

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**POIESIS OLARAK DASEIN
HEIDEGGER FELSEFESİNDE POIESIS KAVRAMININ
YENİDEN YORUMLANMASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Belgin KURZWEG

Felsefe Ana Bilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kaan H. ÖKTEN

ARALIK 2021

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**POIESIS OLARAK DASEIN
HEIDEGGER FELSEFESİNDE POIESIS KAVRAMININ
YENİDEN YORUMLANMASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Belgin KURZWEG

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kaan H. ÖKTEN

ARALIK 2021

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

POIESIS OLARAK DASEIN
HEIDEGGER FELSEFESİNDE POIESIS KAVRAMININ
YENİDEN YORUMLANMASI

ÖZET

Bu çalışma Heidegger düşüncesinde poiesis kavramının yorumlanma biçimindeki dönüşümünden hareketle erken dönem metinleri ve geç dönem metinleri arasındaki süreklilikle birlikte ayırımın arkasında yatan felsefi nedenleri soruşturarak Heidegger düşüncesini yeniden kurmayı hedeflemektedir. Volpi, Taminioux gibi Heidegger düşüncesi üzerine çalışan birçok felsefeci Varlık ve Zaman'ın Aristoteles'in pratik felsefesinin fenomenolojik çerçevede radikal bir biçimde yeniden yorumlanması olduğunu düşünmektedir. Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'indeki poiesis-praksis arasındaki ayırım ve kurduğu hiyerarşi Varlık ve Zaman'da korunup fenomenolojik olarak yeniden yorumlanarak gayrisahih-sahih ayırımının temelini oluşturmuştur. Bu bakımdan bu çalışmada fenomenolojinin Heideggeryen mal edilişi ve de fenomenolojik çerçevede yeniden yorumlanan poiesis'in Varlık ve Zaman'da varoluşun gayrisahih bir modusu olarak konumlandırılması gösterilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ise Heidegger'in 1930'larda erken Yunan düşüncesinde varlığın physis olduğu düşüncesini baz alarak physis ve poiesis kavramları ve bu kavramların birbirleriyle olan ilişkisi üzerine yeniden düşünmesinin, erken dönem metinlerinde Antik Çağ ontolojisinin ve onu takip eden Batı felsefesi geleneğinin ufku olarak gördüğü, zanaatkarın üretici etkinliği olarak ele aldığı poiesis'i 1930'lardan sonra şairlerin, düşünürlerin varlığı varolanlara getiren sahit etkinliği olarak konumlandırmasına giden yolu açması irdelenecektir.

ANAHTAR KELİMELEER: Poiesis, Praksis, Hergünkülük, İlgilenme (Besorgen), Vicdan, Tekhne, Phronesis, Physis, Virtüel Denklik, Hakikat, Aletheia, Logos, Dike, Polemos, Phainesthai, Phainomenon, Noein

DASEIN AS POIESIS
THE REINTERPRETATION OF THE CONCEPT OF POIESIS
IN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY

ABSTRACT

This study aims to reconstruct Heidegger's thought by investigating the philosophical reasons behind the distinction -as well as the continuity- between his early works and later works in terms of the transformation of interpretation of poiesis concept in Heidegger's thought. Many philosophers studying Heidegger's thought, such as Volpi and Taminaux, think that *Being and Time* is the radical reinterpretation of Aristotle's practical philosophy in the phenomenological framework. According to this, the distinction and the hierarchy between poiesis and praxis established in Aristotle's *Nicomachean Ethics* are preserved and reinterpreted phenomenologically in *Being and Time*, forming the basis of the inauthenticity-authenticity distinction. In this respect, in this study, the Heideggerian appropriation of phenomenology and the position of poiesis (reinterpreted phenomenologically) as an inauthentic mode of existence in *Being and Time* will be tried to be shown. In addition to this, it will be scrutinized in this study that Heidegger's rethinking on the concepts of phusis and poiesis and their relationship to each other in the 1930s, based on the idea that being is phusis in early Greek thought, paved the way for positing poiesis after 1930s as the authentic activity of poets and thinkers that puts Being to work in a being, which was considered before in his early works as the productive activity of the craftsman and as the horizon of ancient ontology and Western tradition.

