahici anlamda başlamamıştır bile. Nihayetinde bu kavgayı “zorla başlatmak” da mümkün değildir, çünkü kavganın başlayabilmesi için bazı hazırlıklara ihtiyaç vardır. İşte *Varlık ve Zaman* adındaki bu inceleme, bu amaca yönelik yol almaktadır ve şu sorularla bitmektedir: Asli zamandan başlayıp varlığın anlamına vardırın yol var mıdır? Yoksa zaman, kendini varlığın ufku olarak mı açığa çıkarmaktadır?

Dasein





Görsel 12: *Varlık ve Zaman*'daki temel kavramlar.

Kaynak: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/6/6b/Sein-und-Zeit-Hauptbegriffe.pdf/page1-1240px-Sein-und-Zeit-Hauptbegriffe.pdf.jpg>

Çev. Kaan H. Ökten.

VARLIK VE ZAMAN'IN ANA KAVRAMLARI¹

Açıklıkta-Olmaklık (*Gelichtetheit, clearedness*)

Şurada-var-olma adını taşıyan varolan “açıklıktadır.” Dasein’in bu açıklıkta oluşunu tesis eden ışık, ontik bakımdan mevcut bir kuvvet veya nur saçan ve bazen bu varolanda karşılaşılan bir parlaklık kaynağı değildir. Bu varolanı özsel olarak açıklığa taşıyanı yani onu kendisi için “açık” ve “parlak” hale getiren şeyi, herhangi bir “zamansal” yorumda bulunmadan önce, ihtimam-gösterme olarak belirlemiştik. Şuradalığın eksiksiz açılanmışlığı onda temellenmektedir. Her aydınlanma ve nura kavuşmayı, her duyumsamayı, “görme” ve sahip olmayı mümkün kılan bu açıklıkta-olmadır. Söz konusu açıklıkta-olmanın ışığını anlayabilmemiz

¹ Alfabetik olarak sıralanmış olan buradaki alıntılar *Varlık ve Zaman*’dan aktarılmış ve Heidegger’in “tanımları” aynen verilmiştir. Köşeli parantezler, Almanca aslındaki sayfa numaralarıdır. Bunlar çeviride sayfa kenarında yer almaktadır. Tüm italik vurgular, metnin aslında bulunmaktadır. İngilizce karşılıklar, artık klasikleşmiş olan şu çeviriye göredir: Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie, Edward Robinson, Önsöz: Taylor Carman, Harper & Row (Harper Perennial Modern Thought), New York: 2008.

için, içimize yerleştirilmiş mevcut bir kuvveti değil, Dasein'in bir bütün olarak varlık konstitüsyonunu (yani ihtimam-göstermeyi) onun eksistensiye olanağının birliksel zemini bakımından araştırmamız gerekmektedir. *Şuradalığı asli olarak açıklığa kavuşturan şey ekstatik zamansallıktır.* [350-351]

Açımlanmışlık

(*Erschlossenheit, disclosedness*)

Dünya-dahilinde varolanın keşfedilmişliği, dünyanın açım-
lanmışlığı üzerine *temellenmektedir*. Açımlanmışlık ise Dasein'in öyle bir temel türüdür ki onda kendi şuradalığı olarak *vardır*. Açımlanmışlık bir-hal-içinde-bulunma, anlama ve söz ile tesis edilir ve aynı derecede asli olarak dünyayı, içinde-olmaklığı ve kendiliği ilgilendirir. İhtimam-gösterme yapısı olarak *kendini-önceleme* (bir dünya içinde zaten var olma) dünya-dahilinde varolanlarla beraber var olmadır ve Dasein'in açım-
lanmışlığını kendi içinde barındırır. *Onunla birlikte ve onun aracılığıyla* keşfedilmişlik var olur. Bu yüzden Dasein'in açım-
lanmışlığı sayesinde hakikatin *en asli* fenomenine ulaşılmış olur. [220-221]

Dasein açım-
lanmışlık tarafından tesis edildiği için özü itibariyle hakikat içinde vardır. Açım-
lanmışlık özü itibariyle Dasein'in bir varlık türüdür. *Ancak ve yalnızca Dasein var ise hakikat "vardır."* Dasein esasen var ise *o takdirde* varolanlar keşfedilir ve *o müddetçe* açım-
lanılır. [226]

Hakikatin varlığı Daseinla asli ilişki içinde bulunmaktadır. Ve Dasein açım-
lanmışlıkla yani anlamayla tesis olarak var olduğundan, varlık gibisinden bir şeyi anlayabilmekte, varlık anlayışı mümkün olabilmektedir. [230]

Dasein açım-
lanmışlıkla yani bir-hal-içinde-bulunan anlamayla tesis edilmiştir. Ölümüne doğru *sahih* varlık en zati, irtibatsız olanağından *kaçınmaz*, onu bu kaçışta *örtemez* ve herkes anlayışına uygun olarak *çarpıtamaz*. Ölümüne doğ-

ru sahih varlığın eksistensiyal tasarısı, öyle bir varlığın momentlerini ortaya çıkarmalıdır ki bu sayede ölümü bu olanağa yönelik kaçmasız ve örtmesiz varlık olarak anlayarak söz konusu olanağı tesis ediyor olsun. [260]

Anlam

(*Sinn, meaning*)

Eğer dünya-dahilinde varolanlar Dasein'in varlığıyla keşfediliyorsa yani anlaşılmış oluyorsa, *anlamli* olduklarını söyleriz. Ama dikkatle baktığımızda, anlaşılanın anlamın kendisi değil varolan ya da varlık olduğu görülecektir. Anlam, bir şeyin anlaşılabilirliğinin tutunduğu yerdir. Anlamasal açım-lama içinde dile getirilebilir olana anlam deriz. *Anlam kavramı*, anlamasal tefsirin dile getirdiğine zorunlu olarak ait olanın formel çerçevesini kapsamaktadır. *Anlam tasarımının ön-sahip-olmaklık, ön-bakış ve ön-kavramayla yapılandırılmış nereye-yönelikliğidir ki ondan hareketle bir şey bir şey olarak anlaşılır olur*. Anlama ile tefsir, şuradalığın varlığının eksistensiyal konstitüsyonuysa eğer, o zaman anlam, anlamaya ait açımlanmışlığın formel-eksistensiyal çerçevesi olarak kavranılmalıdır. Anlam Dasein'in bir eksistensiyalidir. Anlam varolana ilişik bir nitelik, varolanın “ardında” yatan ya da “muallakta” kalmış bir şey değildir. Dasein'in anlama “sahip” olabilmesi, dünya-içinde-varoluşun açımlanmışlığının, onun içinde keşfedilebilir varolanca “doldurulabilir” olmasıyla mümkündür. *Dolayısıyla yalnızca Dasein anlamli ya da anlamsız olabilir*. Bu şu demektir: Dasein'in hem kendi varlığı, hem de kendisi sayesinde açımlanan varolanlar, anlama sırasında kendine maledilebilir veya anlayışsızlığa mahkum olabilir. [151]

Şuradalığın açımlanmışlığı olarak anlama daima dünya-içinde-varolmanın tümüyle ilintilidir. Dünyaya dair her anlama içinde varoluş da birlikte anlaşılmış olur (ve tersi). Ayrıca tüm tefsirler, yukarıda bahsedilen ön-yapı içinde ha-

reket eder. Anlayışa yataklık etmesi beklenen her tefsir, tefsir edilecek olanı zaten anlamış olmalıdır. [152]

Eksistensiyal bakımdan söz bir-hal-içinde-bulunma ve anlamayla eşit derecede aslidir. Anlaşılabilirlik zaten kendine maledici tefsirde bulunmadan önce eklemelenmiştir. Söz anlaşılabilirliğin dile gelişidir. Dolayısıyla söz zaten tefsir ve beyanın temelini oluşturur. Tefsirde ve hatta daha asli olması bakımından söz etme sırasında dile getirilebilene anlam demiştik. [161]

Dar anlamda ele alacak olursak anlam, varlığı anlamanın birincil tasarımıнын nereye-yönelikliği demektir. Kendine açılanmış dünya-içinde-varolma, kendisi olan varolanın varlığı sayesinde, dünya-dahilinde keşfedilen varolanın varlığını da eşit derecede asli olarak anlamakta ama bunu henüz temalaştırmadan ve hatta ayırtlaştırmadan onun birincil modusları olan varoluş ve gerçeklik içinde yapar. Varolanlara ilişkin her türlü ontik deneyim, el-altında-olanların bir-şey-için-bakışa yönelik hesap edilişi ve mevcut-olanlara dair müspet bilimsel bilgi, bunlara tekabül eden varolanların az çok şeffaf varlık tasarımları üzerine dayanmaktadır. Fakat bu tasarımlar, içlerinde bir nereye-yöneliklik barındırmaktadır ki varlığı anlama adeta buradan beslenmektedir. Varolan “anlam taşır” dediğimizde, varolanın *kendi varlığı içinde* erişilebilir olduğu anlamına gelir. Bu varolan, kendi nereye-yönelikliği üzerine tasarlanmışsa eğer, “sahih olarak” bir “anlama sahip” olur. Varolanın bir anlama “sahip” olması, bir varlık olarak peşinen açılanmak suretiyle varlığın tasarımıından yani onun nereye-yönelikliğinden hareketle anlaşılabilir olmasındandır. Varlığı anlamanın birincil tasarımı, anlamı “vermektedir.” Bir varolanın varlığının anlamına ilişkin soru, bütün varolanların *varlığının* nereye-yönelikliğine zemin oluşturan varlık anlayışını tema haline getirmektedir. [324-325]

Anlama

(*Verstehen, understanding*)

Bir-hal-içinde-bulunma, “şuradalığın” varlığının kendini içinde tuttuğu eksistensiye yapılarından *biridir*. Bu varlık, onunla eşit derecede asli olarak *anlamayı* da tesis etmektedir. Bir-hal-içinde-bulunma hep kendi anlayışına sahiptir. Fakat onu genellikle baskılar. Anlama daima bir duygu durumuyla olur. Bunu fundamental eksistensiye olarak yorumlarsak, bu fenomenin, Dasein’in *varlığının* temel modusu olarak kavranıldığı gösterilmiş olur. Pek çok olanaklı bilgi türünden yalnızca *biri* olarak “anlamadan” söz edildiğinde ise (örneğin “açıklamadan” farklı olarak) onu, şuradalığın varlığını birincil olarak ve esasen birlikte tesis eden anlamamanın eksistensiye türevi olarak yorumlamak gerekecektir. [142-143]

Anlamanın açılanmışlığı, eşit derecede asli olarak bir-şey-uğrunalığın ve atıfsallığın açılanmışlığı da olduğundan, dünya-içinde-varolmanın tamamını ilgilendirir. [143]

Anlama, Dasein’in kendi var-olabilmekliğinin eksistensiye varlığıdır. Öyle ki bu varlık, kendi varlığının varlık durumunu kendinde açıklamaktadır. [144]

Anlamanın kendisi, adına *tasarım* dediğimiz bir eksistensiye yapıya sahiptir. Tasarım, Dasein’in varlığını hem kendi bir-şey-uğrunalığına, hem de kendi ilgili dünyasının dünyasallığı olan atıfsallığına eşit derecede asli olarak tasarlar. Anlamanın tasarım karakteri, dünya-içinde-varolmayı kendi şuradalığının açılanmışlığı bakımından var-olabilmekliğinin şuradalığı olarak tesis eder. [145]

Anlama kendini birincil olarak dünyanın açılanmışlığına *bırakabilir* yani Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendini kendi dünyasından hareketle anlayabilir. Ya da anlama, kendini birincil olarak bir-şey-uğrunalığa fırlatabilir yani Dasein bu durumda kendisi olarak varolur. Anlama ya sa-

hihtir yani kendi benliğinden kendisi olarak doğandır ya da gayrisahih. Buradaki “gayri” ifadesi, Dasein’ın kendi kendisinden kopup “yalnızca” dünyayı anladığı anlamına gelmez. Zira dünya, dünya-içinde-varolma olarak Dasein’ın kendi-olmaklığına aittir zaten. Hem sahih, hem de gayrisahih anlama sahici veya gayrisahici *olabilir*. Var-olabilmeklik olarak anlama, baştan sona olanakla bezenmiştir. Anlamanın bu temel olanaklarından birine kendini bırakmakla diğerleri iptal olmuş olmaz. *Zira anlama, Dasein’ın dünya-içinde-varolma olarak açılanmışlığının tümünü ilgilendirdiğinden, anlamanın kendini bırakışı, bütün olarak tasarımın bir eksistensiye modifikasyonu olmaktadır.* Dünyayı anlamada, içinde-olma da her zaman birlikte anlaşılır. Bizatihi varoluşu anlamak demek, dünyayı da anlamak demektir hep. Dasein, olgusal Dasein olarak kendi var-olabilmekliğini anlamanın bir olanağına bırakmıştır kendini hep. Anlama kendi tasarım karakteri içinde eksistensiye bakımdan Dasein’ın *bakışı* dediğimiz şeyi oluşturur. [146]

Anlama olarak Dasein kendi varlığını olanaklara tasarlar. Anlayarak *olanaklara yönelik var olma*, açılanmışlık olarak Dasein’a geri döndüğünden, bir var-olabilirlik olmaktadır. Anlamanın tasarlamada bulunuyor oluşu, kendini geliştirme gibisinden zati bir olanağa sahiptir. Anlamanın icra edilişine *tefsir* diyoruz. Tefsirde anlama, anladığını anlayarak onu kendine maleder. Tefsirde anlama başka bir şeye dönüşmez, bilakis kendisi olur. [148]

Şuradalığın açılanmışlığı olarak anlama daima dünya-içinde-varolmanın tümüyle ilintilidir. Dünyaya dair her anlama içinde varoluş da birlikte anlaşılabilir olur (ve tersi). [152]

Anlamadaki “kısır döngü” anlamın yapısına aittir. Bu fenomen de Dasein’ın eksistensiye konstitüsyonuna (yani tefsir edici anlamaya) kök salmıştır. Dünya-içinde-varolma olarak kendi varlığını konu eden bir varolan, ontolojik bakımdan kısır döngü yapısına sahiptir. [153]

Her anlama, kendi duygu durumuna sahiptir. Her bir-hal-içinde-bulunma anlamasaldır. Bir-hal-içinde-bulunma anlama, düşmüşlük karakterine sahiptir. Düşmüş duygu durumundaki anlama, kendini anlaşılabilirlik bakımından sözle ifade etmektedir. Adı geçen fenomenlerin zamansal konstitüsyonu, hep *tek bir zamansallığa* geri götürür bizi ki anlama, bir-hal-içinde-bulunma, düşmüşlük ve sözün olanaklı yapı birliğini de zaten o teminat altına alır. [335]

Anlama terimiyle fundamental bir eksistensiyali ifade etmiş oluyoruz. Bu terimle, ne belirli bir *bilme türünü* (örneğin açıklama ve kavramadan farklı olarak), ne de tematik kavrayış anlamında bilmeyi dile getirmiş oluyoruz. Fakat anlama, şuralılığın varlığını öyle tesis eder ki anlamanın temeli üzerine bina edilen bir Dasein bakışın, kolağan-etmenin ve yalnızca-seyretmenin çeşitli olanaklarını bizzat varolmak suretiyle geliştirebiliyor olur. Her türlü açıklama, anlaşılmaz olanı anlamasal keşfetme olarak Dasein'ın birincil anlamasına kök salmıştır. Asli ve eksistensiyal olarak kavranıldığında anlama şu demektir: *Dasein'ın hep onun-uğruna varolduğu var-olabilirliğine kendini tasarlayarak var olması*. Anlama kendi var-olabilirliğimizi öyle açıklamaktadır ki bu sayede Dasein, kendinin ne durumda olduğunu şu veya bu şekilde anlamasal olarak hep bilir hale gelir. Ama bu “bilgi,” bir olguyu keşfetmiş olmaktan ileri geliyor değildir. Bilakis kendini varoluşa-dair olanak içinde tutmak demektir. [336]

Anlamlılık

(*Bedeutsamkeit, significance*)

Anlamlandırma ilişkisi bütününe *anlamlılık* diyoruz. Anlamlılık Dasein'ına hep kendisi olarak var olduğu dünyanın yapısını meydana getirir. *Varlık türü ilintililik (el-altında-lık) olup da belirli bir dünya içinde karşılaşılacak ve bu sayede kendi-olmaklığını beyan edebilen varolanların keşfedilebi-*

lirliğinin ontik olanak koşulunu Dasein'ın anlamlılığa aşinalığı sağlamaktadır. Böylesi bir Dasein hep bir şu olarak var olur. Dasein'ın varlığıyla el-altında-olanların ilişkisi özsel olarak keşfedilmiştir zaten. [87]

Beklentilendirme

(*Gewärtigen, await*)

Gayrisahih gelecek, *beklentilendirme* karakterine sahiptir. Yapıp edilmekte olandan hareketle herkes-benliği olarak ilgilenici özanlayış, kendi olanağının “zemin üzerinde” geleceğin bu ekstatik modusunda sahip olmaktadır. Ve fiili Dasein kendi var-olabilirliğini ilgilendiklerinden hareketle *beklentilendirdiği içindir ki bir beklenti* oluşturup bir şeyleri bekler olabilmektedir. Dolayısıyla beklentilendirme, içinde bir şeylerin beklenilebilir olduğu ufuk ve çevreyi hep açılmış olmalıdır. *Bekleme, geleceğin beklentilendirme üzerine temellenmiş modusu olup kendini öne-kışma olarak sahih biçimde zamanlaştırmaktadır.* [337]

Nasıl ki bekleyiş, beklentilendirme zemini üzerinde mümkün olabiliyorsa, *hatırlama* da unutmaya zemini üzerinde mümkün olabilmektedir – *tersi değil*. Zira unutulmuşluk modusu içinde oldum-olasılık, ilgilendiklerinin “yüzeyselliğine” kendini kaybetmiş olan Dasein'ın ona dahil olarak hatırlamaya başlayacağı ufku birincil olarak “açımlar.” *Unutucu-şimdileştirici beklentilendirme*, kendine özgü bir ekstatik birliktir. Gayrisahih anlama, ona göre kendi zamansallığını zamanlaştırır. Bu ekstazların birliği, sahih var-olabilirliği kapadığı gibi, kapalılığı-açma-kararsızlığının da eksistensiye koşulunu oluşturmaktadır. İlgilenici gayrisahih anlama, ilgilendiklerinin şimdileştirilmesinden hareketle kendini belirlediği halde, anlamamanın zamanlaştırılışı birincil olarak gelecekte icra edilmektedir. [339]

Demek ki korkunun eksistensiye-zamansal konstitüsyonuna *beklentilendirme* gibisinden bir şey de *aittir*. Ama

bu öncelikle şu demek olur: Korkunun zamansallığı *gayri-sahihtir*. [341]

Benlik

(*Selbstheit, Selfhood*)

Benliğin ontolojik konstitüsyonu ne bir ben tözüne ne de bir “özneye” indirgenebiliyorsa, bilakis hergünkü ve kaçkın ben-ben-demeler *sahih* var-olabilirlikten hareketle anlaşılması gerekiyorsa, bundan henüz şu önermeyi çıkarsayamayız: Benlik ihtimam-göstermenin sürekli mevcut olan zeminidir. Eksistensiyal bakımdan benliği ancak *sahih* kendi-olarak-var-olabilmeden, başka bir deyişle, Dasein’in *ihitimam-gösterme* olarak varlığının *sahih*liğinden okuyabiliriz. Öznenin sözüm ona değişmezliği olarak benliğin sabitliği buradan hareketle aydınlığa kavuşmaktadır. *Sahih* var-olabilme fenomeni, bir duruş-elde-etmiş-olma anlamındaki *benliğin sabitliği* konusunu da bakışımıza açabilmektedir. *Benliğin sabitliği*, sürekliliğe sahip duruş sağlamlığı ifadesinin bu ikili anlamı bağlamında, kararsızlık içindeki düşmüşlüğü kendi-olarak-duramayışına karşı *sahih* bir olanak olabilmektedir. Eksistensiyal anlamda *kendi-olarak-durma*, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığından başka bir şey demek değildir. Onun ontolojik yapısı, benliğin kendi-olmaklığının eksistensiyalitesini açığa çıkarmaktadır. Dasein, kendisine kaygıyı layık gören ketum bir kapalılığı-açma-kararlılığının asli yalnızlığı içinde *sahih* olarak *kendisi olur*. [322]

Beyan

(*Aussage, assertion*)

“Beyanın” burada analiz edilen bu üç imlenimini fenomen bütünü bakımından birlikli bir bakış içinde topladığımızda şu tanıma ulaşırız: *Beyan bildirici ve belirleyici gösterimdir*. [156]

Bildirim

(*Mitteilung, communication*)

Beyan, *bildirim* ve dile getirme demektir. Bu haliyle beyan birinci ve ikinci imlenimdeki beyanla doğrudan ilintilidir. Belirleme minvali içinde gösterilenin birlikte-görülmesi-ni-sağlamadır. Birlikte-görülme-yi-sağlama, belirlenmişli-ği içinde gösterilmiş olan varolanı başkalarıyla paylaşmak demektir. “Paylaşılan,” gösterilene *yönelik varlığın* birlikte bakışıdır. Ona yönelik bu varlık, dünya-içinde-varolma olarak (yani gösterilenle karşılaşılacak *dünyanın* içinde) sabit tutulmak zorundadır. Böyle eksistensiye bakımından anlaşıl-an birlikte-paylaşım olarak beyana ifade edilmişlik aittir. Bildirim olarak beyan edilen, başkaları tarafından beyan edenle birlikte “paylaşılabilmektedir.” Bunun için gösteri-len ve belirlenen varolanın başkaları tarafından elle tutu-lur ve gözle görülebilir yakınlıkta olması gerekmektedir. Beyan edilen “sözle nakledilebilmektedir.” Böylece bakarak hep-birlikte-paylaşma dairesi genişler. Ama aynı zamanda o esnada sözlü nakletme sırasında beyan edilen, kendini yeni-den gizleyebilir. Oysa böylesi bir kulaktan dolma bilgi, ha-len söz konusu varolanın kendisini kastederek, ağızdan ağıza dolaşan “geçerli anlamın” “olumlanması”nı değil. Yani ku-laktan dolma bilgi de dünya-içinde-varolmadır ve işitilene yönelik varlıktır. [155]

Bildirim fenomeni, geniş bir ontolojik anlam bakımından anlaşılmalıdır. Beyan edici “bildirim” (örneğin haberdar etme) prensipte eksistensiye olarak kavradığımız bildiri-min özel halidir. Çünkü anlamasal birlikte-olmaklığın dile getirilişi onda tesis edilir. Birlikte-bir-hal-içinde-bulunma ve birlikte-varolma anlayışının “paylaşımını” o icra eder. Bildirim asla bazı yaşantıların nakledilmesi, örneğin bir öz-nenin kendi içindeki görüş ve dileklerin başka bir öznenin içine taşınması demek değildir. Birlikte-Dasein özü itiba-riyle birlikte-bir-hal-içinde-bulunma ve birlikte-anlama

içinde zaten açığa çıkmaktadır. Birlikte-varolma, söz etme sırasında “açıkça” *paylaşılır* yani o zaten *vardır* ama kavranıp kendine maledilmemiş olarak henüz paylaşılmış değildir. [162]

Bilim

(*Wissenschaft, science*)

Esas olarak bilimleri, doğru önermelerden meydana gelen temellendirme ilişkileri bütünü, diye belirlemek mümkündür. Ancak bu tanım ne tamdır, ne de bilimin anlamına isabet eder. Bilimler insani tutumlardan biri olduğundan, söz konusu varolanın (insanın) varlık minvaline sahiptir. Terminolojik olarak bu varolana *Dasein* diyoruz. Bilimsel araştırmalar, bu varolanın ne tek, ne de ona en yakın düşen olanaklı varlık minvalidir. [11]

Teorik tutumun *ontolojik bakımdan nasıl ortaya çıktığını* aradığımızda şunu sormuş oluruz: *Dasein*’ın bilimsel araştırma minvali içinde varolabilmesi için eksistensiyal bakımdan gerekli olan ve onun varlık konstitüsyonu içinde yatan olanak koşulları nelerdir? Bu soru formülasyonu, *eksistensiyal bilim kavramını* hedeflemektedir. Bu, bilimin “mantıksal” kavramından farklıdır, çünkü o, bilimi sonuçları bakımından anlamakta ve onu “doğru yani geçerli önermelerin oluşturduğu temellendirme ilişkileri” olarak belirlemektedir. Oysa bilimin eksistensiyal kavramı, onu bir varoluş minvali olarak anlamakta ve bu yüzden de varolanı ya da varlığı keşfeden veya açımlayan dünya-içinde-varolmanın bir modusu olarak kavramaktadır. [357]

Yön veren varlık anlayışının temel kavramlarının çalışılması sayesinde elde edilen yöntemin kılavuzları, terminoloji yapısı, ona ait doğruluk ve kesinlik olanakları, temellendirme ve kanıtlama türleri, bağlayıcılık modusları ve bildirim türleri de bu şekilde belirlenmiş olmaktadır. Bu momentler bütünü, bilimin tam eksistensiyal kavramını tesis etmektedir. Hep

şu veya bu şekilde karşılaştığımız varolanın bilimsel tasarımı, onun varlık türünü sarih olarak anlamamızı sağlar. [362-363]

Her bilim, birincil olarak temalaştırmayla kendini tesis eder. [393]

Bir bilimin “objektifliği” birincil olarak, ona ait tematik varolanı kendi varlığının asliliği içinde açıkça anlayışımıza *sunup sunamadığı* bakımından belirlenmektedir. Belki de hiçbir bilimde sahih tarihbilimde olduğu kadar herkesin ve onlar sağduyusunun talep ettiği “evrensel olarak geçerli” ölçüler ve “evrensellik” beklentileri, “hakikatin” muhtemel kriterleri olmama durumuna *sahip değildir*. [395]

Bilme

(*Erkennen, knowing*)

Bilme, dünya-içinde-varolma olarak Dasein’ın bir varlık modusudur. Bilme ontik olarak bu varlık konstitüsyonu üzerine temellenmiştir. *Bilme dünya-içinde-varolmanın bir varlık türüdür* ifadesi fenomenal bir bulgudur. [61]

Bilmeye birlikte Dasein, kendisinde hep keşfedilmiş olan dünyaya dair yeni bir *varlık duruşu* kazanır. Bu yeni varlık olanağı müstakil biçimde gelişebilir, bir görev halini alabilir ve bir bilime dönüşerek dünya-içinde-varolmanın yönetimini devralabilir. Fakat bilme ne öznenin dünyayla ortak bir “*commercium*”unu *yaratır*, ne de bu, dünyanın özneye nüfuz etmesiyle *meydana gelir*. Bilme, Dasein’ın dünya-içinde-varolmada temellenmiş bir modusudur. [62]

Bir-Hal-İçinde-Bulunma

(*Befindlichkeit, state-of-mind*)

Bir-hal-içinde-bulunma başlığını kullanarak *ontolojik* bakımdan göstermeye çalıştığımız şey, *ontik* bakımdan aslında en iyi tanınan ve en hergünkü olandır: duygu durumu, ruh hali. [134]

Bir-hal-içinde-bulunmanın *birinci* ontolojik öz karakteri olarak şunu elde etmiş oluruz: *Bir-hal-içinde-bulunma Dasein'ı kendi fırlatılmışlığı içinde açılar ve bunu öncelikle ve çoğunlukla kaçınan yüz çevirme minvaliyle yapar.* [136]

Burada, bir-hal-içinde-bulunmanın *ikinci* öz karakteri kendini gösterir: Bir-hal-içinde-bulunma dünyanın, birlikte-Dasein'ın ve varoluşun *eşit derecede asli açılanmışlığı-nın* eksistensiyal temel türüdür, zira o, özü itibariyle dünya-içinde-varolmadır. [137]

Bir-hal-içinde-bulunma Dasein'ı fırlatılmışlığı içinde ve kendi varlığıyla zaten hep açılanmış bulunan dünya-yı tabi-olmaklığı içinde açıklamakla kalmaz. Onun kendisi, “dünyaya” tevdi edilmişliğinin ve umurunda oluşunun (ki burada kendinden belirli bir minvalde kaçınmaktadır) eksistensiyal varlık türüdür. Bu kaçınmanın eksistensiyal konstitüsyonu, düşmüşlük fenomeniyle açık hale gelecektir. Bir-hal-içinde-bulunma bir eksistensiyal temel türdür. Dasein onunla kendi şuradalığı olarak var olur. Bir-hal-içinde-bulunma Dasein'ı ontolojik bakımdan karakterize etmekle kalmaz, açımlayıcılığı nedeniyle eksistensiyal analitik için ilkesel olarak yöntemsel öneme de sahiptir. [139]

Birlikte-Dasein

(*Mitdasein, Dasein-with*)

“Birlikte” dendiğinde Daseinsal bir nitelikten, “hem” denildiğindeyse dünya-içinde-varolmanın bir-şey-için-bakışa sahip ilgilenmenin varlıksal aynılığından bahsedilmektedir. Dolayısıyla, “birlikte” ile “hem” kategoriyal değil, *eksistensiyal* olarak anlaşılmalıdır. Dünya-içinde-varolmanın bu birliktesel zemini üzerinde dünya zaten hep başkalarıyla paylaştığım bir dünyadır. Dasein'ın dünyası *birlikte-dünyadır*. İçinde-olmak demek başkalarıyla *birlikte-varolmak* demektir. Bunların dünya-dahilindeki kendi-olmaklığına *birlikte-Dasein* denir. [118]

Birlikte-Dasein terimini, varolan başkalarının dünya-dahilinde serbest bırakıldığı *tam da o* varlığı adlandırmak için kullandığımız gözden kaçmamalıdır. Başkalarının birlikte-Dasein'ı bir Dasein için ve dolayısıyla birlikte-Daseinlar için yalnızca dünya-dahilinde açıklanabilmektedir çünkü Dasein kendinde özü itibariyle birlikte-varolmadır. [120]

Birlikte-Dasein, dünya-dahilinde karşılaşılan varolanların zati varlık türü olarak göstermiştir kendini. [125]

Birlikte-Dünya

(*Mitwelt, with-world*)

Hem kendi Dasein'ımla, hem de başkalarının birlikte-Dasein'ıyla öncelikle ve çoğunlukla çevreleyen-dünyada ilgilenilen birlikte-dünya içinde karşılaşılır. [125]

Birlikte-Varolma

(*Mitsein, Being-with*)

“Birlikte” dendiğinde Daseinsal bir nitelikten, “hem” denildiğindeyse dünya-içinde-varolmanın bir-şey-için-bakışa sahip ilgilenmenin varlıksal aynılığından bahsedilmektedir. Dolayısıyla, “birlikte” ile “hem” kategoriyal değil, *ek-sistensiyal* olarak anlaşılmalıdır. Dünya-içinde-varolmanın bu birliktesel zemini üzerinde dünya zaten hep başkalarıyla paylaştığım bir dünyadır. Dasein'ın dünyası *birlikte-dünyadır*. İçinde-olmak demek başkalarıyla *birlikte-varolmak* demektir. Bunların dünya-dahilindeki kendi-olmaklığına *birlikte-Dasein* denir. [118]

Fenomenolojik bir ifade olan “Dasein kendinde özü itibariyle birlikte-varolmadır” ifadesi eksistensiyal-ontolojik bir anlama sahiptir. Bu ifade, ben kendimin olgusal olarak tek başına mevcut olmadığımı, benim türümde başkalarının da yer aldıklarına ilişkin ontik bir belirlenim değildir. Dasein'ın dünya-içinde-varolmasının özü itibariyle birlik-

te-varolmayla tesis edildiğini dile getiren önerme eğer yukarıdaki anlamda olsaydı, o zaman birlikte-varolma, Dasein'ın kendi içinden ve varlık türünden hareketle ona denk düşen eksistensiye bir belirlenim olmaz, başkalarının bulunmaları halinde ortaya çıkan bir mahiyet olurdu. Oysa birlikte-varolma, bir başkası olgusal olarak mevcut olmadığı ve algılanmadığında da Dasein'ı eksistensiye olarak belirlemektedir. Dasein'ın yalnızlığı da dünya içinde birlikte-varolmadır. [120]

Fakat Dasein'ın birlikte-varolma olarak ilişki kurduğu varolan, el-altında-olan malzeme gibi bir varlık türü değildir. O bizzat Dasein'dır. Bu varolanla söz konusu olan, ilgilenme değildir. O bizim *itina-göstermemiz* içinde durur. [121]

Birlikte-varolma dünya-içinde-varolmanın eksistensiye bir unsurudur. [125]

Bir-Şey-İçin-Bakış

(*Umsicht, circumspection*)

Şeylerin şu veya bu mahiyete sahip “görünümüne” sırf *bakışımızı yönelttiğimizde* ise onları birer el-altında-olan olarak keşfedemeyiz. Şeylere yönelen salt “teorik” seyredici bakış, el-altında-olanları anlamaktan yoksundur. Ama kullanarak elle çalışmaya dayanan muamale etme kör bir meşguliyet değildir. Onun da kendine özgü olan, elle çalışmayı sevk ve idare eden ve de özgün bir rahat ve güveni bahşeden bakış türü vardır. Malzemeyle muamale etme “bir-şey-içinliğin” atıf çokluğuna tabidir. Böyle bir tabi oluşun bakışı *bir-şey-için-bakıştır*. [69]

Bir-şey-için-bakış, el altındaki malzeme ilişkisinin ilintililik irtibatı dahilinde hareket eder. O da, ilgili malzeme dünyasının oluşturduğu malzeme tümlüğü ve ona ait kamusal çevreleyen-dünya üzerinde az çok sarıh bir kapsamlı-bakışın kılavuzluğunun yönlendirmesi altında bulunmaktadır. [359]

Bitişe Doğru Varlık

(*Sein zum Ende, Being-towards-the-end*)

Nasıl ki Dasein var olduğu müddetçe hep kendi henüz-olmamışlığı olarak *var* ise, hep kendi bitişi olarak da *vardır*. Ölümle kastedilen bitiş, Dasein'in bitişe-kavuşması bu varolanın *bitişe doğru varlığıdır*. Ölüm, Dasein'in var olduğu andan itibaren devraldığı bir var olma minvalidir. "Bir insan yaşamaya başladığı an, ölmeye hazır yaştadır." [245]

Eksistensiyal bakımdan bitişe-kavuşma şu demektir: bitişe doğru varlık. En uç henüz-olmamışlık, Dasein'in *bir şeye yönelik tutum içinde oluşu* karakterine sahiptir. Bitiş, Dasein'in başına gelecektir. Ölüm henüz mevcut-olmayan değildir, asgariye indirgenmiş en son noksanlık da değildir. Bilakis ölüm olsa olsa *eli kulağında olandır*. [250]

Bitişe doğru varlık, ara sıra kendini belli eden bir tutumdan doğuyor değildir. Bilakis o, özü itibariyle Dasein'in fırlatılmışlığına ait olup bir-hal-içinde-bulunma (duygu durumu) sayesinde bu veya şu şekilde açığa çıkmaktadır. [251]

Bitişe doğru varlığı varoluş, olgusalılık ve düşmüşlük karakterize etmekte olup ölümün eksistensiyal kavramı için tesis edicidirler. *Ontolojik olanağı bakımından ölme, ihtimam-gösterme üzerine temellenmiştir*. [252]

Ayartma, huzura erdirme ve yabancılaştırma *düşmüşlük* varlık türünü nitelendirmektedir. Ölüme doğru hergünkü varlık, düşmüş olup *ölümden sürekli kaçış halindedir*. Bitişe doğru varlık, başka anlamlar yükleyen, gayrisahih biçimde anlayan ve üzerini örten *bitiştten kaçınma* modusuna sahiptir. [254]

Eksistensiyal öntaslak olarak ölüme doğru varlık en zati, irtibatsız ve atlatılamaz var-olabilirliğe doğru varlık olarak belirlenmiştir. Bu olanağa varolarak yönelen varlık, kendini kendi varoluşunun mutlak olanaksızlığıyla yüzyüze getirmektedir. [255]

Çağrı (Ruf, call)

Vicdan “bir şeyleri” anlamamızı sağlar, onları *açımalar*. Bu formal karakterizasyondan, söz konusu fenomeni Dasein’in *açımlanmışlığına* geri taşıma talimatı ortaya çıkmaktadır. Hep biz kendimiz olan bu varolanın temel konstitüsyonu bir-hal-içinde-bulunma, anlama, düşmüşlük ve sözle tesis edilmiştir. Vicdanın daha ayrıntılı bir analizi, onun *çağrı* olduğunu açığa çıkarmaktadır. Çağrı *sözün* bir modusudur. Vicdanın çağrısı, Dasein’a en zati kendi-olma-olanağı bakımından *sesleniş* karakterine sahiptir. Onun minvali, en zati borçlu-oluşa *davettir*. [269]

Çağrı, Dasein’ın herkese kulak vermesi yüzünden kendini duymazdan gelmesini kıracaktır eğer (kendi çağrı karakterine uygun olarak) kaybedilmiş kulak vermenin tüm karakterlerinin tam aksiyle nitelendirilen bir kulak vermeyi uyandırır. Eğer o, hergünkü “yepyeni” lakırtıların müphemlik çokluluğunun “gürültü patırtısı” içinde sersemlemişse, bunun aksi olarak çağrı gürültüsüz patırtısız, gayrimüphem ve merak uyandırmaksızın çağrıda bulunmalıdır. *Böyle çağrıda bulunarak anlamayı sağlayan ise vicdandır*. Çağrıyı sözün bir modusu olarak ele alıyoruz. Söz anlaşılabilirliği eklemler. Vicdanın çağrı olarak karakterizasyonu, asla yalnızca bir “imge” demek değildir (Kant’ın vicdanı bir mahkeme olarak temsil etmesi gibi). Ancak gözden kaçırılmamalıdır ki söz bakımından ve dolayısıyla çağrı bakımından sesli dile getiriş aslında özsel değildir. Çünkü her türlü dile dökme ve “dile getirme” zaten sözü varsayar. [271]

Çağrı Dasein’a bu hergünkü-ortalama ilgilenici kendini-zaten-hep-anlıyor-olma içinde denk gelir. Başkalarıyla ilgilenici birlikte-varolmanın herkes-benliğine çağrı isabet eder. Dasein’a ne üzere çağrıda bulunulur? *Bizatihi kendi benliği üzerine*. Dasein’ın kamusal birlikte-olma içindeyken her ne olarak sayıldığına, yapabildiklerine, ilgilendik-

lerine, hatta yakaladıklarına, giriştiklerine, kapıldıklarına değil. Bu çağrıda bulunuş sırasında, dünyasal anlayış içinde başkaları ve kendisi için var olan Dasein'ın *üzerinden geçip gidilir*. Oysa kendi benliğine yapılan çağrının bundan en ufak bir haberi yoktur. Yalnızca herkes-benliğinin *benliğine* çağrıda bulunulduğu ve ona kulak verildiği içindir *herkes* kendi içine çöküp gider. Çağrının Dasein'ın kamusal tefsir edilmişliğinin ve herkesin *üzerinden geçip gitmesi*, onun herkese *isabet* etmediği anlamına gelmez ama. Zira tam da *üzerinden geçip gitmede* çağrı, kamusal itibar peşinde koşan herkesi anlamsızlığa terk eder. Çağrıda bulunma yüzünden barınak ve korunağından mahrum kalan benlik, bu çağrı sayesinde kendine taşınır. Herkes-benliğine bizatihi benlik için çağrıda bulunulur. Ama bu benlik yargılamanın “nesnesi” olabilen, kendi “iç dünyasının” heyecanlı-meraklı ve dur durak bilmez çözümlemelerinin konusu olan veya ruh durumlarının ve onların arka planının “analitik” temasına mevzu olan bir benlik değildir. Herkes-benliğindeki benliğe çağrıda bulunma, benliği kendini “dış dünyaya” kapatabilsin diye içsel-olana sürüklemes. Çağrı bütün bunların *üzerinden geçip gider* ve onları dağıtır. Böylece yalnızca benliğin kendisine çağrıda bulunur. Bu benlik, dünya-içinde-varolma minvalinden başka minvalde var olamaz. [272-273]

Çağrı hiçbir şey demez, dünya olayları hakkında hiçbir malumat vermez, anlatacağı hiçbir şeyi yoktur. Çağrıda bulunduğu benliği “kendi kendine konuşmaya” ise hiç yeltenmez. Çağrıda bulunulan benliğe “hiçbir şey” *seslenerek* söylenmez. Bilakis kendi benliğine yani en zati var-olabilirliğine *çağırılır*. Kendi eğilimine uygun olarak çağrı, çağrıda bulunduğu benliği bir “duruşmaya” celp etmez. Bilakis en zati kendi-olma-*olabilirliğine* davet olarak o, Dasein'ın kendi en zati olanaklarına ön (“öne”) çağrılışıdır. Çağrı her türlü beyandan yoksundur. Hatta o, kendini sözcüklerle bile dile getirmez. Bununla birlikte asla karanlık ve belir-

siz değildir. *Vicdan sadece ve daima suskunluk modusunda konuşur*. Böylece duyumsanabilirliğinden hiçbir şey kaybetmediği gibi, çağrıda bulunularak çağrılan Dasein'ı kendi benliğinin sessizliğine sevkeder. Çağrı sırasında çağrılanın sözcüklerle formüle edilmiyor oluşu, bu fenomeni gizemli bir sesin belirsizliğine sürüklemeyi ama. Bilakis bu, “çağrılanı” anlamamanın bir bildirim ya da benzeri bir şey beklentisine bağlanmaması gerektiğini gösterir. Buna rağmen çağrının açılmadığı şey yine de apaçıktır: Her ne kadar kendi anlama olanaklarına bağlı olarak tikel Dasein tarafından farklı şekillerde tefsir edilse de. Çağrının içeriğinin sözüm ona belirsizliğine rağmen çağrının *yöneldiği yönün* güvenilir olduğu gözden kaçmamalıdır. Çağrının, çağrıyı kime yönelteceğini el yordamıyla bulmaya çalışmasına veya kastettiğinin kim olduğuna ilişkin bir işaret aramasına ihtiyacı yoktur. Vicdandaki “yanılmalar,” çağrının hatası (yanlış seslenişi) yüzünden değil, çağrıya *kulak verme* tarzından ileri gelmektedir: Sahih biçimde anlaşılacağı yerde, herkes-benliği tarafından müzakere eden kendi kendisiyle konuşmaya çekilmekte ve açılma eğilimi bakımından tersine döndürülmektedir. [273-274]

Çağrı, *kendimiz tarafından* ne planlanır, ne hazırlığı yapılır, ne de iradi olarak icra edilir. “O” çağırır – beklemediğimiz halde ve hatta irademize ters olarak. Öte yandan çağrı, benimle birlikte dünyada var olan bir başkasından da geliyor değildir kuşkusuz. Çağrı *içimden* gelir ve fakat benim *hakkımdadır*. [275]

Çağrıyı Anlama

(*Anrufverstehen, understanding the appeal*)