KEYWORDS: Poiesis, Praxis, Everydayness, Preoccupation (Besorgen), Conscience, Tekhne, Phronesis, Phusis, Virtual Equality, Truth, Aletheia, Logos, Dike, Polemos, Phainesthai, Phainomenon, Noein

ÖNSÖZ

Varlık ve Zaman'ın felsefe tarihinin en önemli metinlerinden biri olduğuna şüphe yoktur; fakat bana kalırsa Heidegger'in geç dönem metinleri *Varlık ve Zaman*'dan daha da önemli ve ilginçtir. Heidegger düşüncesine ilgi duymam yüksek lisans ders döneminde aldığım derslerle o dönemde başlangıç düzeyinde bilgi ve fikir sahibi olduğum *Varlık ve Zaman* ile değil, bu derslerden biri sayesinde karşılaştığım 1952 yılında yayınlanmış olan *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht (Şiirde Dil. Georg Trakl'in Şiiri Üzerine Bir İrdeleme)* metniyle başladı. Bu metne duyduğum büyük hayranlık beni Heidegger'in geç dönemine ait bazı diğer metinlerini okumaya ve sonrasında *Varlık ve Zaman*'ı yeniden okuyup daha iyi anlamaya çalışmaya yöneltti, bunun için de Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan önce ve sonra verdiği derslerin ders notlarını ve Heidegger düşüncesine ilişkin ikincil literatüre ait metinleri okumaya başladım. Heidegger'in ders notlarından yayınlanmış eserlerine kadar okuduğum bütün metinlerinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu fark ettim, onun metinlerine yoğunlaştıkça -kendisinin de söylediği gibi- düşüncesinin başlangıcından sonuna kadar tek bir soruyla meşgul olduğu görülür: Varlık sorusu. Fakat aynı zamanda erken dönem ve geç dönem arasında bir ayrımın bulunduğu bu metinlerin dilinin farklılığında, geç dönem metinlerinde varlık sorusunun ikinci dönem metinlerinde olduğu gibi transendental bir çerçevede değil, bambaşka bir ufukta soruşturulmasında da bariz bir biçimde kendini gösterir.

Bütün bunlara ilişkin olarak kafamda iki soru oluştu: Birincisi neden Heidegger varlık sorusunu transendental çerçevede soruşturmaktan vazgeçerek metafiziği geride bırakıp düşünme olarak adlandırdığı yoldan devam etti? İkincisi Heidegger erken döneminde varlığın anlamı gibisinden bir soruyu nasıl formüle etti? Yaptığım okumalardan Heidegger'in varlığın anlamı sorusuna ilişkin olarak *Varlık ve Zaman* yayımlandıktan kırk yıl sonra verdiği son seminerinde bu soruyu formüle etmesinin temelinde Kant'ın varlık tezinin fenomenolojik olarak yeniden yorumlanmasının bulunduğunu belirttiğini, bununla birlikte Richardson'a yazdığı mektupta fundamental ontolojinin oluşumunda Aristoteles'in *Metafizik*'inin dokuzuncu kitabı (Θ) ve *Nikomakhos'a Etik*'in altıncı kitabının temel bir rol oynadığını yazdığını öğrendim. Geiman ve Taminioux'nun makalelerinde Heidegger'in *poiesis* kavramını yorumlayışındaki dönüşüme yapılan vurgudan hareketle, Heidegger'in erken dönem ve geç dönem metinleri arasındaki süreklilikle birlikte düşünme yolundaki dönüşün arkasındaki felsefi nedenleri anlayabilmek için Heidegger'in *tekhne* kavramını her iki dönemde nasıl yorumladığını incelemenin uygun olacağını düşündüm. Bu bağlamda bu çalışma Heidegger'in *poiesis* kavramını alımlama ve yorumlama biçimindeki dönüşümü üzerinden erken ve geç dönem metinleri arasındaki ayırmda süregiden sürekliliği göstererek Heidegger'in düşüncesini yeniden kurmayı hedeflemektedir

Bu çalışmanın her aşamasında yardım ve önerilerine başvurduğum tez danışmanım Prof. Dr. Kaan Harun kten'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca alışma süresince bana maddi ve manevi desteğini koşulsuzca sunmuş olan canım eşim Robert Kurzweg'e, çalışmanın biraz da oyun oynamakla, aylaklık etmekle ilgili olduğunu gösteren biricik kızı(mız) Hannah Kurzweg'e, çalışma süresince içine düştüğüm her umutsuzluk anında bana sonsuz bir duyarlılıkla destek olan canım aileme, annem Işık Nuriye Yeřilyurt'a, ablam Gülçin Torunoėlu'na ve kk yeğenim Güneş Dicle Turan'a ve yakın dostlarım Münevver Göknar'a, Derya Vukoje'ye ve Su şafak Barikan'a ne kadar teşekkür etsem az kalır.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ.....	ix
İÇİNDEKİLER	xiii
1. GİRİŞ	1
2. FUNDAMENTAL ONTOLOJİDE <i>POIESIS</i> KAVRAMININ FENOMENOLOJİK ÇERÇEVEDE YENİDEN YORUMLANMASI.....	5
2.1. Husserl'in Fenomenolojisi	5
2.1.1. Yönelimsellik	7
2.1.2. Apaçıklık ve Hakikat.....	9
2.1.3. Kategoryal Görü.....	11
2.1.4. Epokhe ve İndirgeme	13
2.2. Husserl Fenomenolojisi'ndeki Büyük Keşifler ve Ontolojik Belirsizlikler: Heidegger'in Husserl Fenomenolojisi Yorumu	16
2.2.1. Husserl Fenomenolojisinin Üç Büyük Keşfi ve Bu Keşiflerin Fundamental Ontolojiye Mal Edilmesi	16
2.2.2. Ontolojik Belirsizlikler: Yönelimsel Olanın Varlığı ve Varlığının Anlamı Sorusunun İhmali	23
2.3. Fenomenolojinin Heideggeryen Mal Edilişi: Fundamental Ontoloji.....	29
2.3.1. Varlığın Fundamental Anlamının Soruşturulması	29
2.3.2. Fundamental Ontolojide Poiesis ve Praksis	32
2.3.2.1. Aristoteles'in Felsefesinde <i>Tekhne</i> Kavramı ve Dasein'in Hergünlük Analizi	32
2.3.2.2. Aristoteles'in Felsefesinde <i>Phronesis</i> Kavramı ve Zamansallık olarak Dasein.....	41
3. <i>PHUSIS</i> KAVRAMININ YENİDEN YORUMLANMASI	47
3.1. Marburg Döneminde <i>Phusis</i> Kavramı ve <i>Varlık</i> ve <i>Zaman</i> 'ın Açmazları. 47	
3.2. <i>Phusis</i> Kavramının Yeniden Yorumlanması.....	49
4. VARLIĞIN AÇIMLANIŞININ ASLİ YERİ OLARAK <i>POIESIS</i>	61
4.1. Varlık ve Düşünme	61
4.1.1. En Tekinsiz Olanın (<i>Deinotaton</i>) Anlamı: <i>Tekhne</i> ve <i>dike</i> 'nin Karşılıklı İlişkisi.....	62
4.1.2. Varlık-Görünüş Karşıtlığının Asli Birliği Olarak <i>Phusis</i>	67
4.1.3. Varlık ve Düşünmenin Birbirinden Ayrılması.....	72
4.2. <i>Poiesis</i> Olarak Dasein: Dünyanın Dünyasallığını Sanat Eserinden Okumak 77	
5. SONUÇ.....	89
EKLER.....	93
KAYNAKLAR	95
ÖZGEÇMİŞ.....	99