Çağrıyı anlamak seçmek demektir: ama vicdanı seçmek değildir, çünkü vicdan bizatihi seçilemez. Seçilen, en zati suçlu/borçlu-olmaya özgür olma olarak vicdana-*sahip-olmadır*. Çağrıyı *anlama* şu demektir: *vicdana-sahip-olmayı-isteme*. [288]

Çakılma

(*Absturz, downward plunge*)

Yukarıda açığa çıkarılan ayartma, huzur verme, yabancılaştırma ve kendine dolanma (dolanış) fenomenleri düşmüşlüğü'nün özgün varlık türünü karakterize eder. Dasein'in kendi varlığı içindeki bu "hareketliliğine" *çakılma* diyoruz. Dasein kendinden çıkıp kendine yani gayrisahih hergünlüğün zeminsizlik ve hiçliğine düşer. Üstelik bu düşüş, kamusal tefsir edilmişlikler yüzünden kendisinden saklı kalmakta ve "yükseliş" ve "somut yaşam" olarak tefsir edilmektedir. [178]

Çevreleyen-Dünya

(*Umwelt, environment*)

Hergünkü Dasein'in kendine en yakın dünyası *çevreleyen-dünyadır*. [66]

Zira "çevreleyen-dünya" kendini önceden verili bir mekanda düzenliyor değildir. Bilakis onun özgül dünyasalılığı, sahip olduğu atıfsallığı sayesinde bir-şey-için-bakışsal olarak tayin edilmiş yerlerin ilgili bütünlüğünün ilintisel ilişkisini eklemlenmektedir. [104]

Dasein

(*Dasein, Dasein*)

Başka olanakların yanı sıra soru sorma varlık olanağına da sahip olup hep biz kendimiz olan bu varolana terminolojik bakımdan *Dasein* diyoruz. [7]

Bilimler insani tutumlardan biri olduğundan, söz konusu varolanın (insanın) varlık minvaline sahiptir. Terminolojik olarak bu varolana *Dasein* diyoruz. [11]

Dasein başka varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir yalnızca. Dasein'in ontik müstesnalığı, bir varolan

olarak onun kendi varlığı içinde bizatihi bu varlığı *mesele* etmesinde yatar. Dolayısıyla Dasein'ın söz konusu varlık konstitüsyonuna, onun kendi varlığı içindeyken bu varlıkla belirli bir varlık ilişkisine sahip oluşu da dahildir. Bu ise şu demektir: Kendi varlığı içinde Dasein şu veya bu minval ve açıklıkla kendini zaten anlamaktadır. Bu varolana kendi varlığıyla ve kendi varlığı aracılığıyla bizatihi varlığın kendisinin açılması aittir. *Varlık anlayışına sahip olma, Dasein'ın bizatihi bir varlık belirlenimidir.* Dasein'ın ontik müstesnalığı, onun ontolojik *olmasında* yatar. [12]

Dasein'ın şu veya bu tutum içinde olduğu, öyle ya da böyle her daim belirli bir tutum gösterdiği varlığına *varoluş* diyoruz. Öte yandan söz konusu varolanın özünün belirlenimi, konusal içeriklerden oluşan neliklerin bildirilmesi suretiyle icra edilemeyeceğinden, bilakis onun özü hep kendi varlığını bizatihi kendisinininki olarak ifa edişinde yattığından, Dasein terimi bu varolanı adlandırmak için seçilmiş saf varlık ifadesidir. [12]

Dasein kendine tevdi edilmiş mümkün-olmaklıktır, *fırlatılmış olanaktır* baştan başa. Dasein en zati var-olabilmek için serbest kalma olanağıdır. Kendi var-olabilmekliği, Dasein için farklı olası minval ve derecelerde şeffaf olmaktadır. [144]

Dil

(*Sprache, language*)

Dilin eksistensiyal-ontolojik temelini söz oluşturur. [160]

Sözün açıkça-dile-dökülüşüne dil diyoruz. Bu sözcük bütününü (ki onun içindeyken söz kendine münhasır “dünyasal” anlamına sahiptir) bir dünya-dahilinde varolan olarak tıpkı el-altında-olanlar gibi mevcut bulunur. Dili mevcut-olan sözcük-nesnelere parçalayıp ayırmak mümkündür. Söz ek-sistensiyal bakımdan dildir. [161]

Dasein'ın dili vardır. Hergünkü varoluşlarını çoğunlukla birlikte-söyleşme üzerine kuran ve bakıp görebilen “gözle-re” sahip Yunanların, Dasein'ın hem önfelsefi hem de felsefi tefsiri sırasında insanın özünü *zoon logon ekhon* olarak belirlemeleri bir tesadüf müdür? [165]

Söz çoğunlukla kendini dile getirir ve zaten hep kendini dile getirmiştir. Söz dildir. Dile getirilende zaten hep anlayış ve tefsir bulunur. Dile getirilmişlik olarak dil, Dasein anlayışının tefsir edilmişliğini içinde saklar. Bu tefsir edilmişlik, dilde de olduğu gibi yalnızca mevcut-olmaklık değildir. Bilakis onun varlığı da bizatihi Daseinsaldır. [167]

Doğa

(*Natur, nature*)

Ontolojik-kategoriyal olarak anlaşıldığında doğa, dünya-dahilinde olanaklı varolanların varlığının bir sınır durumudur. Böyle bir anlama sahip varolan olarak doğayı Dasein, kendi dünya-içinde-varoluşunun yalnızca belirli bir modusu içinde keşfedebilir. Bu bilme, dünyayı belirli bir dünyasızlaştırma karakterine sahiptir. Oysa dünya-dahilinde karşılaşılan belirli bir varolanın varlık yapılarının kategoriler bütünü olarak “doğa” asla *dünyasallığı* anlaşılır kılabilir değildir. Tıpkı bunun gibi, romantizmin kullandığı doğa kavramı anlamındaki “doğa” fenomeni de ancak dünya kavramından yani Dasein'ın analitiğinden hareketle ontolojik bakımdan kavranabilir. [67]

Duraksamamaklık

(*Aufenthaltslosigkeit, never dwelling anywhere*)

Merakı tesis eden iki moment olan ilgilenilen çevreleyen-dün-yada *eğleşmeme* ile yeni olanaklar içinde *dikkat dağıtıp oylanma*, bu fenomenin üçüncü öz karakterini temellendirmektedir: Biz ona *duraksamamaklık* diyoruz. Merak her yerde ve

hiçbir yerdedir. Dünya-içinde-varolmanın bu modusu, hergünkü Dasein'ın kendini kökünden sürekli kopardığı yeni bir varlık türünü açığa çıkarmaktadır. [172-173]

Durum

(*Situation, Situation*)

Hep olanaklı olan kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki Dasein'ın eksistensiyal belirlenmişliği, şimdiye dek göz ardı ettiğimiz bir eksistensiyal fenomenin tesis edici momentlerini de kapsamaktadır. Bu fenomene *durum* diyoruz. Durum teriminde (konum – “konumunda olma”) mekansal bir imlenim vardır. Onu bu eksistensiyal kavramdan uzaklaştırma niyetimiz yok. Çünkü o da Dasein'ın “şuradalığı” içinde yatmaktadır. Zira dünya-içinde-varolmaya, kendine has bir mekansallık ait olup mesefe-kaldırma ve yönlülük fenomenleriyle karakterize edilmiştir. Dasein fiilen varolduğu takdirde “kendine mekan açar.” Varoluşun hep kendi “yerini” onun zemininde belirlediği Daseinsal mekansallık ise dünya-içinde-varolma konstitüsyonu üzerine temellenmektedir. Bu konstitüsyonun birincil tesis edeni ise açılanmışlıktır. Nasıl ki şuradalığın mekansallığı açılanmışlık üzerine temelleniyorsa, durumun temelleri de kapalılığı-açma-kararlılığında yatmaktadır. Durum, varoluş içindeki varolanın ne ise o olarak var olduğu ve kapalılığı-açma-kararlılığı içinde açılanan şuradalıktır hep. Durum, mevcut-olarak Dasein'ın olageldiği veya kendisini onun içine taşıdığı bir çerçeve değildir yalnızca. Durum karşılaşılan keyfiyet ve rastlantıların mevcut-olan karışımı olmaktan çok uzaktır. Durum kapalılığı-açma-kararlılığı sayesinde ve onun içinde *vardır* çünkü. Benliğin onda varolmak suretiyle var olduğu şuradalığın kararında olunca ancak, keyfiyetlerin şu veya bu fiili ilintililik karakteri kendini açımlayabilmektedir. Bizim rastlantı dediklerimiz kapalılığı-açma-kararlılığına ancak birlikte-dünyadan ve

çevreleyen-dünyadan hareketle *rast-gelinebilmektedir*. Oysa herkes için durum, özü itibariyle kapalı kalmaktadır. Çünkü herkes yalnızca “*genel vaziyeti*” bilir, kendini en yakın “*fırsatlar*” içinde kaybeder ve Dasein’ını muhtelif “*rastlantıları*” hesaplayarak sürdürür ki onları da yanlış bilir ve kendi başarısı sanıp sunar. [299-300]

Duygu Durumu

(*Stimmung, mood*)

Bir-hal-içinde-bulunma başlığını kullanarak *ontolojik* bakımdan göstermeye çalıştığımız şey, *ontik* bakımdan aslında en iyi tanınan ve en hergünkü olandır: duygu durumu, ruh hali. [134]

Duygu durumu “halin niceliğini” bariz kılar. İşte ruh hali bu “halin niceliği” içinde varlığı kendi “şuradalığına” taşır. [134]

“Yalın bir duygu durumu” şuradalığı daha asli biçimde açımlar ve fakat herhangi bir duyumsama *yokluğuna* kıyasla şuradalığı buna karşılık inatçı biçimde *kapatır*. [136]

Duygu durumu üzerimize çöker. O ne “dışarıdan” ne de “içeriden” gelir. Dünya-içinde-varolmanın minvali olarak ondan doğarak yükselir. Ve böylece bir-hal-içinde-bulunma, “içimizin” refleksiyona dayalı kavranışına karşı negatif sınırlandırılışından sıyrılıp onun açımlayıcı karakterini pozitif olarak idrak etmeye vardırır. *Duygu durumu dünya-içinde-varolmayı bir bütün olarak hep açımlamış olduğu için kendimizi bir şeylere yöneltebilmeyi öncelikle mümkün kılabilmektedir*. Dolayısıyla ruh hali, öncelikle ruhsal olana göre olmadığı gibi onun içindeki bir hal de değildir. O, esrarengiz biçimde dışarıya taşıp nesne ve kişilere sirayet ediyor değildir. [136-137]

Duygu durumu kendi Dasein’ına yüzümü döndürmek veya yüzümü ondan çevirmek minvaliyle kendini açımlar. [340]

Duygu durumu kendini zamanlaştırmaktadır. Bu şu demektir: Onun özgül ekstazi, bir geleceğe ve şimdiye aittir,

öyle ki oldum-olasılık eşit derecede asli olan bu ekstazları modifikasyona tabir tutar. [340]

Duygu durumunun eksistensiyal temel karakteri *bir şeye doğru geri taşımadır*. Bu oldum-olasılığı meydana getiren değildir, bilakis bir-hal-içinde-bulunmanın hep bir oldum-olasılık modusu olduğunu eksistensiyal analizimiz bakımından açığa çıkarandır. [340]

Dünya

(Welt, world)

“Dünya” özsel olarak Dasein *olmayan* bir *varolanın* belirlemesi olmayıp Dasein’ın kendisinin bir karakteridir. [64]

“Dünya” sözcüğüyle ilgili yukarıda icra edilen irdelemelerden ve onun sıklıkla kullanılmış olmasından, bu sözcüğün çokanlamlılığı açığa çıkarmaktadır. Bu çokanlamlılığı açarak çeşitli anlamların işaret ettiği fenomenleri ve onların ilişkisini ortaya koymak mümkün olabilir: 1. Dünya ontik bir kavram olarak kullanılmakta olup dünya içinde mevcut olabilen varolanların tümlüğünü imler. 2. Dünya ontolojik bir terim işlevini görmekte olup yukarıda birinci maddede ifade edilen varolanların varlığını imler. Burada “dünya” söz konusu varolanlar çokluğunu kapsayan sahanın başlığı haline gelebilir: Örneğin matematikçilerin “dünyası” dendiğinde matematikteki olanaklı nesnelerin sahası imlenmiş olur. 3. Öte yandan dünya başka bir ontik anlamda daha anlaşılabilir. Ama bu kez özü itibariyle Dasein olmayan ve dünya-dahilinde karşılaşılan bir varolan olarak değil de fiili Dasein’ın kendisi olarak “yaşadığı” bir “*içinde oluş*” olarak. Burada dünya varoluşa-dair önontolojik bir anlama sahiptir. Burada da yine farklı olanaklar yer alır: Dünya “kamusal” biz-dünyasını veya “zati” ve en yakın (evsel) çevreleyen-dünyayı imler. 4. Nihayet dünya ontolojik-varoluşsal *dünyasallık* kavramını imler. Dünyasallığın kendisi özel “dünyaların” ilgili

yapı bütününe göre modifikasyona tabi olabilir olup esas olarak dünyasallığın *a priori*'sini içinde kapsar. Terminolojik bakımdan dünya ifadesini yukarıda üçüncü maddede sabitlenen anlamında kullanıyor olacağız. Dünyayı birinci maddedeki anlamında kullandığımızda bunu tırnak içine alarak belirteceğiz. [64-65]

Dünyanın eksistensiyal-zamansal olanak koşulu, ekstatik birlik olarak zamansallığın ufuk gibisinden bir şeye sahip olmasında yatmaktadır. Ekstazlar, bir şeylere esrimek değildir yalnızca. [365]

Dünyanın yapısını belirleyen imlenimsellik ilişkileri, dünyasız özne tarafından malzeme üzerine geçirilen bir formlar ağı değildir. Fiili Dasein daha ziyade kendini ve dünyasını şuradalığın birliği içinde ekstatik olarak anlamak suretiyle bu ufuktan geri dönüp onun içinde karşılaştığı varolanlara varır. [366]

Dünya-Dahilinde

(innerweltlich, within-the-world)

Dünyasal terimini dünya “içinde” mevcut olan varolanlar için kullanmayacağız. Aksine onlara dünyaya-ait veya dünya-dahilinde diyeceğiz. [65]

Dünya-İçinde-Varolma

(In-der-Welt-sein, Being-in-the-world)

Dasein varolmaktadır. Öte yandan Dasein hep ben kendim olan varolandır. Varolan Dasein’a sahihliğin ve gayrisahihliğin olanak koşulu olarak hep-benimkilik aittir. Dasein hep bu iki modustan birinde ya da onlara ilişkin modal kayıtsızlık içinde varolur. Fakat Dasein’ın bu varlık belirlenimleri *dünya-içinde-varolma* dediğimiz varlık konstitüsyonu zemini üzerinde *a priori* olarak görülmeli ve kavranmalıdır. [53]

Şayet dünya-içinde-varolma Dasein'ın hem esasen hem de münhasıran hergünlük modusu içinde hareket ettiği bir temel konstitüsyonuysa, kendisi ontik bakımdan da hep tecrübe ediliyor olmalıdır. Zira aksi takdirde onun topyekun gizlenmişliğini anlamak mümkün olamazdı. [59]

Dünya-içinde-varolma şu demektir: malzeme bütününe el-altında-olmaklığı için tesis edici olan atıfların içine tematik olmayan bir-şey-için-bakışla soğurulma. İlgilenme, dünyayla aşına olma zemini üzerinde zaten nasıl ise öyle vardır. Bu aşinalık içinde Dasein, dünya içinde karşılaşılmalarda kendini kaybedebilir ve onlara meftun olabilir. [76]

Dünyasallık

(*Weltlichkeit, worldhood*)

“Dünyasallık” ontolojik bir kavram olup dünya-içinde-varolmanın tesis edici bir momentinin yapısını dile getirmektedir. Buna göre dünyasallığın kendisi bir eksistensiyeldir. [64]

Dünyasallığın kendisi özel “dünyaların” ilgili yapı bütününe göre modifikasyona tabi olabilir olup esas olarak dünyasallığın *a priori*'sini içinde kapsar. [65]

Dasein'ın kendini atfettiği yapı, dünyanın *dünyasallığını* oluşturmaktadır. [86]

Dünya-dahilindeki varolanların esasen keşfedilebilirliklerinin ontik olanak koşulu olan dünyanın dünyasallığı. [88]

Dünya-Zamanı

(*Weltzeit, world-time*)

Kamusal hale getirilen zaman, bir şeyin vakti olarak özü itibariyle dünya karakterine sahiptir. Bu yüzden zamansallığın zamanlaştırılması sırasında kamusal hale getirilen zamana biz *dünya-zamanı* diyoruz. Ona böyle dememizin nedeni, onun *dünya-dahilindeki* bir varolan olarak *mevcut-olması* değildir, zira o asla böyle bir şey olamaz. Dünya-zamanı de-

memiz, onun eksistensiyal-ontolojik bakımdan yorumladığımız anlamda *dünyaya ait olmasından* ileri gelmektedir. [414]

Dünya-dahilinde varolanlarla onun “içinde” karşılaştığımız zamanı, dünya-zamanı olarak biliyoruz. Zamansallığın ekstatik-ufuksal konstitüsyonuna ait olarak onun temeli üzerine bina edilmiş dünya-zamanı, dünyayla *aynı* aşkınlığa sahiptir. Dünyanın açılanmışlığıyla beraber dünya-zamanı da kamusallaşır. Böylelikle, *dünya-dahilindeki* varolanlarla zamansal olarak ilgilenilen var olma, onları “zaman içinde” karşılaşılan varolanlar olarak bir-şey-için-bakışsal olarak anlar. [419]

Dünya-zamanı her türlü olası nesneden çok daha “nesneldir” çünkü dünya-dahilindeki varolanların olanak koşulu olarak dünyanın açılanmışlığıyla beraber hep zaten ekstatik-ufuksal olarak “nesneleştirilmektedir.” Bu yüzden dünya-zamanı, Kant’ın görüşünün aksine, hem fiziksel hem de psişik olanda *doğrudan mevcut bulunmaktadır*, fiziksel olan dolayısıyla değil. Çünkü “zaman” öncelikle kendini tam da gökyüzünde gösterir yani kendimizi *ona göre yönlendirdiğimizde* onu doğal olarak bulduğumuz yerde tezahür etmektedir. Öyle ki “zaman” çoğu kere bizatihi gökyüzüyle bile özdeşleştirilmektedir. *Oysa dünya-zamanı, her türlü olası öznenen çok daha “öznel”dir” çünkü fiilen varolmakta olan benliğin varlığı demek olan doğru biçimde anlaşılmış ihtimam-göstermenin varlığı ile mümkün olmaktadır.* “Zaman” ne “özne,” ne de “nesne” mevcuttur. Ne “içtedir” ne de “dışta.” Bilakis o, her türlü öznel ve nesnellikten *“öncedir.”* Çünkü zaman, bu “önce” oluşun bile olanak koşulunu oluşturmaktadır. [419]

Düşmüşlük

(*Verfallen, fall*)

Lakırtı, merak ve müphemlik Dasein’in hergünkü “şuradallığını” yani dünya-içinde-varolmasının açılanmışlık ola-

rak bu karakterler, Dasein’da mevcut-olan olmayıp onun varlığını birlikte tesis ederler. Bu karakterler dahilinde ve onların varlıksal ilişkisi içinde, adına Dasein’ın *düşmüşlüğü* dediğimiz hergünkü varlığın temel türü kendini açığa çıkarır. Herhangi bir negatif değerlendirmeyi içermeyen bu başlık şu anlamdadır: Dasein öncelikle ve çoğunlukla ilgilendiği “dünyaya” *yaşaşıktır*. Bir şeylere *yaşaşık* olarak onun içine soğurulmuş olma, herkes kamusu içinde kaybolmuş olma karakterine sahiptir çoğunlukla. Sahih kendi-olarak-varolabilme olanağında Dasein öncelikle hep *düşkün* ve “dünyaya” *düşmüş* olmaktadır. “Dünyaya” *düşmüşlük* birlikte-olmaklık içine lakırtı, merak ve müphemlik yönetiminde soğurulmuş olmak demektir. [175]

Dasein’ın *düşmüşlüğü*, çok daha saf ve yüce “ilk durumdan” aşağıya “*düşüş*” olarak da anlaşılmamalıdır. Zira böyle bir şeyle ilgili ne ontik bir deneyime sahibiz, ne de ontolojik bakımdan herhangi bir yorum olanağı veya kılavuzu bulunmaktadır. Fiilen dünya-içinde-varolan olarak Dasein kendi *düşmüşlüğü* yüzünden zaten *kendi kendinden* *düşmüştür*. Ama Dasein, ancak kendi varlığının devamında denk geldiği veya gelmediği bir varolana *düşmüş* değildir. Dasein *bizatihi* kendi varlığına ait *dünyaya* *düşmüştür*. *Düşmüşlük* Dasein’ın kendisinin bir eksistensiye belirlenimidir ve bir mevcut-olmaklık olarak, “türediği” varolanlarla mevcut ilişkileri veya sonraları bir *commercium* kurduğu varolanlar hakkında bir şey söylemez. Keza *düşmüşlüğü*n kötü ve acı-nacak bir ontik nitelik olduğunu, insanlık kültürünün daha ileri aşamalarında bir gün ortadan kalkacağını savunmak da onun ontolojik-eksistensiye yapısını yanlış anlamak olacaktır. [176]

Düşmüşlükte söz konusu olan *dünya-içinde-varolma-olanağından* başka bir şey değildir – ama gayrisahihlik modusu içinde. Dasein anlayarak ve bir-hal-içinde-bulunarak dünya-içinde-varolmayı kendisine mesele ettiği *için* *düşmüşlük* içinde *olabilmektedir*. Diğer taraftan *sahih* varoluş,

düşmüşlük içindeki hergünlüğün üstünde duran bir şey olmayıp eksistensiye bakımından onun yalnızca değişikliğe uğramış kavranışı demektir. Düşmüşlük fenomeni, Dasein'in zararsız bir veçhesini bütünleyen ve ontik bakımdan mevcut niteliği olan "karanlıkta kalan yüzünü" yansıtır da değildir. Zira düşmüşlük Dasein'in *özel* bir ontolojik yapısını açığa çıkarmaktadır. Bu onun ne karanlıkta kalan yüzünü belirlemekte, ne de onun kendi hergünlüğü içindeki günlerini tesis etmektedir. Bu yüzden bu eksistensiye-ontolojik yorum, "insan doğasının bozulmuşluğu" hakkında ontik bir ifadede bulunuyor değildir. Bunun nedeni, gerekli kanıtların elimizde bulunmayışı değil, bilakis bu meselenin bozulmuşluk ve bozulmamışlık hakkındaki her türlü ifadenin *öncesinde* yer almasıdır. Düşmüşlük ontolojik hareketlilik kavramıdır. [179-180]

Dasein'in herkese ve ilgilenilen "dünyaya" düşmüşlüğüne onun kendinden "kaçışı" demiştik... Düşmüşlükte ise Dasein yüzünü kendi kendinden çevirir. [185]

Dasein'in varlık konstitüsyonuna *düşmüşlük* aittir. Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendi "dünyasında" kaybolmuştur. [222]

Düşmüşlüğün daha önce serimlenen ayartma, huzura erdirmeye, yabancılaştırma ve kendi kendine dolanma karakterleri, zamansal anlamları bakımından şu demektedir: "fırlayan" şimdileştirme, ekstatik eğilimi dolayısıyla kendinden hareketle kendini zamanlaştırmaya çabalamaktadır. Dasein kendi kendine dolanmaktadır. [347-348]

Ekstaz

(*Ekstase, ecstasis*)

Gelecek, oldum-olasılık ve şimdi şu fenomenal karakterleri gösterir: "kendi-kendine-doğru," "geriye-doğru," "karşılaşılmasını-sağlama." "Bir şeye doğru," "bir şeye yönelik" ve "bir şeyin beraberinde" fenomenleri, zamansallığı birer eks-

tatikon olarak açığa çıkarır. *Zamansallık kendinde ve kendisi için asli “kendinin-dışındalık”tır.* Bu yüzden yukarıda karakterize ettiğimiz gelecek, oldum-olasılık ve şimdi fenomenlerine zamansallığın *ekstazları* diyoruz. Zamansallık önce bir varolan iken sonra *kendinin dışına* çıkan değildir, bilakis onun özü *ekstazların birliği* içinde zamanlaştırmadır. [328-329]

Empati

(*Einfühlung, empathy*)

Başkalarına yönelik varlık müstakil ve indirgenemez bir varlık ilişkisi olmakla kalmadığı gibi birlikte-varolma olarak zaten Dasein’ın varlığıyla birlikte var olur. Birlikte-varolmaya dayanan birbirini canı gönülden ve karşılıklı olarak bilip tanımanın çoğunlukla kendi Dasein’ımın bizzat kendini ne kadar bilip tanıdığına bağlı olduğu inkar edilemez olsa da bu durum, aslında başkalarıyla özü itibariyle birlikte-varolmanın kendini ne ölçüde şeffaf kıldığını ve tebdil edip etmediğini dile getirmektedir yalnızca. Bunun olabilmesi içinse, dünya-içinde-varolma olarak Dasein’ın zaten hep başkalarıyla birlikte var olması gerekir. Dolayısıyla birlikte-varolmayı tesis eden “empati” değildir. Bilakis o, ancak birlikte-varolma temeli üzerinde mümkün olup onun hakim olan yoksunluk modusu yüzünden zaten kaçınılmaz biçimde güdülenmiştir. Bilme gibi “empati” de asli eksistensiye bir fenomen değildir esasen. [125]

Faktisite

(*Faktizität, facticity*)

Her bir Dasein’ın kendi Dasein olgusunun olgusallığına *faktisite* diyoruz. [56]

Faktisite kavramı şunu kapsar: “dünya içinde” bir varolanın dünya-içinde-varolması (kendi dünyası içinde karşı-

laştığı varolanın varlığıyla “yazgısal olarak” bağlanmış bir varolan olarak kendini anlayabilmesi). [56]

Varoluş daima olgusal demektir. Eksistensiyalite özü itibariyle olgusalılık tarafından belirlenmiştir. Ama yine de: Dasein’ın olgusal varoluşu dünya-içinde-varolabilmeye fırsatılmış olmanın kayıtsız genelliği demek olmayıp hep ilgililenilen dünya içine soğurulmuş olmaktır. [192]

Dasein’ın *faktisitesine* kapalılık ve örtüklük aittir. [222]

Fakat Dasein’ın faktisitesi, herhangi bir mevcut-olanın olgusalılığından özü itibariyle farklıdır. Zira varolan Dasein, kendisiyle dünya-dahilinde bir mevcut-olan olarak karşılaşmaz. [276]

Felsefe

(*Philosophie, philosophy*)

Felsefe, Dasein’ın hermeneutiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir. *Varoluşun* analitiği olarak Dasein’ın hermeneutiği ise tüm felsefi soruların takip ettiği kılavuzun ucunu onun *kaynağına* ve *geri döndüğü yere* bağlamaktadır. [38]

Felsefe, Dasein hermeneutiğinden hareket eden evrensel fenomenolojik ontolojidir. Böylece o, *varoluşun* analitiği olarak felsefi soruşturmalara kılavuzluk eden düşünce zincirini, hem *menşesine* sabitlemiş, hem de ona *geri döndürmüş* olmaktadır. [436]

Fenomen

(*Phänomen, phenomenon*)

“Fenomen” teriminin dayandığı Yunancadaki *phainomenon* ifadesi “kendini gösterme” anlamına gelen *phainesthai* fiilinden türemiştir. Dolayısıyla *phainomenon* şu demektir: kendini gösteren, görünür olan, apaçık olan. Öte yandan *phainesthai* sözcüğü *phaino*’nun (gün yüzüne çıkarma, ay-

dınlığa taşıma) *mediyal* hali olup *pha*-köküne aittir (*phos* sözcüğündeki gibi: ışık, aydınlık yani içinde bir şeyin apaçık olabileceği, kendinde görünür olabileceği şey). O halde “*fenomen*” ifadesinin anlamı bakımından şunu *tespit edebiliriz: kendini-kendinde-gösteren*, apaçık olan. Dolayısıyla *phainomena* (“fenomenler”), gün ışığında bulunanların ya da aydınlığa taşınabilenlerin tümlüğüdür ki Yunanlar bunu bazen basitçe *ta onta* (varolan) ile özdeşleştirmişlerdir. [28]

Biz “fenomen” başlığını terminolojik bakımdan *phainomenon*’un pozitif ve asli anlamında kullanıyor ve görünüş anlamından ayırarak onu fenomenin olumsuzlayan modifikasyonu olarak ele alıyoruz. Her *iki* terimin ifade ettiklerinin “tezahür” veya “salt tezahür” denilenlerle öncelikle hiçbir ilgisi yoktur. [29]

Fenomen, görünüş, tezahür ve salt tezahür gibi başlıklarla ifade edilen “fenomenlerin” kafa karıştırıcı çokluğunu düzene sokabilmek için daha ilk baştan itibaren fenomen kavramını şöyle anlamak gerekecektir: kendini-kendinde-gösteren. [31]

“Fenomenin” karşıt kavramı örtüklüktür. Fenomenlerin olası örtüklük minvalleri çeşit çeşittir. Örneğin bir fenomen henüz *keşfedilmediği* için örtük olabilir. Dolayısıyla onun mevcudiyeti hakkında ne herhangi bir bilgi vardır, ne de yoktur. Öte yandan bir fenomenin üzeri *örtölmüş* olabilir. Bu řu demektir: Bu fenomen bir zamanlar keşfedilmişti ama sonra yine örtük hale geldi. Kendisinin üzeri ya tamamıyla örtölü olabilir ya da genellikle karşılaşıldığı üzere vaktiyle keşfedilmiş olan halen gözle görülebilir ama aslında bu bir görünüşten ibarettir. Oysa ne kadar çok görünüş varsa, o kadar çok “varlık” vardır. “Tebdil” olarak bu örtüklük en yaygın ve en tehlikeli olanıdır. Çünkü buradaki yanıltma ve aldatma olanakları daha inatçıdır. [36]

Fenomenoloji

(*Phänomenologie, phenomenology*)

Fenomenoloji ifadesini Yunanca şöyle dile getirebiliriz: *legein ta phainomena*. Fakat *legein, apophainesthai* demektir. Dolayısıyla fenomenoloji şu demektir: *apophainesthai ta phainomena*: kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizzatı kendinden hareketle görünür kılınması. İşte bu, adına fenomenoloji denilen araştırmanın formel anlamıdır. Bu da aslında daha yukarıda ifade edilen “şeylerin kendisine!” düsturundan başka bir şey değildir. O halde, fenomenoloji terimi, taşıdığı anlam bakımından teoloji ve benzeri ifadelerden farklıdır. Zira onlar ilgili bilim dalının nesnelerini kendi konusal içeriklerine göre adlandırır. Oysa “fenomenoloji” ne kendi araştırmalarının nesnelerini adlandırmakta, ne de bu başlık onların konusal içeriklerini nitelendirmektedir. Bu sözcük söz konusu bilimde *nelerin* ele alınacağı ve bunların *nasıl* ortaya konulup işleneceği hakkında malumat vermektedir yalnızca. Fenomenlere “ilişkin” bilim şu demektir: Kendi nesnelerini *öyle* bir tarzda kavramak ki irdelenecek olan her şey doğrudan gösterim ve doğrudan ortaya koyma yoluyla ele alınabilsin. Esasen totolojik bir ifade olan “betimleyici fenomenoloji” de aynı anlama sahiptir. [34-35]

Fenomenoloji, ontolojinin tema’sı olacak olanın hem erişim minvali, hem de onu ortaya koyan belirlenim minvalidir. *Ontoloji yalnızca fenomenoloji olarak olanaklıdır*. Fenomenin fenomenolojik kavramı, kendini gösteren olarak varolanın varlığı, onun anlamı, modifikasyonları ve türetimleri demektir. Ve bu “kendini gösterme” öyle herhangi bir kendini gösterme değildir, “tezahür etme” ise hiç değildir. Varolanın varlığı “tezahür etmeyenin” “ardında” duran bir şey ise hiç olamaz. Fenomenolojideki fenomenlerin “ardında” ötsel olarak başka hiçbir şey durmaz. Fakat fenomen olacak olan saklı kalmış olabilir. İşte fenomenler öncelikle

ve çoğunlukla verili *olmadıklarından* tam da fenomenolojiye gerek vardır. [35-36]

Fenomenolojinin sınırları çizilen önkavramının zemi-ni üzerinde “*fenomenal*” ve “*fenomenolojik*” terimlerinin anlamlarını da sabitlemek artık mümkün olabilecektir. “Fenomenal” dendiğinde fenomenin karşılaşma minvali içinde verili olup belirtik kılınabilen şeyler anlaşılmaktadır. Bu nedenledir ki fenomenal yapılardan söz edilebilmektedir. “Fenomenolojik” dendiğinde ise ortaya çıkarma ve belirtik kılma minvaline ait olup bu araştırmanın istediği kavramları oluşturan şeyler anlaşılmaktadır. Fenomenolojik anlayışa göre fenomen, hep varlığı var eden olduğundan, öte yandan varlık ise hep varolanların varlığı olduğundan, varlığı açığa çıkarma işi için öncelikle varolanın kendisini uygun şekilde ortaya koymak gerekecektir. Keza söz konusu varolan, kendi sahici erişim minvali üzerinden kendini göstermek durumundadır. İşte böylece alelade fenomen kavramı fenomenolojik bakımdan önem taşır hale gelecektir. Esas analitiğin başlangıç noktasını oluşturan emsal varolanın “fenomenolojik” bakımdan teminat altına alınışının öngörevi, onun hedefi tarafından daima önceden çizilmiş bulunmaktadır zaten. Konu bakımından fenomenoloji, varolanın varlığının bilimidir – yani ontolojidir. [37]

Fırlatılmışlık

(*Geworfenheit, thrownness*)

Nereden ve nereye sorusu bakımından gizlenmiş ama kendi bakımından alabildiğince açık biçimde açılmış Dasein’in bu varlık karakterine yani “zaten şu olma” haline Dasein’in kendi şuradalığına *fırlatılmışlığı* diyoruz. Böylece Dasein dünya-içinde-varolma olarak şurada var olmaktadır. Fırlatılmışlık ifadesi *tevdi olunmuşluğun olgusalılığına* işaret etmektedir. [135]

Düşmüşlük dünya-içinde-varolmayı yalnızca eksistensiyal olarak belirlemekle kalmaz. Çünkü girdap, fırlatılmışlığın fırlatma ve hareketlilik karakterini de meydana çıkar-maktadır. Fırlatılmışlık Dasein'in bir-hal-içinde-bulunuşu sırasında ona yanaşır. Fırlatılmışlık yalnızca "olup bit-miş bir vaka" olmayıp henüz tamamlanmamış bir olgudur. Onun olgusallığına ait bir başka husus da, Dasein ne ise o olduğu *müddetçe* fırlatılmış olması ve herkesin gayrisahihlik girdabı içine çekilmekte oluşudur. Olgusallığın fenomenal olarak görünür hale geldiği fırlatılmışlık, varlığını kendi varlığı içinde mesele eden Dasein'a aittir. Dasein fiilen varolmaktadır. [179]

Dasein fiilen varolur. Burada eksistensiyalite ve olgusallığın ontolojik birliği sorulmaktadır. Başka bir deyişle, olgusallığın özü itibariyle eksistensiyaliteye ait oluşudur. Kendine özü itibariyle ait olan bir-hal-içinde-bulunma yüzünden Dasein öyle bir varlık türüne sahiptir ki böylece kendi kendisinin karşısına taşınır ve fırlatılmışlığı içinde kendine açılır. Fırlatılmışlık ise hep kendi olanaklarını *var* eden varolanın varlık türüdür. Bu varolan kendini hem bu olanaklar içinde, hem de onlardan hareketle anlar (kendini onlara tasarlar). [181]

Dasein en zati, irtibatsız ve atlatılamaz olanağını sonradan ve varlığının akışı içinde temin ediyor değildir. Bilakis Dasein varolduğu takdirde bu olanağın içine zaten *fırlatılmış* demektir. Dasein'in kendi ölümüne tevdi edilmiş olduğu ve dolayısıyla ölümün dünya-içinde-varolmaya ait olduğu hakkında Dasein'in öncelikle ve genellikle açık ve hatta teorik bilgisi bulunmamaktadır. Ölümüne fırlatılmışlık, kendini Dasein'a daha asli ve nüfuz edici biçimde kaygı denilen bir-hal-içinde-bulunmada açığa çıkarır. [251]

Dasein hep ve daima fiilen varolur. Dasein boşlukta asılı durarak kendini tasarlayan değildir. Bilakis fırlatılmışlık yüzünden bir olgu olarak varolan olup hep varoluşa tevdi edilmiştir: Şimdi öyledir, daha önce de öyleydi, daha sonra

da hep öyle olacaktır. Fakat Dasein'ın olgusalılığı, herhangi bir mevcut-olanın olgululuğundan özü itibariyle farklıdır. Zira varolan Dasein, kendisiyle dünya-dahilinde bir mevcut-olan olarak karşılaşmaz. Öte yandan fırlatılmışlık, erişilmez ve varoluşu bakımından önemsiz bir nitelik olarak Dasein'a ilişmiş de değildir. Zira fırlatılmış olan Dasein, *varoluş içine* fırlatılmıştır. Dasein öyle bir varolandır ki nasılsa ve nasıl olabilirse öyle var olmaktadır. Dasein'ın fiilen *öyleliği*, *neden* öyle olduğu bakımından örtük kalabilse de, *bizatihi* bu “*öylelik*” Dasein için hep açılmıştır. Varolanın fırlatılmışlığı, “şuradalığın” açılmışlığına ait olup daima şu veya bu bir-hal-içinde-bulunma da açığa çıkmaktadır. Bu, Dasein'ı az çok açıklıkla ve sahih biçimde kendi “var olduğu ve bu var olmaklığa sahip varolan olarak var-olabilirlikle var olmak durumunda oluşu” ile yüz yüze getirir. Ama çoğunlukla duygu durumumuz fırlatılmışlığımızı *gizler*. Dasein bu fırlatılmışlıktan kaçır ve herkes-benliğinin sözüm ona özgürlüğünün huzuruna sığınır. [276]

Dasein asla kendi zemininin *öncesinde* varolamamakta, hep *ondan hareketle* ve *o* olarak varolabilmektedir. Buna göre zemin-olmaklık, kendi zati varlığına temelli olarak *hiç* hakim olamamak demektir. İşte bu *hiç*, fırlatılmışlığın eksistensiye anlamına aittir. Zemin-olmak suretiyle kendi kendisinin hiçsellığı olarak *vardır*. Burada hiçsellik mevcut-olmama veya hazırda-olmama demek değildir. Bilakis Dasein'ın bu *varlığını* yani fırlatılmışlığını tesis edendir. Bu hiçin hiç-karakteri eksistensiye bakımından belirlenmiştir: Dasein *kendi* olarak var olurken, fırlatılmış varolan *olarak* kendidir. [284]

Özü itibariyle hem fırlatılmışlığın, hem de tasarımın yapısında hiçsellik yatmaktadır. Düşmüşlük içindeki *gayrisahih* Dasein'ın hiçsellik olanağının zemini odur. Düşmüşlük olarak her gayrisahih Dasein zaten hep fiili olarak vardır. *Kendi özü bakımından ihtimam-gösterme, tamamen hiçsellikle doludur*. Dasein'ın varlığı demek olan ihtimam-gös-

terme, fırlatılmış tasarım olarak şu demektir buna göre: bir hiçselliğin (hiçsel) zemin-olmaklığı. Bu da şu anlama gelir: *Bizatihi Dasein suçludur/borçludur*. [285]

Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlığı, Dasein'ı kendi özsel suçlu/borçlu-oluşu içinde anlamaktadır. Bu anlama şu demektir: suçlu/borçlu-oluşu varolmak suretiyle devralma, hiçselliğin fırlatılmış nedeni olarak *var* olma. Fırlatılmışlığın devralınmasıysa şu demektir: Dasein'ın *ne ise hep öyle olarak* sahihçe *var* olması. Fırlatılmışlığın devralınması ancak, müstakbel Dasein'ın kendi en zati “ne ise hep öyle olarak”ını yani kendi “oldum-olasılığını” *var* edebilmesiyle mümkündür. Dasein ancak *oldum-olası* olarak *var* ise müstakbel olarak kendine-gelebilir, bunun içinse kendine-*geri*-gelebilmelidir. Dasein'ın sahih müstakbel *var* oluşu, onun sahih *oldum-olasılığıdır*. [325-326]

Duygu-durumu-içinde-olmaklık Dasein'ı kendi fırlatılmışlığıyla *yüzyüze* getirir. Öyle ki böyle olduğu hiç de bilinmez ve “ruh halimize” göre çok daha asli biçimde açınıverir. Fırlatılmış *olmak*, eksistensiyal bakımdan şu demektir: şöyle veya böyle bir-hal-içinde-bulunmak. Dolaşısıyla, fırlatılmışlık üzerine temellenmektedir. Yani duygu durumu, fırlatılmış varolan olarak benim hep birincil olarak *var* olduğum minvali temsil etmektedir. [340]

Zamanın kamusal olarak “verili” olmasının sebebi, Dasein'ın fırlatılmışlığıdır. [412]

Gayrisahihlik

(*Uneigentlichkeit, inauthenticity*)

Sahihlik ile *gayrisahihlik* (bu ifadeler kelimenin en dar anlamıyla terminolojiktir) diye ifade edilen bu iki varlık modusu, Dasein'ı belirleyenin esasen hep-benimkilik olması üzerine temellenmektedir. Dasein'ın gayrisahihliği “daha az” varlığı ya da “daha düşük” varlık derecesini imliyor değildir. Bilakis Dasein meşgulken, heyecanlıyken, ilgi göste-

rirken, haz alabilirken, kendi tam somutlaşmış hali içindeyken bile gayrisahihlikle belirlenmiş olabilmektedir. [42-43]

Gayrisahih veya sahih olmayan dendiğinde, bundan asla “sahih değil” anlamı çıkarılamaz. Öyle olsaydı eğer, bu varlık modusunda Dasein kendi varlığını kaybetmiş olurdu. Keza gayrisahihlik artık-dünya-içinde-varolmama gibisinden bir anlama da gelmez. Zira gayrisahihlik, müstesna bir dünya-içinde-varolmadır. Bu öyle bir varolmadır ki burada Dasein hem “dünya” hem de herkes içindeki başkalarıyla birlikte-Dasein’ın tümüyle içine çekilmiştir. Burada kendi-olarak-var-olmama, özü itibariyle ilgilendiği dünya içine soğurulmuş olan varolanın *pozitif* olanağı işlevini görür. İşte söz konusu *var-olmama*, Dasein’ın çoğunlukla içinde bulunduğu en yakın varlık türü olarak kavranmalıdır. [176]

Gayrisahihliğin temelinde yatan olası sahihliktir. Gayrisahihlik öyle bir varlık türüdür ki Dasein kendini ona havale edebilmekte ve çoğunlukla da ona hep havale etmiş olmaktadır. [259]