1. GİRİŞ

“*Poiesis* olarak *Dasein*” başlığı ilk bakışta *poiesis* kavramının yalnızca *Varlık ve Zaman*’daki fundamental rolüne odaklanılacağı, çalışmanın konusunun *poiesis* kavramının fundamental ontolojide yeniden yorumlanmasıyla sınırlandırıldığı izlenimini yaratmaktadır. Her ne kadar *poiesis* kavramının fundamental ontolojideki rolü çalışmanın birinci bölümünde ele alınıyor olsa da, çalışmanın bütününde yapmayı hedeflediğim şey şudur: Heidegger’in Marburg döneminde ve özellikle *Varlık ve Zaman*’da *poiesis* kavramını fenomenolojik çerçevede radikal biçimde yeniden yorumlayıp ontolojik olarak dönüştürerek fundamental ontolojiye mal etmesi bakımından *poiesis*’in *Dasein*’in eksistansiyel analitiğinde ve Batı metafiziğinin dekonstrüksiyonunda kilit bir rolü olmasına rağmen *poiesis*, *Varlık ve Zaman*’da varlığın sahil olmayan bir modusu olarak ele alınmıştır. Fakat Heidegger 1930’larda *poiesis* kavramını yeniden yorumlayarak onu mimesisin bir formu olarak ele alan Platoncu-Aristotelesçi yorumdan daha asli bir anlamına erişmesiyle beraber erken dönem düşüncesinden farklı olarak *poiesis*’i varlığın açıklanışının asli yeri olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda bu çalışma Heidegger’in düşünme yolunu *poiesis* kavramının yorumlanışındaki dönüşüm üzerinden kat etme girişimidir. 1930’larda görülen *poiesis* kavramının yeniden yorumlamasının ufku, Heidegger’in Presokratiklere dönmesiyle açılmıştır. Heidegger Marburg döneminde Yunan ontolojisini bir bütün olarak ele almaktayken¹ –yani Presokratikler ve Platon-Aristoteles arasında henüz bir ayırım gözetmezken– *Dasein*’in analitiğiyle ontoloji için daha asli ve radikal bir zemin bulunmasının mümkün olduğunu düşünmektedir ve 1929’daki *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant ve Metafizik Problemi)* kitabına kadar da kendi programına “fundamental ontoloji” veya “*Dasein*’in

¹ Heidegger *Platon: Sophistes (Platon’un Sofist’i)* dersinde Aristoteles’in Platon felsefesini ‘bilimsel’ olarak daha da geliştirdiğini, radikalleştiğini, Platon’un felsefesini anlamak için Aristoteles’in felsefesinin kılavuz olarak ele alınabileceğini öne sürer. (Heidegger, *Plato’s Sophist*, çev. R. Rojcewicz & A. Schuwer, Indiana University Press, 2003, s. 8.)

metafiziği” demeyi sürdürmüştür.² Fakat 1930’larda Presokratikler ve Platon-Aristoteles arasında bir süreksizlik olduğunu fark etmesiyle birlikte kritiğinin ilerleyen radikalizasyonu ile zemin arayışından vazgeçmiştir. Bu yıllarda Heidegger, Platon ve Aristoteles’te varlığın salt bir modusu olarak ele alınan *phusis*’in Presokratiklerde saf mevcudiyete indirgenmeyecek olan, özündeki “yokluk” boyutuyla birlikte varlığın kendisini adlandırdığı şeklinde yorumlamıştır. Erken dönem Heidegger’in *phusis* yorumunun Presokratik anlayıştan farklı olması ve *phusis*’i üretim ufku içerisinde düşünmüş olması nedeniyle, *phusis*’in daha asli bir anlamına erişmesi, onu *poiesis* kavramı üzerine yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Heidegger 1935’teki *Einführung in die Metaphysik (Metafiziğe Giriş)* dersinde *poiesis*’i Sophokles tragedyasındaki “*tekhne*”ye (bilmeye) başvurarak belirlişlerin arkasında saklı olan varlığı mevcut-olmaklığa getirme olarak ele alır. Geç dönem Heidegger, *poiesis* kavramının asli anlamını pratik bir süreç olmasından ziyade açığa çıkarma, gizini açma, *aletheia* olarak düşünmesiyle düşünmeye yeni bir ufuk getirmiştir. Böylelikle Heidegger’in düşünme yolu daha da radikalleşerek, derinleşerek ve genişleyerek transendental çerçeveden kurtulup varlık sorusunun soruşturulduğu daha derin bir ufuk açmıştır.

Heidegger’in felsefi düşüncesinin oluşum ve gelişiminde Aristoteles’in etkisi büyüktür. Fakat Heidegger’in Aristoteles’in kendi felsefesindeki etkisine dair hiçbir makale yazmamış olması, hatta Aristoteles’e ilişkin yazdığı tek makalenin “*Vom Wesen und Begriff der Phusis: Aristoteles Physik B1*” (*Aristoteles’in Fizik B1’deki Phusis’in Özünü ve Kavramı Üzerine*) olması ve bu makalede de kendi felsefesi üzerindeki etkisinden bahsetmiyor oluşu nedeniyle çalışmalarında süregelen Aristoteles etkisinin yeniden kurulması ancak ders notlarının yayınlanması sonrasında mümkün olmuştur. Volpi ve Taminaux gibi Heidegger düşüncesi üzerine çalışan birçok felsefeci, *Varlık ve Zaman*’ı, Aristoteles pratik felsefesinin fenomenolojik çerçevede radikal biçimde kendine mal edilişi olarak yorumlamaktadır. Heidegger açısından Husserl’in fenomenolojisi “algının, bir şeyin algısının dahi hakiki/doğru olarak adlandırılan Yunanların (Aristoteles) geniş hakikat kavramına geri dönmüştür”³, fakat bu geri dönüşün mahiyetini fark edememiştir.