Varoluşun temel olanakları (Dasein’ın sahihlik ve gayrisahihliği) ontolojik bakımdan zamansallığın olanaklı zamansallaştırmaları üzerine temellenmektedir. [304]

Gelecek

(*Zukunft, future*)

Formel eksistensiyal açıdan ele alacak olursak (ve tüm yapı bütünü mütemadiyen dile getirmeden), öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı, en zati müstesna var-olabilirliğe *yönelik varlıktır*. Böyle bir şeyin yine bu şekilde mümkün olabilmesi için Dasein’ın *esasen* kendi en zati olanağı içinde kendine doğru gelebilmesi *mümkün olmalı* ve bu kendine-doğru-gelebilme olanağını bir olanak olarak tutabilmeli yani varolabilmelidir. Bu müstesna olanağı tutabilen, onun dahilinde kendine-*getirebilen* olanak, asli bir fenomen olan *gelecek* fenomenidir. Eğer Dasein’ın varlığına sahih veya

gayrisahih *ölüme doğru varlık* aitse, o zaman bu, şimdi işareti ettiğimiz ve daha ayrıntılı olarak belirleyeceğimiz anlamda *müstakbel* olarak mümkündür. Burada “gelecek” dediğimizde, henüz “*gerçekleşmemiş*” olup ancak ileride *var olacak* bir şimdiden bahsediyor değiliz. Gelecek, Dasein’ın en zati, var-olabilirliği içinde kendine-gelebildiği bir geliştiir. Dasein’ı *sahih olarak* müstakbel kılan öne-koşmadır. Öyle ki bizzat öne-koşmanın mümkün olabilmesi için *bir varolan olarak* Dasein’ın esasen hep kendine-gelebilmesi, bir başka deyişle, esasen kendi varlığı içinde müstakbel olması gerekir. [325]

Gerçeklik

(*Realität, Reality*)

Ontolojik bir başlık olarak gerçeklik dünya-dahilinde varolanlarla ilintilidir. Eğer esasen bu varlık türünü adlandırmak için kullanılıyorsa, el-altındalık ile mevcut-olmaklık gerçekliğin modusları olarak işlev görecektir. Fakat bu sözcüğü geleneksel anlamıyla ele alırsak, varlığa salt nesne mevcudiyeti anlamında işaret edecektir. Buna karşın, mevcut-olmaklıkların tümü birer nesne mevcudiyeti değildir. Örneğin bizi “sarmalayan” “doğa,” dünya-dahilinde varolan olsa da varlık türü ne el-altındalıktır ne de “doğa nesneliği” minvalindeki mevcut-olmadır. “Doğanın” varlığı nasıl yorumlanırsa yorumlansın, dünya-dahilinde varolanların *tüm* varlık modusları ontolojik bakımdan dünyanın dünyasallığı üzerine ve dolayısıyla da dünya-içinde-varolma fenomeni üzerine temellenmiştir. Bundan şu idrak doğmaktadır: Gerçeklik dünya-dahilinde varolanların varlık modusları içinde önceliğe sahip olmadığı gibi, bu varlık türü dünya ve Dasein gibisinden bir şeyleri ontolojik bakımdan layıkıyla karakterize de edememektedir. Hem ontolojik temellendirme ilişkilerinin düzeni, hem de olanaklı kategoriyel ve eksistensiyel serimlenişi bakımından

gerçeklik, ihtimam-gösterme fenomenine geri gönderimde bulunur. Gerçekliğin ontolojik bakımdan Dasein'ın varlığı üzerine temellenmiş olmasıysa, reel olanların bizatihi oldukları gibi olmalarının Dasein'ın varoluşuna bağlı olduğu anlamına gelmez. [211-212]

Hakikat

(*Wahrheit, truth*)

Fenomenolojik hakikat (varlığın açılanmışlığı) veritas transcendentalis'tir. [38]

Eski zamanlardan beri beyan *hakikatin* birincil ve sahih “yeri” olarak kabul edilmiştir. [154]

Hakikatin özü hakkındaki geleneksel anlayışa ve onun ilk olarak tanımlanışına ilişkin görüşler üç tezle karakterize edilebilir: 1. Hakikatin “yeri” beyandır (yargıdır). 2. Hakikatin özü yargı ile nesnesinin “uyuşumunda” yatar. 3. Mantıkbiliminin atası Aristoteles hem hakikate asli yeri olarak yargıyı tayin etmiş, hem de hakikati “uyuşum” olarak tanımlanmanın yolunu açmıştır. [214]

Beyanın *hakiki-oluşunu (hakikatini) keşfedici-olmaklık* olarak anlamak gerekir. Demek ki hakikatin yapısı, bir varolanın (öznenin) başka bir şeye (objeye) benzeşimi anlamındaki bilme ile nesne arasındaki uyuşum değildir. Öte yandan keşfedici-olmaklık olarak hakiki-olma ancak dünya-içinde-varolmanın zemini üzerinde mümkündür. Dasein'ın bir temel konstitüsyonu olarak bildiğimiz bu fenomen, asli hakikat fenomeninin *temelidir*. [218-219]

Hakiki-olma (hakikat), keşfedici-olmaklık demektir. [219]

Keşfedici-olma olarak hakiki-olma, Dasein'ın bir varlık minvalidir. Bu keşfetmeyi bizatihi mümkün kılana, çok daha asli anlamda zorunlu olarak “hakiki” denmesi gerekir. *Hakikatin en asli fenomenini görünür kılan, keşfetmenin bizatihi eksistensi-ontolojik temelleridir.* [220]

Dasein“hakikat içinde” vardır. [221]

Hakikat fenomeninin eksistensiyal-ontolojik yorumundan şunlar elde edilmiştir: 1. En asli anlamda hakikat, Dasein'ın açılmışlığıdır ki ona dünya-dahilinde varolanın keşfedilmişliği aittir. 2. Dasein eşit derecede asli olarak hem hakikatte, hem de hakikatsizlikte vardır. [223]

Hayatını Kaybetme

(*Ableben, demise*)

Canlılardaki bitişe *telef olma* demiştik. Dasein da kendi fizyolojik yaşamsal ölümüne “sahip olduğu” için (ama ontik bakımdan yalıtık değil, asli varlık türü tarafından birlikte belirlenmiş olarak), öte yandan Dasein gerçekten ölmediği halde bitebildiği ve fakat Dasein olarak Dasein öylece telef olmadığı için, söz konusu ara fenomene *hayatını kaybetme* diyeceğiz. Ölmek ise Dasein'ın kendi ölümüne *doğru var* olduğu *varlık minvalinin* başlığı olsun. Bu durumda şunu diyebiliriz: Dasein asla telef olmaz. Öte yandan Dasein ancak ölmekte olduğu müddetçe hayatını kaybedebilir. [247]

Havali

(*Gegend, region*)

Dasein'ın kendine-mekan-açması bakımından ona *havali* gibisinden bir şeyin yönlenci keşfi aittir. Havali ifadesiyle çevreleyen-dünyada el-altında-olan, konum alabilen bir malzemenin olanaklı bir-yerlere-ait-oluşunun nereyeliğini dile getirmek istiyoruz öncelikle. Malzemeyi hazır bulma, elle çalışma, başka bir yere koyma veya kaldırma sırasında zaten havali denilen şey keşfedilmiş olmaktadır. İlgilenici dünya-içinde-varolma yönlencidir – kendine yön vericidir. Bir-yerlere-ait-olma özü itibariyle ilintilendirmeyeyle ilişkilidir. O, hep ilgilenilen malzemenin ilintililik ilişkisinden hareketle kendini fiilen belirlemektedir. İlintilendirme ilişkileri yalnızca açılmışmış bir dünyanın ufku dahilinde anlaşılabilir

olmaktadır. Havalisel bir-yerlere-ait-oluşun spesifik “nereye ufku”nu mümkün kılan onun ufuk karakteridir. Havalinin yönlenici keşfi, olanaklı şurayalık ve burayalığın ekstatik elde tutucu beklentilendirmesi üzerine temellenmektedir. Havalinin yönlenen beklentilendirilişi olarak kendine-mekan-açma, el-altında-olan ve mevcut-olanın eşit derece asli olarak yakınlaştırılmasıdır (mesafenin-kaldırılmasıdır). Önceden keşfedilen havaliden hareketle ilgilenme, mesafeyi-kaldırarak en yakında olana geri gelir. Hem yakınlaştırma, hem de mesafesi-kaldırılmış dünya-dahilindeki mevcut-olanlarda uzaklıkların tahmin ve ölçümü, zamansallığın birliğine ait şimdileştirme üzerine temellenmektedir ki ancak bunun içinde yönlenim mümkün olabilmektedir. [368-369]

Hergünkülük

(*Alltäglichkeit, everydayness*)

Dasein’ın ortalama hergünkülüğünü düşmüşlük içinde açılan ve fırlatılmış-tasarlayan dünya-içinde-varolma olarak belirlemek mümkündür. [181]

Hep-Benimkilik

(*Jemeinigkeit, mineness*)

Dasein, mevcut-olan bir varolan türünün durum ve örneği olarak asla kavranamaz. Bu varolana kendi varlığı “kayıtsızdır,” daha doğru bakacak olursak: Kendi varlığına ne kayıtsız ne de kayıtlı kalabilecek şekilde “vardır.” Nitekim Dasein’ın *hep-benimkilik* niteliğine uygun olarak bu varolana hitap edildiğinde hep *şahıs* zamirleri kullanılmaktadır: “ben varım”, “sen varsın.” [42]

Sahihlik ile *gayrisahihlik* (bu ifadeler kelimenin en dar anlamıyla terminolojiktir) diye ifade edilen bu iki varlık modusu, Dasein’ı belirleyen esasen hep-benimkilik olması üzerine temellenmektedir. [42-43]

Herkes

(*das Man, the they*)

Hergünkü birlikte-olmaklık içindeki Dasein başkalarının *tabiyeti* altındadır. *Var* olan kendisi değildir, başkaları onun kendi varlığını devralmıştır. Dasein'ın hergünkü varlık olanaklarına hakimiyeti, başkalarının keyfine kalmış durumundadır. Oysa söz konusu başkaları *belirli* başkaları bile değildir. Bilakis her bir başkası bir başkasını ikame edebilmektedir. Burada kritik olan, birlikte-varolma dolayısıyla Dasein tarafından farkında olunmayarak zaten üstlenilen başkalarının göze batmayan bu hakimiyetidir. Böylelikle Dasein'ın kendisi de o başkalarına ait olmakta ve onların iktidarını sağlamlaştırmaktadır. Dasein onlara “başkaları” diyerek kendilerinin özsel aidiyetini gizleyip örtmeye çalışsa da bu başkaları, hergünkü birlikte-olmaklık içinde öncelikle ve çoğunlukla “*hazır bulunanlardır.*” Başkaları kimdir diye sorulduğunda, şudur veya budur, diye cevap verilememektedir. Dasein'ın kendisi de değildir onlar. Belirli bir sayısı olmadığı gibi herkesin toplamı da değildir. Kim bunlar, diye sorulduğunda cevap, nötr bir *herkestir*. En yakın çevreleyen-dünya içinde kamusal “çevreleyen-dünyanın” nasıl zaten el-altında-olduğu ve ilgilenmelere nasıl kendiliğinden konu olduğu daha önce gösterilmişti. Kamusal toplu taşıma araçları kullanılırken ya da habercilik araçlarından (gazete) yararlanılırken her bir kimse herhangi bir başkası gibidir. Böyle bir hep-beraber-olma, kendi Dasein'ımı “başkalarının” varlık türü içinde tamamıyla eritir. Böylelikle başkalarının birbirinden farklılığı ve açıklığı daha da kayboluverir. İşte böylece herkes, bu dikkat-çekmezlik ve tespit-edilemezlik içinde kendi sahih diktatörlüğünü açığa vurur. Biz de artık *herkes* gibi keyif alıp eğleniriz. *Herkes* gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve yargıda bulunuruz. Keza *herkes* gibi “büyük kalabalıktan” kendimizi geri çekeriz. *Herkesin* infial ettiğine biz de “infial” ederiz. Herkes belirsizdir ama her-

kestir, fakat bir sayısal toplam olarak değil. Hergünkülüğün varlık türünü tayin eden herkestir. Herkesin kendine özgü var olma minvali vardır. Birlikte-varolmanın adına mesafelilik dediğimiz söz konusu eğilimi, bizatihi birlikte-olmaklığın *vasatlığını* sağlamaktadır. Vasatlık herkesin eksisten-siyal bir karakteridir. Herkes kendi varlığını özü itibariyle vasatlık içinde konu eder. Bu yüzden herkesin olgusal vasatlığı münasip olanın, kabul görüp görmeyenin, başarıya layık görülüp görülmemenin içinde cereyan eder. Neye cesaret edip edilemeyeceğinin sınırlarını önceden çizen bu vasatlık, ileriye atılan her istisnaya karşı müteyakkızdır. Her öncelik sessizce bastırılır. Asli olan her şey bir gecede çoktan bilinir hale getirilerek düzlenir. Mücadelelerle kazanılan her şey aleladeleşir. Her gizem kudretini kaybeder. Ve böylece vasatlık kaygısı, Dasein'ın özüne ait başka bir eğilimi daha ortaya çıkarır: Biz buna, bütün varlık olanaklarının *tesviyesi* diyoruz. Herkesin varlık minvali olarak mesafelilik, vasatlık ve tesviye bizim “kamu” diye bildiğimizi teşkil eder. Kamu öncelikle bütün dünya ve Dasein yorumlarını düzenler ve her şeyde haklı çıkar. Kamunun “şeyler” ile müstesna ve birincil bir varlık ilintisi olduğu veya kendisine Dasein hakkında açıkça tevdi edilmiş bir şeffaflığa sahip olduğu için değildir bütün bunlar. Kamu bütün bunları tam da “şeylerin” üzerine gitmemesi, her türlü seviye ve sahicilik farklarına karşı duyarsız olması sebebiyle yapabilmektedir. Kamu her şeyi karartarak üzerini örter ve üzerini örttüğü bu şeyleri bildik ve herkesin erişimine açık diye sunar. Herkes her yerde hazır ve nazır olsa da Dasein'ın karar alması gereken durumlarda birden bire ortadan gizlice kaybolup gider. Fakat herkes her türlü yargı ve kararı önceden tayin etmiş olduğundan, ilgili Dasein'ın sorumluluğunu onun üzerinden alıp götürür. “Herkesin” hep herkese atıfta bulunabilmesi gibi bir lüksü vardır. Her şeyin sorumluluğunu kolaylıkla üstlenebilir çünkü gerektiğinde hesap vermesi gereken hiç kimse yoktur. Yapan hep “herkestir” ama yine de “kimse değildi”

denilecektir. Dasein'ın hergünkülüğü içinde neredeyse her şey, kimse değil demek zorunda kaldıklarımız tarafından yapılmaktadır. Böylece herkes, hergünlük içindeki Dasein'ı *ibra* etmiş olur. Yalnızca bu da değil: Bu varlık ibrası sayesinde herkes, Dasein'a kolaylık da sağlar (eğer kendisinde hafife alma ve kolaya kaçma eğilimi varsa). Herkes bu varlık ibrası sayesinde ilgili Dasein'a mütemadiyen kolaylık sağladığı için kendi inatçı hakimiyetine hem sahip çıkmakta, hem de bunu sağlamlaştırmaktadır. Herkes bir başkasıdır ve kimse kendi değil. Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap *herkestir*. Herkes, Dasein'ın beraber-olmaklık içinde kendini zaten hep ona teslim ettiği *hiç kimsedir*. [126-128]

Herkes-Benliği

(*Man-Selbst, the they-self*)

Hergünkü Dasein benliğine *herkes-benliği* denir. Bu, *sahih benlikten* yani bizzat kavranıp ele geçirilen benlikten farklıdır. Herkes-benliği olarak Dasein, herkes içine *saçılmış* olup kendini henüz bulmak zorundadır. En yakından karşılaştığımız dünya içinde ilgilenilen soğurulma olarak bildiğimiz bu “özneyi” nitelendiren varlık türü işte bu saçılmışlıktır. Ve eğer Dasein kendine herkes-benliği olarak aşına ise bu şu anlama da gelecektir: Dünyanın ve dünya-içinde-varolmanın öncelikli tefsiri herkes tarafından önceden belirlenmiştir. Dasein'ın hergünkü bir-şey-uğrunalığı demek olan herkes-benliği, atıfsallığın atıf ilişkisini eklemektedir. [129]

Dasein *kimdir* sorusuna “kendidir” ifadesiyle yanıt vermiştik. Dasein'ın kendi-olmaklığını, formel olarak belirleyerek ona *bir varolma minvali* demiştik yani onun mevcut-olan bir varolan olmadığını söylemiştik. Dasein kimdir? Çoğunlukla *ben kendim* değil, bilakis herkes-benliğidir. [267]

Hermeneutik

(*Hermeneutik, hermeneutics*)

Dasein fenomenolojisi sözcüğün asli anlamıyla *hermeneutiktir* yani tefsir etme işini ifade etmektedir. Şimdi, eğer varlığın anlamı ve Dasein'in temel yapıları esas itibariyle açığa çıkarıldıktan sonra Daseinsal olmayan varolanlara dair her türlü ontolojik incelemenin cereyan edeceği ufuk da ortaya konuluyorsa, buradaki hermeneutik her türlü ontolojik araştırmanın olanak koşulunun çalışılması demek olan “hermeneutiğe” dönüşecektir aynı zamanda. Ve nihayet: Eğer (varoluş olanağına sahip varolan olarak) Dasein diğer bütün varolanlara göre ontolojik önceliğe sahipse onun varlığının tefsiri demek olan hermeneutik de yukarıdaki spesifik üçüncü (felsefi anlamdaysa *birincil*) anlama, varoluşun eksistensiyalitesinin analitiğine, sahip olacaktır. Dasein'in tarihselliğini ontolojik bakımdan çalışarak onu tarihbilimin ontik olanak koşulu olarak ortaya koyduğu takdirde böyle bir hermeneutikte, adına yalnızca bir türev olarak “hermeneutik” diyebileceğimiz şeyin yani tarihbilimsel tinbilimlerinin metodolojisinin de kök saldığı görülecektir. [37-38]

Felsefe, Dasein hermeneutiğinden hareket eden evrensel fenomenolojik ontolojidir. Böylece o, *varoluşun* analitiği olarak felsefi soruşturmalara kılavuzluk eden düşünce zincirini, hem *menşesine* sabitlemiş, hem de ona *geri döndürmüş* olmaktadır. [436]

Hermeneutik Durum

(*hermeneutische Situation, hermeneutic situation*)

Her tefsir bir ön-sahip-olmaklığa, ön-bakışa ve ön-kavramaya sahiptir. Bu bir yorum olarak bir araştırmanın belirtik ödevi haline geldiğinde ise, bu “varsayımların” bütünü (biz ona *hermeneutik durum* diyoruz), açıklanacak “nesnenin”

bir temel deneyiminden hareketle ve onun içinde kalarak önceden açığa kavuşturulup teminat altına alınmalıdır. [232]

Hiçsellik

(*Nichtigkeit, nullity*)

Buna göre zemin-olmaklık, kendi zati varlığına temelli olarak *hiç* hakim olamamak demektir. İşte bu *hiç*, fırlatılmışlığın eksistensiye anlamına aittir. Zemin-olmak suretiyle kendi kendisinin hiçselliği olarak *vardır*. Burada hiçsellik mevcut-olmama veya hazırda-olmama demek değildir. Bilakis Dasein'ın bu *varlığını* yani fırlatılmışlığını tesis edendir. Bu hiçin hiç-karakteri eksistensiye bakımından belirlenmiştir: Dasein *kendi* olarak var olurken, fırlatılmış varolan *olarak* kendidir. Dasein kendi *sayesinde değil* söz konusu zeminden hareketle kendine *serbest bırakılmıştır ki bu zemin olarak* var olabilsin. [284-285]

Kendi özü bakımından ihtimam-gösterme, tamamen hiçsellikle doludur. Dasein'ın varlığı demek olan ihtimam-gösterme, fırlatılmış tasarım olarak şu demektir buna göre: bir hiçselliğin (hiçsel) zemin-olmaklığı. Bu da şu anlama gelir: *Bizatihi Dasein suçludur/borçludur* (eğer hiçselliğin zemin-olmaklığını suçluluğun/ borçluluğun formel eksistensiye belirlenimi olarak ifade etmekte haklıysak). Eksistensiye hiçsellik asla yoksunluk karakterine, önceden belirlenen ama Dasein'ın erişemediği bir idealin noksanlık karakterine sahip değildir. Bilakis bu varolanın varlığı, onun tasarlayabileceği ve çoğunlukla erişebileceği her şeyden önce olup zaten *tasarım olarak* hiçseldir. Dolayısıyla, bu hiçsellik Dasein'da ara sıra görülen, ona karanlık bir nitelik olarak ilişmiş olan, Dasein yeterince geliştiğinde söküp atılabilen bir şey değildir. Ama yine de bu eksistensiye hiçselliğin *hiçliliğinin ontolojik anlamı* halen karanlıktadır. Fakat aynı şey *esasen hiçin ontolojik özü* açısından da geçerlidir. Her ne kadar ontoloji ve mantık, hiçe epeyce güvenmiş ve böylelikle yer yer olanaklarını görünür kılmışsa

da, onu ontolojik bakımdan açığa çıkaramamıştır. Ontoloji hiçi hazır bulmuş ve ondan yararlanmıştır. [285]

İçinde-Bulunulan-An

(*Augenblick, moment [of vision]*)

Sahih zamansallık içine tutulan ve dolayısıyla *sahih olan şimdiye, içinde-bulunulan-an* diyoruz. Bu terim, faal anlamda bir ekstaz olarak anlaşılmalıdır. İçinde-bulunulan-an, Dasein'in kararlı olup da kapalılığı-açma-kararlılığı içinde *tutulan* ve içinde bulunulan durumdaki ilgilenilebilir olanak veya koşullar olarak karşılaşılan Dasein'in kendini-vermesidir. Ama içinde-bulunulan-an fenomenini *ilkece şimdiden* hareketle açıklamak mümkün *değildir*. Şimdi zamansal bir fenomendir ve zaman-içindelik olarak zamana aittir: "içinde" bir şeylerin olduğu, yok olduğu veya mevcut olduğu bir şimdi. "İçinde-bulunulan-anda" ise hiçbir şey mevcut bulunamaz. Bilakis *sahih beklentili-şimdi* olarak var olabilenlerle "belli bir zaman içinde" el-altında-olan veya mevcut-olan olarak *esasen karşılaşmayı* sağlayandır. [338]

İçindelik

(*Inwendigkeit, insideness*)

İçinde-olmanın ilk öntaslağı çıkartılırken (krş. § 12) Dasein'i, içindelik olarak ifade ettiğimiz bir mekan içinde var olma minvaline karşı sınırlamamız gerekmişti. Bu şu demekti: Bizatihi kendisi uzanımsal olan bir varolan, uzanımlı bir şeyin uzanımsal sınırlarınca çevrelenmiştir. [101]

İçinde-Oлма

(*In-Sein, Being-in*)

İçinde-olma ne demektedir? Bu ifadeyi öncelikle "dünya-

nın” içinde-olma şeklinde tamamlarız ve içinde-olmayı “bir-şeyin-içinde-olma” olarak anlama eğilimi gösteririz. Bu terimle, başka bir varolanın “içinde” var olan bir varolanın varlık minvali dile getirilmektedir (bardağın “içindeki” su, dolabın “içindeki” elbise gibi). “İçinde” ifadesiyle bir mekan “içinde” olup belirli bir uzanıma sahip iki varolanın mekan içindeki yerlerine göre birbiriyle olan varlık ilintisini anlıyoruz. Su ile bardağın, elbise ile dolabın her ikisi de aynı minvalde mekan “içinde” “kendî” yerindedir. Bu varlık ilintisini daha da genişletmek mümkündür: sıra derslik içindedir, derslik üniversite içindedir, üniversite kent içindedir vs. Sonunda da bu sıra “evren içindedir” denir. “Birbirinin-içinde-olmaklıkları” bu şekilde belirlenebilir olan bu varolanların hepsi de dünya “içinde” karşılaşılan şeylerin mevcut-olma denilen varlık minvaline sahiptir. Bir mevcut-olan “içinde” mevcut-olma, aynı varlık minvaline sahip bir şeyle birlikte-mevcut-olma (belirli bir yer ilintisi anlamında): Bunlar bizim *kategoriyal* dediğimiz ontolojik karakterlerdir. Dolayısıyla bunlar varlık minvali Daseinsal olmayan varolanlara aittir. Oysa içinde-olma, Dasein’in varlık konstitüsyonu olup bir *eksistensiyaldir*. Fakat onu, cisimsel bir şeyin (insan bedeninin) mevcut bir varolan “içinde” mevcut-olması olarak düşünmek mümkün değildir. İçinde-olma mevcut şeylerin mekansal “iç içeliğini” ifade etmez, çünkü asli olarak “içinde” ifadesi sözü edilen türden bir mekansal ilişkiyi imlemez. Almancada “*in*” [içinde] sözcüğü *innan*’dan (ikamet etme), *habitare*’den (eğleşme) gelmektedir. “*An*” ise alışkın olmak, aşına olmak, koruyup kollamak anlamında olup *habito* ve *diligo* olarak *colo* imlenimine sahiptir. İçinde-olma bu imlenime sahiptir. Böyle bir imlenime sahip varolanı hep ben kendim olan varolan, diye nitelendirmiştik. “*Bin*” ifadesi de “*bei*” ile ilişkilidir. Dolayısıyla “*ich bin*” şu demektir: Ben aşına olduğum dünyada, şurada veya burada eğleşirim, burada ikamet ederim. “*Ich bin*”in mastar hali olarak *sein* (yani bir eksistensiyal

olarak) bir yerlerde ikamet etmek, bir şeylere aşına olmak demektir. *O halde içinde-olma, özsel konstitüsyonu dünya-içinde-varolma olan Dasein'ın varlığının formal eksistensiyal ifadesidir.* [53-54]

İçine-Nüfuz-Eden-Bakış

(Durchsichtigkeit, transparency)

Anlama kendi tasarım karakteri içinde eksistensiyal bakımdan Dasein'ın *bakışı* dediğimiz şeyi oluşturur. Şuradalığın açılanmışlığı sayesinde eksistensiyal olarak var olan bakışla Dasein, daha önce hatlarını çizdiğimiz varlığının temel minvallerinden olup eşit derecede asli olan ilgilenmenin bir-şey-için-bakışı, itina-göstermenin kayırcı-bakışı ve bizatihi varlığa bakışıyla kendi uğruna-varlığı bakımından ne ise o olarak *var* olmaktadır. Birincil olarak ve bir bütün olarak varoluşa ilintilenen bakışa *içine-nüfuz-eden-bakış* diyoruz. Biz bu terimi, doğru biçimde anlaşılmış “kendini bilmeyi” ifade etmek için kullanıyoruz. Bunu böyle yaparak, kendini bilmenin, bir kendilik noktasının duyumsal olarak tespit edilip temaşa edilmesi demek olmadığını, bilakis dünya-içinde-varolmanın özsel konstitüsyon momentlerinin *içine nüfuz eden* bir bakışla onun açılanmışlığının tümünü anlayarak kavramak olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Varolmakta olan bir varolanın “kendini” görebilmesi için, eşit derecede asli olarak dünyada var oluşunu ve başkalarıyla birlikte-oluşunu kendi varoluşunun tesis edici momentleri olarak *içine-nüfuz-eden-bakışa* taşıması gerekir. [146]

İhtimam-Gösterme

(Sorge, care)

Dasein'ın varlığı kendini *ihtimam-gösterme* olarak açığa çıkarmaktadır. Bu eksistensiyal temel fenomenin ontolojik bakımdan çalışılabilmesi için, onu ihtimam-göstermeyle öz-

değiştirilebilecek başka fenomenlerden ayırt etmek gerekecektir. Benzer fenomenler irade, istek, eğilim ve iştahdır. İhtimam-göstermeyi bunlardan türetmek mümkün değildir çünkü onlar zaten ihtimam-gösterme üzerine temellenmişlerdir. [182]

Dasein'ın ontolojik yapı bütünü'nün formel eksistensiyal bütünlüğü şu yapı içinde kavranmalıdır: Dasein'ın varlığı şu demektir: (Bir-dünya-) içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme halinde (dünya-dahilinde karşılaşılan varolanlarla) beraber var olma. Bu varlık, saf ontolojik-eksistensiyal bakımdan kullanılan *ihtimam-gösterme* başlığının anlam içeriğini oluşturmaktadır. Tasa veya tasasızlık gibi ontik anlama sahip her türlü varlık eğilimleri bunun dışındadır. [192]

İhtimam-gösterme olgusal ve düşmüşlükten sıyrılmış eksistensiyaliteyi karakterize etmekle kalmaz, bilakis bu varlık belirlenimlerinin birliğini de kuşatır. Bu yüzden ihtimam-gösterme, bir benin kendine yönelik birincil olarak ve münhasıran yalıtılmış tutumu demek değildir. İlgilenme ve itina-göstermeyle analogi kurularak oluşturulan “kendine-ihtimam-gösterme” ifadesi bu yüzden totolojiktir. Zira ihtimam-gösterme, benin kendine yönelik özel bir tutumunu ifade ediyor olamaz çünkü ontolojik bakımdan zaten kendini-öncelemeyle karakterize edilmiştir. Ayrıca bu belirlemede ihtimam-göstermenin diğer iki yapısal momenti olan bir-şeylerin-zaten-içinde-varolma ile beraber-varolma *birlikte tayin edilmiş* olmaktadır. [193]

Asli yapı bütünü olarak ihtimam-gösterme, eksistensiyal-apriorik bakımdan Dasein'ın her türlü (yani hep *içinde* bulunduğu) olgusal “tutum” ve “durumlarından” “öncedir.” Bu yüzden bu fenomen, “pratik” tutumun teorik tutumdan önceliğini ifade ediyor değildir. Bir mevcut-olanın yalnızca temaşa edilerek belirlenmesi bile ihtimam-gösterme karakterine sahiptir, bir “siyasi eylemde” bulunmak veya dinlenmek amacıyla eğlenmek de öyle. “Teori” ve “pratik,” varlığı ihtimam-gösterme olarak belirlenmek zorunda olan bir

varolanın varlık olanağıdır. İşte bu yüzden, özü itibariyle bölünüp ayrılmaz bütünlüğü olan ihtimam-gösterme fenomenini arzu ve dilek veya iştah ve düşkünlük gibi özel edim veya dürtülere indirgeme ya da bunlardan tertip etme denemesi başarısız kalmaktadır. [193-194]

İhtimam-gösterme hep (yalnızca yoksunluk hali olarak olsa da) ilgilenme ve itina-göstermedir. [194]

“İhtimam-gösterme” ifadesi, yapısı bakımından *basit olmayan* eksistensiyal-ontolojik bir temel fenomene göndermede bulunur. İhtimam-gösterme yapısının ontolojik bakımdan elementar bütünlüğü, ontik bir “asli ögeye” indirgenemez, tıpkı varlığın varolanlardan hareketle “açıklanamadığı” gibi. Sonunda görülecektir ki hem esasen varlık idesi, hem de Dasein’ın varlığı hiç de “basit” değildir. İhtimam-göstermeyi kendini-önceleme, bir-şeylerin-zaten-içinde-varolma ve beraber-varolma olarak belirlerken açıkça görülmüştür ki bu fenomen de yapısal olarak *eklemlenmiştir*. [196]

Dasein’ın temel konstitüsyonu olarak ihtimam-gösterme ortaya çıkarılmıştı. Bu ifadenin ontolojik anlamı kendini şu “tanımda” göstermişti: (dünya-dahilinde) karşılaşılabilir varolanlarla beraber-var-olma suretiyle (dünyada) zaten-var-olarak-kendini-önceleme. Böylelikle Dasein’ın varlığının fundamental karakterleri ifade edilmiş olmaktadır: kendini-öncelemede varoluş, içinde-zaten-var-olmada olgusalılık, beraberinde var olmada düşmüşlük. [249-250]

Çağrı, ihtimam-göstermenin çağrısıdır. İhtimam-gösterme dediğimiz varlığı tesis eden suçlu/borçlu-olmadır. [286]

İhtimam-gösterme benlik üzerine temellendirilme ihtiyacında değildir. Bilakis ihtimam-göstermenin tesis edeni olarak eksistensiyalite, Dasein’a benlik-duruşunun ontolojik konstitüsyonunu sağlamaktadır. İhtimam-göstermenin tam yapı içeriğine uygun olarak buna, kendi-olarak-durmayışlığa fiilen düşmüşlük de ait olabilmektedir bu yüzden. İhtimam-göstermenin eksiksiz yapısı benlik fenomenini de kapsamaktadır. [323]

Demek ki ihtimam-göstermenin anlamına ilişkin soruyla şu sorulmuş oluyor: *Eklemlenişinin serimlenmiş birliği içinde ihtimam-göstermenin eklemlenmiş yapı bütünü bütünlüğünü mümkün kılan nedir?* [324]

İhtimam-gösterme ölüme doğru varlıktır. [329]

Zamansallık, ihtimam-göstermenin varlık anlamıdır. Dasein'in konstitüsyonu ve var olma minvalleri ontolojik bakımdan ancak ve yalnızca zamansallık zemini üzerinde mümkündür. [367]

Tek tek ele alındığında Dasein'in pek çok yapısı hala karanlıkta kalsa bile, *ihitimam-göstermenin* asli olanak koşulunun zamansallık olduğunu açığa çıkarmakla Dasein'a ilişkin bizden talep edilen asli yoruma varılmış gibi görünmektedir. [372]

İlgilenme

(*Besorgen, concern*)

Kendi faktisitesi dolayısıyla Dasein'in dünya-içinde-varoluşu, içinde-olmanın belirli minvallerine saçılmış ve hat-ta parça parça hale gelmiştir hep. İçinde-olmanın bu çok sayıdaki minvallerine örnek olarak şunları sayabiliriz: bir şeyle uğraşmak, bir şey üretmek, bir şeyi işlemek, onu koruyup kollamak, bir şeyi kullanmak, bir şeyden vazgeçmek ya da onu kaybetmek, girişimde bulunmak, isteğini yerine getirmek, bilgi almak, soruşturmak, gözetlemek, tartışmak, belirlemek... İçinde-olmanın bu minvallerinin varlık tarzı, karakterizasyonunu ileride ayrıntılı olarak yapacağımız *ilgilenmedir*. *Olumsuzlayan* moduslar da ilgilenmenin minvalleri arasında sayılır: yapmama, fırsat kaçırma, vazgeçme, dinlenme ve ilgilenme olanaklarından “öylesine” yararlanmanın tüm modusları gibi. “İlgilenme” başlığının öncelikle önbilimsel bir anlamı vardır ve şunu ifade edebilmektedir: bir şeyi icra etmek, halletmek, “temize çıkarmak.” Ancak bu ifade şu anlama da gelebil-

mektedir: “bir şeyler temin etmek” anlamında bir şeylerle ilgilenmek. Ayrıca bu ifadeyi oldukça karakteristik bir biçimde daha kullanırız: herhangi bir girişimin başarısızlıkla sonuçlanmaması için onunla ilgilenirim. Burada, “ilgilenme” evhamlanmak gibi bir anlama sahiptir. Bu başlığın söz konusu önbilimsel ontik anlamlarına karşın, bu incelemede “ilgilenme” ifadesi olanaklı bir dünya-içinde-varolmanın varlığını isimlendirmek için kullandığımız ontolojik bir terim (bir eksistensiyal) olacaktır. [56-57]

İlntililik

(*Bewandtnis, involvement*)

El-altında-olanın varlık karakteri *ilntililiktir*. İlntililikte şu yatar: bir şeyin bir şeyle ilntili olması. “Bir şeyin bir şeyle” ilişkisi atıf terimiyle gösterilecektir. Hep öncelikle ona serbest bırakılmış dünya-dahilinde varolanın varlığı ilntililiktir. Bir varolan olarak varolanın hep ilntililiği vardır. Bu varolanın varlığının *ontolojik* belirlenimi “bir şeyin bir şeyle” ilntililiğinin olmasıdır. [84]

İlntililik Tümlüğü

(*Bewandtnisganzheit, totality of involvements*)

El-altında-olanın varlığı olarak ilntililik, hep ilntililik tümlüğünün ön-keşfedilmişliği zemini üzerinde keşfedilmektedir. Demek ki keşfedilmiş ilntililikte yani karşılaşılan el-altında-olanda, el-altında-olanın dünyevi niteliği dediğimiz şey ön-keşfedilmişliği içinde yatar. Bu ön-keşfedilmiş ilntililik tümlüğü, kendi içinde ontolojik bir dünya ilişkisini saklamaktadır. Varolanı ilntililik tümlüğüne serbest bırakan ilntilendirme, neye serbest bırakacaksa onu kendince bir şekilde açmış olmalıdır. [85]

İşaret

(*Zeichen, sign*)

Bu sözcük pek çok şeyin isimlendirilmesinde kullanılır: Çok sayıda işaret *türleri* olduğu gibi bir şeye işaret etmek *evrensel ilişki türü* olarak da formelleştirilebilmekte ve böylece işaret yapısının kendisi esasen tüm varolanların “karakteristiği” için ontolojik bir kılavuz görevi görebilmektedir. İşaretler öncelikle birer malzemedir. Onun spesifik malzeme karakteri bir şeyleri *işaret etmesidir*. Bu gibi işaretler yol işaretleri, sınır taşları, denizcilikte kullanılan top şeklindeki fırtına işaretleri, sinyaller, bayraklar, matem işaretleri ve benzerleridir. İşaret etmeyi atfın bir “türü” olarak belirlemek mümkündür. Fazlasıyla formel bir anlamda ele alındığında atıf bir *ilişkilendirme* demektir. Ancak ilişkilendirme işaret, sembol, ifade ve imleme diye farklılaşan atıf “türlerinin” cins işlevini görüyor değildir. İlişkilendirme formel bir belirlenimdir ve her konu içeriği ve varlık minvalinde görülen herhangi bir ilişki türü üzerinden “formelleştirme” yoluyla doğrudan okunabilmektedir. Her atıf bir ilişkilendirmedir ama her ilişkilendirme bir atıf değildir. Her “işaret etme” bir atıftır ama her atıf bir işaret etme değildir. Bunda aynı zamanda şu da yatar: Her “işaret etme” bir ilişkilendirmedir ama her ilişkilendirme bir işaret etme değildir. [77]

İşaretler arasında işaret etmeleri birbirinden farklı olan belirtiler, alametler ve geçmişin işaretleri, hatırlama işaretleri, farika işaretleri vardır (işaret olarak nelerin kullanıldığını gözardı ediyoruz). Bu gibi “işaretlerden” şunları ayrı tutmak gerekir: iz, atık, anıt, belge, karne, sembol, ifade, görünüm, imlem. [78]

İtina-Gösterme

(*Fürsorge, sollicitude*)

Dasein’ın birlikte-varolma olarak ilişki kurduğu varolan, el-altında-olan malzeme gibi bir varlık türü değildir. O biz-

zat Dasein'dır. Bu varolanla söz konusu olan, ilgilenme de-ğildir. O bizim *itina-göstermemiz* içinde durur. Giyecek ve yiyecek teminiyle “ilgilenmek” veya hasta bedene bakmak da itina-göstermektir. Fakat biz bu ifadeyi, ilgilenmede ol-duğu gibi eksistensiyal bir terim olarak anlıyoruz. [121]

Birbiri-için-olma, birbirine-karşı-olma, kimsesiz-olma, selamsız-sabahsız-olma, umurunda-olmama hep itina-gös-termenin olası minvalleridir. [121]

İtina-gösterme pozitif modusları bakımından iki uç ola-nağa sahiptir. Başkasının “ihtimam-göstermesini” bir ba-kıma kendi üzerine alabilir ve ilgilenme sırasında kendini onun yerine koyarak *yerine atlar*. Böyle bir itina-gösterme, başkasının ilgilenmesi gereken şeyi kendi üzerine devralır. Bu durumda başkası kendi yerinden edilir, geri adım attırılır ve ilgilenmesi gereken şey hazır bulunan bir şey olarak daha sonra kendisine devredilir veya ilgilenme yükünden tamamıyla mahrum bırakılır. Böylesi bir itina-göstermeye maruz kalan başkası muhtaç ve domine edilen biri haline gelebilir ki söz konusu tahakküm zımni olabilir ve hatta baskın kişiden saklı bile kalabilir. Başkasının yerine atla-yan, onun “ihtimam-göstermesini” devralan bu itina-gös-terme, hep-beraber-olmaklığı geniş çapta belirlemekte ve çoğunlukla el-altında-olanla ilgilenmeye ilişkin olmakta-dır. Öte yandan, öyle bir itina-gösterme olanağı daha var-dır ki burada başkasının yerine atlanmamakta, daha ziyade onun varoluşuna-dair varlık olanağının *önüne-sıçranmak-tadır*. Amaç onun “ihtimam-göstermesini” devralmak de-ğil, tam tersi, ona ihtimam-göstermesini öncelikle sahih olarak iade edebilmektir. Özsel olarak sahih ihtimam-gös-termeyi (yani başkasının varoluşunu ilgilendirip de ilgilen-diği şeyin *neliği* üzerinde durmaksızın) ilgilendiren bu iti-na-gösterme sayesinde başkası, kendi ihtimam-göstermesi *içinde* kendini şeffaf ve *serbest* kılabilmektedir. Böylelikle itina-gösterme, Dasein'ın bir varlık konstitüsyonu olarak kendini göstermiş olmaktadır. İtina-gösterme çeşitli ola-

naklara sahip olarak hem onun ilgilenilen dünyasındaki varlığıyla, hem de Dasein'ın kendisine dair sahih varlığıyla raptedilmiştir. [122]

Kader

(*Schicksal, fate*)

Yalnızca ölüm için serbest olmak Dasein'a asıl hedefi verecek ve varoluşunu kendi sonluluğuna itiverecektir. Varoluşun böylece kavranıp yakalanan sonluluğu keyiflilik, hafife alma, saklanma gibi bize en yakın gelen olanakların sonsuz çokluluğundan bizi çekip çıkarır ve Dasein'ı *kaderinin* ya-lınlığına taşır. Bununla, Dasein'ın sahih kapalılığı-açma-kararlılığı içinde yatan asli vukubuluşunu ifade ediyoruz. Burada Dasein miras aldığı ve fakat yine de kendisinin seçtiği bir olanakla kendini serbest biçimde ölüme *tevdi etmekte-dir*. Yukarıda tarif edilen anlamda varlığının temelinde kader olarak kendisi *var* olduğu içindir ki Dasein, kaderin sillesine hedef olabilmektedir. Dünya-içinde-varolma olarak Dasein, “şanslı” durumların ve korkunç rastlantıların “baş gelişine” açılmış olmaktadır, çünkü aktarılmakta olan kapalılığı-açma-kararlılığı içinde kaderine açık biçimde varolmaktadır. Durum ve vakaların birbirine denk gelmesiyle kader meydana geliyor değildir. Kararsız bir Dasein bile kaderin sillesine maruz kalır, belki de kararlılık içinde bir şeyleri seçmiş olandan çok daha fazla ölçüde. Ama yine de kadere “sahip” olamayabilmektedir. [384]

Kendi zati borçlu/suçlu-olmaklığına sessizce ve kaygıya hazır olarak kendini tasarlayanın kahir kudretine kudretsizce ve aksiliklere hazır bırakarak kendini verme olan kaderin ontolojik olanak koşulu, ihtimam-göstermenin varlık konstitüsyonunu yani zamansallığı talep eder. Bir varolanın varlığı içinde ölüm, borçluluk/suçluluk, vicdan, özgürlük ve sonluluk, ihtimam-göstermede olduğu gibi eşit derecede asli olarak birarada bulunuyorsa ancak, o varolan, kader mo-

dusu içinde varolabilmekte yani kendi varoluşunun temelinde tarihsel olabilmektedir. *Yalnızca kendi varlığı içinde müstakbel olarak var olabilen bir varolan yani kendi ölümlüne özgür kalmak suretiyle tuz buz olup yine kendi fiili şuradalığına kendini geri fırlatabilen bir varolan, başka bir deyişle, yalnızca müstakbel bir varolan olarak eşit derecede asli anlamda oldum-olası olabilen bir varolan, miras aldığı olanakları kendine aktararak kendi fırlatılmışlığını devralabilmekte ve “kendi zamanı” bakımından içinde-bulunulan-ana-dair olabilmektedir. Kader gibisinden yani sahih tarihsellik gibisinden bir şeyi mümkün kılan, hem sahih hem sonlu olan zamansallıktır yalnızca.* [385]

İçinde-bulunulan-anın şuradalığına öne-koşucu biçimde kendini tevdi etme, kapalılığı-açma-kararlılığının içinde yatmaktadır. Biz buna kader diyoruz. Tecelli de kader üzerine temellenmektedir. Dasein’in ötekilerle birlikte-varlığı içindeki vukubuluşuna tecelli diyoruz. Kadersel tecelli, yineleme sırasında aktarılmış mirasa bağlılığı bakımından açıkça açıklanabilmektedir. [386]

Kamu

(*Öffentlichkeit, public*)

Herkesin varlık minvali olarak mesafelilik, vasatlık ve tesviye bizim “kamu” diye bildiğimizi teşkil eder. Kamu öncelikle bütün dünya ve Dasein yorumlarını düzenler ve her şeyde haklı çıkar. Kamunun “şeyler” ile müstesna ve birincil bir varlık ilintisi olduğu veya kendisine Dasein hakkında açıkça tevdi edilmiş bir şeffaflığa sahip olduğu için değildir bütün bunlar. Kamu bütün bunları tam da “şeylerin” üzerine gitmemesi, her türlü seviye ve sahiçilik farklarına karşı duyarsız olması sebebiyle yapabilmektedir. Kamu her şeyi karartarak üzerini örter ve üzerini örttüğü bu şeyleri bilindik ve herkesin erişimine açık diye sunar. [127]

Kamusal Zaman

(*öffentliche Zeit, public time*)

Zamanın kamusal olarak “verili” olmasının sebebi, Dasein’in fırlatılmışlığıdır. Kamusal zamanın fiili zamansallıktan doğan anlaşılabilirliğini mümkün kılabilmek için, daha önce, ilgilenmenin zamansallığı içinde tefsir edilen zamanı esas itibarıyla tarif etmek zorunda kalmıştık (özellikle de zamanla ilgilenmenin özünün, tarihlendirmeler sırasında kullanılan rakamsal belirlemelerde *yatmadığını* göstermek için). Zaman *hesabının* eksistensiye-ontolojik bakımdan kritik olan yönü, bu yüzden, zamanın nicelleştirilmesinde aranmamalıdır. Bilakis o, zamanla hesap eden Dasein’in zamansallığından hareketle çok daha asli olarak kavranılmalıdır. “Kamusal zaman,” dünya-dahilinde el-altında-olanlar ile mevcut-olanların “içinde” karşılaşıldığı *zamandır*. Bu yüzden söz konusu Daseins olmayan varolanları *zaman- içinde* diye tabir etmek gerekir. [412]

Kapalılığı-Açma-Kararlılığı

(*Entschlossenheit, resoluteness*)

Vicdana-sahip-olmayı-istemede yatan Dasein’in açılanmışlığı kaygı haliyle, en zati suçlu/borçlu-olmaya kendini tasarlama olarak anlamayla ve suskunluk olarak sözle tesis olunur. Dasein’in kendisinde kendi vicdanıyla tanıklık edilen bu müstesna ve sahih açılanmışlığa (*yani suskunca ve kaygıya hazır olarak en zati suçlu/borçlu-olmaya kendini tasarlamaya*) biz *kapalılığı-açma-kararlılığı* diyoruz. Kapalılığı-açma-kararlılığı Dasein’in açılanmışlığının müstesna bir modusudur. [296-297]

Sahih kendi-olmaklık olarak kapalılığı-açma-kararlılığı, Dasein’i kendi dünyasından koparmaz veya muallakta kalan bir bene indirgeyip yalıtmaz. Zaten böyle bir şey nasıl mümkün olsun ki? Çünkü sahih açılanmışlık olarak

kapalılığı-açma-kararlılığı *dünya-içinde-varolma* olarak *sahih* ancak. Kapalılığı-açma-kararlılığı, benliği tam da ilgilendiği el-altında-olanların varlığına taşır ve başkalarıyla itina-gösteren birlikte-varlığa sevkeder. Kapalılığı-açma-kararlılığındaki Dasein kendi seçtiği var-olabilirliğinin ne-uğrunalığından hareketle kendini kendi dünyasına özgür bırakır. Kendine yönelik kapalılığı-açma-kararlılığındaki Dasein, birlikte-varolduğu başkalarını kendi en zati var-olabilirlikleri içinde “vardırma” olanağına kavuşturmakta ve bu olanağı ileriye-atılıp özgürleştiren itina-gösterme dahilinde birlikte açımlayabilmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığındaki Dasein, başkalarının “vicdanı” olabilmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığı içinde *sahih* kendi-olmaklıktan *sahih* birlikte-varolma doğabilmektedir: müphem ve kıskanç mutabık kalırlardan ve herkes içindeki geveze dostluk ve girişim heveslerinden değil. Ontolojik özü bakımından kapalılığı-açma-kararlılığı, hep fiili bir Dasein’in kapalılığı-açma-kararlılığıdır. Bir varolan olarak Dasein’in özü kendi varoluşudur. Kapalılığı-açma-kararlılığı ancak kendini-anlayarak-tasarlayan bir karar olarak “varolmaktadır.” [298]

Kategori

(*Kategorie, category*)

Dasein analitiğinden doğan tüm örnekler, onun varoluş yapısı bakımından elde edilmiştir. Onları belirleyen şey eksistensiyalite olduğu için, Dasein’in varlık karakterlerine *eksistensiyaller* diyeceğiz. Bunlar, Daseinsal olmayan varolanların *kategoriler* denilen varlık belirlenimlerinden keskin biçimde ayırt edilmelidir. Burada kategori ifadesini birincil ontolojik anlamıyla ele alıyor ve onu böyle tespit ediyoruz. [44]

Kaygı

(*Angst, anxiety*)

Düşmüşlükteki yüz çevirme, daha ziyade kaygı üzerine temellenir ki kaygı da bizatihi korkuyu mümkün kılar. Dasein'ın düşmüşlük içinde kendinden kaçışı hakkındaki sözün anlaşılabilmesi için, bu varolanın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmayı hatırlatmakta yarar vardır. *Kaygının nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmadır.* Kaygının nedeni, korkunun nedeninden fenomenal bakımdan nasıl ayırt edilir? Kaygının nedeni dünya-dahilinde bir varolan değildir. Bu yüzden özü itibariyle onunla ilintililik içinde olamaz. Ondaki tehdit, özgün bir fiilen var-olabilirlik dolayısıyla tehdit edilen için belirli bir zararlılık karakterine sahip değildir. Kaygının nedeni tamamen belirsizdir. Bu belirsizlik, dünya-dahilindeki hangi varolanın tehditkar olduğunu fiilen açık bıraktığı gibi, dünya-dahilindeki varolanların bu konuda esasen “önem taşımadıklarını” da ifade eder. Dünya dahilinde el-altında-olan ve mevcut-olan hiçbir şey, kaygının nedeni işlevini göremez. El-altında-olanların ve mevcut-olanların dünya-dahilinde keşfedilen iltintililik bütünü esasen kayda değer değildir. O, kendi içine çöker. Dünya tümüyle ilintisizlik karakterine sahip olur. Kaygı içindeyken, tehdit oluşturma ilintisi taşıyan şu veya bu varolanla karşılaşılmaz. Bu yüzden kaygı, tehditkar olanın yaklaşacağı “buradan” ve “şuradan” gibi belirli yönleri “görmez.” Kaygının nedenini karakterize eden, tehditkar olanın *hiçbir yerde olmayışdır*. Kaygı neden kaygı duyduğunu “bilmez.” Ancak buradaki “hiçbir yerde olmama” bir hiç demek değildir. Bilakis tam da hiçbir yerde olmama, esasen onun havalisini oluşturur yani özü itibariyle dünyanın mekansal içinde-olmaklığının açılanmışlığını temellendirir. Bu yüzden tehditkar olan, yakınlığın yakınına belirli bir yönden gelemmez. O hep “şuradadır” – ama yine de hiçbir yerde değildir. O kadar yakınıımızdadır ki içimiz daralır ve nutkumuz tutulur – ama yine de hiçbir

yerde değildir. Kaygının nedeni içinde “hiçbir şey değildir ve hiçbir yerde değildir” kendini açılar. Dünya-dahilinde hiçbir ve hiçbir yerdeliğin inatçılığı, fenomenal bakımdan şu demektir: *Kaygının nedeni bizatihi dünyanın kendisidir*. Kendini hiçle ve hiçbir yerde belli eden topyekun önemsizleşme, dünyadan ırak olma anlamına gelmez. Bilakis dünya-dahilinde varolanın ehemmiyetten öylesine yoksun olması demektir ki bu, dünya-dahilinde olanın tam da bu *önemsizleşmesi* temeli üzerinde dünya kendi dünyasallığına yegane biçimde sokulur. İçimizi daraltan şu veya bu değildir, hatta bütün mevcut-olanların toplamı da değildir. Bilakis bizi esasen daraltan el-altında-olanların *olanağıdır* yani dünyanın kendisidir. Kaygı yatıştığında, hergünlüğün sözü şunu der: “Aslında hiçbir şey değildi.” Bu söz, ontik bakımdan onun *ne olduğuna* tam isabet eder aslında. Çünkü bu hergünkü söz, el-altında-olanlarla ilgilenme ve bunlar üzerine söz etmeye işaret eder. Kaygının nedeni, dünya-dahilindeki el-altında-olanlar değildir. Fakat yalnızca hergünkü bir-şey-için-bakışsal sözün anladığı bu el-altında-olanların hiç oluşu, toptan bir hiçlik demek değildir. Çünkü el-altında-olmaklığın hiçliği, en asli “bir şeye” yani *dünyaya* dayanır. Bu ise Dasein’in dünya-içinde-varolma demek olan varlığına ontolojik bakımdan özü itibariyle aittir. Dolayısıyla kaygının nedeninin hiçliğin yani dünyanın kendisi olduğu ortaya çıktıysa, bunun anlamı şudur: *Kaygının nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmanın kendisidir*. Kaygılanma dünyayı dünya olarak asli biçimde ve doğrudan açılar. Bu, dünya-dahilinde varolanlardan önce düşünerek sarfı nazar edip, sonra yalnızca dünyayı düşününce kaygının belirmesi demek değildir. Bilakis kaygı, bir-hal-içinde-bulunmanın modusu olarak öncelikle *dünyayı dünya olarak* açılar. Ama bu, dünyanın dünyasallığının kaygı içinde kavrandığı anlamına gelmez. Kaygı yalnızca şu veya bu şey karşısında kaygı duymak değil, bir-hal-içinde-bulunma olarak aynı zamanda *şunun veya bunun için* kaygı duymaktır. Kaygının nedeni, Dasein’in *belirli* bir varlık

tür ve olanağı değildir. Zira tehdidin kendisi belirsizdir ve bu yüzden şu veya bu olgusal somut var-olabilirliğe tehditkar biçimde nüfuz etmesi mümkün değildir. Kaygının nedeni, dünya-içinde-varolmanın kendisidir. Kaygı içindeyken, çevreleyen-dünyasal el-altında-olanlar, hatta dünya-dahilindeki varolanların tamamı batıp gider. Artık “dünya” hiçbir şey sunamaz olur, aynı şekilde başkalarının birlikte-Dasein’ı da. Böylece kaygı, Dasein’ın kendisini düşmüşlük içinde “dünyadan” ve kamusal tefsir edilmişlikten hareketle anlama olanağını elinden alır. Kaygı, Dasein’ı kaygısının nedenine yani sahih dünya-içinde-varolabilirliğine geri fırlatır. Kaygı Dasein’ı münferitleştirerek onu zati dünya-içinde-varolmasına iter ve özü itibariyle anlamasal olarak kendi olanakları üzerine tasarlatır. Kaygılanmanın nedeni yüzünden kaygı, Dasein’ı *olanaklılık* olarak açılar. Zira Dasein yalnızca kaygıdan hareketle münferitleşmiş bir münferitlik olarak var olabilmektedir. Dasein’da kaygı en zati varlık olanağına *yönelik varlığı* yani kendini-seçmenin ve kendini-yakalamanın özgürlüğü için *özgür olmayı* açılar. Kaygı Dasein’ı varlığının sahihliği için *özgür olmaya* (*propensio in ...*) taşır ki o zaten hep öyledir. Dasein’ın dünya-içinde-varolma olarak tevdi edildiği varlık budur aynı zamanda.[186-188]

Kaygı içindeyken “*tekinsizlik*” yaşarız. Bunda öncelikle Dasein’ın kaygı içindeyken ne içinde olduğunun kendine özgü belirsizliği dile gelmiş olur: hiç ve hiçbir yer. Ama aynı zamanda tekinsizlik evinde-yurdunda-bulunmama da demektir. [188]

Her bir-hal-içinde-bulunmanın özüne, hep dünya-içinde-varolmanın tamamını, onun kendisini tesis eden tüm momentler bakımından (dünya, içinde-olma, kendilik) açıklamak aittir. Yalnızca kaygıda müstesna bir açıklama olanağı bulunmaktadır çünkü kaygı münferitleştirmektedir. Bu münferitleştirme Dasein’ı kendi düşmüşlüğünden çekip çıkartarak ona kendi varlığının olanakları olarak sahihliği ve gayrisahiqliği aşkar kılar. Dasein’ın bu temel olanakları

(ki bunlar hep benim olanaklarımdır) kaygı içinde tam da oldukları gibi kendilerini gösterir ve Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla dört elle sarıldığı dünya-dahilindeki varolanların çarpıtmaları görülmez. [190-191]

Kayran

(*Lichtung, clearing*)

Şuradalığın anlaşılmasının ve açılanmışlığının analizinde *lumen naturale*'ye işaret etmiş, içinde-olmaklığın açılanmışlığına Dasein'ın *kayranı* demiştik. [170]

Kendi-Olarak-Durma

(*Selbst-ständigkeit, Self-constancy*)

Benliğin sabitliği, sürekliliğe sahip duruş sağlamlığı ifadesinin bu ikili anlamı bağlamında, kararsızlık içindeki düşmüşlüğü kendi-olarak-duramayışına karşı *sahih* bir olanak olabilmektedir. Eksistensiyal anlamda *kendi-olarak-durma*, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığından başka bir şey demek değildir. Onun ontolojik yapısı, benliğin kendi-olmaklığının eksistensiyalitesini açığa çıkarmaktadır. [322]

Kendini-Önceleme

(*Sich-vorweg-sein, Being-ahead-of-itself*)

En zati var-olabilirliğe yönelik varlık, ontolojik bakımdan şu demektir: Dasein kendi varlığı içinde hep kendini *önceler*. Dasein hep “kendini aşmıştır:” kendisi *olmayan* başka varolanlara yönelik bir tutum olarak değil, kendi olduğu var-olabilirliğinin varlığı olarak. Bu özsel “mesele etmenin” varlık yapısına Dasein'ın *kendini-öncelemesi* diyoruz. Fakat bu yapı, Dasein konstitüsyonu bütününe ilgilendirir. Kendini-önceleme dünyasız bir “öznenin” içindeki yalıtılmış bir eğilim anlamına gelmeyip dünya-içinde-varolmayı karakterize eder.

Dünya-içinde-varolmaya ise kendine tevdi edilmiş olarak hep *bir dünya* içine fırlatılmışlık aittir. Dasein'ın kendine tevdi edilmişliği, asli olarak kaygıda somutlaşmaktadır. Kendini-önceleme daha tam bir ifadeyle şu demektir: *bir-dünya-içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme*. [191-192]

Keşfedici-Olmaklık

(*Entdecktheit, uncoveredness*)

Hakikatin keşfedilmişlik ve keşfedici-olmaklık diye “tanımlanması” yalnızca bir sözcüğün açıklanması da değildir. Bilakis o, Dasein'ın öncelikle “hakiki” diye adlandırdığımız tutumlarının analizinden doğmaktadır. Keşfedici-olma olarak hakiki-olma, Dasein'ın bir varlık minvalidir. Bu keşfetmeyi bizatihi mümkün kılan, çok daha asli anlamda zorunlu olarak “hakiki” denmesi gerekir. *Hakikatin en asli fenomenini görünür kılan, keşfetmenin bizatihi eksistensiyal-ontolojik temelleridir*. Keşfetme dünya-içinde-varolmanın bir varlık minvalidir. Dünya-dahilinde varolanı bir-şey-için-bakışsal ilgilenmeyle veya eğleşen bakışsal ilgilenmeyle keşfederiz. Böylece bu varolan, keşfedilmiş olur. O artık ikinci anlamıyla “hakikidir.” Zira birinci anlamda “hakiki” yani keşfedici olan Dasein'dır. İkinci anlamda hakikat keşfedici-olma (keşif) değil, keşfedilmiş-olmadır (keşfedilmişlik). [220]

Korku

(*Furcht, fear*)

Korku fenomenine üç veçheden bakılabilir. Buna göre neden korkulduğunu, korkmanın kendisini ve ne hakkında korkulduğunu analiz edeceğiz. Bu olanaklı ve birbiriyle ilişkili veçheler tesadüfi değildir. Zira bir-hal-içinde-bulunmanın yapısı esasen onlarla ortaya çıkar. Analizin tamamlanabilmesi için ayrıca korkunun çeşitli yapı momentlerini ilgilendiren olanaklı modifikasyonlarına da işaret edilecektir. *Neden kor-*

kulduğı (yani “korkunç” olan) daima dünya-dahilinde karşılaşılan ve varlık türü el-altında-olan, mevcut-olan ya da birlikte-Dasein olandır. Çoğunlukla ve genellikle “korkunç” olabilen varolanlar hakkında ontik bir döküm sunacak değiliz. Bilakis korkunç olan kendi korkunçluğu içinde fenomenal bakımdan belirlenecektir. Korkma sırasında karşılaştığımız korkunçluğun kendisine ne aittir? Neden korkulduğu tehditkarlık karakterine sahiptir. Buna pek çok şey dahildir: 1. Karşılaşılanın ilintililik türü sakıncalılık olup kendini bir ilintililik ilişkisi içinde gösterir. 2. Bu sakıncalılık belirli bir etkileme dairesini hedef almakta olup kendisi de böyle belirlenmiş olduğundan belirli bir havaliden gelmektedir. 3. Söz konusu havalinin kendisi ve bu havaliden çıkagelen esasen bilindiktir ve “emniyetsizlik” yaratır. 4. Sakıncalı olan, tehditkardır fakat henüz hakim olunacak yakınlıkta olmadığı halde yaklaşıyordur. Böylesi bir yaklaşma içinde sakıncalılık kendini yansıtır ve burada tehditkarlık karakterine sahip olur. 5. Söz konusu yaklaşma, yakınlık dairesi içindedir. En yüksek derecede sakıncalı olabilen ve sürekli olarak yakına gelip de aslında uzakta olan, korkunçluğu bakımından örtük kalır. Yakında olanın yaklaşması olarak sakıncalılık tehditkardır: olur da, olmaz da. Yaklaşma sırasında bu “olur da, olmaz da” hali giderek yükselir. Bu korkunç deriz. 6. Bunda şu yatar: Yakında olanın yaklaşması olarak sakıncalılık gerçekleşmeme ve geçip gitme olanağını beraberinde taşır ki bu, korkmayı ne azaltır, ne de bitirir, bilakis daha da geliştirir. *Korkmanın kendisi*, bu şekilde karakterize edilen tehditkar olanın, umurda olacak biçimde serbest bırakılışıdır. Yani önce gelecekteki bir kötülük (*malum futurum*) tespit edilir ve sonra bundan korkulur, diye bir şey yoktur. Ama korkmanın kendisi de yaklaşanı öncelikle tespit ediyor değildir. Bilakis onu korkunçluğu içinde önceden keşfetmektedir. Böylece korkma korkarak ve ona açıkça bakarak korkunçluğu “açık hale” getirir. Bir-şey-içinbakış korkunç olanı görür çünkü korkunun bir-hal-içinde-bulunuşu içindedir.

Bir-hal-içinde-bulunmadaki dünya-içinde-varolmanın uyku halindeki olanağı olarak korkma (“korkutuculuk”), dünyayı peşinen öylesine açıklamıştır ki böylece ondan hareketle korkunç olabilenler yaklaşabilmektedir. Yaklaşabilmenin kendisi, dünya-içinde-varolmanın özü itibariyle eksisten-siyal mekansallığı tarafından serbest bırakılmıştır. Korku *ne hakkında* korkmaktır? Korkan varolanın yani Dasein’ın kendisi hakkında korkmaktır. Kendi varlığı içinde kendini mesele eden varolanlar korkabilir yalnızca. Korkmak bu varolanı tehlikeye düşmüşlüğü, bizatihi kendine tevdi edilmişliği içinde açılar. Korku daima Dasein’ı kendi şuradalığı içindeki varlığı bakımından ortaya çıkarır, açık oluşluğu her seferinde farklı olsa da. Örneğin yerimiz yurdumuzdan korktuğumuzda, daha yukarıda korkunun nedenine ilişkin sunulan belirlenimlerin tersine bir örnek vermiş olmayız. Çünkü dünya-içinde-varolma olarak Dasein zaten hep ilgilenme içinde var olmadır. Dasein öncelikle ve çoğunlukla *neyle* ilgileniyorsa oradan hareketle *var* olur. Bunun tehlikeye düşmesi, varlığı tehdit ediyor demektir. Korku Dasein’ı çoğunlukla olumsuzlayan minvalde açılar. Şaşkına çevirir ve “aklımızı kaybetmemize” neden olur. Aynı zamanda korku, tehlikeye düşmüş olan içinde-olmaklığın tehlikeye düştüğünü göstererek onu bizi kapar. Sonunda korku kaybolunca Dasein kendini yeniden toplamak zorunda kalır. Bir şeyden korkma olarak korkma, eşit derecede asli olarak dünya-dahilindeki varolanı daima kendi tehditkarlığı içinde; içinde-olmaklığı ise tehdit-edilmişliği içinde (ister olumsuzlayıcı, isterse olumlayıcı olsun) açılar. Korku, bir-hal-içinde-bulunmanın modusudur. Korkma başkalarıyla da ilgili olabilir. Bu durumda birileri için korkmaktan söz edilir. Ama birileri için korkma, başkasının korkusunu kendi üzerimize almaz. Bu zaten olanaksızdır çünkü başkası *için* biz korkarken o başkasının korkması gerekmemektedir. Hatta başkası için en çok korktuğumuz durumlar tam da *o başkasının korkmaması* ve tehditkar olanın üzerine pervasızca koşması durumları-

dır. Birileri için korkma, başkalarıyla birlikte-bir-hal-içinde-bulunmanın minvaliyse de başkalarıyla-birlikte-korkma ve hatta beraberce-korkma zorunluluğunu taşımaz. Öyle ki başkaları için korktuğumuz halde kendimiz için korkmuyor bile olabiliriz. Aslında daha yakından bakıldığında başkaları için korkma aslında *kendim-için-korkmadır*. Burada “korkulan” şey, başkasıyla olan birlikte-oluşumuzdur, kendisinden koparılma ihtimalidir. Korkunç olan, kendisiyle ilgili korktuğumuz başkasını doğrudan hedef almaz. Başkası için korkarken kendimizi bir şekilde onunla ilgilendirmeyiz ama yine de birlikte-Dasein’ın ilintiliği içinde korkulduğundan onunla birlikte ilgilenmiş oluruz. Dolayısıyla başkaları için korkma, zayıflatılmış bir *kendim-için-korkma* değildir. Burada söz konusu edilen “duygu tonlarının” dereceleri olmayıp eksistensiye moduslardır. Başkaları için korkma, “sahih olarak” korku olmadığından özgül sahiçiliğini kaybediyor da değildir. [140-142]

Kökünden-Koparılmışlık (*Entwurzelung, uprooting*)

Örtücü olan lakırtı, kökünden koparılmış Dasein anlayışının varlık türüdür. Fakat bu, herhangi bir mevcut-olanda bir mevcut-olan durum olarak bulunuyor değildir. Bilakis onun eksistensiye kökünden koparılmışlığı, mütemadiyen kökünden koparılmışlık minvaliyedir. Bu ontolojik bakımdan şu demektedir: Kendini lakırtı içinde tutan Dasein, dünya-içinde-varolma olarak dünyaya, birlikte-Dasein’a ve içinde-olmanın kendisine ilişkin birincil ve asli-sahici varlık ilişkilerinden koparılmış olur. Kendini böylece muallakta tutan Dasein, yine de bu minvalde hep bir “dünyada,” başkalarıyla birlikte ve bizzat kendisiyle birlikte olmaya devam eder. Yalnızca kendi açılanmışlığı bir-hal-içinde-bulunmasal-anlayışsal sözle tesis edilmiş varolanlar (yani bu ontolojik konstitüsyon içinde kendi şuradalığı olarak kendi “dünya-içinde-varolması” ola-

rak *var* olanlar) böylesi bir kökünden koparılmışlık var-olabilirliğine sahip olabilmektedir. Bu durum, Dasein'in var olmayışlığı demek değildir kesinlikle. Bu daha ziyade onun en hergünkü ve en inatçı "realitesidir." [170]

Lakırtı

(*Gerede, idle talk*)

"Lakırtı" ifadesi burada, aşağılayıcı bir imlenimde kullanılmamaktadır. Terminolojik bakımdan lakırtı, hergünkü Dasein'in varlık türü olan anlama ve tefsiri tesis eden pozitif bir fenomeni imlemektedir. [167]

Lakırtı, konuları önceden kendimize maletmek zorunda kalmadan her şeyi anlama olanağıdır. Böyle bir maletme sırasında başarısızlığa uğrama tehlikesinden bizi koruyan yine lakırtıdır. Herkesin derleyip toparlayabileceği lakırtı, bizi sahici anlama görevinden muaf kıldığı gibi, kayıtsız bir anlaşılabilirlik yaratarak hiçbir şeyin kapalı kalmamasını sağlar. Dasein'in özsel varlık konstitüsyonuna ait olan ve onun açılanmışlığını birlikte oluşturan söz, lakırtıya dönüşme olanağına sahiptir. Lakırtı olarak söz, dünya-içinde-varolmayı eklemelenmiş bir anlayış içinde açık tutmaz, onu kapatır ve dünya-dahilindeki varolanların üstünü örter. Bunun için aldatma kastını taşıması gerekmez. Zira lakırtının varlık türünde, bir şeyi *bilinçli olarak* başka bir şeymiş gibi *gösterme* yoktur. Açıklamanın örtmeye döndürülmesi için zeminsiz dayanaksız söz söyleme ve laf taşıma zaten yeterlidir. [169]

Örtücü olan lakırtı, kökünden koparılmış Dasein anlayışının varlık türüdür. Fakat bu, herhangi bir mevcut-olanda bir mevcut-olan durum olarak bulunuyor değildir. Bilakis onun eksistensiyal kökünden koparılmışlığı, mütemadiyen kökünden koparılmışlık minvaliyedir. Bu ontolojik bakımdan şu demektedir: Kendini lakırtı içinde tutan Dasein, dünya-içinde-varolma olarak dünyaya, birlikte-Dasein'a ve içinde-olmanın kendisine ilişkin birincil ve asli-sahici varlık ilişki-

lerinden koparılmış olur. Kendini böylece muallakta tutan Dasein, yine de bu minvalde hep bir “dünyada,” başkalarıyla birlikte ve bizzat kendisiyle birlikte olmaya devam eder. [170]

Malzeme

(*Zeug, equipment*)

İlgilenme sırasında karşılaşılan varolana *malzeme* diyoruz. [68]

Kati anlamda ele alındığında kendi başına tek *bir* malzeme asla “var” değildir. Malzemenin varlığına hep bir malzeme bütünü aittir. Malzeme bu bütün içinde ne ise o olabilmektedir. Özsel bakımdan malzeme “bir şey içindir.” İşe yararlık, yardımı dokunurluk, kullanılabilirlik, elverişlilik gibi “bir-şey-içinlikler” malzeme bütününe tesis eder. “Bir-şey-içinliğin” yapısında bir şeyin bir şeyi *imlemesi* yatar. [68]

Malzemenin kendinden hareketle kendini açıkladığı varlık türüne *el-altındalık* diyoruz. Malzeme *bu* “kendinde-var-olmaklığa” sahip olduğu ve salt bir mevcut olan olmadı için en geniş anlamda elverişli ve kullanılabilir. [69]

Malzemeyle muamale etme “bir-şey-içinliğin” atıf çokluğuna tabidir. Böyle bir tabi oluşun bakışı *bir-şey-için-bakıştır*. [69]

Mekan

(*Raum, space*)

Mekan ne özne içindedir, ne de dünya mekan içindedir. Mekan daha ziyade dünya “içindedir” (Dasein için tesis edici olan dünya-içinde-varolma, mekanı açıklamışsa eğer). Mekan öznenin içinde bulunmaz. Keza özne “sanki” bir mekan içinde bulunuyormuş gibi dünyayı temaşa ediyor da değildir. Çünkü ontolojik bakımdan doğru anlaşılmış bir “özne” (yani Dasein) asli anlamda mekansaldır. Ve Dasein betimlendiği şekilde mekansal olduğu içindir ki mekan kendini

bir *a priori* olarak gösterebilmektedir. Bu başlık, öncelikle dünyasız olan ve daha sonra kendi içinden bir mekanı dışarıya fırlatan bir özneye öncel aidiyeti ifade ediyor değildir. Buradaki *a priori*’lik şu demektir: El-altında-olanla şu veya bu çevreleyen-dünyasal karşılaşma sırasında mekanla da (bir muhit olarak) karşılaşmanın önce-olmaklığı. [111]

Mekan-Sağlama

(*Einräumen, make room*)

Dünya-içinde-varolma bakımından tesis edici olan dünya-dahilindeki varolanlarla karşılaşabilme, bir bakıma “mekan-sağlama” anlamına gelmektedir. Söz konusu “mekan-sağlama” (ki biz ona *mekanlaştırma* da diyoruz) el-altında-olanın kendi mekansallığına serbest bırakılmasıdır. İltisatlandırma ile belirlenmiş olanaklı yer bütünlüğünün keşfedici ön sunuluşu olarak bu mekanlaştırma, şu veya bu olgusal yönelimi mümkün kılmaktadır. Dünyayla bir-şey-için-bakışsal ilgilenme olarak Dasein’a kendi dünya-içinde-varoluşu bakımından mekanlaştırma (bu bir eksistensiyal olarak anlaşılmalıdır) ait olduğu içindir ki o, bir şeylerin yerlerini değiştirebilmekte, ortadan kaldırabilmekte veya “mekan sunabilmektedir.” [111]

Mekansallık

(*Räumlichkeit, spatiality*)

Dasein’a mekansallık atfettiğimizde, söz konusu “mekan içinde var olmayı,” bu varolanın varlık türünden hareketle kavramamız gerekecektir. Özü itibariyle mevcut-olma olmayan Dasein’ın mekansallığı, ne “dünya mekanı” içindeki bir konumda mevcut bulunma, ne de bir yerde el-altında-olma demektir. Zira bunların ikisi, dünya-dahilinde karşılaşılacak varolanların varlık türleridir. Dasein dünya-dahilinde karşılaşılacak varolanla ilgilenen-aşına-olan münasebette

oluş anlamında dünya “içindedir.” Dasein’a şu veya bu surette bir mekansallık ait oluyorsa, bu yalnızca söz konusu içinde-olmaklık temelinde mümkün olabilmektedir. Onun mekansallığı ise *mesafe-kaldırmaklık* ve *yönlülük* karakterlerine sahiptir. [104-105]

Dasein özü itibariyle mesafe-kaldırıcı yani mekansal olarak var olur. Dasein kendi mesafe-kaldırmaklığının daire-si içinde hiçbir zaman dolanıp duramaz. Yapabileceği onu yalnızca değiştirmektir. Dasein bir-şey-için-bakışsal mekan keşfi minvaliyle mekansaldır. Öyle ki bu surette mekansal olarak karşılaşılan varolanla hep mesafe-kaldırıcı biçimde ilişki içine girmektedir. [108]

Merak

(*Neugier, curiosity*)

Bakışın temel konstitüsyonu, hergünlüğün “bakmaya” ilişkin kendine mahsus bir varlık eğiliminde kendini gösterir. Biz bunu *merak* terimiyle ifade ediyoruz. Karakteristik olarak merak, yalnızca bakmayla sınırlı olmayıp dünyayla özgün bir duyumsayıcı karşılaşmayı sağlama eğilimini de dile getirmektedir. Biz bu fenomeni, ilkesel olarak eksisten-siyal-ontolojik bakımdan yorumlayacağız. [170]

Serbest kalan merak, bakmayla ilgilenir: Baktığını anlamak yani onunla tek bir varlık içinde olmak için değil, *yalnızca* bakmak için. Yeni olanı arayıp bulmak, sonra da ondan yine başka yenilere sıçramaktır amaç. Bu bakışın ihtimam-gösteri-şi, kavrama ve hakikat içinde bilerek var olma için değil, kendini dünyaya bırakma olanakları içindir. Dolayısıyla merak, en yakında olanda özgün bir *eğleşmeme* karakterine sahiptir. Yine bu yüzden, temaşa edici eğleşmenin rahatlığını değil, hep daha yeninin ve sürekli değişen karşılaşmaların rahatsızlık ve heyecanını arar. Eğleşmeme içindeki merak, mütemadiyen *dikkat dağıtıp oyalanma* olanağıyla ilgilenir. Merakın, varolanı hayranlıkla temaşa etmek demek olan *thaumazein*’le artık

hiçbir alakası kalmamıştır bu yüzden. Hayrete düşerek anlamamanın katına varmak gibisinden bir derdi yoktur onun. Zira merak, öyle bir bilgi sağlar ki bu, zaten biliyor olmanın ötesine geçemez. Merakı tesis eden iki moment olan ilgilenilen çevreleyen-dünyada *eğleşmeme* ile yeni olanaklar içinde *dikkat dağıtıp oyalanma*, bu fenomenin üçüncü öz karakterini temellendirmektedir: Biz ona *duraksamamaklık* diyoruz. Merak her yerde ve hiçbir yerdedir. Dünya-içinde-varolmanın bu modusu, hergünkü Dasein'ın kendini kökünden sürekli kopardığı yeni bir varlık türünü açığa çıkarmaktadır. Lakırtı, merak yollarına da hükmeder. Nelerin okunup görülmesi gerektiğini söyler. Merakın her-yerde-ama-aslında-hiçbir-yerde-olmayışı lakırtıya emanet edilmiştir. [172-173]

Mesafe-Kaldırmaklık

(*Entferntheit, de-severance*)

Dasein'ın dünya-içinde-varoluşunun bir varlık türü olarak mesafe-kaldırmaklık uzaklık (yakınlık) ya da mesafe demek değildir. Biz mesafe-kaldırmaklık ifadesini aktif ve transiyatif bir anlamda kullanıyoruz. Mesafe-kaldırmaklık Dasein'ın öyle bir varlık konstitüsyonunu atfeder ki bir şeyleri uzaklaştırmak (uzak bir yere koymak) onun yalnızca belirli olgusal bir modusunu oluşturur. Mesafe-kaldırmaklık bir mesafenin yani uzaklığının ortadan kaldırılması (yakınlaştırmak) demektir. Dasein özü itibarıyla mesafe-kaldırıcıdır. Nasılsa öylece var olan bir varolan olarak Dasein, varolanları yakına taşıyan ve onlarla karşılaşmayı sağlar. Mesafe-kaldırmaklık uzaklığı keşfeder. Hem uzaklık, hem de mesafe Daseinsal olmayan varolanların birer kategoriyel belirlenimidir. Oysa mesafe-kaldırmaklığı bir eksistensiye olarak sabitlememiz gerekmektedir. Dasein mesafe-kaldırmaklık sayesinde varolanları keşfettiği için dünya-dahilinde varolanlar ötekiler bakımından “uzaklık” ve mesafelerle erişilebilir olur. Ne iki nokta arasında, ne

de esas itibariyle iki eşya arasında bir mesafe var olabilmektedir, çünkü bu varolanların hiçbirisinin varlık türünde mesafe-kaldırmaklık bulunmamaktadır. Onlar yalnızca mesafe-kaldırmaklık sayesinde mevcut bulunan ve böylece ölçülebilir birer uzaklığa sahip olanlardır. Mesafe-kaldırma öncelikle ve çoğunlukla bir-şey-için-bakışsal yaklaşımdır: temin etme, hazır hale getirme, el altına bulma olarak yakına taşıma. [105]

Mesafelilik

(*Abständigkeit, distantial*)

Eksistensiyal bakımdan ifade edilecek olursa: Birlikte-olmaklık *mesafelilik* karakterine sahiptir. Bu varlık türü hergünkü Dasein bakımından ne kadar az dikkat çekiciyse, etkisi bir o kadar inatçı ve asli olmaktadır. Ama birlikte-varolmaya ait bu mesafelilikte şu da yatmaktadır: Hergünkü birlikte-olmaklık içindeki Dasein başkalarının *tabiyeti* altındadır. *Var* olan kendisi değildir, başkaları onun kendi varlığını devralmıştır. Dasein'in hergünkü varlık olanaklarına hakimiyeti, başkalarının keyfine kalmış durumundadır. [126]

Mevcut Bulunma

(*Anwesenheit, presence*)

Bunun böyle olduğunun harici kanıtı (ki o yalnızca bundan *ibarettir*), varlığın anlamının *parousia* ya da *ousia* olarak belirlenmiş olmasıdır. Ontolojik-temporal bakımdan bu ifade “mevcut bulunmak” demektir. Buna göre varolanlar varlıkları bakımından “mevcut bulunma” olarak ele alınmaktadır. Belirli bir zaman modusunu dikkate alırsak bu “*şimdileştirme*” demektir. [25]

Mevcut-Olmaklık

(*Vorhandenheit, presence-at-hand*)

Karışıklığın önüne geçmek amacıyla, *existentia* başlığı için yorumsayıcı bir ifade olan *mevcut-olma*'yı kullanacağız hep. Bir varlık belirlenimi olarak varoluşu ise yalnızca Dasein'a tahsis edeceğiz. [42]

Varolanlar ya birer *kim* (varoluş) ya da birer *ne*'dir (en geniş anlamda mevcut olma). [45]

Münferitleştirme

(*Vereinzelung, individualization*)

Ölüm Dasein'a kayıtsız biçimde "ait" değildir. Bilakis Dasein üzerinde *münferit* olarak *hak iddia eder*. Öne-koşma sırasında anlaşılan ölümün irtibatsızlığı Dasein'ı münferitleştirir. Bu münferitleştirme, varoluş için "şuradalığın" açılma minvallerinden biridir. En zati var-olabilirlik söz konusu olduğunda, ilgilenilen şeylerde ve başkalarıyla birlikte-varlıkta bulunmanın kifayetsizliği açığa çıkar. [263]

Müphemlik

(*Zweideutigkeit, ambiguity*)

Hergünkü birlikte-olma sırasında karşılaşılanlar arasında, herkesin erişimine açık olup hakkında yine herkesin her şeyi söyleyebildiği şeyler vardır. Çok geçmeden nelerin sahici anlama içinde açıldığını, nelerin açılmadığını hakkında karar verilemez bir duruma düşülür. İşte bu müphemlik yalnızca dünyayı değil, birlikte-olmaklığın kendisini ve hatta Dasein'ın kendisiyle olan varlığını da kapsamaktadır. [173]

Müphemlik, tanınmaz hale getirmeye ve çarpıtmaya yönelik açık bir kasıttan doğmadığı gibi münferit Dasein eliyle de ortaya çıkmamıştır. Zira müphemlik, bir dünya içine *fırlatılmış* birlikte-olmaklık yüzünden zaten birlikte-olmaklık

içinde bulunur. Fakat kamusal bakımından gizlidir. Bu yüzden de *herkes*, herkese ilişkin tefsir edilmişlik varlık türünün bu yorumuna karşı direnç gösterecektir. [175]

Oldum-Olasılık

(*Gewesenheit, having been*)

Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlığı, Dasein'ı kendi özsel suçlu/borçlu-oluşu içinde anlamaktadır. Bu anlama şu demektir: suçlu/borçlu-oluşu varolmak suretiyle devralma, hiçsellikğin fırlatılmış nedeni olarak *var* olma. Fırlatılmışlığın devralınmasıysa şu demektir: Dasein'ın *ne ise hep öyle olarak* sahihçe *var* olması. Fırlatılmışlığın devralınması ancak, müstakbel Dasein'ın kendi en zati “ne ise hep öyle olarak”ını yani kendi “oldum-olasılığını” *var* edebilmesiyle mümkündür. Dasein ancak *oldum-olası* olarak *var* ise müstakbel olarak kendine-gelebilir, bunun içinse kendine-*geri*-gelebilmelidir. Dasein'ın sahih müstakbel *var* oluşu, onun sahih *oldum-olasılığıdır*. En uç ve en zati olanağa öne-koşma, en zati oldum-olasılığa anlamasal biçimde geri-gelme demektir. Dasein'ın sahih oldum-olası olarak *var* olabilmesi, onun müstakbel olarak *var* olabilmesiyle mümkündür. Oldum-olasılık bir bakıma gelecekte kaynaqlanmaktadır. [325-326]

Aynı şekilde “zaten” dediğimizde, zaten hep fırlatılmış olarak *var* olduğu müddetçe *var* olan bir varolanın eksistensiyal zamansal varlık anlamına işaret etmiş oluruz. İhtimam-gösterme oldum-olasılık üzerine temellendiği içindir ki Dasein'ın kendisi, fırlatılmış bir varolan olarak varolabilmektedir. Dasein fiilen varolduğu “müddetçe” asla geçmiş değildir, fakat hep “ben *şöyleyim*”deki *oldum-olasılık* anlamında varolmaktadır. Dasein'ın *oldum-olası olabilmesi* içinse hep *var* olması *gerekir*. Oysa bir varolana, geçmişte kaldı dendiğinde o artık mevcut değil demektir. Bu yüzden ki varoluş içindeki Dasein, kendini asla “zaman içinde” oluşan

ve yok olan veya parça parça geçmişte kalan mevcut olgular halinde belirleyememektedir. Dasein kendini hep fırlatılmış bir olgu olarak “bulmaktadır.” İşte bu *bir-hal-içinde-bulunan* Dasein, halen varolup da aslında varolmuş olan yani sürekli olarak yani oldum-olası olarak *var* olan bir varolan olarak kendi kendisinin hücumuna uğrar. Faktisitenin birincil eksistensiye anlamı oldum-olasılıkta yatmaktadır. İhtimam-gösterme yapısını formüle ederken kullandığımız “önce” ve “zaten” ifadeleri, eksistensiye ile faktisitenin zamansal anlamına işaret etmektedir. [328]

Ortalamalılık

(*Durchschnittlichkeit, averageness*)

Bir varolan olarak Dasein kendini hep *varolduğu* olanakları içinden belirlemektedir. Bu onun aynı zamanda kendi varlığı dahilinde kendini şöyle ya da böyle anlaması demektir. Dasein’ın varoluş konstitüsyonunun formal anlamı budur. Ama bunda, söz konusu varolanın *ontolojik* yorumuna ilişkin bir yönerge de bulunmaktadır: Bu varolanın varlık sorunsalı onun kendi varoluşunun eksistensiyeleştirmesinden hareketle geliştirilmelidir. Ancak bu, Dasein’ı somut olarak olanaklı bir varoluş idesinden yola çıkılarak kurgulamak demek değildir. Bilakis analizin başında Dasein belirli bir varoluştan farkına göre yorumlanmayacak, kendi fark gözetmeyen öncelikle ve çoğunlukla olmaklığı içinde açığa çıkarılacaktır. Dasein’ın bu fark gözetmeyen hergünlüğü bir *hiç değil*, onun pozitif fenomenal karakteridir. Bizatihi tüm varoluşlar, bu varlık minvalinden hareketle ve bu varlık minvaline dönerek ne iseler öyle varolur. Dasein’ın bu fark gözetmeyen hergünlüğüne *ortalama olmaklık* diyoruz. Ve bu ortalama hergünlük söz konusu varolanın ontik öncelikliliğini oluşturduğundan, Dasein’ın serimlenişi sırasında eskiden beri hep *atlanmıştır* ve atlanmaya da devam etmektedir. Ontik bakımdan en yakın olan ve en iyi bilinen,

ontolojik bakımdan en uzaktaki, bilinmez olan ve ontolojik önemi sürekli gözden kaçırılmakta olandır. [43]

Ölme

(*Sterben, die*)

Başkalarının ölümünde, varlık türü Dasein (veya yaşam) olan bir varolanın aniden artık-Dasein-olmamaya dönüşümü denilebilecek dikkat çekici bir varlık fenomenini deneyimlemek mümkündür: Varolanın Dasein olarak *bitişi*, onun salt mevcut-olmaklığının *başlangıcıdır*. [238]

Kimse başkasının ölmekliğini onun üzerinden alamaz. Birinin “başkası için ölüme gitmesi” pekala mümkündür. Ama bu hep şu demektir: “*belirli bir konuda*” kendini başkası için kurban etmek. Bir şey için ölmek asla bir başkasının kendi ölümünü üzerine almak demek değildir. Her Dasein kendi ölümünü hep kendi üzerine almak mecburiyetindedir. Ölüm “var” ise özü itibarıyla hep kendiminkidir. Ölüm öyle bir kendine özgü varlık olanağını imler ki onda kendi Dasein’ım haddizatında kendi varlığını mesele eder. Ontolojik bakımdan ölümün hep-kendiminkilik ve varoluş tarafından tesis edilmiş olduğunu ölmek fenomeninde görüyoruz. Ölmek bir olay olmayıp eksistensiyal bakımdan anlaşılması gereken bir fenomendir. Ölmek sınırları daha ayrıntılı olarak çizilmesi gereken mümtaz bir fenomendir. [240]

Canlılardaki *bitişe telef olma* demiştik. Dasein da kendi fizyolojik yaşamsal ölümüne “sahip olduğu” için (ama ontik bakımdan yalıtık değil, asli varlık türü tarafından birlikte belirlenmiş olarak), öte yandan Dasein gerçekten ölmediği halde bitebildiği ve fakat Dasein olarak Dasein öylece telef olmadığı için, söz konusu ara fenomene *hayatını kaybetme* diyeceğiz. Ölmek ise Dasein’ın kendi ölümüne *doğru var* olduğu *varlık minvalinin* başlığı olsun. Bu durumda şunu diyebiliriz: Dasein asla telef olmaz. Öte yandan Dasein ancak ölmekte olduğu müddetçe hayatını kaybedebilir. [247]

Ontolojik olanağı bakımından ölme, ihtimam-gösterme üzerine temellenmiştir. [252]

Ölüm

(Tod, death)

Her Dasein kendi ölümünü hep kendi üzerine almak mecburiyetindedir. Ölüm “var” ise özü itibariyle hep kendiminkidir. Ölüm öyle bir kendine özgü varlık olanağını imler ki onda kendi Dasein’ım haddizatında kendi varlığını mesele eder. Ontolojik bakımdan ölümün hep-kendiminkilik ve varoluş tarafından tesis edilmiş olduğunu ölmek fenomeninde görüyoruz. Ölmek bir olay olmayıp eksistensiye bakımdan anlaşılması gereken bir fenomendir. [240]

Ölümle ilgili buraya kadarki irdelemeyi üç tezle formüle etmek mümkündür: 1. Var olduğu müddetçe Dasein’a ileride olabileceği bir henüz-olmamışlık aittir hep (sürekli noksanlık). 2. Henüz-bitişe-kavuşmamış-olanın bitişe-kavuşması (noksanlığın varlıksal olarak ortadan kalkması) artık-Dasein-olmama karakterine sahiptir. 3. Bitişe-kavuşma, bir Dasein’ın asla vekalet ettiremediği varlık modusunu içinde taşır. [242]

Bitmenin bu moduslarının hiçbirisi Dasein’ın bitışı olarak ölümü uygun biçimde karakterize edememektedir. Zira ölme yukarıda ele alınan türde bir bitişe-kavuşma olarak anlaşılırsa, Dasein bir mevcut-olan veya el-altında-olan olarak ortaya konulmuş olur. Oysa ölümle birlikte Dasein ne tamamlanır, ne de ortadan kalkar; ne bitirilmiş olur, ne de tamamen bir el-altında-olan olarak kullanılabilir. Nasıl ki Dasein var olduğu müddetçe hep kendi henüz-olmamışlığı olarak var ise, hep kendi bitışı olarak da vardır. Ölümle kastedilen bitiş, Dasein’ın bitişe-kavuşması değil, bu varolanın bitişe doğru varlığıdır. Ölüm, Dasein’ın var olduğu andan itibaren devraldığı bir var olma minvalidir. “Bir insan yaşamaya başladığı an, ölmeye hazır yaştadır.” [245]

Ölüm en geniş anlamda yaşamın bir fenomenidir. [246]

Ölüm henüz mevcut-olmayan değildir, asgariye indirgenmiş en son noksanlık da değildir. Bilakis ölüm olsa olsa *eli kulağında olandır*. [250]

Ölüm Dasein'ın bizzat kendisinin üstlenmesi gereken varlık olanağıdır. Ölümle birlikte Dasein, *en zati* var-olabilirliği içinde kendi kendisiyle yüz yüze gelir. Bu olanak içinde Dasein, kendi dünya-içinde-varolmasını mesele eder. Dasein için ölüm, artık-Dasein-olmayabilirliğin olanağıdır. Dasein kendi olanağı olarak başa geldiğinde, *tümüyle* kendi en zati var-olabilirliğiyle ilişkilenmiş olur. Kendisinin bu başa gelişi olarak Dasein, başka Daseinlarla olan bütün irtibatını koparır. Bu en zati ve irtibatsız olanak, aynı zamanda en uç olanaktır. Var-olabilirlik olarak Dasein, ölüm olanağını asla atlatamaz. Ölüm mutlak Dasein-olanaksızlığının olanağıdır. Böylelikle ölümün *en zati, irtibatsız, atlatılamaz olanak* olduğu açığa çıkmış olur. Bu bakımdan ölüm, *müstesna* bir başa-gelecek-olmadır. Onun eksistensiye olanağı, Dasein'ın bizzat kendine özü itibariyle açılmış (kendini-önceleme minvali içinde) olmasına dayanmaktadır. İhtimam-göstermenin bu yapı momenti, en asli somutlaşmasını ölüme doğru varlıkta bulur. [250-251]

Ölümün tam eksistensiye-ontolojik kavramını şu belirlemelerle sınırlandırabiliriz: *Dasein'ın bitişi olarak ölüm, kendisinin en zati, irtibatsız, kesin ve böylelikle belirsiz olan, atlatılamaz olanağıdır. Dasein'ın bitişi olarak ölüm, Dasein'ın varlığı içinde onun bitişine doğru vardır*. [258-259]

Eksistensiye bakımdan tasarlanmış sahil ölümüne doğru varlığın karakterizasyonunu şöyle özetlemek mümkündür: *Öne-koşma Dasein'a, herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkararak, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın onu kendi olma olanağıyla yüz yüze getirmekte olup heyecan dolu, herkesin illüzyonlarından sıyrılmış, olgusal, kendinden emin ve kaygılı bir ölüme doğru özgürlük demektir*. [266]

Öne-Koşmak

(*vorlaufen, anticipate*)

Ölüme doğru varlık olarak olanağa yönelik varlık, *kendine* doğru öyle bir tutum içinde olmalıdır ki ölüm bu varlık içinde ve kendisi için bir *olanak olarak* açığa çıkabilsin. Olanağa doğru varlığa terminolojik olarak *olanağa öne-koşma* diyoruz. [262]

Öne-koşmanın *en zati* ve en uç var-olabilirliği yani *sahih* varoluş olanağını anlama olanağı olduğu ortaya çıkmıştır. [263]

Öne-koşma, en uç olanak olarak varoluşa kendinden vazgeçmeyi açılar ve mevcut varoluş içinde donup kalmayı kırıp atar. Öne-koşma sırasında Dasein, hem kendinin, hem de anladığı var-olabilirliğinin gerisine düşmekten, “kendi zaferleri için bile yaşanmış olmaktan” (Nietzsche) kendini korumuş olur. [264]

Dasein’ın *sahih bütün-olma-olanağı* eksistensiyal bakımdan tasarlanmış oldu. Bu fenomeni öğelerine ayırınca, *sahih ölüme doğru varlığın öne-koşma* olduğu ortaya çıkmıştı. [301-302]

Öne-koşma Dasein’a zorla iliştilirilmiş uydurma bir olanak değildir. Bilakis o, Dasein’da tanıklık edilen varoluşa-dair var-olabilirlik *modusudur*. Kendini kapalılığı-açma-kararlılığı içinde *sahih biçimde anlayabilmesi için* bunu kendine layık görmelidir. Öne-koşma havada duran bir tutum olarak “var” değildir. Bilakis *varoluşa-dair tanıklık edilen kapalılığı-açma-kararlılığı içinde saklı duran ve buna göre kendi sahliliğinin olanağına da birlikte tanıklık eden bir olanak* olarak kavranılmalıdır. [309]

Sahih geleceği terminolojik olarak ifade etmek üzere *öne-koşma* terimini tespit edeceğiz. Bu terimle şunu göstermek istiyoruz: Sahih olarak varolan Dasein, en zati var-olabilirliği olarak kendini kendine getirebilmekte, kendisi için geleceği kazanmak durumunda olmakta ve bunu da belir-

li bir şimdiden değil, gayrisahih olan gelecekte hareketle yapmak zorundadır. Gelecek için kullanılan, formel bakımdan kayıtsız terim, ihtimam-göstermenin birinci yapı momentinin ifadelenişi olan *kendini-öncelemedir*. Dasein fiilen sürekli kendini-önceler. Fakat sürekli-olmayarak da yani varoluşa-dair olanak bakımından öne-koşar. [336-337]

Rahatsızlık Verme

(*Aufdringlichkeit, obstrusiveness*)

İlgilenerek muamale etme, el-altında-olan *dahilindeki* kullanılamaz olanlara rastlıyor değildir hep: yalnızca “el-verişsiz” olanı değil, noksan olanı da yani “el altında olmayanı” da mevcut bulur. Bu tür bir eksiklik duyma (bir el-altında-olmayanı mevcut bulma olarak) yine el-altında-olanı belirli bir yalnızca-mevcut-olma içinde keşfeder. El-altında-olmayanı farkına varma sırasında el-altında-olan *rahatsızlık verme* modusuna girmiş olur. Noksan olanı kullanma gereği ne kadar yoğunsa, onun el-altında-olmayışıyla ne kadar sahici biçimde karşılaşılıyorsa, el-altında-olan da o kadar rahatsızlık verir. Hatta el-altında-olma karakterini kaybediyormuş gibi görünür. O, noksan olan şey olmaksızın yerinden oynatılamayacak bir şalt mevcut olan olarak açığa çıkar. Ne yapacağımızı bilemeden öylece kalakaldığımızda, ilgilenmenin olumsuzlayan modusu olarak el-altında-olanın yalnızca-öylesine-mevcut-oluşunu keşfetmiş oluruz. [73]

Sabitlik

(*Ständigkeit, constancy*)

Hergünkü beraber-olmaklığın ortaya konulan varlık karakterleri (mesafelilik, vasatlık, tesviye, kamu, varlık ibrası ve kolaylık sağlama) içinde Dasein’in en yakın “sabitliği” yatmaktadır. Bu sabitlik, bir şeyin devamlı mevcut-oluşuyla

ilgili olmayıp Dasein'ın birlikte-varolma varlık türü hakkındadır. [128]

Dasein'ın *ihdimam-gösterme olarak* varlığının sahihliğinden okuyabiliriz. Öznenin sözüm ona değişmezliği olarak benliğin sabitliği buradan hareketle aydınlığa kavuşmaktadır. Sahih var-olabilme fenomeni, bir duruş-elde-etmiş-olma anlamındaki *benliğin sabitliği* konusunu da bakışımıza açabilmektedir. *Benliğin sabitliği*, sürekliliğe sahip duruş sağlamlığı ifadesinin bu ikili anlamı bağlamında, kararsızlık içindeki düşmüşlüğü kendi-olarak-duramayışına karşı *sahih* bir olanak olabilmektedir. Eksistensiyal anlamda *kendi-olarak-durma*, öne-koşucu kapallılığı-açma-kararlılığından başka bir şey demek değildir. Onun ontolojik yapısı, benliğin kendi-olmaklığının eksistensiyalitesini açığa çıkarmaktadır. [322]

Sahihlik

(*Eigentlichkeit, authenticity*)

Ve öte yandan Dasein hep şu ya da bu minvalde var olarak benimkidir. Dasein hangi minvalde hep benimki olduğuna daima şu veya bu şekilde karar vermiştir. Kendi varlığını kendi varlığı içinde kendine mesele edinen bu varolan, kendini kendi varlığıyla kendi en sahih olanağı olarak ilişkilendirir. Dasein hep kendi olanağı olarak *vardır*: bu olanağa ayrıca bir mevcut-olan özelliği olarak “sahip” olarak değil. Ve Dasein özsel olarak hep kendi olanağı olduğu için bu varolan kendi varlığı içinde kendini “seçebilme,” kazanabilme, kendini kaybedebilme ya da hiçbir zaman kazanamama veya yalnızca “görünürde” kazanmış olma *olanağma* sahip olmaktadır. Dasein özü gereği sahih olma (yani kendine ait olma) olanağına sahip bir varolan olduğu içindir ki kendini kaybedebilmekte ya da kendini henüz kazanamamış olabilmektedir. *Sahihlik* ile *gayrisahihlik* (bu ifadeler kelimenin en dar anlamıyla terminolojiktir) diye ifade edilen bu iki varlık

modus, Dasein'ı belirleyenin esasen hep-benimkilik olması üzerine temellenmektedir. Dasein'ın gayrisahihliği “daha az” varlığı ya da “daha düşük” varlık derecesini imliyor değildir. Bilakis Dasein meşgulken, heyecanlıyken, ilgi gösterirken, haz alabilirken, kendi tam somutlaşmış hali içindeyken bile gayrisahihlikle belirlenmiş olabilmektedir. [42-43]

Solipsizm

(*Solipsismus, solipsism*)

Kaygı, Dasein'ı “*solus ipse*” olarak münferitleştirmekte ve açıklamaktadır. Fakat bu eksistensiyal “solipsizm”, dünyasız bir mevcut oluşun etkisiz boşluğu içindeki yalıtılmış özne nesneyi varsayma anlamına gelmez. Bilakis burada Dasein, uç anlamda kendi dünyasıyla bir dünya olarak ve bu suretle de kendisiyle dünya-içinde-varolma olarak karşı karşıya gelir. [188]

Sonluluk

(*Endlichkeit, finitude*)

İhtimam-gösterme ölümüne doğru varlıktır. Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığını, Dasein'ın düpedüz olanaksızlık olanağı olarak karakterize edilen sahih varlığı olarak belirlemiştik. Kendi bitişine yönelik böyle bir varlık içindeki Dasein, “ölümüne fırlatılmış” varolan olarak noksansız ve sahih biçimde var olur. Dasein, oraya vardığında biten bir sona sahip değildir, bilakis *sonlu varoluş halindedir*. Dolasıyla, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığının anlamını oluşturan ve birincil olarak zamansallığın *kendisini* zamanlaştıran sahih geleceğin bizatihi *sonlu olduğu* açığa çıkmaktadır. Peki ama, kendi Dasein'ım artık mevcut değilken de “zaman akıp gidiyor” değil midir? Ve ayrıca “gelecekte” sınırsız sayıda başka şeyler yatmıyor mudur, orada bunlar hasıl olmayacak mıdır? Bu sorulan hepsine de evet demek durumundayız. Ama yine de bunlar, asli zamansallığın son-

luluğuna yönelik herhangi bir itiraz içermeyen – çünkü onlarda asli zamansallık söz konusu ediliyor değildir. Zira soru, “akıp giden zaman içinde” daha nelerin olup olmayacağı ve “o zamandan” hareketle başa-gelmelerin neler olacağı sorusu değildir. Asıl soru, başa-gelmenin *bizatihi kendisinin* asli olarak nasıl belirlendiği sorusudur. Onun sonluluğu, birincil olarak sona ermek demek olmayıp *bizatihi zamanlaştırmanın* karakteridir. Asli ve sahih gelecek, *kendine*-geliştir: hiçselliğin atlatılamaz olanağı olarak varolmakla. Asli geleceğin ekstatik karakteri, var-olabilirliği kapatmasında yatar yani kendisinin kapalı olmasında ve bu haliyle hiçselliğin kararlı varoluşa-dair anlayışını mümkün kılmasında yatar. En zati hiçsellik içinde varoluşun anlamı, asli ve sahih *kendine*-geliştir. Zamansallığın asli sonluluğu tezi, “zamanın sürüp gittiğini” inkar etmemektedir. Bilakis bizzat Dasein’ın asli eksistensiyal tasarımıyla tasarlanmış olanda kendini gösteren asli zamansallığın fenomenal karakteri böylelikle tespit edilmiş olmaktadır. Asli ve sahih geleceğin ve dolayısıyla zamansallığın sonluluğunu gözden kaçırma veya bunu “*a priori*” olarak olanaksız kabul etme yönünde aklımızın çelinişmesi, alelde zaman anlayışının kendini sürekli olarak öne çıkarmasından kaynaklanmaktadır. [329-330]

Söz

(*Rede, discourse/talk*)

Dilin eksistensiyal-ontolojik temelini söz oluşturur. [160]

Eksistensiyal bakımdan söz bir-hal-içinde-bulunma ve anlamayla eşit derecede aslidir. Anlaşılabilirlik zaten kendine maledici tefsirde bulunmadan önce eklemelenmiştir. Söz anlaşılabilirliğin dile gelişidir. Dolayısıyla söz zaten tefsir ve beyanın temelini oluşturur. Tefsirde ve hatta daha asli olması bakımından söz etme sırasında dile getirilebilene anlam demiştik. Sözle dile getirme sırasında eklemelenenlere imlenim bütünü dedik. Bunu imlenimlere ayırtırmak müm-

kündür. İmlenimler dile getirilebilir olanın dile getirilmiş olduğu için hep anlamlıdır. Eğer söz (yani şuradalığın anlaşılabilirliğinin dile gelişi) açılmışlığın asli eksistensiyaliye ve bu da birincil olarak dünya-içinde-varolmayla tesis ediliyorsa, söz de özü itibariyle özgün *dünyasal* bir varlık türüne sahip olmalıdır. Dünya-içinde-varolmanın bir-hal-içinde-bulunan anlaşılabilirliği *kendini söz olarak dile getirir*. Anlaşılabilirliğin imlenim bütünü *sözcüklere dökülür*. İmlenimlerden sözcükler doğar. Yani sözcük-nesnelere imlenimler eşleniyor değildir. Sözün açıkça-dile-dökülüşüne dil diyoruz. Bu sözcük bütünü (ki onun içindeyken söz kendine münhasır “dünyasal” anlamına sahiptir) bir dünya-dahilinde varolan olarak tıpkı el-altında-olanlar gibi mevcut bulunur. Dili mevcut-olan sözcük-nesnelere parçalayıp ayırmak mümkündür. Söz eksistensiyal bakımdan dildir. Çünkü açılmışlığını imlenimsel olarak dile getirdiği varolanın varlık türü fırlatılmış ve “dünyaya” tabi olan dünya-içinde-varolmadır. Dasein’in açılmışlığının eksistensiyal konstitüsyonu olarak söz, onun varoluşu bakımından tesis edicidir. Sözlü konuşmaya birer olanak olarak *duyma* ve *susma* da aittir. Varoluşun eksistensiyalitesi bakımından sözün tesis edici işlevi bu fenomenler sayesinde özellikle açıklık kazanır. [161]

Söz, dünya-içinde-varolmanın bir-hal-içinde-bulunan anlaşılabilirliğinin imlenimsel eklemlenişidir. Tesis edici momentleri olarak ona şunlar aittir: sözün ne-hakkındalığı (hakkında-söz-edilen), sözü edilenin kendisi, bildirim ve ifade. Bütün bunlar dilde empirik olarak parça parça toplanabilen nitelikler olmayıp kökü Dasein’in varlık konstitüsyonunda yatan eksistensiyal karakterlerdir. [162-163]

Her anlama, kendi duygu durumuna sahiptir. Her bir-hal-içinde-bulunma anlamasaldır. Bir-hal-içinde-bulunan anlama, düşmüşlük karakterine sahiptir. Düşmüş duygu durumundaki anlama, kendini anlaşılabilirlik bakımından sözle ifade etmektedir. Adı geçen fenomenlerin zamansal

konstitüsyonu, hep *tek bir zamansallığa* geri götürür bizi ki anlama, bir-hal-içinde-bulunma, düşmüşlük ve sözün olanaklı yapı birliğini de zaten o teminat altına alır. [335]

Suçlu/Borçlu-Oлма

(*Schuldigsein, Being-guilty*)

Suçlu/borçlu-olma bir suçluluğun/ borçluluğun sonucu değildir. Tam aksine: Suçluluk/ borçluluk asli bir suçlu/borçlu-olma “zemini üzerinde” olanaklıdır. [284]

Kendi özü bakımından ihtimam-gösterme, tamamen hiçsellikle doludur. Dasein’ın varlığı demek olan ihtimam-gösterme, fırlatılmış tasarım olarak şu demektir buna göre: bir hiçselliğin (hiçsel) zemin-olmaklığı. Bu da şu anlama gelir: *Bizatihi Dasein suçludur/borçludur* (eğer hiçselliğin zemin-olmaklığını suçluluğun/ borçluluğun formel eksistensi-yal belirlenimi olarak ifade etmekte haklıysak). [285]

Varlığı ihtimam-gösterme olan bir varolan, kendi üzerine yalnızca fiili suçluluk/borçluluk almakla kalmaz, bilakis kendi varlığının zemininde zaten suçlu/borçlu olarak *var* olur. Bu suçlu/borçlu-olma, Dasein’ın fiilen varolarak suçlu/borçlu olabilmesinin ontolojik koşulunu sunmaktadır öncelikle. Bu özsel suçlu/borçlu-olma, “ahlaki” iyilik ve kötülük olanağının yani esasen ahlakiliğin ve onun fiilen olası hallerinin eşit derecede asli eksistensi-yal suçludur. Asli suçlu/borçlu-olma ahlakilik üzerinden belirlenemez çünkü ahlak zaten suçlu/borçlu-olmayı bizatihi varsayar. [286]

Dasein kendi varlığının zemininde vecibeli suçlu/borçlu olduğu ve fırlatılmış düşmüş varlık olarak kendini ona kapalı tuttuğu içindir ki vicdan olanaklı olabilmektedir: Aksi takdirde çağrı, *bu suçlu/borçlu-olmayı* temelden anlaşılır kılamazdı. Çağrı, ihtimam-göstermenin çağrısıdır. İhtimam-gösterme dediğimiz varlığı tesis eden suçlu/borçlu-olmadır. [286]

Vicdanın öne-çağırın geri-çağırışı Dasein'ın, herkes içindeki kaybolmuşluğundan kendini kurtarıp (kendi varlığının hissel tasarımı olanağının hissel zemini olarak durduğu bu yerden) yeniden kendine geri getirmesi gerektiğini yani *suçlu/borçlu olduğunu* anlamasını sağlar. [287]

Çağrının anlamını belirgin kılabilmek için suçlu/ borçlu-olmanın eksistensiyal anlamı cihet alınmalıdır: Bir eylemin veya ihmalin “yarattığı” sebep oluş anlamındaki türetilmiş bir suçluluk/borçluluk kavramı olarak değil. Bunu talep etmek keyfilik değildir eğer Dasein'ın kendisinden gelen vicdanın çağrısı yalnızca ona yönelik ise. Bu durumda suçlu/borçlu-olmaya davet, benim zaten Dasein olarak hep var olduğum var-olabilirliğime ilişkin öne-çağırma demek olacaktır. Bu varolan, bazı kusur veya ihmalleri yüzünden kendine bir “suç/borç” yüklemek mecburiyetinde olmayacaktır. Dasein zaten öyle var olduğu *sahih* “suçluluk/borçluluk” olarak *var* olacaktır. [287]

Şimdileştirme

(*Gegenwärtigen, make present*)

Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı, şuradalığın şu veya bu durumunu öyle açimler ki varoluş, fiilen çevreleyen-dünyasal el-altında-olanlarla edimde bulunmak suretiyle bir-şey-için-bakarak ilgileniyor olur. Bu durumdaki el-altında-olanlarla kapalılığı-açma-kararlılığında varolmak yani çevreleyen-dünyada *mevcut olanlarla* edimsel biçimde karşılaşmayı sağlamak, söz konusu varolanın *şimdileştirilmesiyle* mümkündür ancak. Şimdileştirme anlamındaki *şimdi* sayesinde ancak kapalılığı-açma-kararlılığı ne ise o olabilmektedir: edimde bulunarak kavradığıyla çarpıtılmış bir karşılaşma sağlama. [326]

Sahih şimdi demek olan içinde-bulunulan-anı, gayrisahih olanından ayırt etmek için ikincisine *şimdileştirme* diyeceğiz. Formal olarak anlaşıldığında her şimdi şimdileştirici

olsa da hepsi “içinde-bulunulan-ana-dair” değildir. Şimdileştirme ifadesini tek başına kullandığımızda daima gayrisahih, içinde-bulunulan-an olmaksızın kararsızlık içinde olunandan bahsediyor olacağız. Şimdileştirme, ilgilenilen “dünyaya” düşmüş olmanın zamansal yorumuyla açıklığa kavuşabilecek ve eksistensiye anlamının tam da orada olduğu görülecektir. Fakat gayrisahih anlama, var-olabilirliği ilgilenilebilir olandan hareketle tasarladığı için bu, şimdileştirmeden hareketle kendini zamanlaştırdığı anlamına gelir. Buna karşın içinde-bulunulan-anın zamanlaştırması, sahih gelecekte hareketlidir. Gayrisahih anlama, şimdileştirici beklentilendirme olarak zamanlaştıdırıcıdır. [338]

Şimdi-Zamanı

(*Jetzt-Zeit, now-time*)

Zaman kavramıyla ilgili daha sonraki bütün irdelemeler, *ilkesel olarak* Aristoteles’in tanımına sadık kalmıştır. Bir başka deyişle zaman, bir-şey-için-bakışsal ilgilenmeler sırasında görüldüğü şekliyle temalaştırılmıştır hep. Buna göre zaman, “sayılandır” yani *devinen* saat kolunun (veya gölgenin) şimdileştirilişi esnasında söylenen ve her ne kadar tematik olmasa da ima edilendir. Devindirilenin kendi devinimi içinde şimdileştirilmesi sırasında şöyle denir: “Şimdi burada, şimdi burada ve saire.” Sayılanlar şimdilerdir. Ve bunlar da “birazdan olmayacak” ve “artık şimdi değil” olarak kendilerini “her bir şimdide” gösterirler. Saat kullanımı sırasında “görülen” bu dünya-zamanı minvaline biz *şimdi-zamanı* diyoruz. [421]

Şurada

(*Da, there*)

Özü itibariyle dünya-içinde-varolmayla tesis olmuş bir varolan hep bizzat kendi “şuradası” olarak *vardır*. Alışıldık

sözcük anlamıyla “şurada,” “burada” ve “orada”ya işaret etmektedir. Bir “buradaki-benin” “buradalığı” daima el-altında-olan “oradan” hareketle anlaşılmaktadır (oraya yönelik mesafe-kaldırarak-doğrultu-kazandıran- ilgilenici varlığı anlamında). Kendi “yerini” belirleyen Dasein’in eksistensiyal mekansallığı bizatihi dünya-içinde-varolma üzerine temellenmektedir. Oradalık *dünya*-dahilinde karşılaşılan bir varolanın belirlenimidir. “Burada” ve “orada” ancak “şurada” içinde, başka bir ifadeyle “şurada”nın varlığı olarak mekansallığı açıklamış varolan olarak mümkündür. Bu varolan kendi en zati varlığı içinde kapalı-olmamaklık karakterini taşır. “Şurada” ifadesi bu özsel açılanmışlığı dile getirir. Onun sayesinde bu varolan (yani Dasein), dünyanın şurada-var-olmaklığıyla birlikte kendisi için “şurada” olur. [132]

Lakırtı, merak ve müphemlik Dasein’in hergünkü “şuradalığını” yani dünya-içinde-varolmasının açılanmışlık minvalini karakterize eder. Birer eksistensiyal belirlenim olarak bu karakterler, Dasein’da mevcut-olan olmayıp onun varlığını birlikte tesis ederler. Bu karakterler dahilinde ve onların varlıksal ilişkisi içinde, adına Dasein’in *düşmüşlüğü* dediğimiz hergünkü varlığın temel türü kendini açığa çıkarır. [175]

Şurada-Var-Olma

(*Da-sein, Being-there*)

Dasein varolmak suretiyle kendi şuradalığıdır dediğimizde bir kere şunu demiş oluruz: Dünya “şurada” vardır, *şurada-var-olması* içinde-olma olarak. Ve bu da yine “şuradadır”: Dasein’in bir-şey-uğruna var olduğu şey olarak. Varolmak suretiyle var olunan dünya-içinde-varolma, bizzat bir-şey-uğrunalık içinde açılanmış olur. Buna daha önce anlama demiştik. [143]

Tabi Olma

(*Angewiesenheit, dependence*)

Dasein *var* olduğu takdirde kendini karşılaşılan bir “dünyaya” tabi kılmaktadır. Dasein’ın varlığına özsel olarak bu *tabi olma* aittir. [87]

Tarih

(*Geschichte, history*)

Varolan Dasein’ın zaman içinde cereyan eden özgül vukubuluşuna tarih denir. Öyle ki birlikte-olma içinde “geçmişte kalan” ve fakat aynı zamanda “aktarılmış olan” ve etkisini devam ettiren vukubuluşlar özellikle ve vurgulu anlamda tarih kabul edilir. [379]

Sahiden de tarih, ne objelerdeki değişimin hareket ilişkisidir, ne de “öznelere” askıdaki yaşantı akışlarıdır. Yoksa tarihteki vukubuluşlar özne ile nesnenin “birbirine zincirlenmesine” ilişkin midir? Vukubuluşu özne-nesne ilişkisine bağlayacak olursak eğer, bu birbirine zincirlenmenin varlık türünün ne olduğunu da sorgulamamız gerekecektir, eğer temelde “vukubulan” şey o ise. Dasein’ın tarihselliğine ilişkin tez, dünyasız öznenin tarihsel olduğunu ifade ediyor değildir. Bilakis varolan, dünyada-varolma olarak varolur. *Tarihin vukubuluşu, dünya-içinde-varolmanın vukubulmasıdır.* Dasein’ın tarihselliği, özü itibarıyla dünyanın tarihselliği olup ekstatik-ufuksal zamansallık zemini üzerinde onun şimdileştirmesine aittir. Dasein fiilen varolduğu müddetçe, dünya-dahilinde keşfedilmiş olanlarla karşılaşır. *El-altında-olanlar ile mevcut-olanlar tarihsel dünya-içinde-varolmanın varoluşuyla dünya tarihine dahil olurlar.* [388]

Tarihibilimsel bir nesnenin erişilebilir olabilmesi için tarihin yalnızca *var* olması yetmez. Keza Dasein’ın vukubulan tutumu olarak tarihsel bilgi de tarihseldir. Bilakis *tarihin*

tarihsel açım lanışı (ister fiilen icra edilsin, isterse edilmesin) *bizatihi ontolojik yapısı bakımından Dasein'ın tarihselliği içine kök salmıştır*. İşte tarihbilimin eksistensiye menşeyinin Dasein'ın tarihselliği olduğunu ifade eden söz, bu ilişkiyi dile getirmektedir. [392]

Tarih kendini kendine tevdi edendir de aynı zamanda. Bu özelliği itibariyle kendisine ait bir tefsir edilmişlik ve onun da kendine has bir tarihi bulunmaktadır. Bu yüzden tarihbilim, öncelikle aktarım tarihini ele almak ve bundan sonra bizatihi oldum-olası olana ulaşmak durumundadır. [395]

Tarihbilim

(Historie, historiology)

Bir bilim olarak tarihbilim idesi, kendine görev olarak, tarihsel varolanların *açım lanışını* almış bulunmaktadır. Her bilim, birincil olarak temalaştırmayla kendini tesis eder. Açım lanmış dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın ön-bilimsel bakımdan bildiği, kendi özgül varlığına tasarlanmaktadır. Bu tasarımıyla birlikte varolan sahası da sınırlandırılmış olur. Ona erişim yolları metodik “istikametini,” tefsir terminolojisinin yapısı ise ana hatlarını bu şekilde kazanır. “Şimdinin tarihinin” mümkün olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakıp tarihbilime “geçmiş” açıklama görevini verecek olursak, tarihin tarihbilimsel temalaştırılması, esasen “geçmişin” peşinen açım lanmış olmasına bağlı olacaktır. Geçmişin tarihbilimsel olarak canlandırılabilmesi bakımından eldeki kaynakların yeterli olup olmadığı sorusunu da bir kenara bırakıp şunu ifade edeceğiz: *geçmişe giden yol açık olmalıdır* ki tarihbilimsel olarak ona geri dönülebilsin. [393]

Tarihlendirilebilirlik

(*Datierbarkeit, datability*)

Fakat her “sonra” *aslında* hep “şundan sonra”dır. Her “daha önce,” “bir zamanlar”dır. Her “şimdi,” “şimdi şöyleyken”dir. “Şimdi,” “daha önce” ve “sonra”nın kendiliğinden anlaşılır gibi görünen bu ilinti yapısına *tarihlendirilebilirlik* diyoruz. Tarihlendirmenin, takvim “tarihi”ni nazarı dikkate alıp almadığını şimdilik tümüyle göz ardı ediyoruz. Bu türden “tarihler” olmasa bile “şimdi,” “sonra” ve “daha önce” az çok belirli biçimde tarihlendirilmiş olmaktadır. [407]

“Şimdi,” “sonra” ve “daha önce” sayesinde tefsir edilmiş olana tarihlendirilebilirlik yapısının özsel olarak ait olması, tefsir olunanın kendini tefsir eden zamansallıktan doğduğunun en elementar kanıtı haline gelmektedir. “Şimdi” dediğimizde, açıkça dile getirmesek de hep “şimdi şunlar şunlar *olduğunda*” da demiş oluruz. Neden acaba? Çünkü “şimdi,” varolanların *şimdileştirilmesini* tefsir etmektedir. “Şimdi şunlar olurken”de şimdinin *ekstatik* karakteri yatar. “Şimdi,” “sonra” ve “daha önce”nin *tarihlendirilebilirliği*, zamansallığın *ekstatik* konstitüsyonunun *yansıması* olup *bu nedenle* de dile gelen zamanın kendisi için özseidir. “Şimdi,” “sonra” ve “daha önce”nin tarihlendirilebilirlik yapısı, *onun zamansallık kökünden gelme olarak bizzat zaman olduğunun delilidir*. “Şimdi,” “sonra” ve “daha önce”nin tefsir edici dile getirilişi, en asli *zaman belirtimidir*. Tarihlendirilebilirlik bakımından temalaştırılmayarak ve bizatihi bilinmeden anlaşılan zamansallığın *ekstatik* birliğinde hep Dasein kendine dünya-içinde-varolma olarak açımlandığı ve bununla beraber dünya-dahilindeki varolanlar keşfedildiği için, tefsir edilen zaman hep şurada karşılaşılan varolanların açımlanmışlığından gelen bir tarihlendirmeye sahip olmaktadır: şimdi şu anda – kapı çarpıyor, şimdi şu anda – kitabımı bulamıyorum ve saire. [408]

Tarihsellik

(*Geschichtlichkeit, historicity*)

Unutmamalıyız ki Dasein'ın varlığı tarihsellikle karakterizedir. [197]

Dasein tarihseldir önermesi, eksistensiyal-ontolojik fundamental ifade olarak doğrulanmaktadır. Bu önerme, Dasein'ın bir “dünya tarihi” içinde yer aldığını söyleyen salt ontik belirlenim olmaktan çok uzaktır. Dasein'ın tarihselliği, tarihbilimsel anlayış olanağının da temelini oluşturmaktadır. [333]

Dasein'ın tarihselliğinin analizi bize şunu göstermeye çalışmaktadır: Bu varolan, “tarih içinde durduğu” için “zamansal” değildir. Tam tersine o, kendi varlığının temelinde zamansal olduğu içindir ki tarihsel bir varoluşa sahiptir ve sahip olabilmektedir. [377]

Yalnızca kendi varlığı içinde müstakbel olarak var olabilen bir varolan yani kendi ölümüne özgür kalmak suretiyle tuz buz olup yine kendi fiili şuradalığına kendini geri fırlatabilen bir varolan, başka bir deyişle, yalnızca müstakbel bir varolan olarak eşit derecede asli anlamda oldum-olası olabilen bir varolan, miras aldığı olanakları kendine aktararak kendi fırlatılmışlığını devralabilmekte ve “kendi zamanı” bakımından içinde-bulunulan-ana-dair olabilmektedir. Kader gibisinden yani sahîh tarihsellik gibisinden bir şeyi mümkün kılan, hem sahîh hem sonlu olan zamansallıktır yalnızca. [385]

Sahîh ölüme doğru varlık yani zamansallığın sonluluğu, Dasein'ın tarihselliğinin saklı kalmış nedeni/zemini-dir. Dasein yinelemeyle tarihsel oluyor değildir. Bilakis Dasein zamansal olduğu için tarihseldir ve bu yüzden de kendi tarihi içinde yineleyerek kendini devralabilmektedir. [386]

Dasein'ın tarihselliğine ilişkin tez, dünyasız öznenin tarihsel olduğunu ifade ediyor değildir. Bilakis varolan, dün-

yada-varolma olarak varolur. *Tarihin vukubuluşu, dünya-içinde-varolmanın vukubulmasıdır.* Dasein'ın tarihselliği, özü itibariyle dünyanın tarihselliği olup ekstatik-ufuksal zamansallık zemini üzerinde onun şimdileştirmesine aittir. Dasein fiilen varolduğu müddetçe, dünya-dahilinde keşfedilmiş olanlarla karşılaşır. [388]

Tasarım

(*Entwurf, projection*)

Anlamanın kendisi, adına *tasarım* dediğimiz bir eksistensiyal yapıya sahiptir. Tasarım, Dasein'ın varlığını hem kendi bir-şey-uğrunalığına, hem de kendi ilgili dünyasının dünyasallığı olan atıfsallığına eşit derecede asli olarak tasarlar. Anlamanın tasarım karakteri, dünya-içinde-varolmayı kendi şuradalığının açımlanmışlığı bakımından var-olabilmekliğinin şuradalığı olarak tesis eder. Tasarım olgusal var-olabilmekliğin hareket sahasının eksistensiyal varlık konstitüsyonudur. Dasein fırlatılmış olduğundan, tasarlama varlık türüne fırlatılmış demektir. Tasarlama, Dasein'ın kendi varlığını ona göre tertip ettiği ve üzerinde düşünülmüş bir plana kendini ilişkilendirdiği bir şey değildir. Bilakis Dasein zaten kendini hep tasarlamıştır ve var olduğu müddetçe de tasarlayıcıdır. Dasein var olduğu müddetçe kendini olanaklardan hareketle anlamaktadır ve anlayacaktır. Öte yandan, anlamanın tasarım karakteri şunu da dile getirmektedir: Dasein'ın kendisi, tasarladıklarını (yani olanaklarını) tematik olarak kavramaz. Çünkü böylesi bir kavrayış, tasarlananın olanak karakterini elinden alır, onu verili, niyetlendirilmiş bir içerik seviyesine düşürür. Oysa ileriye atılma olarak tasarım, olanağı olanak olarak tasarlar ve o şekilde *var* olmasını sağlar. Tasarlama olarak anlama, Dasein'ın kendi olanaklarını birer olanak olarak *var* ettiği varlık türüdür. [145]

Tecelli

(*Geschick, destiny*)

Ama eğer kadersel Dasein, dünya-içinde-varolma olarak özü itibariyle ötekilerle birlikte-varolma olarak varoluyorsa, onun vukubuluşu birlikte-vukubuluş olup *tecelli* olarak belirlenmiştir. Biz bununla bir topluluğun, bir milletin vukubuluşunu ifade ediyoruz. Tecelli, bireysel kaderlerin toplamından meydana geliyor değildir, tıpkı birlikte-olmaklığın çok sayıda öznelerin birarada-mevcut-oluşu demek olmadığı gibi. Zaten aynı dünya içinde hep-beraber-olmakla ve belirli olanakların kapalılığını-açma-kararlılığı içinde kalarak kaderler, peşinen bunlar tarafından yönlendirilmektedir. Kaderin kudreti bildirim ve kavga içinde serbest kalabilmektedir ancak. Dasein'in kendi "nesli" içinde ve onunla kadersel tecellisi, Dasein'in tam ve sahih vukubuluşunu oluşturmaktadır. [384-385]

İçinde-bulunulan-anın şuradalılığına öne-koşucu biçimde kendini tevdi etme, kapalılığı-açma-kararlılığının içinde yatmaktadır. Biz buna kader diyoruz. Tecelli de kader üzerine temellenmektedir. Dasein'in ötekilerle birlikte-varlığı içindeki vukubuluşuna tecelli diyoruz. Kadersel tecelli, yineleme sırasında aktarılmış mirasa bağlılığı bakımından açıkça açılabilir. Dasein'a kendi zati tarihini açımlayan yinelemedir. [386]

Tefsir

(*Auslegung, interpretation*)

Anlamanın icra edilmesine *tefsir* diyoruz. Tefsirde anlama, anladığını anlayarak onu kendine maleder. Tefsirde anlama başka bir şeye dönüşmez, bilakis kendisi olur. Tefsir eksistensiyal bakımdan anlama üzerine temellenir, anlama tefsirle ortaya çıkmaz. Tefsir anlaşılmış olanın bilgi edinilmesi demek olmayıp anlama sırasında tasarlanan olanakların çakışılmasıdır. [148]

Ontolojik inceleme, anlamının çalışılıp kendimize male-dilmesi diye ifade ettiğimiz tefsirin bir olanaklı türüdür. Her tefsir bir ön-sahip-olmaklığa, ön-bakışa ve ön-kavramaya sahiptir. Bu bir yorum olarak bir araştırmanın belirttik öde-vi haline geldiğinde ise, bu “varsayımların” bütünü (biz ona *hermeneutik durum* diyoruz), açılacak “nesnenin” bir temel deneyiminden hareketle ve onun içinde kalarak önceden açığa kavuşturulup teminat altına alınmalıdır. [231-232]

Tekinsiz

(*unheimlich, uncanny*)

Kaygı içindeyken “*tekinsizlik*” yaşarız. Bunda öncelikle Da-sein’ın kaygı içindeyken ne içinde olduğunu kendine özgü belirsizliği dile gelmiş olur: hiç ve hiçbir yer. Ama aynı zamanda tekinsizlik evinde-yurdunda-bulunmama da demektir. [188]

Kaygı, Dasein’ı “dünyaya” düşmüş soğurulmuşluğundan söküp çıkarır. Hergünkü aşinalık çökuverir. Dasein münferitleşir ama dünya-içinde-varolma *olarak* münferitleşir. İçinde-olmaklık bir eksistensiye “modus” olan *evinde-olmamaklığa* dönüşüverir. İşte “tekinsizlikten” bahsettiğimizde tam bundan söz ediyoruz. [189]

Dasein’ın tekinsizliğini, eksistensiye-ontolojik bakımdan Dasein’a bizzat kendisinden gelerek isabet eden tehdit olarak yorumladığımızda, tekinsizliğin fiili kaygı sırasında zaten hep bu anlamda anlaşıldığını iddia etmiş olmuyoruz. Dasein’ın tekinsizliğini anladığı hergünkü türü; düşmüş, evde olunmayan “karartıcı” yüz çevirmedir. [189]

Tekinsizlik, kendini kaygı denilen temel bir-hal-içinde-bulunmada sahih olarak açığa çıkarmakta ve fırlatılmış Dasein’ın en elementar açılanmışlığı olarak kendisinin dünya-içinde-varolmasını dünyanın hiçliğiyle karşı karşıya bırakmaktadır: Bu hiçlik karşısında Dasein kendi en zati var-olabilirliğinden kaygı duyarak kaygılanmaktadır. [276]

Tekinsizlik, dünya-içinde-varolmanın temel türüdür ama aslında hergünkü bakımdan örtüktür. [277]

Tekinsizlik içindeyken Dasein asli olarak kendisiyle birlikte durur. Dasein'ı tekinsizlik, onun en zati var-olabilirlik olanağına ait kendi pür hiçselliğiyle yüz yüze getirir. Dasein ihtimam-gösterme olarak kendi varlığını mesele ettiği takdirde, fiilen-düşmüş herkes olarak kendini tekinsizlikten hareketle kendi var-olabilirliğine çağırır. Seslenme öne-çağırın geri-çağırmadır. [287]

Telef Olmak

(*verenden, perish*)

Bir canlılığın bitişine terminolojik olarak telef olma diyoruz. Farkın görünebilir olması için, Daseinsal bitiş ile bir canlılığın bitişini birbirinden ayırıp sınırlandırmak gerekir. Öte yandan ölmeyi fizyolojik-biyolojik olarak da ele almak mümkündür. Ama tıbbi bir kavram olan “eks olma” ile telef olma yine de birbiriyle örtüşmemektedir. [240-241]

Temporal

(*temporal, Temporal*)

“Zamansal” ifadesi hem önfelsefi, hem de felsefi kullanımı bakımından yukarıdaki anlamlarla yüklü olduğundan ve bu ifade buradaki incelemede başka bir anlamda daha kullanılacağından, varlığın asli anlam belirlenimine ve onun zamandan doğan karakter ve moduslarına varlığın *temporal* belirlenimi diyeceğiz. Dolayısıyla bizatihi varlığın yorumuna ilişkin fundamental ontolojik ödev, *varlığın temporalitesinin* çalışılmasını kapsamak durumunda olacaktır. Varlığın anlamına ilişkin sorunun somut yanıtı, ancak temporalite sorunsalının açıkça serimlenmesinde yatıyor olacaktır. [19]

Umurunda Olma

(*Angänglichkeit, to matter*)

El-altında-olanın işe yaramazlığından, direnişinden ve tehditkarlığından etkilenme ontolojik bakımdan yalnızca şöyle mümkündür: Bizatihi içinde-olmak eksistensiye bakımdan öyle peşinen belirlenmiştir ki dünya-dahilinde karşılaşılacaklar ancak bu minvalde onun *umurunda* olabilmektedir. Bu umurunda-olmaklık bir-hal-içinde-bulunma üzerine temellenmektedir. [137]

Uzanim

(*Ausdehnung, extension*)

Uzanim söz konusu varolanın *asıl* varlık konstitüsyonu olup öteki varlık belirlenimleri kendileri ne ise öyle “var” olabilmeleri için onun kendisinin peşinen “var” olması gerekir. Yani uzanim cisimsel şeye birincil olarak “tayin edilmiş” olmalıdır. Dolayısıyla hem uzanimın, hem de uzanimla karakterize olan “dünyanın” tözselliğinin kanıtı, bu tözün diğer bütün belirlenimlerinin (özellikle de *divisio, figura, motus*) *extensio*’nun *modus*’ları olarak kavranılmasıyla ortaya konur. [90]

Varoluş

(*Existenz, existence*)

Dasein’in şu veya bu tutum içinde olduğu, öyle ya da böyle her daim belirli bir tutum gösterdiği varlığına *varoluş* diyoruz. [12]

Dasein’in “özü” kendi *varoluşundadır*. Bu varolanın meydana çıkarılabilen karakterleri şu veya bu “görüntüye” sahip mevcut bir varolanın mevcut “özellikleri” olmayıp hep kendisinin var olma olanaklarıdır, bundan başka bir şey değil. Bu varolanın şu-olmaklıklarının hepsi de birincil olarak varlıktır. Bu yüzden söz konusu varolanı isimlendirmek için

kullanılan “Dasein” başlığı onun masa, ev, ağaç gibisinden bir neliğini değil, varlığı ifade eder. [42]

Varlık türü Dasein olan bir varolanın gerçeklik ve tözsellikten hareketle kavranılamayacağını şu tezle ifade etmiştik: *İnsanın tözü varoluştur*. [212]

Dasein’ın kendi var-olabilirliği olarak var olabileceği en asli ve hatta en sahih açıklanmışlığı *varoluşun hakikatidir*. [221]

Varoluş demek, var-olabilirlik demektir: sahih var-olabilirlik dahil olmak üzere. [233]

Eksistensiyalite (Existenzialität) Varoluşa ilişkin soru, varoluşu tesis edenleri öğelerine ayırtırmayı hedefler. Bu yapıların oluşturduğu ilişki bütününe *eksistensiyalite* diyoruz. Onun analitiği varoluşa-dair anlama karakterine değil, *eksistensiyal* anlama karakterine sahiptir. [12]

Varoluş daima olgusal demektir. Eksistensiyalite özü itibariyle olgusalılık tarafından belirlenmiştir. [192]

Dasein’ın eksistensiyalitesinin asli ontolojik temeli *zamansallıktır*. Dasein’ın varlığının eklemelenmiş yapı bütünü’nün ihtimam-gösterme oluşu, zamansallıktan hareket edilecek eksistensiyal bakımdan anlaşılabilir ancak. [234]

O halde “kendini mesele edinebilmeye” yönelik kendini tasarlama, gelecek üzerinde temellenmekte, bu da *eksistensiyalitenin* bir özsel karakterini oluşturmaktadır. *Eksistensiyalitenin birincil anlamı gelecektir*. [327]

Varoluşa-Dair

(*Existenziell, existentiell*)

Varoluş, olanakları yakalama ya da ihmal etme minvalleri üzerinden yalnızca ilgili Dasein’ın kendisince kararlaştırılır. Varoluş sorusu yalnızca varolmak suretiyle halledilebilecek bir sorudur. *Burada* kılavuzluk eden, kendimize ilişkin anlayışımıza *varoluşa-dair* anlayış diyoruz. Varoluş sorusu Dasein’ın ontik bir “meselesidir.” [12]

Öte yandan eksistensiyal analitik de nihayetinde *varoluşa-dair*, yani *ontik* bir köke sahiptir. [13]

Vicdan

(*Gewissen, conscience*)

Sahih var-olabilirliğin teyidini bize vicdan sunmaktadır. Tıpkı ölümdе olduğu gibi, bu Dasein fenomeni de bizden sahici bir eksistensiyal yorumu talep etmektedir. Böyle bir yorum bize şu idraki sağlayacaktır: Dasein'ın sahih var-olabilirliği *vicdana-sahip-olmayı-isteme*'de yatar. Varoluşa-dair bu olanak, kendi varlık anlamı bakımından ölüme doğru varlığın varoluşa-dair belirlenmişliğine ilişkin eğilim gösterir. [234]

Dasein'ın bir fenomeni olarak vicdan, hazır bulunan ve dolayısıyla mevcut-olan bir olgu değildir. Vicdan yalnızca Dasein varlık türünde “*var*” olup kendini bir olgu olarak sadece olgusal varoluş içinde ve onunla birlikte beyan edebilir. [269]

Vicdan birinin bir şeyleri şu ya da bu minvalde anlamasını sağlar. Vicdan açımlayıcıdır, bu yüzden de *şuradalığın varlığını* açımlanmışlık olarak tesis eden eksistensiyal fenomenler kapsamı içinde yer alır. [270]

Çağrı, Dasein'ın herkese kulak vermesi yüzünden kendini duymazdan gelmesini kıracaktır eğer (kendi çağrı karakterine uygun olarak) kaybedilmiş kulak vermenin tüm karakterlerinin tam aksiyle nitelendirilen bir kulak vermeyi uyarırsa. Eğer o, hergünkü “yepyeni” lakırtıların müphemlik çokluluğunun “gürültü patırtısı” içinde sersemleşmişse, bunun aksi olarak çağrı gürültüsüz patırtısız, gayrimüphem ve merak uyandırmaksızın çağrıda bulunmalıdır. *Böyle çağrıda bulunarak anlamayı sağlayan ise vicdandır.* [271]

Vicdan sadece ve daima suskunluk modusunda konuşur. Böylece duyumsanabilirliğinden hiçbir şey kaybetmediği gibi, çağrıda bulunularak çağrılan Dasein'ı kendi benliğinin sessizliğine sevkeder. [273]

Adına vicdan dediğimiz söz, kendi benliği içindeki herkes-benliğine çağrıda bulunuştur. Bu çağrıda bulunuş, benliğin kendi en zati kendi-olma-olanağına davettir. Keza Dasein'ın kendi olanaklarına yönelik öne çağırılışıdır. [274]

Vicdan, herkes içindeki kaybolmuşluğundan çıkması için Dasein benliğine çağrıda bulunur. Çağrıda bulunulan benlik, kendi neliği bakımından belirsiz ve boş kalır. Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla ilgilendiği şeylerin tefsirinden hareketle kendini anladığı neliği, çağrı tarafından atlanıp geçilir. Ama yine de benliğe, bu çağrı tarafından apaçık ve karıştırılamaz olarak isabet edilir. Çağrı, çağrıda bulunulanı “şahsından bağımsız olarak” kastetmekle kalmaz, çağrıda bulunan da dikkat çeken bir belirsizlik içinde bulunur. [274]

Vicdanda Dasein, kendini çağırır. [275]

Tekinsizlik, dünya-içinde-varolmanın temel türüdür ama aslında hergünkü bakımdan örtüktür. Dasein'ın kendisi, bu varlığın temelinden hareketle vicdan olarak çağrıda bulunmaktadır. “O bana çağrıda bulunuyor,” Dasein'ın bir müstesna sözüdür. Kaygı duygusuyla belirlenmiş çağrı, Dasein'a kendini kendi en zati var-olabilirliğine tasarlayabilme olanağı tanır. Eksistensiyal bakımdan anlaşılan vicdanın çağrısı, daha önce yalnızca bir iddia olanı şimdi açıkça beyan etmektedir: Tekinsizlik Dasein'ın peşinden gider ve onun kendini unutan kaybolmuşluğunu tehdit eder. Böylece Dasein hem çağrıda bulunan hem de çağrıda bulunulandır önermesinin formel boşluğu ve kendiliğinden anlaşılabilirliği ortadan kalkar. *Vicdan, ihtimam-göstermenin çağrısı olarak açığa vurur kendini:* Çağrıda bulunan, fırlatılmışlığı (zaten-içinde-var-olma) içinde kendi var-olabilirliğinin kaygısını duyan Dasein'dır. Keza çağrıda bulunulan da Dasein'dır: kendi en zati var-olabilirliğine (kendini-öncelemeye) çağrıda bulunulandır o. Herkes içine düşmüşlükten (ilgilenilen dünyada zaten-beraber-var-olmadan) çıkagelen bir davetle Dasein'a seslenilmektedir. Dasein kendi varlığının temelinde ihti-

mam-gösterme olduğu içindir ki vicdanın çağrısı yani onun kendisi ontolojik bakımdan olanaklıdır. [277-278]

Çağrı Dasein'in en asli var-olabilirliğini suçlu/borçlu-olma olarak açılar. Dolayısıyla vicdan, Dasein'i kendi en zati var-olabilirliği önüne çağırdığı bir *tanıklık* olarak ortaya çıkmış olur. [288]

İhtimam-göstermenin dünya-içinde-varolmanın tekinsizliğinden hareketle çağrısına vicdan denir. Bu çağrı, Dasein'i en zati suçlu/borçlu-olmaya davet eder. Seslenişe tekabül eden anlayış olarak vicdana-sahip-olmayı-isteme ortaya çıkmıştı. [289]

Vicdana-Sahip-Olmayı-İsteme

(*Gewissen-haben-wollen, wanting to have a conscience*)

Sahih var-olabilirliğin teyidini bize vicdan sunmaktadır. Tıpkı ölümdе olduğu gibi, bu Dasein fenomeni de bizden sahici bir eksistensiyal yorumu talep etmektedir. Böyle bir yorum bize şu idraki sağlayacaktır: Dasein'in sahih var-olabilirliği *vicdana-sahip-olmayı-isteme*'de yatar. Varoluşa-dair bu olanak, kendi varlık anlamı bakımından ölüme doğru varlığın varoluşa-dair belirlenmişliğine ilişkin eğilim gösterir. [234]

Çağrıyı anlamak seçmek demektir: ama vicdanı seçmek değildir, çünkü vicdan bizatihi seçilemez. Seçilen, en zati suçlu/borçlu-olmaya özgür olma olarak vicdana-sahip-olmadır. *Çağrıyı anlama* şu demektir: *vicdana-sahip-olmayı-isteme*. [288]

Vicdana-sahip-olmayı-isteme, fiili sorumlu olma olanağının en asli varoluşa-dair koşuludur. Çağrıyı anlayarak Dasein, kendi seçtiği var-olabilirliğinden hareketle kendi en zati benliğini *bizatihi eyleme taşır*. Dasein ancak böylelikle sorumlu *olabilir*. [288]

Seslenişe tekabül eden anlayış olarak vicdana-sahip-olmayı-isteme ortaya çıkmıştı. [289]

Sahih çağrı anlayışını, vicdana-sahip-olmayı-isteme diye karakterize etmiştik... Vicdana-sahip-olmayı-isteme, kendi en zati var-olabilirliği içinde kendini-anlama olarak Dasein'ın *açımlanmışlığının* bir minvalidir. [295]

Vicdana-sahip-olmayı-istemeye ait dile getirici sözün moduslarından biri de *suskunluktur*. [296]

Vicdana-sahip-olmayı-isteme, en zati suçlu/borçlu-olmaya yönelik seslenişe hazır oluşu imlemektedir. O, fiili sebebiyet vermelerden *önce* ve onların tediye edilmesinden *sonra* da hep fiili Dasein'ı belirler. Bu önce-gelen ve sürekli suçlu/borçlu-olma, Dasein'ın hiçbir surette *atlatamadığı* olanağın içine tutulduğunda kendini önce-gelmekliği içinde örtüsüzce gösterir. Eğer kapalılığı-açma-kararlılığı, ölüm olanağını öne-koşucu biçimde kendi var-olabilirliğine *atar-sa*, Dasein'ın sahih varoluşu hiçbir şey tarafından *atlatılmaz* olur. [307]

Ölüme doğru varlık olarak belirlenen vicdana-sahip-olmayı-isteme, dünyadan kaçkın bir yalıtılmışlık anlamına da gelmez. Bilakis o, herhangi bir hayale yer bırakmaksızın “ey-lemenin” kapalılığı-açma-kararlılığına dahil ediverir bizi. [310]

Vicdanın Çağrısı

(*Gewissensruf, call of conscience*)

Vicdanın çağrısı, Dasein'a en zati kendi-olma-olanağı bakımından *sesleniş* karakterine sahiptir. Onun minvali, en zati borçlu-oluşa *davettir*. [269]

Vicdanın çağrısı sırasında ihtimam-gösterme, Dasein'ı en zati var-olabilirliğine davet ediyor. [317]

Vukubulma

(*Geschehen, happening*)

Varoluşun hareketliliği, bir mevcut-olanın devinimi değildir. O, Dasein'ın uzayıp gidişinden belirlenmektedir. Uza-

yıp giden uzayıp-gidişin özgül hareketliliğine, Dasein'ın *vukubuluşu* diyoruz. Dasein'ın "ilişki bütününe" ilişkin soru, onun vukubuluşunun ontolojik meselesidir. [375]

Dasein'ın vukubuluşuna, özsel bakımından açılanmışlık ve tefsir aittir. [376]

Varoluşun böylece kavranıp yakalanan sonluluğu keyiflilik, hafife alma, saklanma gibi bize en yakın gelen olanakların sonsuz çokluluğundan bizi çekip çıkarır ve Dasein'ı *kaderinin* yalınlığına taşır. Bununla, Dasein'ın sahih kapalılığı-açma-kararlılığı içinde yatan asli vukubuluşunu ifade ediyoruz. Burada Dasein miras aldığı ve fakat yine de kendisinin seçtiği bir olanakla kendini serbest biçimde ölüme *tevdî etmektedir*. [384]

Kadersel Dasein, dünya-içinde-varolma olarak özü itibariyle ötekilerle birlikte-varolma olarak varoluyorsa, onun vukubuluşu birlikte-vukubuluş olup *tecelli* olarak belirlenmiştir. Biz bununla bir topluluğun, bir milletin vukubuluşunu ifade ediyoruz. Tecelli, bireysel kaderlerin toplamından meydana geliyor değildir, tıpkı birlikte-olmaklığın çok sayıda öznelerin birarada-mevcut-oluşu demek olmadığı gibi. [384]

İçinde-bulunulan-anın şuradalılığına öne-koşucu biçimde kendini tevdî etme, kapalılığı-açma-kararlılığının içinde yatmaktadır. Biz buna kader diyoruz. Tecelli de kader üzerine temellenmektedir. Dasein'ın ötekilerle birlikte-varlığı içindeki vukubuluşuna tecelli diyoruz. Kadersel tecelli, yineleme sırasında aktarılmış mirasa bağlılığı bakımından açıkça açılabilir. Dasein'a kendi zati tarihini açılmayan yinelemedir. Vukubuluşun kendisi ve ona ait açılanmışlık veya onun sahiplenilişi, eksistensiye bakımından Dasein'ın zamansal olarak ekstatik açıklık içinde olması üzerine temellenmiştir. [386]

Varolan, dünyada-varolma olarak varolur. *Tarihin vukubuluşu, dünya-içinde-varolmanın vukubulmasıdır*. Dasein'ın tarihselliği, özü itibariyle dünyanın tarihselliği olup ekstatik-ufuksal zamansallık zemini üzerinde onun şimdi-

leştirmesine aittir. Dasein fiilen varolduğu müddetçe, dünya-dahilinde keşfedilmiş olanlarla karşılaşır. [388]

Yabancılaştırma

(*Entfremdung, alienation*)

Kapsamlı merak ve durmak bilmeyen bir her şeyi bilme, evrensel Dasein anlayışı vehmini doğurur. Oysa temelde, aslında *neyin* anlaşılması gerektiği belirlenmemiş ve sorgulanmamış kalır. Bizatihi anlayışın var-olabilirlik olduğu ve *en zati* Dasein’ımızda serbest kalması gerektiği anlaşılmamış kalır. Dasein bu huzurlu, kendini her şeyle kıyaslayıp “anladığı” karşılaştırma içinde öyle bir yabancılaşmaya sürüklenir ki burada en zati var-olabilirliğinin üzeri örtülüp gizlenir. Düşmüş dünya-içinde-varolma, hem ayartıcı ve huzur vericidir, hem de *yabancılaştırıcıdır*. [178]

Yakınlık

(*Nähe, closeness*)

Hergünkü münasebetlerimiz sırasındaki el-altında-olanlar *yakınlık* karakterine sahiptir. Daha dikkatle bakıldığında, bir malzemenin söz konusu yakınlığına, o malzemenin varlığını ifade eden terimin (yani “el-altında-olan” teriminin) zaten işaret ettiği görülmektedir. Çünkü “el-altında” bir varolan, bize şu ya da bu yakınlıkta bulunmakta olup onun bu yakınlığı, bizimle onun arasındaki mesafelerin ölçülmesiyle belirlenmiş değildir. Söz konusu yakınlık, bir-şey-için-bakış içinde “hesap edici” suretle elle çalışma ve kullanma sırasında ortaya çıkmaktadır. İlgiilenme sırasındaki bir-şey-için-bakış, bu minvalde yakın olanı, aynı zamanda yön bakımından da sabitlemektedir (yani malzemeye her an uzanıp erişebileceğimiz yön bakımından). [102]

Yalnızlık

(*Alleinsein, Being-alone*)

Dasein'ın yalnızlığı da dünya içinde birlikte-varolmadır. Başkasının *yokluğu* birlikte-varolma *içinde* ve birlikte-varolma *için* mümkün olabilmektedir. Yalnızlık birlikte-varolmanın yoksunluk modusudur ve onun mümkün olması bunun kanıtıdır. Öte yandan olgusal yalnızlık ikinci bir insan örneğinin (yahut on adet insan örneğinin) “yanı başımda” bulunmasıyla ortadan kalkacak bir şey değildir. Onlar ve hatta daha çoğu bulunsa bile Dasein yalnız olabilir. [120]

Yer

(*Platz, place*)

Her malzeme kendi *yerine* sahiptir, yoksa “bir yerlere atılmıştır.” Bu da herhangi bir mekansal konum içinde salt mevcut olmaktan ilkece farklı bir şeydir. Bu malzemenin şu ya da bu iş için kullanılan bir malzeme olması bakımından sahip olduğu yer, çevreleyen-dünyada el-altında-olan malzemelerin ilişkisinin birbirine göre yönelimli yerlerinin oluşturduğu bütünden hareketle belirlenmektedir. Fakat hem bu yer, hem de yerlerin oluşturduğu çokluluk, nesnelerin rastlantısal olarak mevcut-oluşlarının neredeliği olarak yorumlanmamalıdır. Çünkü yer, belirli bir malzemenin sahip olduğu *bir-yere-ait-oluşun* “oradalığı” ve “buradalığı”dır. Herhangi bir-yere-ait-oluş, el-altında-olanın malzeme karakterine tekabül etmektedir. Bir başka deyişle, söz konusu malzemenin ilintisel olarak bir malzeme bütününe aidiyetine karşılık gelmektedir. [102-103]

Yineleme

(*Wiederholung, repetition*)

Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığının sahih kendine-gelişi, kendi tekilliğinin içine fırlatılmış en zati benliğe geri dönüştür de aynı zamanda. Bu ekstazdır ki Dasein'ın zaten ne ise o olarak var olduğu şeyi kararlılık içinde devralabilmesini sağlar. Öne-koşma sırasında Dasein, kendini *yine* en zati var-olabilirliğine doğru *öne alır*. Sahih *oldum*-olasılığa *yineleme* diyoruz. [339]

Dasein'ın kendini tasarladığı varoluşa-dair var-olabilirliklerini aktarılmış Dasein anlayışından *açıkça* çekip çıkarmayı mümkün kılan, Dasein'ın zamansallığıdır (ve yalnızca zamansallık içindedir). Kendine geri gelen, kendini aktaran kapalılığı-açma-kararlılığı böylece, miras alınmış bir varoluş olanağının *yinelenişi* haline gelir. *Yineleniş açık hale gelmiş aktarımdır* yani *oldum-olası* olan Dasein'ın kendi olanaklarına geri dönmesidir. *Oldum-olası* varoluş olanağının sahih yinelenişi –Dasein'ın kendi kahramanını seçmesi– ek-sistensiyal bakımdan öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı üzerine temellenmektedir. Çünkü ancak bu şekilde, yinelenebilir olanın mücadele edici itaat ve bağlılığı bakımından Dasein kendini ona serbest bırakabilir. *Oldum-olası* bir olanağa yineleyici olarak kendini tevdi etme, Dasein'ı tekrar tekrar gerçekleştirmek üzere onu *oldum-olasılığa* açıyor değildir. Olanaklı olanın yinelenişi, “geçmişin” geri getirilmesi veya “bugünün” yeniden “maziye” bağlanması demek değildir. Kapalılığı-açma-kararlılığındaki kendini tasarlamadan doğan yineleme, daha önce gerçek olan bir şey olarak onun yalnızca tekrarını sağlamak üzere “geçmişe” aldanmaz. Bilakis yineleme, *oldum-olası* varoluşun olanaklarına *karşı-lık vermedir*. Kapalılığı-açma-kararlılığı sırasında olanağa karşılık verilmesi, *içinde-bulunulan-ana-dair* olduğundan günümüz üzerinde etkisi olan “geçmişin” *iptalidir* de. Yineleme kendini ne geçmişe tevdi eder, ne de bir ilerlemeyi he-

defler. Zira bunların ikisi de içinde-bulunulan-andaki sahih varoluşun kayıtsız kaldığı şeylerdir. [385-386]

Dasein zamansal olduğu için tarihseldir ve bu yüzden de kendi tarihi içinde yineleyerek kendini devralabilmektedir. [386]

Yönlülük

(*Ausrichtung, directionality*)

Öte yandan mesafe-kaldırıcı içinde-olmaklık olarak Dasein aynı zamanda *yönlülük* karakterine de sahiptir. Her yaklaştırma, bir muhite doğru bir yönü peşinen seçmiş olmak demektir. Mesafesi-kaldırılanlar buradan doğru yaklaştırılmakta ve ardından kendi yerleri bakımından mevcut bulunur hale getirilmektedir. Bir-şey-için-bakışsal ilgilenme belirli bir yönde mesafe-kaldırmak demektir. Bu yüzden ilgilenmeler sırasında (yani bizatihi Dasein'ın dünya-içinde-varolmasında) belirli bir "işaret" gereksinimi doğar. İşaret dediğimiz bu malzemeler, yönleri açıkça ve kolaylıkla gösterme görevini üstlenir. İşaretler bir-şey-için-bakışsal olarak kullanılan muhitleri bize açık hale getirir: bir-yere-ait-olmaklığın, bir-yere-gitmenin, bir-yere-getirmenin ve bir-yerden-taşımanın nereyeliği. Eğer Dasein *var* ise o zaman yön-veren-mesafe-kaldıran bir Dasein olarak zaten hep keşfettiği muhitine de sahip demektir. Hem yönlülük, hem de mesafe-kaldırmaklık dünya-içinde-varolmanın varlık modusları olarak ilgilenmenin *bir-şey-için-bakışı sayesinde* peşinen yönlendirilirler. [108]

Yüz Çevirme

(*Abkehr, turn away*)

Yüz çevirme, düşmüşlüğü en zati hususiyetine uygun olarak Dasein'ı kendinden *uzaklaştırmaktadır*. [184]

Bu düşmüşlük içindeki yüz çevirmede neden kaçıldığı elbette *kavranmış değildir*, hatta ona yüzünü dönünce bile deneyimlenmemektedir. Fakat *ondan* yüz çevrildiğinde açılanmış olarak “şuradadır.” Varoluşa-dair-ontik yüz çevirme, açılanmışlık karakteri dolayısıyla, kaçışın neyden kaçış olduğunu eksistensiyal-ontolojik bakımdan fenomenal olarak kavrama olanağını sunabilmektedir. Yüz çevirmede yatan ontik “uzaklaşma” içinde, fenomenolojik bakımdan yorumlayıcı “yüzünü dönmeyle” kaçışın neyden kaçış olduğu anlaşılıp kavramsallaştırılabilir. [185]

Zaman

(Zeit, time)

Asli olarak zaman, zamansallığın zamanlaştırılmasıdır. Böylelikle ihtimam-gösterme yapısının konstitüsyonun mümkün kılınmaktadır. Zamansallık özü itibariyle ekstastiktir. Zamansallık asli olarak gelecekte hareketle zamanlaştırılmaktadır. Asli zaman sonludur. [331]

Zamansallık şuradalığın açıklıkta-oluşunu ekstatik-ufuksal olarak tesis ettiği içindir ki asli olarak hep şuradalık içinde tefsir edilebilir ve böylelikle bilinir olabilmektedir. Kendini tefsir eden şimdileştirmeye yani “şimdi” içinde hitap edilen tefsir-olunana “zaman” diyoruz. Bunda yalnızca şu kendini açığa çıkarır: Ekstatik olarak açıktayken bilinir olan zamansallık, öncelikle ve çoğunlukla bu ilgilenici tefsir edilmişlik içinde bilinirdir. Zamanın “dolaysızca” anlaşılması ve bilinmesi ise, hem bizatihi asli zamansallığın, hem de dile gelen zamanın onda kendini zamanlaştıran menşeinin bilinmediğini ve kavranılmadığını ortadan kaldırmaz. [408]

“Zaman” ne “özne,” ne de “nesne” mevcuttur. Ne “içtedir” ne de “dışta.” Bilakis o, her türlü öznellik ve nesnellikten “öncedir.” Çünkü zaman, bu “önce” oluşun bile olanak koşulunu oluşturmaktadır. [420]

Zaman-İçerilik

(*Innerzeitigkeit, within-time-ness*)

Zamanla hesap etme, dünya-içinde-varolma için tesis edicidir. Bir-şey-için-bakışın ilgilenici keşfi, kendi zamanını hesap ederken, keşfettiği el-altında-olan ve mevcut-olanları zaman içinde karşılaşılır kılar. Dünya-dahilindeki varolan, bu sayede “zaman içinde varolarak” erişilebilir olur. Dünya-dahilindeki varolanın zaman-belirlenmişliğine *zaman-içerilik* diyoruz. Onda öncelikle ontik olarak bulunan “zaman,” alelade ve geleneksel zaman kavramının şekillenmesinin zeminini oluşturmaktadır. Oysa zaman-içerilik olarak zaman, asli zamansallığın özsel bir zamanlaştırma türünden doğmaktadır. Bu asıl kaynak bize şunu göstermektedir: Mevcut-olanların onun “içinde” ortaya çıkıp yok olduğu zaman, sahici bir zaman fenomenidir ve bir “niteliksel zamanın” uzamda dışsallaşması değildir. [333]

Zamansallık

(*Zeitlichkeit, temporality*)

Adına Dasein dediğimiz bu varolanın varlığının anlamının *zamansallık* olduğu gösterilecektir. [17]

Dasein’ın varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır. Nitekim zamansallık, Dasein’ın “zaman içinde” bir varolan olup olmadığı veya nasıl varolduğu sorusunun ötesinde, bizzatıhi Dasein’ın bir zamansal varlık minvali olan tarihselliğinin de olanak koşuludur. [19]

Dasein’ın eksistensiyalitesinin asli ontolojik temeli *zamansallıktır*. Dasein’ın varlığının eklemlenmiş yapı bütünü’nün ihtimam-gösterme oluşu, zamansallıktan hareket edilerek eksistensiyal bakımdan anlaşılabilir ancak. [234]

Zamansallığın fenomenal bakımdan asli deneyimi, Dasein’ın sahik bütün-olmaklığında yani öne-koşucu kapa-

lılığı-açma-kararlılığı fenomeninde deneyimlenir. Eğer burada zamansallık kendini asli olarak gösteriyorsa, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığının zamansallığı, bizatihi zamansallığın müstesna modusu olacaktır. Zamansallık kendini çeşitli olanak ve minvallerde zamansallaştırabilmektedir. Varoluşun temel olanakları (Dasein'ın sahilik ve gayrisahiligi) ontolojik bakımdan zamansallığın olanaklı zamansallaştırmaları üzerine temellenmektedir. [304]

Şimdileştirici ve oldum-olasılaştırıcı gelecek şeklindeki birliksel fenomene *zamansallık* diyoruz. Dasein zamansallık olarak belirlenmişse eğer, daha önce ifade edilen öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığının sahil bütün-olma-olabilirliği mümkün olabilmektedir ancak. *Sahih ihtimam-göstermenin anlamı olarak zamansallık açığa çıkmış olmaktadır böylece. [326]*

İhtimam-gösterme yapısının asli birliği zamansallıkta yatmaktadır. [327]

Varoluşun, faktisitenin ve düşmüşlüğü birliğini zamansallık mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla zamansallık, ihtimam-gösterme yapısının bütünlüğünü asli olarak tesis etmektedir. İhtimam-göstermenin momentleri, bir şeylerin üst üste yığılmasıyla biraraya getirilmiş değildir. Nitekim zamansallık da gelecek, oldum-olasılık ve şimdinin “zaman içinde” biraraya gelmesiyle terkip edilmiş değildir. Zamansallık bir *varolan* olarak “var” değildir zaten. Zamansallık var değildir, bilakis kendini *zamanlaştırmaktadır. [328]*

“Bir şeye doğru,” “bir şeye yönelik” ve “bir şeyin beraberinde” fenomenleri, zamansallığı birer *ekstatikon* olarak açığa çıkarır. *Zamansallık kendinde ve kendisi için asli “kendinin-dışındalık”tır.* Bu yüzden yukarıda karakterize ettiğimiz gelecek, oldum-olasılık ve şimdi fenomenlerine zamansallığın *ekstazları* diyoruz. Zamansallık önce bir varolan iken sonra *kendinin dışına* çıkan değildir, bilakis onun özü *ekstazların birliği içinde zamanlaştırmadır. [329]*

Asli ve sahih zamansallığın birincil fenomeni gelecektir.
[329]

Buraya kadar asli zamansallığa ilişkin yürüttüğümüz analizleri şu tezlerle özetlemek mümkündür: Asli olarak zaman, zamansallığın zamanlaştırılmasıdır. Böylelikle ihtimam-gösterme yapısının konstitüsyonun mümkün kılınmaktadır. Zamansallık özü itibariyle ekstatiktir. Zamansallık asli olarak gelecekte hareketle zamanlaştırılmaktadır. Asli zaman sonludur. [331]

Zamansallık kendini her ekstazda eksiksiz olarak zamanlaştırmaktadır. Bir başka deyişle varoluş, faktisite ve düşmüşlüğü yapı bütünü bütünlüğü yani ihtimam-gösterme yapısının birliği, zamansallığın eksiksiz zamanlaştırılışının ekstatik birliği üzerine temellenmektedir. Zamanlaştırma, ekstazların “peş peşe gelmesi” demek değildir. Gelecek oldum-olasılıktan daha sonra değildir, oldum-olasılık ise şimdiden daha önce değildir. Zamansallık kendini oldum-olası-şimdileştirici gelecek olarak zamanlaştırmaktadır. [350]

Zamansallık, ihtimam-göstermenin varlık anlamıdır. [367]

Zamansallık şuradalığın açıklıkta-oluşunu ekstatik-ufuksal olarak tesis ettiği içindir ki asli olarak hep şuradalık içinde tefsir edilebilir ve böylelikle bilinir olabilmektedir. Kendini tefsir eden şimdileştirmeye yani “şimdi” içinde hitap edilen tefsir-olunana “zaman” diyoruz. [408]

Zemin-Olma

(Grundsein, Being-the-basis)

Zemin-olma olarak yani fırlatılarak varolan Dasein, kendi olanaklarının hep gerisinde kalır. Dasein asla kendi zemininin *öncesinde* varolamamakta, hep *ondan hareketle* ve *o olarak* varolabilmektedir. Buna göre zemin-olmaklık, kendi zati varlığına temelli olarak *hiç* hakim olamamak demektir. İşte bu *hiç*, fırlatılmışlığın eksistensiyal

anlamına aittir. Zemin-olmak suretiyle kendi kendisinin hiçselliği olarak *vardır*. Burada hiçsellik mevcut-olmama veya hazırda-olmama demek değildir. Bilakis Dasein'ın bu *varlığını* yani fırlatılmışlığını tesis edendir. Bu için hiç-karakteri eksistensiye bakımından belirlenmiştir: Dasein *kendi* olarak varolurken, fırlatılmış varolan *olarak* kendidir. [284]

**VARLIK VE ZAMAN'DA
YER ALAN YABANCI DİLDEKİ
ALINTILAR VE ÇEVİRİLERİ**

Varlık ve Zaman'da yer alan Eski Yunanca, Latince ve Fransızca alıntılar, Heidegger'in talimatı doğrultusunda çevirilmekten bırakılmıştır. Aşağıda, bunların Türkçe karşılıkları yer almaktadır. Ayrıca orijinal dilinde bırakılan kitap ve makale başlıklarının da Türkçeleri aşağıda yer almaktadır. Göndermeler için çevirinin sayfa kenarında yer alan Almanca aslındaki sayfa numaraları kullanılmıştır. Parantez içindeki "dn" kısaltması, ilgili sayfadaki dipnota işaret etmektedir. Mükerrer kullanımlar ayrıca gösterilmemiştir (örneğin "*a priori*" ifadesi ilk geçtiği yerde ve yalnızca bir kere çevrilmiştir). Heidegger'in bizzat yaptığı çeviriler alıntının ardından "Heidegger'in çevirisi" diye parantez içinde belirtilmiştir. Alıntıların hangi dilden yapıldığı, parantez içindeki şu kısaltmalarla belirtilmiştir:

Yun. = Eski Yunanca,

Lat. = Latince,

Fra. = Fransızca,

Alm. = Almanca.

- 2: *gigantomakhia peri tes ousias*: (Yun.) Töz hakkında Gigantlar savaşı.
- 3: *to on esti katholou malista panton*: (Yun.) “Varlık” “en tümel” kavramdır. (Heidegger’in çevirisi)
- 3: *Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*: (Lat.) Varlık anlayışı, bir kimsenin zaten varolanda kavradığı her şeyde kapsanmıştır. (Heidegger’in çevirisi)
- 3: *oute to on genos*: (Yun.) Varlık cins değildir.
- 3: *transcendens*: (Lat.) Aşkın.
- 3 (dn): *Summa Theologiae*: (Lat.) Teolojinin Genel Özeti.
- 4: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*: (Lat.) Tanıma erişmek, en yakındaki cinsle ve özgül ayrımla olur.
- 4 (dn): *On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition*: (Fra.) Hiç kimse, varlığı tanımlamaya kalkışıp da şu saçmalığa düşmekten kaçınamaz: zira kimse bir sözcüğü tanımlamaya “bu şudur” diye başlamadan edemez. Bu başlama açıkça olabilir, ima yoluyla da olabilir. Dolayısıyla varlığı tanımlamak için “bu şudur” demek, yani tanımlamak istenilen sözcüğü tanımın kendisinde kullanmak gerekir.
- 4: *enti non additur aliqua natura*: (Lat.) “Varlığın” belirlenim kazanması ona varolanların atfedilmesiyle olmaz. (Heidegger’in çevirisi)
- 4: *a priori*: (Lat.) Öncesel, deneyimden gelmeyen.
- 6: *muthon tina diegeisthai*: (Yun.) Hikaye anlatmamak. (Heidegger’in çevirisi)
- 6 (dn): *Sofistes*: (Yun.) Sofist.
- 14: *he psukhe ta onta pos estin*: (Yun.) Ruh bir bakıma varolandır. (Heidegger’in çevirisi)
- 14: *aisthesis*: (Yun.) Duyum.
- 14: *noesis*: (Yun.) Düşünüm.
- 14: *transcendentia*: (Lat.) Aşkın-olanlar.

- 14: *modus specialis entis*: (Lat.) Özel varlık modusu.
- 14: *verum*: (Lat.) Hakiki-olan.
- 14: *ens, quod natum est convenire cum omni ente*: (Lat.) Bu varolanın doğasında, tüm diğer varolanlarla karşılaşa-bilme vardır.
- 14: *anima*: (Lat.) Ruh.
- 15 (dn): *Quaestiones de veritate*: (Lat.) Hakikat Üzerine Sorular.
- 15 (dn): *De natura generis*: (Lat.) Yaratılmış Doğa Üzerine.
- 17 (dn): *katholou, kath'auto*: (Yun.) Tümel olarak, bizatihi ola-rak.
- 22: *Disputationes metaphysicae*: (Lat.) Metafiziksel Tartış-malar.
- 22: *ego cogito*: (Lat.) Ben düşünüyorum.
- 24: *cogito sum*: (Lat.) Düşünüyorum varım.
- 24: *res cogitans*: (Lat.) Düşünülür şeyler.
- 24: *sum*: (Lat.) Var.
- 24: *res cogitans sive mens sive animus*: (Lat.) Düşünülür şey-ler ya da zihin ya da ruh.
- 24: *Meditationes*: (Lat.) Düşünceler.
- 24: *ens*: (Lat.) Varolan.
- 24: *ens creatum*: (Lat.) Yaratılmış varolan.
- 24: *ens infinitum*: (Lat.) Sonsuz varolan.
- 24: *ens increatum*: (Lat.) Yaratılmamış varolan.
- 25: *parousia*: (Yun.) Mevcudiyet.
- 25: *ousia*: (Yun.) Varlık.
- 25: *zoon logon ekhon*: (Yun.) Konuşabilen canlı.
- 25: *legein*: (Yun.) Konuşmak.
- 25: *logos*: (Yun.) Söz.
- 25: *noein*: (Yun.) Düşünmek.
- 28: *phainomenon*: (Yun.) Fenomen. (Heidegger'in çevirisi)
- 28: *phainesthai*: (Yun.) Kendini gösterme. (Heidegger'in çevirisi)
- 28: *phaino*: (Yun.) Gün yüzüne çıkarma, aydınlığa taşıma. (Heidegger'in çevirisi)
- 28: *phos*: (Yun.) Işık, aydınlık. (Heidegger'in çevirisi)
- 28: *phainomena*: (Yun.) Fenomenler. (Heidegger'in çevirisi)
- 28: *ta onta*: (Yun.) Varolanlar. (Heidegger'in çevirisi)
- 29: *phainomenon agathon*: (Yun.) İyi görünme. (Heidegger'in çevirisi)

- 32: *deloun:* (Yun.) Apaçık.
- 32: *apophainesthai:* (Yun.) Görünür kılma.
- 32: *apophansis:* (Yun.) Görünür kılıcı.
- 32: *eukhe:* (Yun.) Dileme. (Heidegger'in çevirisi)
- 32 (dn): *De interpretatione:* (Lat.) Yorum Üzerine.
- 33: *phone:* (Yun.) Ses.
- 33: *phone meta phantasias:* (Yun.) Ses sayesinde görüde canlanan.
- 33: *sunthesis:* (Yun.) Sentez, bağlanma, birleştirme, biraraya getirme.
- 33: *aletheia:* (Yun.) Hakikat, örtük-olmama.
- 33: *aletheuein:* (Yun.) Hakiki olma.
- 33: *pseudesthai:* (Yun.) Yanlış olma.
- 33: *idia:* (Yun.) Form, şekil, biçim, suret.
- 33: *agnoein:* (Yun.) Algılamama. (Heidegger'in çevirisi)
- 34: *legomenon:* (Yun.) Dile getirilen, tanımlanan, ifade edilen.
- 34: *hupokeimenon:* (Yun.) Altta yatan, taşıyıcı, altlık.
- 37: *hermeneuein:* (Yun.) Anlama, yorumlama, tefsir etme.
- 38: *veritas:* (Lat.) Hakikat.
- 38 (dn): *koinon:* (Yun.) Ortaklaşa, müşterek, toplumsal, yaygınca.
- 41 (dn): *Die Grundprobleme der Phänomenologie:* (Alm.) Fenomenolojinin Temel Sorunları.
- 42: *essentia:* (Lat.) Nelik, öz.
- 42: *existentia:* (Lat.) Varlık, mevcut-oluş.
- 42 (dn): *genitivus objectivus:* (Lat.) Tümleç tamlayan.
- 43: *Quid autem propinquius meipso mihi?* (Lat.) Bana kendimden yakın ne vardır?
- 44: *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii:* (Lat.) Kuşkusuz ki, burada uğraş veriyorum ve kendim için uğraş veriyorum: kendi kendime zor bir toprak ve ölçüsüzce ter döktüğüm bir yer haline geldim.
- 44: *kategoriesthai:* (Yun.) Suçlamak, yüzüne karşı söylemek. (Heidegger'in çevirisi)
- 45: *kategoriai:* (Yun.) Kategoriler.
- 46: *cogitationes:* (Lat.) Düşünümler olanlar.
- 46: *subjectum:* (Lat.) Altta yatan, özne.
- 46: *hupokeimenon:* (Yun.) Altta yatan.

- 47 (dn): *Philosophie als strenge Wissenschaft: (Alm.)* Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe.
- 47 (dn): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: (Alm.)* Saf Bir Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Fikirler.
- 47 (dn): *Die Konstitution der materiellen Natur: (Alm.)* Maddesel Doğanın Konstitüsü.
- 47 (dn): *Die Konstitution der animalischen Natur: (Alm.)* Ruhsal Doğanın Konstitüsü.
- 47 (dn): *Die Konstitution der geistigen Welt: (Alm.)* Tinsel Doğanın Konstitüsü.
- 48: *animal rationale: (Lat.)* Ussal hayvan/canlı.
- 48: *kai eipen ho theos: poiesomen anthropon kat' eikona hemeteran kai kath' homoiouin: (Yun.)* Ve Tanrı dedi ki: Kendi suretimizde ve bize benzeyen insan yaratalım.
- 48: *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram: (Lat.)* Kendi suretimizde ve bize benzeyen insan yaratalım.
- 49: *His praeclaris dotibus excelluit prima conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetere, sed quibus transscenderet usque ad Deum et aeternam felicitatem: (Lat.)* Bu asil yetenekleriyle insan, ilksel durumundayken üstündü. Zira akıl, zeka, akıllı başındalık ve hakkaniyet yalnızca dünyevi yaşamın idaresi için yeterli olmakla kalmamış, kendini aşarak Tanrı ve sonsuz saadete erişmesini de sağlamıştı.
- 49: *Also auch der mensch ... sin ufsehen hat uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er siner natur etwas Gott näher anerboren, etwas mee nachschlägt, etwas zuzugs zu jm hat, das alles on zweifel allein daraus fließt, daß er nach der bildnuß Gottes geschaffen ist: (Alm.)* Zira insan Tanrı'ya ve sözüne baktığına göre, bu açıkça göstermektedir ki, kendi doğası dolayısıyla Tanrı'ya yakın doğmuştur, ona daha benzerdir, onun yakınına doğru çekilmektedir, kuşkusuz ki her şey insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olması yüzünden neşet etmektedir.
- 49 (dn): *Institutio: (Lat.)* Tesis Etme, Kurma.
- 49 (dn): *Von klarheit und gewüsse des worts Gottes: (Alm.)* Tanrı Sözü'nün Açıklığı ve Kesinliği Üzerine.

- 52 (dn): *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken: (Alm.) Sembolik Formların Felsefesi. İkinci Kısım: Mitsel Düşünce.*
- 52 (dn): *Hamburgische Ortsgruppe der Kantgesellschaft: (Alm.) Kant Cemiyeti Hamburg Bölge Grubu.*
- 52 (dn): *Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung: (Alm.) Fenomenolojik Araştırmaların Görevleri ve Yolları.*
- 54: *habito: (Lat.) Eğleşme, oturma, ikamet etme.*
- 54: *diligo: (Lat.) Tercih etme, beğenme, hoşlanma.*
- 54: *colo: (Lat.) Besleme, yerleşme, işleme, koruma.*
- 54: *bin: (Alm.) Varım.*
- 54: *bei: (Alm.) Yanında, yanı başında.*
- 54: *Ich bin: (Alm.) Ben varım.*
- 54: *Kleinere Schriften: (Alm.) Kısa Yazılar.*
- 62: *commercium: (Lat.) Alışveriş, müşterek, biraradalık.*
- 68: *pragmata: (Yun.) Kullanım nesneleri.*
- 68 (dn): *eidos: (Yun.) Form, görünüş.*
- 68 (dn): *morphe: (Yun.) Biçim.*
- 68 (dn): *hule: (Yun.) Madde.*
- 77 (dn): *Logische Untersuchungen: (Alm.) Mantıksal İncelemeler.*
- 77 (dn): *Erste Untersuchung: (Alm.) Birinci İnceleme.*
- 85 (dn): *Vom Wesen der Wahrheit: (Alm.) Hakikatin Özü Üzerine.*
- 85 (dn): *proteron te phusei: (Yun.) Doğa bakımından öncel.*
- 85 (dn): *to ti en einai: (Yun.) Ne idiye o olmaklık. (Heidegger'in çevirisi)*
- 89: *substantia: (Lat.) Töz.*
- 90: *ousia: (Yun.) Varlık, töz.*
- 90: *res corporea: (Lat.) Cisimsel şeyler.*
- 90: *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur: (Lat.) Buna göre tözler "yüklemleri" ile erişilir olmaktadır. Her töz müstesna bir niteliğe sahiptir ve belirli bir tözün tözselliğinin özü bu nitelikten okunabilmektedir. (Heidegger'in çevirisi)*
- 90: *Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit: (Lat.) Buna göre bizim "dünya" dediğimiz cisimsel tözün sahih varlığını*

uzunluğuna, genişliğine ve derinliğine uzanım oluşturmaktadır. (*Heidegger'in çevirisi*)

90 (dn): *Principia: (Lat.) İlkeler.*

90 (dn): *Oeuvres: (Lat.) Yapıtlar.*

90: *Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit: (Lat.)* Zira başka bir cisme atfedilen her şey, uzanımı varsaymak zorundadır.

90: *divisio, figura, motus: (Lat.)* Bölüm, biçim, devinim.

90: *extensio sine figura vel motu: (Lat.)* Biçim ve devinim olmaksızın uzanım.

90: *Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem: (Lat.)* Ve bir cisim, aynı niceliği koruduğunda, çok çeşitli biçimlerde uzatılabilir: bazen uzunluğu çoktur, genişliği ve derinliği azdır; bazen tersi: genişliği çoktur, uzunluğu azdır.

91: *si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus: (Lat.)* Eğer yalnızca yer değiştirmeyi inceleysek, bunu meydana getiren kuvveti inceleyemeyiz.

91: *Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit: (Lat.)* Dokunma duyumuz bize sertlik hakkında ne “söylemektedir”? Sert şeyin parçaları elimizin hareketine, örneğin itme hareketimize “direnir.” Oysa sert yani direnen cisimler belirli bir süratle yer değiştirirlerse, bu yer değiştirme ise cisme “uzanan” elimizin süratıyla aynı olursa, elimiz cisme hiçbir zaman dokunmayacak, dolayısıyla sertlik deneyimlenemeyecek ve asla *var olmayacaktır*. Ancak söz konusu sürate sahip olduğu halde direnmeyen cisimlerin kendi cisim-olmak-

lıklarını nasıl kaybettiklerini anlamak burada asla mümkün olamayacaktır. Süratleri değiştiği halde “sertlik” gibisinden bir şey olanaksız oluyorsa ve cisim-olmaklıkları korunuyorsa bundan, sertliğin bu varolanların varlığına ait olmadığı anlaşılacaktır. (*Heidegger’in çevirisi*)

- 91: *Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente; unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere: (Lat.)* Aynı neden bize göstermektedir ki, ağırlık, renk ve cisimsel maddede algılanan diğer tüm nitelikler ondan çekip çıkarılabilir ve bu sırada kendisi bütün olarak kalır. Dolayısıyla onun doğası bunların (yani uzanımın) hiçbirisine bağlı değildir.
- 91: *omnimodo divisibile, figurabile et mobile: (Lat.)* Tamamen bölünebilen, biçimlenebilen ve devinebilen.
- 92: *capax mutationum: (Lat.)* Değişebilir olan.
- 92: *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum: (Lat.)* Töz denildiğinde *var* olmak için başka herhangi bir varolana ihtiyaç duymayan ve böylece olduğu gibi *var olanı* anlamak durumundayız. (*Heidegger’in çevirisi*)
- 92: *ens perfectissimum: (Lat.)* En mükemmel varlık.
- 92: *Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus: (Lat.)* Bir şeyin tözü hiçbir gereklilik göstermiyorsa onu sadece birisi anlar, yani Tanrı.
- 92: *Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus: (Lat.)* Öte yandan hiçbir şey, Tanrı’nın katkısı olmadan var olamayacaktır.
- 93: *proprietas: (Lat.)* Özellik, nitelik.
- 93: *nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est ... quae Deo et creaturis sit communis: (Lat.)* Bu yüzden töz ismi, Skolastikçilerin dediği gibi Tanrı’yla ve diğer şeylerle eşadlı değildir, yani hem Tanrı’ya hem de onlara eşit olarak tatbik edilebilir hiçbir imleme ayırt edilemez.
- 93: *sunonumos, univoce: (Yun., Lat.)* Eşadlı.

- 93: *Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis: (Lat.)* Bu ismin [töz] hiçbir imlenimi hem Tanrı'ya hem de onlara eşit olarak tatbik edilebilir değildir.
- 94: *Verumtamem non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit: (Lat.)* Fakat tözü, bir şeyin var olması olgusundan hareketle öncelikle keşfetmek mümkün değildir, çünkü bu olgu tek başına bizim tarafımızdan gözlemlenemez.
- 94 (dn): *Opuscula omnia: (Lat.)* Tüm Küçük Yapıtları.
- 94 (dn): *de nominum analogia: (Lat.)* Adların Analojisi Üzerine.
- 94: *Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa: (Lat.)* Düşünen tözü veya uzanımlı tözü bilmek, düşünmesine veya uzanımına bakmadan tek başına tözü bilmekten çok daha kolaydır.
- 94: *ratione tantum: (Lat.)* Yalnızca akıl.
- 95: *existit: (Lat.)* Varolur.
- 95: *ad existendum: (Lat.)* Varolma bakımından.
- 95: *intellectio: (Lat.)* İdrak. (Heidegger'in çevirisi)
- 96: *remanens capax mutationum: (Lat.)* Değişebilse de sabit kalan.
- 96 (dn): *mathema: (Yun.)* Öğretilabilir olanlar.
- 96 (dn): *on: (Yun.)* Varolan.
- 96: *dianoëin: (Yun.)* Düşünme. (Heidegger'in çevirisi)
- 96: *Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere: (Lat.)* Duyuların algısı, beden ile zihnin hemhal oluşuna bağlı olduğunu gözlemlemek bizim için yeterli olacaktır. Biz onlar aracılığıyla dışsal cisimlerde bu hemhal oluşa katkı sağlayan veya onu bozan şeyleri fark etsek de, bunlar kendilerini bize bizatihi sunmazlar.
- 97: *Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant: (Lat.)* Duyuların algısı, varolanların (cisimlerin) nitelikleri hakkında bir şey öğretmez.
- 97: *Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod*

sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum: (Lat.) Bu sayede, evrensel bakımdan maddenin veya cismin doğasının, katı, ağır veya renkli veya duyularımızı başka bir biçimde etkileyen olarak oluşmamasını teminat altına almış oluruz: yalnızca uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir şey olarak olmalıdır.

- 101: *praesuppositum: (Lat.)* Varsayım.
- 109 (dn): *Was heißt: Sich im Denken orientieren? (Alm.)* “Düşünmeyi Cihet Almak” Ne Demektir?
- 109 (dn): *Akad. Ausgabe: (Alm.)* Akademi Edisyonu.
- 112: *analysis situs: (Lat.)* Yer çözümlemesi.
- 112 (dn): *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen: (Alm.)* Geometrinin Fenomenolojik Gerekçelendirilmesine ve Fiziksel Uygulanışına Katkılar.
- 116 (dn): *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle: (Alm.)* Sempat Duygularının Fenomenolojisi ve Teorisi Üzerine.
- 116 (dn): *Wesen und Formen der Sympathie: (Alm.)* Sempatının Özü ve Biçimleri.
- 119 (dn): *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen: (Alm.)* Bazı Dillerde Yer Zarflarının Zamirle Akrabalığı Üzerine
- 119 (dn): *Gesammelte Schriften: (Alm.)* Toplu Yazılar.
- 128: *ens realissimum: (Lat.)* En gerçek varlık.
- 133: *lumen naturale: (Lat.)* Doğanın ışığı, doğal ışık.
- 138: *me on: (Yun.)* Varolan değil.
- 138: *theoria: (Yun.)* Temaşa, kuram, nazariye, bakış.
- 138: *rhastone: (Yun.)* Rahatlık.
- 138: *diagoge: (Yun.)* Eğlence.
- 138: *pathe: (Yun.)* Duygular.
- 140 (dn): *Et de là vient qu’au lieu qu’en parlant des choses humaines on dit qu’il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu’il faut les aimer pour les connaître, et qu’on n’entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences:*

(Fra.) Ve buradan gelmektedir insani şeylerden söz ettiğimizde onları sevmemizden önce bilmemizin zorunlu olduğu söylenir. Bu da zaten bir deyim'e dönüşmüştür. Öte yandan azizler, ilahi şeylerden söz ettiklerinde, onları bilmemizden önce sevmemiz gerektiğini ve hakikate yalnızca hayırseverlikle dahil olabileceğimizi söylerler. Bu da onların en faydalı düsturlarından biridir.

- 140 (dn): *Opera: (Lat.)* Yapıtlar.
- 140 (dn): *Contra Faustum: (Lat.)* Faustus'a Karşı.
- 140 (dn): *non intratur in veritatem, nisi per charitatem: (Lat.)* Hayırseverlik yolu dışında kimse hakikate dahil olamaz.
- 141: *malum futurum: (Lat.)* Gelecekteki bir kötülük. (Heidegger'in çevirisi)
- 144: *libertas indifferentiae: (Lat.)* Keyfiliğin kayıtsızlığı. (Heidegger'in çevirisi)
- 152: *circulus vitiosus: (Lat.)* Kısır döngü, fasit daire.
- 158: *hermeneia: (Lat.)* Bir-şey-için-bakışsal anlamasal tefsir. (Heidegger'in çevirisi)
- 159: *logos tinos: (Yun.)* Bir şey hakkında *logos*.
- 159: *dihairesis: (Yun.)* Bölme, ayırma.
- 159: *copula: (Lat.)* Koşaç.
- 171: *pantes anthropoi tou eidenai oregontai phusei: (Yun.)* Tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzular.
- 171: *to gar auto noein estin te kai einai: (Yun.)* Zira aynıdır düşünüyor olmak ile varlık.
- 171: *concupiscentia: (Lat.)* Açgözlülük.
- 172: *thamazein: (Yun.)* Merak, şaşkınlık, hayranlık.
- 180: *status corruptionis: (Lat.)* Bozulmuş hal, bozuk hal.
- 180: *status integritatis: (Lat.)* Bütünlüklü hal, tam hal.
- 180: *status gratiae: (Lat.)* Lütuf hali, selamet hali.
- 188: *solus ipse: (Lat.)* Yalnızca kendim, yalnızca ben.
- 191 (dn): *timor castus: (Lat.)* Yalın korku.
- 191 (dn): *servilis: (Lat.)* Aşağılık.
- 191 (dn): *De diversis quaestionibus octoginta tribus; de metu; utrum non aliud amandum sit; quam metu carere; quid amandum sit: (Lat.)* Seksen Üç Farklı Soru Hakkında; Korku Üzerine; Sevilmesi Gereken Bir Şey Olup Olmadığı; Korkudan Kurtulmak Gerekir mi; Neyin Sevilmesi Gerektiği.
- 191 (dn): *poenitentia: (Lat.)* Tövbe.

- 191 (dn): *contritio*: (Lat.) Pişmanlık.
- 191 (dn): *Enarrationes in genesin*: (Lat.) Yaradılış Üzerine Açıklamalar.
- 191 (dn): *Exegetica opera latina*: (Lat.) Latince Tefsir Yapıtları.
- 198 (dn): “*Faust und die Sorge*,” *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*: (Alm.) “Faust ve İhtimam-Gösterme”, Edebiyat Bilimi ve Tin Tarihi Üzerine Üç Aylık Alman Dergisi.
- 199 (dn): *Das Kind der Sorge*: (Alm.) İhtimam-Göstermenin Çocuğu.
- 199: *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*: (Lat.) Bunlar arasında birinde (yani tanrıda) iyilik onun doğasını, ötekinde (yani insanda) ise *ihitimam-gösterme* onun doğasını kusursuzluğa erdştirir. (Heidegger’in çevirisi)
- 199: *perfectio*: (Lat.) Mükemmellik, kusursuzluk.
- 199 (dn): *merimna*: (Yun.) Kaygı, ihtimam-gösterme.
- 199 (dn): *sollicitudo*: (Lat.) Kaygı, ihtimam-gösterme.
- 206 (dn): *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht; Gesammelte Schriften*: (Alm.) Dış Dünyanın Gerçekliği ve Haklılığına İncancımızın Kaynağına İlişkin Sorunun Çözümüne Katkılar; Toplu Yazılar.
- 209 (dn): *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*: (Alm.) Bilgi Metafiziziğinin Ana Hatları.
- 209 (dn): *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?, Festschrift für Paul Natorp*: (Alm.) Eleştirel Ontoloji Esasen Nasıl Mümkündür? Paul Natorp’a Armağan Kitabı.
- 209 (dn): *Die Formen des Wissens und die Bildung*: (Alm.) Bilgi ile Talim ve Terbiyenin Biçimleri.
- 209 (dn): *Die Wissensformen und die Gesellschaft*: (Alm.) Bilgi Biçimleri ve Toplum.
- 209 (dn): *Erkenntnis und Arbeit*: (Alm.) Biliş ve Emek.
- 212: *arkhai*: (Yun.) İlkeler.
- 213: *auto to pragma hodopoiesen autois kai sunenankase ze-tein*: (Yun.) Onlar kendilerine şeyleri yarattılar ve biraraya gelerek araştırdılar.
- 213: *anankazomenos d’akolouthen tois phainomenois*: (Yun.) Kendini kendinde göstereni izlemeye zorunlu kalmıştı. (Heidegger’in çevirisi)

- 213: *hup'auto tes aletheias anankazomenoi:* (Yun.) Hakikatin kendisi tarafından zorunlu kılınarak araştırıyorlardı. (Heidegger'in çevirisi)
- 213: *philosophen peri tes aletheias:* (Yun.) Hakikat üzerine felsefe yapmak. (Heidegger'in çevirisi)
- 213: *apophainesthai peri tes aletheias:* (Yun.) Hakikat kapsamında ve ona bakarak ortaya çıkarıcı görünür kılma. (Heidegger'in çevirisi)
- 213: *episteme tis tes aletheias:* (Yun.) Hakikat üzerine bilim. (Heidegger'in çevirisi)
- 213: *episteme (he theorei to on he on):* (Yun.) Bilim (varolanı varolan olarak temaşa etme). (Heidegger'in çevirisi)
- 213 (dn): *kruphesthai philei:* (Yun.) Gizlenmeyi sever.
- 214: *pathemata tes psukhes ton pragmaton homoiomata:* (Yun.) Ruhun deneyimleri şeylere benzeşimlerdir. (Heidegger'in çevirisi)
- 214: *adaequatio intellectus et rei:* (Lat.) Zihin ile şeylerin uyumu.
- 215 (dn): *De interpretatione:* (Lat.) Yorum Üzerine.
- 215 (dn): *Quaest. disp. de veritate:* (Lat.) Hakikat Üzerine Tartışmalı Sorunlar.
- 218 (dn): *Logik der Philosophie:* (Alm.) Felsefenin Mantığı.
- 218 (dn): *Lehre vom Urteil:* (Alm.) Yargı Öğretisi.
- 219: *phrazon hokos ekhei:* (Yun.) Varolanın nasıl davrandığı. (Heidegger'in çevirisi)
- 219: *lanthanei:* (Yun.) Örtüklük. (Heidegger'in çevirisi)
- 219: *epilanthanontai:* (Yun.) Unutanlar. (Heidegger'in çevirisi)
- 220 (dn): *Fragmente der Vorsokratiker:* (Alm.) Sokrates Öncesi Düşünürlerin Fragmanları.
- 223: *krinein logo:* (Yun.) İki arasında anlamasal ayırt etme ve tercih etme. (Heidegger'in çevirisi)
- 223 (dn): *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie:* (Alm.) Parmenides ve Yunan Felsefesi Tarihi.
- 232 (dn): *Kant und das Problem der Metaphysik:* (Alm.) Kant ve Metafizik Meselesi.
- 244 (dn): *holon, pan:* (Yun.) Bütün, tüm.
- 244 (dn): *totum, compositum:* (Lat.) Tüm, birleşik.
- 244 (dn): *Zur Lehre von den Ganzen und Teilen:* (Alm.) Bütün ile Parçaları Öğretisi Üzerine.

- 246 (dn): *Der Ackermann aus Böhmen: (Alm.)* Bohemyalı Çiftçi.
- 246 (dn): *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung: (Alm.)* Orta Çağ'dan Reformasyon'a. Almanya Talim ve Terbiye Tarihi Üzerine Araştırmalar.
- 247 (dn): *Lebensdauer, Altern und Tod: (Alm.)* Yaşam Süresi, Yaşlanma ve Ölüm.
- 249 (dn): *meditatio futurae vitae: (Lat.)* Gelecek Yaşam Üzerine Düşünce.
- 250 (dn): *Das Erlebnis und die Dichtung: (Alm.)* Yaşantı ve Şiir.
- 250 (dn): *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel: (Alm.)* Yaşam Görüşü. Dört Metafizik Başlık.
- 250 (dn): *Psychologie der Weltanschauungen: (Alm.)* Dünya Görüşleri Psikolojisi.
- 250 (dn): *Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik: (Alm.)* Novalis ve Kleist. Sturm und Drang ile Romantizm Düşünce ve Şiirinde Ölüm Meselesinin Gelişimi Üzerine İncelemeler.
- 250 (dn): *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse I): (Alm.)* Mesele Tarihi Olarak Edebiyat Tarihi. Tin Tarihsel Sentez Sorusu Üzerine, W. Dilthey'la Özel İlişkili Olarak (Königsberg Alimler Cemiyeti Yazıları. Tin Bilimsel Sınıf I).
- 272 (dn): *Das Gewissen, erster geschichtlicher Teil: (Alm.)* Vicdan. Tarihsel Birinci Kısım.
- 272 (dn): *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche: (Alm.)* Protestan Teoloji ve Kilise Uzmanlık Alanı Ansiklopedisi.
- 272 (dn): *Gesammelte Aufsätze. Neue Folge: (Alm.)* Toplu Makaleler. Yeni Seri.
- 272 (dn): *Das Gewissen. (Schriften zur Philosophie und Soziologie): (Alm.)* Vicdan (Felsefe ve Sosyoloji Yazıları)
- 292 (dn): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik, II. Teil: (Alm.)* Etikte Formalizm ve Maddi Değer Etiği, 2. Kısım.
- 319 (dn): *Metaphysica specialis: (Lat.)* Özel Metafizik.

- 320 (dn): *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie: (Alm.)* Kant Felsefesinde Kişi Bilinci ve Kendinde Şey.
- 320 (dn): *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages: (Alm.)* Immanuel Kant. İki Yüzcü Doğum Gününe Armağan Kitabı.
- 321 (dn): *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus; Kantstudien: (Alm.)* Eleştirel İdealizmin Gelişiminde Metafiziksel Güdüler; Kant İncelemeleri.
- 339 (dn): *Referat Kierkegaards: (Alm.)* Kierkegaard'ın Makalesi.
- 342: *lupe tis he tarakhe: (Yun.)* Korku, keder veya kafa karışıklığıdır. (Heidegger'in çevirisi)
- 349 (dn): *Vorlesungen über Syntax: (Alm.)* Sentaks Üzerine Dersler.
- 349 (dn): *Aktionsart und Zeitstufe. Indogermanische Forschung: (Alm.)* Edim Türü ve Zaman Kademesi. İndogermen Araştırmalar.
- 385 (dn): *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat: (Alm.)* İnsan, Toplum ve Devlet Bilimlerinin Tarihi Araştırmaları Üzerine.
- 388 (dn): *Die Grenzen der Geschichte: (Alm.)* Tarihin Sınırları.
- 394 (dn): *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, Festschrift für Johannes Volkelt: (Alm.)* Anlamanın Teorisi ve Tin Bilimsel Psikoloji Üzerine, Johannes Volkelt Armağan Kitabı.
- 398 (dn): *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg: (Alm.)* Wilhelm Dilthey ile Kont Paul Yorck von Wartenburg Mektuplaşması.
- 399 (dn): *Vorbericht: (Alm.)* Ön Rapor.
- 399: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie: (Alm.)* Betimleyici ve Ayrıştırıcı Psikolojik Üzerine Düşünceler.
- 399: *Briefwechsel: (Alm.)* Mektuplaşma.
- 403: *communis opinio: (Lat.)* Kamuoyu görüşü, müşterek görüş.
- 419 (dn): *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik: (Alm.)* Tarih Biliminde Zaman Kavramı, Felsefe ve Felsefi Eleştiri Dergisi.

- 419 (dn): *Das Problem der historischen Zeit, Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kantgesellschaft: (Alm.)* Tarihbilimsel Zaman Meselesi, Kant Cemiyeti Tarafından Yayımlanan Felsefi Konuşmalar.
- 419 (dn): *De emendatione temporum: (Lat.)* Takvimin/Zamanın Düzeltilmesi Üzerine.
- 419 (dn): *Opus de doctrina temporum: (Lat.)* Takvim/Zaman Öğretisi Üzerine Yapıt.
- 419 (dn): *Die antiken Stundenangaben: (Alm.)* Eski Çağ'da Vakit/Saat Gösterimi.
- 419 (dn): *Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter: (Alm.)* Burjuvalarda Gün Anlayışı. Klasik Eski Çağ'da ve Hristiyan Orta Çağ'ında Takvim Gününün Başlangıcı Üzerine İncelemeler.
- 419 (dn): *Antike Technik: (Alm.)* Antik Çağ Teknolojisi.
- 419 (dn): *Die antike Uhr: (Alm.)* Eski Çağ'da Saat.
- 419 (dn): *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit: (Alm.)* Orta Çağ ve Yeni Çağ Kronolojisi.
- 423: *eiko d'epenoei kinton tina aionos poiesai, kai diakosmon hama ouranon poiei menontos aionos en heni kat'arithmon iousan aionion eikona, touton hon de khronon onomakamen: (Yun.)* Fakat kendisi, ebedi olanın devinen bir suretini yapmaya karar verdi. Ve evreni baştan sona düzenlerken ebedi bir suret yarattı, sayı uygun olarak. Ebedi olanın suretiydi ve onunla aynıydı. Bunun suretine biz zaman adını verdik.
- 427: *ei de meden allo pepuhkan arithmein e psukhe kai psukhes nous, adunaton einai khronon psukhes me ouses: (Yun.)* Fakat eğer ruhtan veya ruhun aklından başka bir şey sayıyla doğal olarak donatılmamışsa, imkansız olurdu zamanın olması eğer ruh olmasaydı.
- 427: *inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio, et mirum si non ipsius animi: (Lat.)* Zaman, yayılımdan başka bir şey değilmiş gibi gelmişti bana. Fakat nasıldır bilemiyordum ve ruhun yayılımı olmaması şaşırtıcı olurdu.
- 428 (dn): *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte: (Alm.)* Tarihte Akıl. Dünya Tarihinin Felsefesine Giriş.

- 429: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: (Alm.) Felsefi Bilimler Ansiklopedisi.
- 431 (dn): *Wissenschaft der Logik*: (Alm.) Mantık Bilim.
- 433 (dn): *nun*: (Yun.) Şimdi.
- 433 (dn): *stigma*: (Yun.) İşaret, iz.
- 433 (dn): *tode ti*: (Yun.) Şu olma, şu-olmaklık.
- 433 (dn): *khronos*: (Yun.) Zaman.
- 433 (dn): *sphaira*: (Yun.) Küre, daire.
- 433 (dn): *horos*: (Yun.) Sınır, hudut.
- 433 (dn): *akolouthein*: (Yun.) Temellendirme ilişkisi. (Heidegger'in çevirisi)
- 433 (dn): *temps*: (Fra.) Zaman.
- 433 (dn): *durée*: (Fra.) Süre.
- 433 (dn): *Essai sur les données immédiates de la conscience*: (Fra.) Bilincin Doğrudan Verileri Üzerine Deneme.
- 433 (dn): *Quid Aristoteles de loco senserit*: (Fra.) Aristoteles'in Yer Anlayışı Üzerine.
- 433 (dn): *arithmos kineseos*: (Yun.) Devinimin sayısı.
- 433 (dn): *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*: (Alm.) Alman İdealizmi Felsefesine Katkılar.
- 433: *cogito me cogitare rem*: (Lat.) Var diye düşünüyordum.
- 435 (dn): *Phänomenologie des Geistes*: (Alm.) Tinin Fenomenolojisi.

SÖZLÜK

TÜRKÇE-ALMANCA-İNGİLİZCE¹

Türkçe	Almanca	İngilizce
açıkça	ausdrücklich, explizit	explicit
açıkça olmadan	unausdrücklich	tacit
açıkça, açıkta	offenbar	manifest
açıklıkta-olmaklık	Gelichtetheit	clearedness
açımlanmışlık	Erschlossenheit	disclosedness
ait olmak	zugehören	belong to
akıl	Vernunft	reason
akli, ussal, akıl sahibi	vernünftig	rational
aktarmak	überliefern	hand down
alamet	Vorzeichen	warning signal

¹ İngilizce karşılıklar için Macquarrie-Robinson çevirisinden yararlanılmıştır: Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie, Edward Robinson, Önsöz: Taylor Carman, Harper & Row (Harper Perennial Modern Thought), New York: 2008. İngilizce dilindeki öteki çeviride bazen farklı karşılıklar yer almaktadır: Martin Heidegger, *Being and Time – A Translation of Sein und Zeit*, çev. Joan Stambaugh, State University of New York Press, New York: 1996.

Türkçe	Almanca	İngilizce
algılamak	vernehmen, wahrnehmen	perceive
analitik	Analytik	analytic
analiz, çözümleme	Analyse	analysis
anlam	Sinn	meaning, sense
anlama	Verstehen	understanding
anlama yetisi	Verstand	understanding
anlamak	verstehen	understand
anlamlılık	Bedeutsamkeit	significance
anlaşılabilirlik	Verständlichkeit	intelligibility
anlayış, feraset	Verständigkeit	common sense
antropoloji	Anthropologie	anthropology
apofantik	apophantisch	apophantical
araç	Werkzeug	tool
aradalık	Zwischen	the between
arkasından konuşmak	nachreden	gossip
artık-şurada-var-olmama	Nicht-mehr-da-sein	no-longer-Being-there
asli, kökense	ursprünglich	primordial
atlamak	überspringen	pass over
aydınlık, kayran	Lichtung	clearing
ayırt etmek	unterscheiden	differentiate
ayırım, fark	Differenz, Unterschied	differentiate, difference
ayrıştırmak	zergliedern	dissect
bağıntı	Relation	relation
bakış	Sicht	sight
bakışsızlık	Sichtlosigkeit	sightlessness
beklentilendirme	Gewärtigen	await

Türkçe	Almanca	İngilizce
belirlemek	bestimmen, determinieren	determine
belirsiz	unbestimmt	indefinite
belirti	Anzeichen	symptom
ben	Ich	the I
ben'lik	Ichheit	I-hood
benlik	Selbstheit	Selfhood
benlik-duruşu	selbständig	self-subsistent
beraberinde-var-olma	Sein-bei	Being alongside
beyan	Aussage	assertion
beyan önermesi	Aussagesatz	statement
biçim, şekil	Gestalt	form
bildirim	Mitteilung	communication
bildirmek	mitteilen	communicate
bilgi	Erkenntnis	knowledge, cognition
bilgi kuramı, epistemoloji	Erkenntnistheorie	epistemology
bilgi, malumat	Kenntnis	information
bilgisizlik	Nichtwissen	ignorance
bilim	Wissenschaft	science
bilimsel	wissenschaftlich	scientific
bilme	Erkennen	knowing
bilmek	wissen	know
bir şeyin müsebbibi olma	Schuld haben an	have responsibility for
bireyleştirmek	vereinzeln	individualize
bir-hal-içinde- bulunma	Befindlichkeit	state-of-mind

Türkçe	Almanca	İngilizce
birlikte-Dasein	Mitdasein	Dasein-with
birlikte-dünya	Mitwelt	with-world
birlikte-iştirak-etme	Mit-dabei-sein	Being in on it
birlikte-olmak	miteinander	with one another
birlikte-varolma	Mitsein	Being-with
bir-şey-için-bakış	Umsicht	circumspection
bir-şey-içinlik	Um-zu	the in-order-to
bir-şeylerin-zaten-beraberinde-olma	Schon-sein-bei	Being-already-alongside
bir-şey-uğrunalık	Worumwillen	the for-the-sake-of-which
bir-yere-ait-olmaklık	Gehörigkeit	belongingness
bitişe doğru varlık	Sein zum Ende	Being-towards-the-end
bitiyor-olmak	Zu-Ende-sein	Being-at-an-end
borcu olmak	schulden	owe
borç yapma	Schulden machen	incur debts
borçlu olma	Schulden haben	have debts
bölge	Region	realm
bulgu	Tatbestand	facts of the case
bu-şey-içinlik	Dazu	the towards-this
bütün, tüm	ganz	whole
bütünlük	Inbegriff	aggregate
bütünlük, tümlük	Ganzheit	totality
bütün-olma	Ganzsein	Being-a-whole
bütün-olma-olabilirliği	Ganzseinkönnen	potentiality-for-Being-a-whole
çağdaş	zeitgenössisch	contemporaneous

Türkçe	Almanca	İngilizce
çağrı	Ruf	call
çağırıcı anlama	Anrufverstehen	understanding the appeal
çakılma	Absturz	downward plunge
çevreleyen-dünya	Umwelt	environment
çevreleyicilik	Umhafte	the aroundness
çıkarsamak	schliessen	infer
çoğunlukla	zumeist	for the most part
çokluluk	Mannigfaltigkeit	multiplicity, manifold
Dasein	Dasein	Dasein
Daseinsal	daseinsmäßig	of the character of Dasein
davet	Aufruf	summon
davranmak	verhalten	behave, behaviour
deneyimlemek	erfahren	experience
devamlı	ständig	constant
devamlılık	Stätigkeit	steadiness
dışsal	äußerlich	superficial, external
dikkat çekme	Auffälligkeit	conspicuousness
dil	Sprache	language
dile getirmek	ausrufen	proclaim
dipsizlik	Abgrund	abyss
direnış, diretme	Widerstand	resistance
diretme	Aufsässigkeit	obstinacy
doğa	Natur	nature
dokunma	Tasten	touch
dokunmak	berühren	touch
duraksamamaklık	Aufenthaltslosigkeit	never dwelling anywhere

Türkçe	Almanca	İngilizce
durum	Lage, Situation	situation, Situation
duygu durumu	Stimmung	mood
duymak	hören	hear
dünya	Welt	world
dünya-dahilinde	innerweltlich	within-the-world
dünya içinde	in der Welt	in the world
dünya-içinde- varolma	In-der-Welt-sein	Being-in-the-world
dünya-karakteri	Weltcharakter	world-character
dünya-zamanı	Weltzeit	world-time
dünyasal	weltlich	worldly
dünyasallık	Weltlichkeit	worldhood
dünyasızlaştırma	Entweltlichung	deprive of its worldhood
dünyevi	weltmäßig	in-accordance- with-the-world
dünyevilik	Weltmäßigkeit	worldly character
düşmek	fallen	fall
düşmüşlük	Verfallen	fall
düşünüp taşınmak	überlegen	deliberate
eğleşme	Aufenthalt	dwelling
eklemlenmek	artikulieren	articulate
eklemlenmek, sınıf- landırmak	gliedern	articulate
eksistensiyal	Existenzial	existential
ekstatik	ekstatisch	ecstatical
ekstaz	Ekstase	ecstasis
el altında	zur Hand	to hand
el-altındalık	Zuhandenheit	readiness-to-hand
el-altında-olmak	zuhanden	ready-to-hand

Türkçe	Almanca	İngilizce
eli-kulağında- olmaklık	Bevorstand	impedence
elişçiliğiyle ilgili	handwerklich	mechanical
elle çalışma	hantieren	manipulate
elverişli, ele yatkın	handlich	handy
empati	Einfühlung	empathy
en zati	eigenst	ownmost
erişim	Zugang	access
estetik	ästhetisch	aesthetic
eşit derecede asli olarak	gleichursprünglich	equiprimordial
evde olmaklık	Zuhause	the at-home
eylemek	handeln	take action
faktisite, olgusalılık	Faktizität	facticity
felsefe	Philosophie	philosophy
fenomen	Phänomen	phenomenon
fenomenoloji	Phänomenologie	phenomenology
fırlatılmışlık	Geworfenheit	throwness
fırlatma	Wurf	throw
fiili, gerçekten, etkin	wirklich	actual
fundamental, temelli	fundamental	fundamental
gayrisahihlik	Uneigentlichkeit	inauthenticity
geçerlik	Geltung	validity
geçici, şimdilik kay- dıyla	vorläufig	provisional
geçmiş	Vergangenheit	past
gelecek	Zukunft	future
gelip geçicilik	Vergänglichkeit	transience

Türkçe	Almanca	İngilizce
gerçekleştirmek	verwirklichen	actualize
gerçeklik	Realität	Reality
geriye-doğru	Zurück auf	the back to
gidermek	entfernen	remove
gizlemek, örtmek	verhüllen	to veil, to conceal
gizlice	heimlich	secret
görmek, bakmak	sehen	see, look
görü	Anschauung	intuition
görünüm	Erscheinung	appearance
gösterim	Anzeige	indication
gözde canlandırmak	vergegenwärtigen	envisage
hakikat	Wahrheit	truth
hakiki	wahr	true
hakkında-söz- edilen	Geredete	what is said in the talk
hareket noktası	Ansatz	approach
hareket, devinim	Bewegung	motion
hareketlilik	Bewegtheit	movement
hatırlamak	erinnern	remember, recall
havali	Gegend	region
hayatını kaybetme	Ableben	demise
hedefleme	Aussein auf...	Being out for...
henüz-değil	Noch-nicht	the not-yet
hep benimki	je meines	in each case mine
hep-benimkilik	Jemeinigkeit	mineness
hep-yalnızca- bir-şeylerin- beraberinde-olma	Nur-immer-schon- bei	just-always- already-alongside
hergünkülük	Alltäglichkeit	everydayness
herkes	Man	the they

Türkçe	Almanca	İngilizce
herkes-benliği	Man-Selbst	the they-self
hermeneutik	Hermeneutik	hermeneutic
hesap etmek	berechnen	calculate
hırs	Gier	craving
hiç kimse	Niemand	the nobody
hiçlilik	Nichtheit	notness
hiçsellik	Nichtigkeit	nullity
hermeneutik	Hermeneutik	hermeneutics
hücum etmek	überfallen	assail
ışık	Licht	light
içerik	Gehalt	content
içinde-bulunu- lan-an	Augenblick	moment (of vision)
içindelik	Inwendigkeit	insideness
içinde-olma	In-Sein	Being-in
içinde-zaten-var- olma	Schon-sein-in	Being-already-in
içine-nüfuz-eden- bakış	Durchsichtigkeit	transparency
ifade	Ausdruck	expression
ihdimam-gösterme	Sorge	care
ikamet etmek	wohnen	reside
ikili anlam	Doppelsinn	double meaning
ikili imlem	Doppelbedeutung	double signification
ilgilenme	Besorgen	concern
ilinti	Bezug	relation
ilintililik	Bewandtnis	involvement
ilintililik tümlüğü	Bewandtnisganz- heit	totality of involvements
ilişki	Beziehung, Zusammenhang	relation, connection

Türkçe	Almanca	İngilizce
imlem, anlam, gönderim	Bedeutung	signification
imlemek	bedeuten	signify
imlenim	Bedeutsamkeit	significance
irtibatsız	unbezüglich	non-relational
istemek	wollen	volition
iş	Werk	work
işaret	Zeichen	sign
işe yararlık	Dienlichkeit	serviceability
itidal	Gleichmut	equanimity
itina-gösterme	Fürsorge	solicitude, welfare work
kaçış	Flucht	flight
kader	Schicksal	fate
kamu	Öffentlichkeit	public
kamusal zaman	öffentliche Zeit	public time
kapalılığı-açma-kararlılığı	Entschlossenheit	resoluteness
karakter, nitelik	Charakter	character
karakteristik, nitelendirme	Charakteristik	characteristic
karar	Entschluss	resolution
karar vermek	entschliessen	resolve
karşı, karşıt	Wider	the against
karşılaşma minvali	Begegnisart	way of encountering
kategori	Kategorie	category
kavram	Begriff	concept
kavramak	erfassen	grasp, comprehension
kavramsallaştırma	Begrifflichkeit	conception
kaygı	Angst	anxiety

Türkçe	Almanca	İngilizce
kayıtsız	gleichgültig	indifferent
kaynak	Ursprung	source
kendiliğinden anlaşılan	selbstverständlich	self-evident
kendinde-var-olma	An-sich-sein	Being-in-itself
kendine-doğru	Auf-sich-zu	towards-oneself
kendini-önceleme	Sich-vorweg-sein	Being-ahead-of-itself
kendini tanıma	Sichkennen	knowing-oneself
kendinin, zati	eigen	own
kendinin-dışındalık	Außer-sich	outside-of-itself
kendinin-dışında-olmaklık	Außersichsein	Being-outside-of-itself
kendi-olarak-duramayış	Unselbst-ständigkeit	non-Self-constancy
kendi-olarak-durma	Selbst-ständigkeit	Self-conconstancy
kendi-olarak-varolma	Selbstsein	Being-one's-Self
kendi-olmayış	Unselbständigkeit	failure to stand by itself
kesin	gewiß	certain
kesintisiz	kontinuierlich	continuous
keşfedici-olmaklık	Entdecktheit	uncoveredness
keşfetmek	entdecken	discover
keyfin kaçması	Verstimmung	bad mood
kılavuz	Leitfaden	guiding-line
konstitüsyon	Verfassung	constitution
konstitüsyon bütünlüğü	Verfassungsganzheit	constitutive totality
konum	Platz	place

Türkçe	Almanca	İngilizce
konuşmak	sprechen	speak
korku	Furcht	fear
korkunç	furchtbar	fearsome
korkutucu	furchtsam	fearful
kökünden-koparılmışlık	Entwurzlung	uprooting
kudretsizlik	Ohnmacht	powerlessness
kulak vermek	hören	hearken
kullanılamaz	unhandlich	unmanageable
kullanmak	verwenden	use
lakırtı	Gerede	idle talk
malzeme	Zeug	equipment
malzeme bütünü	Zeugganzheit	equipmental totality
mekan	Raum	space
mekan-sağlama	Einräumen	make room
mekansal	räumlich	spatial
mekansallaştırma	Verräumlichung	spatialize
mekansallık	Räumlichkeit	spatiality
memnuniyetsizlik	Mißmut	ill-humour
merak	Neugier	curiosity
mesafe	Abstand	distance
mesafe-gidermek	ent-fernen	de-sever
mesafelilik	Abständigkeit	distantial
meslek	Beruf	occupation
metodoloji	Methodologie	methodology
mevcudiyet, muhteva	Bestand	content, stock
mevcut bulunma	Anwesenheit	presence
mevcut-olmak	vorhanden	present-at-hand

Türkçe	Almanca	İngilizce
mevcut-olmaklık	Vorhandenheit	presence-at-hand
mevcut-olmayan-Dasein	Nichtmehrdasein	no-longer-Dasein
modus	Modus	mode
moment	Moment	momentum
muamele etme	Umgang	dealings
mutabık olmak	übereinstimmen	agree
münferitleştirmek	vereinzeln	individualize
müphemlik	Zweideutigkeit	ambiguity
müsamaha	Nachsicht	forbearance
müstakbel	zukünftig	futural
müteveffa	Verstorbene	the deceased
nasıllık	Wie	the how
ne-amaçlalık	Wofür	the for-which
nedenlik	Daß	the that-it-is
ne-hakkındalık	Worüber	about which
ne-husustalık	Wobei	the in-which
ne-içindelik	Worin	the wherein
ne-içinlik	Wozu	the towards-which
ne-ilelik	Womit	the with-which
nelerden-oluşmaklık	Woraus	the whereof
neredenlik	Woher	the whence
nereyelik	Wohin	the whither
nereye-yöneliklik	Woraufhin	the upon-which
nesne	Gegenstand	object
nesne, obje	Objekt	object
nesnel	sachlich	objective
nesneleştirmek	verdinglichen	reify
neyin-içindelik	Worinnen	the inside-which

Türkçe	Almanca	İngilizce
nitelik	Eigenschaft	property
niyet etmek	intendieren	intend
noksanlık	Ausstand	outstanding
olay, hadise	Ereignis	event
oldum-olasılık	Gewesenheit	having been
olgu	Faktum, Tatsache	fact
olgusal	tatsächlich	factual
olgusal, fiili, fiilen	faktisch	factual
olmayışlık	Abwesenheit	absence
ontik	ontisch	ontical
ontoloji	Ontologie	ontology
ontolojik	ontologisch	ontological
oradanlık	Dorther	the thence
orasılık	Dort	the yonder
orayalık	Dorthin	the thither
ortadan kaldırma	Wegräumen	move out of the way
ortalama	Durchschnitt	average
ortaya çıkarmak	hervorbringen	bring forth
ortaya çıkmak, neşet etmek	entspringen	arise
oynama payı	Spielraum	leeway
ölme	Sterben	die
ölü, ölen	Gestorbene	the dead person
ölüm	Tod	death
ölüme doğru varlık	Sein zum Tode	Being-towards-death
ölümlü	sterblich	mortal
ölümsüz	unsterblich	immortal
ön-bakış	Vorsicht	fore-sight
önbilimsel	vorwissenschaftlich	prescientific

Türkçe	Almanca	İngilizce
önceleme	vorweg	ahead, in advance
öncelemek	vorgreifen	anticipate
öncelikle	zunächst	proximally
öne atlamak	vorspringen	leap forth
öne çağırarak	vorrufen	call forth
öne-koşmak	vorlaufen	anticipate
öne-koşmaklık	Vorläufigkeit	anticipatoriness
önerme	Satz	proposition
ön-kavrama	Vorgriff	fore-conception
ön-sahip-olmaklık	Vorhabe	fore-having
önüne sıçramak	vorausspringen	leap ahead
ön-yapı	Vor-struktur	fore-structure
örtmek	verdecken	conceal
öteki, başkası	Andere	other
öz	Essenz, Wesen	Essence, essence
özdeş	identisch	identical
özdeşleştirmek	identifizieren	identify
özne	Subjekt	subject
özel	wesentlich	essential
peş peşe	nacheinander	successive
peşinden fırlayıcı	nachspringen	leap after
peşinen, önceden	vorgängig	previous, preliminary
pozisyon	Stelle	position
pratik	praktisch	practical
projeksiyon	Projektion	Projection
rahatsızlık verme	Aufdringlichkeit	obtrusiveness
rast-gelme	Zu-fall	be-fall
rastlantı	Zufall	accident

Türkçe	Almanca	İngilizce
rastlantısal	zufällig	accidental
reel	real	real
resim, imge	Bild	picture, image
sabitlik	Ständigkeit	constancy
sahici	echt	genuine
sahih	eigentlich	authentic
sahihlik	Eigentlichkeit	authenticity
seçim	Auswahl, Wahl	selection, choice
serbest, özgür	frei	free
serbestçe uçuşan	freischwebend	free-floating
ses	Stimme	voice
sesleniş	Anruf	appeal
sınır durumu	Grenzsituation	limit-situation
sınırlandırmak	einschränken	confine
silmek	tilgen	pay off
soğurulmak	aufgehen	be absorbed
solipsizm	Solipsismus	solipsism
son, bitim	Ende	end
sonluluk	Endlichkeit	finitude
sonsuz	unendlich	infinite
son-suz	un-endlich	in-finite
söz	Rede	talk, discourse
suç/borç	Schuld	guilt, debt
suçlu/borçlu	schuldig	guilty, responsible
suçluluk/borçluluk	Verschuldung	indebtedness
suskunluk	Schweigen	silence
süre	Dauer	duration
süregidim	Beständigkeit	steadiness
sürekli	stetig	continuous

Türkçe	Almanca	İngilizce
sürekliplik	Stetigkeit	continuity
şeffaf	durchsichtig	transparent
şeffaf olmayan	undurchsichtig	opaque
şey	Ding, Sache	thing
şeyssel	dinglich	Thinglike
şimdi	Gegenwart	Present, Present-day
şimdide	gegenwärtig	in the present
şimdileştirme	Gegenwärtigen	make present
şimdi-zamanı	Jetzt-Zeit	now-time
şurada	Da	there
şurada-var-olma	Da-sein	Being-there
tabi olma	Angewiesenheit	dependence
tahsis etmek	zuweisen	assign
tamamlamak	vollenden	fulfill
tarih	Geschichte	history
tarihbilim	Historie	historiology
tarihbilimsel	historisch	historiological
tarihlendirilebi- lirlik	Datierbarkeit	datability
tarihsel	geschichtlich	historical
tarihsellik	Geschichtlichkeit	historicality
tasa	Besorgnis	worry
tasarım	Entwurf	projection
tasarlamak	entwerfen	project
tecelli	Geschick	destiny
tefsir	Auslegung	interpretation
tekinsiz	unheimlich	uncanny
telef olmak	verenden	perish

Türkçe	Almanca	İngilizce
tema	Thema	theme
temalaştırmak	thematisieren	thematize
tematik	thematisch	thematic
temel	Fundament	foundation
temel konstitüsyon	Grundverfassung	basic constitution
temel, neden, sebep, zemin	Grund	ground
temellendirmek	fundieren	to found
temporal	temporal	Temporal
temsil	Vorstellung	representation
temsil etmek	vorstellen, vertreten	represent
terk etmek	verlassen	abandon
tesis etmek, oluş- turmak	konstituieren	constitute
teslim alınmak, meftün olmak	benommen	fascinated
tesviye etmek	nivellieren	level off
tin	Geist	spirit
tinbilim	Geisteswissenschaft	humane science
tinsel	geistig	spiritual
töz	Substanz	substance
türetilmiş	abkünftig	derivative
umurunda olma	Angänglichkeit	to matter
uygun, münasip	geeignet	appropriate
uzak	fern	far
uzanım	Ausdehnung	extension
üstünü açmak	enthüllen	reveal
üzerinde konuşmak	bereden	talk about
var olma	sein	being

Türkçe	Almanca	İngilizce
vardır	es gibt	there is
varış	Ankunft	arrival
varlık	Sein	Being
varlık anlamı	Seinssinn	meaning of Being
varlık konstitüs-yonu	Seinsverfassung	constitution of Being
var-olabilirlik	Seinkönnen	potentiality-for-Being
varolan	Seiendes	entity
varolmak	existieren	exist
varoluş	Existenz	existence
varoluş konstitüs-yonu	Existenzverfassung	existential constitution
varoluşa-dair	Existenziell	existentiell
varoluşsal	existenzial	existential
vicdan	Gewissen	conscience
vicdana-sahip-ol-mayı-isteme	Gewissen-haben-wollen	wanting to have a conscience
vukubulma	Geschehen	happening
yabancılaştırma	Entfremdung	alienation
yakalamak	ergreifen	seize upon, take hold of
yakın	nah	close
yakınlık	Nähe	closeness
yalıtmak, izole etmek	isolieren	isolate
yalnızca-öylesi-ne-mevcut-olma	Nur-noch-vorhandensein	just present-at-hand-and-no-more
yalnızca-ve-öylece-yaşama	Nur-noch-leben	mere aliveness
yalnızlık	Alleinsein	Being-alone

Türkçe	Almanca	İngilizce
yanılsama	Schein, Illusion	illusion
yapı	Struktur	structure
yaşam	Leben	life
yaşantı	Er-leben	living-through
yaşantılanan	Erlebnis	experience
yer	Platz	place
yinelemek	wiederholen	repeat
yok etmek	vernichten	annihilate
yok olmak	vergehen	pass away
yoksun	defizient, privativ	deficient, privative
yorum	Ausdeutung, Interpretation	exegesis, Interpretation
yön, istikamet	Richtung	direction
yönelimsel	intentional	intentional
yönlenmiş	ausgerichtet	directional
yönlülük	Ausrichtung	directionality
yöntem	Methode	method
yüz çevirme	Abkehr	turn away
zaman	Zeit	time
zaman hesabı	Zeitrechnung	time-reckoning
zamanda belirlilik	Zeitbestimmtheit	temporal character
zaman-içerilik	Innerzeitigkeit	within-time-ness
zamansal	zeitlich	temporal
zamansallık	Zeitlichkeit	temporality
zamansallaştırmak	zeitigen	temporalize
zan	Überzeugung	conviction
zararlılık	Abträglichkeit	detrimental
zemin-olma	Grundsein	Being-the-basis

8

SÖZLÜK

ALMANCA-TÜRKÇE-İNGİLİZCE¹

Almanca	Türkçe	İngilizce
Abgrund	dipsizlik	abyss
Abkehr	yüz çevirme	turn away
abkünftig	türetilmiş	derivative
Ableben	hayatını kaybetme	demise
Abstand	mesafe	distance
Abständigkeit	mesafelilik	distantial
Absturz	çakılma	downward plunge
Abträglichkeit	zararlılık	detrimental
Abwesenheit	olmayışlık	absence
Alleinsein	yalnızlık	Being-alone
Alltäglichkeit	hergünkülük	everydayness
Analyse	analiz, çözümleme	analysis

¹ İngilizce karşılıklar için Macquarrie-Robinson çevirisinden yararlanılmıştır: Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie, Edward Robinson, Önsöz: Taylor Carman, Harper & Row (Harper Perennial Modern Thought), New York: 2008. İngilizce dilindeki öteki çeviride kısmen farklı karşılıklar yer almaktadır: Martin Heidegger, *Being and Time – A Translation of Sein und Zeit*, çev. Joan Stambaugh, State University of New York Press, New York: 1996.

Almanca	Türkçe	İngilizce
Analytik	analitik	analytic
Andere	öteki, başkası	other
Angänglichkeit	umurunda olma	to matter
Angewiesenheit	tabi olma	dependence
Angst	kaygı	anxiety
Ankunft	varış	arrival
Anruf	sesleniş	appeal
Anrufverstehen	çağrışı anlama	understanding the appeal
Ansatz	hareket noktası	approach
Anschauung	görü	intuition
An-sich-sein	kendinde-var-olma	Being-in-itself
Anthropologie	antropoloji	anthropology
Anwesenheit	mevcut bulunma	presence
Anzeichen	belirti	symptom
Anzeige	gösterim	indication
apophantisch	apofantik	apophantical
artikulieren	eklemlemek	articulate
ästhetisch	estetik	aesthetic
Aufdringlichkeit	rahatsızlık verme	obtrusiveness
Aufenthalt	eğleşme	dwelling
Aufenthaltslosigkeit	duraksamamalık	never dwelling anywhere
Auffälligkeit	dikkat çekme	conspicuousness
aufgehen	soğurulmak	be absorbed
Aufruf	davet	summon
Aufsässigkeit	diretme	obstinacy
Auf-sich-zu	kendine-doğru	towards-oneself
Augenblick	içinde-bulunulan- an	moment (of vision)

Almanca	Türkçe	İngilizce
Ausdehnung	uzanım	extension
Ausdeutung	yorum	exegesis
Ausdruck	ifade	expression
ausdrücklich	açıkça	explicit
ausgerichtet	yönlendirilmiş	directional
Auslegung	tefsir	interpretation
Ausrichtung	yönlülük	directionality
ausrufen	dile getirmek	proclaim
Aussage	beyan	assertion
Aussagesatz	beyan önermesi	statement
Aussein auf...	hedefleme	Being out for...
äußerlich	dışsal	superficial, external
Außer-sich	kendinin-dışındalık	outside-of-itself
Außersichsein	kendinin-dışında- olmaklık	Being-outside-of- itself
Ausstand	noksanlık	outstanding
Auswahl	seçim	selection
bedeuten	imlemek	signify
Bedeutsamkeit	anlamlılık	significance
Bedeutung	imlem, anlam, gön- derim	signification
Befindlichkeit	bir-hal-içinde- bulunma	state-of-mind
Begegnisart	karşılaşma minvali	way of encountering
Begriff	kavram	concept
Begrifflichkeit	kavramsallaştırma	conception
benommen	teslim alınmak, meftun olmak	fascinated
berechnen	hesap etmek	calculate
bereden	üzerinde konuşmak	talk about

Almanca	Türkçe	İngilizce
Beruf	meslek	occupation
berühren	dokunmak	touch
Besorgen	ilgilenme	concern
Besorgnis	tasa	worry
Bestand	mevcudiyet, muh- teva	content, stock
Beständigkeit	süregidim	steadiness
bestimmen	belirlemek	determine
Bevorstand	eli-kulağında- olmaklık	impedence
Bewandtnis	ilintililik	involvement
Bewandtnisganz- heit	ilintililik tümlüğü	totality of involve- ments
Bewegtheit	hareketlilik	movement
Bewegung	hareket, devinim	motion
Beziehung	ilişki	relation
Bezogenheit	ilintililik	relationship
Bezug	ilinti	relation
Bild	resim, imge	picture, image
Charakter	karakter, nitelik	character
Charakteristik	karakteristik, nite- lendirme	characteristic
Da	şurada	there
Dasein	Dasein	Dasein
Da-sein	şurada-var-olma	Being-there
daseinsmäßig	Daseinsal	of the character of Dasein
Daß	nedenlik	the that-it-is
Datierbarkeit	tarihlendirilebi- lirlik	datability

Almanca	Türkçe	İngilizce
Dauer	süre	duration
Dazu	bu-şey-içinlik	the towards-this
defizient	yoksun	deficient
determinieren	belirlemek	determine
Dienlichkeit	işe yararlık	serviceability
Differenz	ayrım, fark	differentiate
Ding	şey	thing
dinglich	şeysel	Thinglike
Doppelbedeutung	ikili imlem	double signification
Doppelsinn	ikili anlam	double meaning
Dort	orasılık	the yonder
Dorther	oradanlık	the thence
Dorthin	orayalık	the thither
Durchschnitt	ortalama	average
durchsichtig	şeffaf	transparent
Durchsichtigkeit	içine-nüfuz-eden-bakış	transparency
echt	sahici	genuine
eigen	kendinin, zati	own
Eigenschaft	nitelik	property
eigenst	en zati	ownmost
Eigentlichkeit	sahihlik	authenticity
Einfühlung	empati	empathy
Einräumen	mekan-sağlama	make room
einschränken	sınırlandırmak	confine
Ekstase	ekstaz	ecstasis
ekstatisch	ekstatik	ecstatical
Ende	son, bitim	end
Endlichkeit	sonluluk	finitude

Almanca	Türkçe	İngilizce
entdecken	keşfetmek	discover
Entdecktheit	keşfedici-olmaklık	uncoveredness
entfernen	gidermek	remove
ent-fernen	mesafe-gidermek	de-sever
Entfremdung	yabancılaştırma	alienation
enthüllen	üstünü açmak	reveal
entschliessen	karar vermek	resolve
Entschlossenheit	kapalılığı-açma-kararlılığı	resoluteness
Entschluss	karar	resolution
entspringen	ortaya çıkmak, neşet etmek	arise
Entweltlichung	dünyasızlaştırma	deprive of its worldhood
entwerfen	tasarlamak	project
Entwurf	tasarım	projection
Entwurzelung	kökünden-koparılmışlık	uprooting
Ereignis	olay, hadise	event
erfahren	deneyimlemek	experience
erfassen	kavramak	grasp, comprehension
ergreifen	yakalamak	seize upon, take hold of
erinnern	hatırlamak	remember, recall
Erkennen	bilme	knowing
Erkenntnis	bilgi	knowledge, cognition
Erkenntnistheorie	bilgi kuramı, epistemoloji	epistemology
Er-leben	yaşantı	living-through

Almanca	Türkçe	İngilizce
Erlebnis	yaşantılanan	experience
Erscheinung	görünüm	appearance
Erschlossenheit	açılmışlık	disclosedness
es gibt	vardır	there is
Essenz	öz	Essence
Existenz	varoluş	existence
existenzial	varoluşsal	existential
Existenzial	eksistensiyal	existentiale
Existenziell	varoluşa-dair	existentiell
Existenzverfassung	varoluş konstitüs-yonu	existential constitution
existieren	varolmak	exist
explizit	açıkça	explicit
faktisch	olgusal, fiili, fiilen	factual
Faktizität	faktisite, olgusalılık	facticity
Faktum	olgu	fact
fallen	düşmek	fall
fern	uzak	far
Flucht	kaçış	flight
frei	serbest, özgür	free
freischwebend	serbestçe uçuşan	free-floating
Fundament	temel	foundation
fundamental	fundamental, temelli	fundamental
fundieren	temellendirmek	to found
Furcht	korku	fear
furchtbar	korkunç	fearsome
furchtsam	korkutucu	fearful
Fürsorge	itina-gösterme	solicitude, welfare work

Almanca	Türkçe	İngilizce
ganz	bütün, tüm	whole
Ganzheit	bütünlük, tümlük	totality
Ganzseinkönnen	bütün-olma-olabilirliği	potentiality-for-Being-a-whole
Ganzsein	bütün-olma	Being-a-whole
geeignet	uygun, münasip	appropriate
Gegend	havali	region
Gegenstand	nesne	object
Gegenwart	şimdi	Present, Present-day
gegenwärtig	şimdide	in the present
Gegenwärtigen	şimdileştirme	make present
Gehalt	içerik	content
Gehörigkeit	bir-yere-ait-olmaklık	belongingness
Geist	tin	spirit
Geisteswissenschaft	tinbilim	humane science
geistig	tinsel	spiritual
Gelichtetheit	açıklıkta-olmaklık	clearedness
Geltung	geçerlik	validity
genuin	sahici	genuine
Gerede	lakırtı	idle talk
Geredete	hakkında-söz-edilen	what is said in the talk
Geschehen	vukubulma	happening
Geschichte	tarih	history
geschichtlich	tarihsel	historical
Geschichtlichkeit	tarihsellik	historicality
Geschick	tecelli	destiny
Gestalt	biçim, şekil	form

Almanca	Türkçe	İngilizce
Gestorbene	ölü, ölen	the dead person
Gewärtigen	beklentilendirme	await
Gewesenheit	oldum-olasılık	having been
gewiß	kesin	certain
Gewissen	vicdan	conscience
Gewissen-haben-wollen	vicdana-sahip-olmayı-isteme	wanting to have a conscience
Gewissensruf	vicdanın çağırısı	call of conscience
Geworfenheit	fırlatılmışlık	thrownness
Gier	hırs	craving
gleichgültig	kayıtsız	indifferent
Gleichmut	itidal	equanimity
gleichursprünglich	eşit derecede asli olarak	equiprimordial
gliedern	eklemek, sınıflandırmak	articulate
Grenzsituation	sınır durumu	limit-situation
Grund	temel, neden, sebep, zemin	ground
Grundsein	zemin-olma	Being-the-basis
Grundverfassung	temel konstitüsyon	basic constitution
handeln	eylemek	take action
handlich	elverişli, ele yatkın	handy
handwerklich	elişçiliğiyle ilgili	mechanical
hantieren	elle çalışma	manipulate
heimlich	gizlice	secret
Hermeneutik	hermeneutik	hermeneutics
hervorbringen	ortaya çıkarmak	bring forth
Historie	tarihibilim	historiology
historisch	tarihibilimsel	historiological

Almanca	Türkçe	İngilizce
horchen	kulak vermek	hearken
hören	duymak	hear
Ich	ben	the I
Ichheit	ben'lik	I-hood
Illusion	yanılsama	illusion
Inbegriff	bütünlük	aggregate
In-Sein	içinde-olma	Being-in
Interpretation	yorum	Interpretation
Inwendigkeit	içindelik	insideness
identifizieren	özdeşleştirmek	identify
identisch	özdeş	identical
In-der-Welt-sein	dünya-içinde-var-olma	Being-in-the-world
innerweltlich	dünya-dahilinde	within-the-world
Innerzeitigkeit	zaman-içerilik	within-time-ness
intendieren	niyet etmek	intend
intentional	yönelimsel	intentional
isolieren	yalıtmak, izole etmek	isolate
je meines	hep benimki	in each case mine
Jemeinigkeit	hep-benimkilik	mineness
Jetzt-Zeit	şimdi-zamanı	now-time
Kategorie	kategori	category
Kenntnis	bilgi, malumat	information
konstituieren	tesis etmek, oluşturmak	constitute
kontinuierlich	kesintisiz	continuous
Lage	durum	situation
Leben	yaşam	life
Leitfaden	kılavuz	guiding-line

Almanca	Türkçe	İngilizce
Licht	ışık	light
Lichtung	aydınlık, kayran	clearing
Man	herkes	the they
Mannigfaltigkeit	çokluluk	multiplicity, manifold
Man-Selbst	herkes-benliği	the they-self
Methode	yöntem	method
Methodologie	metodoloji	methodology
Mißmut	memnuniyetsizlik	ill-humour
Mit-dabei-sein	birlikte-iştirak-etme	Being in on it
Mitdasein	birlikte-Dasein	Dasein-with
miteinander	birlikte-olmak	with one another
Mitsein	birlikte-varolma	Being-with
Mitteilung	bildirim	communication
Mitwelt	birlikte-dünya	with-world
Modus	modus	mode
Moment	moment	momentum
nacheinander	peş peşe	successive
nachreden	arkasından konuşmak	gossip
Nachsicht	müsamaha	forbearance
nachspringen	peşinden fırlayıcı	leap after
Nähe	yakınlık	closeness
Natur	doğa	nature
Neugier	merak	curiosity
Nichtheit	hiçlilik	notness
Nichtigkeit	hiçsellik	nullity
Nichtmehrdasein	mevcut-olmayan-Dasein	no-longer-Dasein

Almanca	Türkçe	İngilizce
Nicht-mehr-da-sein	artık-şurada-var-olmama	no-longer-Being-there
Nichtwissen	bilgisizlik	ignorance
Niemand	hiç kimse	the nobody
nivellieren	tesviye etmek	level off
Noch-nicht	henüz-değil	the not-yet
Nur-immerschon-bei	hep-yalnızca-bir-şeylerin-beraberinde-olma	just-always-already-alongside
Nur-noch-leben	yalnızca-ve-öylece-yaşama	mere aliveness
Nur-noch-vorhandensein	yalnızca-öylesine-mevcut-olma	just present-at-hand-and-no-more
Objekt	nesne, obje	object
offenbar	açıkça, açıkta	manifest
Ohnmacht	kudretsizlik	powerlessness
ontisch	ontik	ontical
Ontologie	ontoloji	ontology
ontologisch	ontolojik	ontological
Ort	yer	locus, location
öffentliche Zeit	kamusal zaman	public time
Öffentlichkeit	kamu	public
Phänomen	fenomen	phenomenon
Phänomenologie	fenomenoloji	phenomenology
Philosophie	felsefe	philosophy
Platz	yer	place
praktisch	pratik	practical
privativ	yoksun	privative
Projektion	projeksiyon	Projection
Raum	mekan	space

Almanca	Türkçe	İngilizce
Raum-geben	mekan-sağlama	give space
räumlich	mekansal	spatial
Räumlichkeit	mekansallık	spatiality
real	reel	real
Realität	gerçeklik	Reality
Rede	söz	talk, discourse
Region	bölge	realm
Relation	bağıntı	relation
Richtung	yön, istikamet	direction
Ruf	çağrı	call
Sache	şey	thing
sachlich	nesnel	objective
Satz	önerme	proposition
Schein	yanılsama	illusion
Schicksal	kader	fate
schliessen	çıkarsamak	infer
Schon-sein-bei	bir-şeylerin-zaten-beraberinde-olma	Being-already-alongside
Schon-sein-in	içinde-zaten-var-olma	Being-already-in
Schuld	suç/borç	guilt, debt
Schuld haben an	bir şeyin müsebbibi olma	have responsibility for
schulden	borcu olmak	owe
Schulden haben	borçlu olma	have debts
Schulden machen	borç yapma	incur debts
schuldig	suçlu/borçlu	guilty, responsible
Schuldigsein	suçlu/borçlu-olma	Being-guilty
Schweigen	suskunluk	silence
sehen	görmek, bakmak	see, look

Almanca	Türkçe	İngilizce
Seiendes	varolan	entity
sein	var olma	being
Sein	varlık	Being
Sein zum Ende	bitiše doğru varlık	Being-towards-the-end
Sein zum Tode	ölüme doğru varlık	Being-towards-death
Sein-bei	beraberinde-var-olma	Being alongside
Seinkönnen	var-olabilirlik	potentiality-for-Being
Seinssinn	varlık anlamı	meaning of Being
Seinsverfassung	varlık konstitüs-yonu	constitution of Being
Selbst	benlik	Self
selbständig	benlik-duruşu	self-subsistent
Selbstheit	benlik	Selfhood
Selbstsein	kendi-olarak-varolma	Being-one's-Self
Selbst-ständigkeit	kendi-olarak-durma	Self-conconstancy
selbstverständlich	kendiliğinden anlaşılın	self-evident
Sichkennen	kendini tanıma	knowing-oneself
Sicht	bakış	sight
Sichtlosigkeit	bakırsızlık	sightlessness
Sich-vorweg-sein	kendini-önceleme	Being-ahead-of-itself
Sinn	anlam	meaning, sense
Situation	durum	Situation
Solipsismus	solipsizm	solipsism
Sorge	ihdimam-gösterme	care

Almanca	Türkçe	İngilizce
Spielraum	oynama payı	leeway
Sprache	dil	language
sprechen	konuşmak	speak
ständig	devamlı	constant
Ständigkeit	sabitlik	constancy
Stätigkeit	devamlılık	steadiness
Stelle	pozisyon	position
Sterben	ölme	die
sterblich	ölümlü	mortal
stetig	sürekli	continuous
Stetigkeit	süreklilik	continuity
Stimme	ses	voice
Stimmung	duygu durumu	mood
Struktur	yapı	structure
Subjekt	özne	subject
Substanz	töz	substance
Tasten	dokunma	touch
Tatbestand	bulgu	facts of the case
Tatsache	olgu	fact
tatsächlich	olgusal	factual
temporal	temporal	Temporal
Thema	tema	theme
thematisch	tematik	thematic
thematizieren	temalaştırmak	thematize
tilgen	silmek	pay off
Tod	ölüm	death
Umgang	muamele etme	dealings
Umhafte	çevreleyicilik	the aroundness
Umsicht	bir-şey-için-bakış	circumspection

Almanca	Türkçe	İngilizce
Umwelt	çevreleyen-dünya	environment
Um-zu	bir-şey-içinlik	the in-order-to
unausdrücklich	açıkça olmadan	tacit
unbestimmt	belirsiz	indefinite
unbezüglich	irtibatsız	non-relational
undurchsichtig	şeffaf olmayan	opaque
Uneigentlichkeit	gayrisahihlik	inauthenticity
unendlich	sonsuz	infinite
un-endlich	son-suz	in-finite
unhandlich	kullanılamaz	unmanageable
unheimlich	tekinsiz	uncanny
Unselbständigkeit	kendi-olmayış	failure to stand by itself
Unselbst-ständig-keit	kendi-olarak-duramayış	non-Self-constancy
unsterblich	ölümsüz	immortal
unterscheiden	ayırt etmek	differentiate
Unterschied	ayrım, fark	difference
Ursprung	kaynak	source
ursprünglich	asli, kökensel	primordial
übereinstimmen	mutabık olmak	agree
überfallen	hücum etmek	assail
überlegen	düşünüp taşınmak	deliberate
überliefern	aktarmak	hand down
überspringen	atlamak	pass over
Überzeugung	zan	conviction
verdecken	örtmek	conceal
verdinglichen	nesneleştirmek	reify
vereinzeln	münferitleştirmek	individualize

Almanca	Türkçe	İngilizce
verenden	telef olmak	perish
Verfallen	düşmüşlük	fall
Verfassung	konstitüsyon	constitution
Verfassungsganz- heit	konstitüsyon bü- tünlüğü	constitutive totality
Vergangenheit	geçmiş	past
Vergänglichkeit	gelip geçicilik	transience
vergegenwärtigen	gözde canlandırmak	envisage
vergehen	yok olmak	pass away
verhalten	davranmak	behave, behaviour
Verhältnis	ilişki, oran	relationship, rela- tion
verhüllen	gizlemek, örtmek	to veil, to conceal
verlassen	terk etmek	abandon
vernehmen	algılamak	perceive
vernichten	yok etmek	annihilate
Vernunft	akıl	reason
vernünftig	akli, ussal, akıl sahibi	rational
Verräumlichung	mekansallaştırma	spatialize
Verschuldung	suçluluk/borçluluk	indebtedness
Verstand	anlama yetisi	understanding
Verständigkeit	anlayış, feraset	common sense
Verständlichkeit	anlaşılrlık	intelligibility
Verstehen	anlama	understanding
Verstimmung	keyfin kaçması	bad mood
Verstorbene	müteveffa	the deceased
vertreten	temsil etmek	represent
verweisen	imlemek	refer
verwenden	kullanmak	use

Almanca	Türkçe	İngilizce
verwirklichen	gerçekleştirmek	actualize
vollenden	tamamlamak	fulfill
vorausspringen	önüne sıçramak	leap ahead
vorfindlich	mevcut bulunan	come across
vorgängig	peşinen, önceden	previous, preliminary
vorgreifen	öncelemek	anticipate
Vorgriff	ön-kavrama	fore-conception
Vorhabe	ön-sahip-olmaklık	fore-having
vorhanden	mevcut-olmak	present-at-hand
Vorhandenheit	mevcut-olmaklık	presence-at-hand
vorlaufen	öne-koşmak	anticipate
vorläufig	geçici, şimdilik kay- dıyla	provisional
Vorläufigkeit	öne-koşmaklık	anticipatoriness
vorrufen	öne çağırma	call forth
Vorsicht	ön-bakış	fore-sight
vorspringen	öne atlamak	leap forth
vorstellen	temsil etmek	represent
Vorstellung	temsil	representation
Vor-struktur	ön-yapı	fore-structure
vorweg	önceleme	ahead, in advance
vorwissenschaftlich	önbilimsel	prescientific
Vorzeichen	alamet	warning signal
Wahl	seçim	choice
wahr	hakiki	true
Wahrheit	hakikat	truth
wahrnehmen	algılamak	perceive
Wegräumen	ortadan kaldırma	move out of the way
Welt	dünya	world

Almanca	Türkçe	İngilizce
Weltcharakter	dünya-karakteri	world-character
weltlich	dünyasal	worldly
Weltlichkeit	dünyasallık	worldhood
weltmäßig	dünyevi	in-accordance-with-the-world
Weltmäßigkeit	dünyevilik	worldly character
Weltzeit	dünya-zamanı	world-time
Werk	iş	work
Werkzeug	araç	tool
Wesen	öz	essence
wesentlich	özel	essential
Wider	karşı, karşıt	the against
Widerstand	direnış, diretme	resistance
Wie	nasıllık	the how
wiederholen	yinelemek	repeat
Wiederholung	yineleme	repetition
wirklich	fiili, gerçekten, etkin	actual
wissen	bilmek	know
Wissenschaft	bilim	science
wissenschaftlich	bilimsel	scientific
Wobei	ne-husustalık	the in-which
Wofür	ne-amaçlalık	the for-which
Woher	neredenlik	the whence
Wohin	nereyelik	the whither
wohnen	ikamet etmek	reside
wollen	istemek	volition
Womit	ne-ilelik	the with-which
Woraufhin	nereye-yöneliklik	the upon-which

Almanca	Türkçe	İngilizce
Woraus	nelerden-oluşmaklık	the whereof
Worin	ne-içindelik	the wherein
Worinnen	neyin-içindelik	the inside-which
Worumwillen	bir-şey-uğrunalık	the for-the-sake-of-which
Worüber	ne-hakkındalık	about which
Wozu	ne-içinlik	the towards-which
Wurf	fırlatma	throw
Zeichen	işaret	sign
Zeit	zaman	time
Zeitbestimmtheit	zamanda belirlilik	temporal character
zeitgenössisch	çağdaş	contemporaneous
zeitigen	zamansallaştırmak	temporalize
Zeitlichkeit	zamansallık	temporality
Zeitrechnung	zaman hesabı	time-reckoning
zergliedern	ayrıştırmak	dissect
Zeug	malzeme	equipment
Zeugganzeit	malzeme bütünü	equipmental totality
Zu-Ende-sein	bitiyor-olmak	Being-at-an-end
Zufall	rastlantı	accident
Zu-fall	rast-gelme	be-fall
zufällig	rastlantısal	accidental
Zugang	erişim	access
zugehören	ait olmak	belong to
zuhanden	el-altında-olmak	ready-to-hand
Zuhandenheit	el-altındalık	readiness-to-hand
Zuhause	evde olmaklık	the at-home
Zukunft	gelecek	future

Almanca

zukünftig

zumeist

zunächst

zur Hand

Zurück auf

Zusammenhang

zuweisen

Zweideutigkeit

Zwischen

Türkçe

müstakbel

çoğunlukla

öncelikle

el altında

geriye-doğru

ilişki

tahsis etmek

müphemlik

aradalık

İngilizce

futural

for the most part

proximally

to hand

the back to

connection

assign

ambiguity

the between

YORUM KİTAPLARI VE İLERİ OKUMA ÖNERİLERİ

- A. Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayıncılık, Bursa: 2012.
- Adile Arslan Avar, Devrim Sezer (derl.), *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolae in Honorem*, İletişim Yayınları, İstanbul: 2008.
- Ahmet Aydoğan (derl.), *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul: 2008.
- Ahmet Demirhan (derl.), *Heidegger ve Teoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002.
- Ahmet Demirhan (derl.), *Heidegger ve Nazizm*, Vadi Yayınları, Ankara: 2002.
- Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander, Holger Zaborowski (derl.), *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Verlag Karl Alber, Freiburg-Münih: 2004.
- Andreas Luckner, *Martin Heidegger: "Sein und Zeit" – Ein einführender Kommentar*, UTB für Wissenschaft, Paderborn: 1997.
- Anton M. Fischer, *Martin Heidegger: Der gottlose Priester - Psychogramm eines Denkers*, Rüffer & Rub Sachbuchverlag, Zürich: 2008.
- Charles Bambach, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra: 2003.
- Charles B. Guignon, *The Cambridge Companion to Heidegger*, 2. Basım, Cambridge University Press, Cambridge: 2006.

- Dieter Thomä (der.), *Heidegger-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar: 2003.
- Emmanuel Faye, *Heidegger - Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, Almanca'ya çev. Tim Trzaskalik, Matthes & Seitz Verlagsgesellschaft, Berlin: 2009.
- Eugene Francis Kaelin, *Heidegger's Being and Time: A Reading for Readers*, The Florida State University Press, Tallahassee: 1988.
- Francesc Hervada-Sala, *Martin Heidegger: Sein und Zeit (1927), Zusammenfassung nach Paragraphen*, <http://web.archive.org/web/20091112231621/http://www.philosophisches-lesen.de:80/heidegger/suz/zusammenfassung2.html>.
- Hasan Ünal Nalbantoğlu (derl.), *Patikalar - Martin Heidegger ve Modern Çağ*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara: 1997.
- Heidegger, Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi Özel Sayısı*, Sayı Editörü: Kaan H. Ökten, Pinhan Yayıncılık, İstanbul: Sayı 8, Nisan 2017.
- Heidegger, Kutadgubilig Felsefe – Bilim Araştırmaları Dergisi Özel Sayısı*, Sayı Editörü: Erdal Yıldız, Engin Yurt, Sayı 30, Haziran 2016.
- Heidegger: Varlığın Çobanı*, *Cogito Dergisi Özel Sayısı*, Sayı Danışmanı: Kaan H. Ökten, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: Sayı 64, Güz 2010.
- Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being – A Critical Interpretation*, Princeton University Press, Princeton: 1998.
- Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World – A Commentary on Heidegger's "Being and Time" – Division I*, The MIT Press, Cambridge: 1991.
- Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall (derl.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Oxford: 2007.
- Jeff Collins, *Heidegger ve Naziler*, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul: 2001.
- John Tietz, *An Outline and Study Guide to Martin Heidegger's Being and Time*, Humanities Online, Frankfurt am Main: 2001.
- John van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis: 1994.
- Joseph J. Kockelmans, *Heidegger's "Being and Time" – The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, The Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Lanham: 1989.

- Kaan H. Ökten, *Heidegger'e Giriş*, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2012.
- Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, 2. Basım, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2006.
- Kaan H. Ökten, *Heidegger ve Üniversite*, Everest Yayınları, İstanbul: 2002.
- Magda King, *A Guide to Heidegger's "Being and Time"*, haz. John Llewelyn, SUNY Press, New York: 2001.
- Mark A. Wrathall (derl.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge University Press, New York: 2013.
- Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's "Being and Time"*, Revised Edition, Northern Illinois University Press, DeKalb: 1989.
- Michael E. Zimmerman, *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma (Teknoloji, Politika, Sanat)*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2011.
- Önay Sözer, Sanem Yazıcıoğlu (derl.), *Metafizik ve Politika: Hannah Arendt, Martin Heidegger*, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, İstanbul: 2002.
- Özgür Aktok, Metin Bal (derl.), *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2010.
- Richard Polt, *Heidegger – An Introduction*, Routledge, Londra ve New York: 1999.
- Richard Sembera, *Rephrasing Heidegger: A Companion to Being and Time*, The University of Ottawa Press, Ottawa: 2007.
- Rüdiger Safranski, *Heidegger - Bir Alman Üstat*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayinevi, İstanbul: 2008.
- Sevgi İyi, *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Asa Kitabevi, Bursa: 2003.
- Stephen Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*, çev. Kaan H. Ökten, Sarmal Yayinevi, İstanbul: 1998.
- Theodor W. Adorno, *Sahicilik Jargonu - Alman İdeolojisi Üzerine (1962-1964)*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul: 2012.
- Theodore Kiesel, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley: 1995.
- Theodore Kiesel, John van Buren (derl.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany: 1994.
- Theodore Kiesel, John van Buren (derl.), *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, State University of New York Press, Albany: 2002.

Thomas Rentsch (derl.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, 2. Basım, Akademie Verlag, Berlin: 2007.

Timothy Clark, *Martin Heidegger*, 2. Basım, Routledge, Londra: 2011.

William Blattner, *Heidegger's "Being and Time" – A Reader's Guide*, Continuum, Londra: 2006.

William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 4. Basım, Fordham University Press, New York: 2003.