² Franco Volpi, “Dasein as Praxis - The Heideggerian Assimilation and The Radicalization of The Practical Philosophy of Aristotle”, ç. C. Macann, *Martin Heidegger Critical Assessments Vol II: History of Philosophy*, ed. C. Macann, Routledge, London & New York, 1992, s. 101.

³ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 55.

Husserl'in hakikatin yerini bilinç olarak konumlandırması ama Heidegger için Aristoteles'in hakikat kavramının daha asli oluşu bakımından Heidegger, *Dasein*'in analitiği için, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin altıncı kitabında *aletheuein* karakterindeki *psukhe*'nin, insan ruhunun açımlayıcı moduslarının çoğulluğunun vurgulanışına ve bu açımlayıcı modusların analizine başvurmuştur: *theoria*, *poiesis* ve *praxis*.

Bu çalışmanın “Fundamental Ontolojide Poiesis Kavramının Fenomenolojik Çerçeve Yeniden Yorumlanması” başlıklı birinci bölümünde Heidegger'in Husserl'in fenomenolojisinde belirlediği büyük keşiflerle birlikte tespit ettiği ontolojik yetersizlikler gösterilerek varlığın anlamı sorusunu nasıl formüle ettiği ele alınacak, sonrasında Aristoteles'in *psukhe*'nin üç açımlayıcı modusu olarak belirlediği *theoria*, *poiesis* ve *praxis*'i fundamental ontolojisine nasıl mal ettiği, bu kavramların yapısını ve birbiriyle ilişkilerini ontolojikleştirerek dönüştürdüğü gösterilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte bu bölümde Aristoteles'teki *poiesis-praxis* ayrımının korunup fenomenolojik çerçeve yeniden yorumlanarak fundamental ontolojinin çekirdeğindeki gayrisahih-sahih ayrımına denk düştüğü gösterilerek *poiesis*'in (hergünlük) varlığın gayrisahih bir modusu olarak ele alınması irdelenecektir. Bilindiği üzere *Varlık ve Zaman*'da üç ayrı varlık türü bulunur: *Dasein*, *el-altında-olmaklık* ve *mevcut-olmaklık*. Heidegger'in varlığın anlamı sorusunu çalışmanın bu soruyu soran *Dasein*'i kendi varlığı bakımından uygun biçimde şeffaf kılmak olduğunu düşünmesi bakımından fundamental ontolojinin hareket noktası *Dasein*'in ontik-ontolojik önceliğidir. Bu bağlamda *Varlık ve Zaman*'da doğanın varlığı onu dünya-dahilinde anlamamız bakımından “mümkün” *el-altında-olmaklık* olarak belirlenmiştir. Heidegger 1930'larda ise - Hölderlin ve Nietzsche'nin etkisiyle- çalışmalarını Presokratikler üzerine yoğunlaştırmasıyla bu belirlenimden bütünüyle uzaklaşarak erken Yunan düşüncesinde varlığın *phusis* olduğunu fark etmiştir. Tezin “Phusis Kavramının Yeniden Yorumlanması” başlıklı ikinci bölümünde Marburg döneminde Heidegger'in *phusis* kavramını alımlayışına ve *Varlık ve Zaman*'daki açmazlara değinilip sonrasında Heidegger'in asli Yunan düşüncesinin yankılarını içerdiğini düşündüğü Aristoteles'in *Fizik B 1* kitabına başvurarak *phusis*'i *dynamis*'ten hareketle yeniden yorumlayan *phusis* anlayışı ele alınacaktır. Aristoteles'in *Fizik* kitabındaki *physei onta* (doğal varolanlar) ve *poioumena* (el yapımı varolanlar)

arasındaki farkın gösterildiği analogi, *phusis*'in Presokratik anlamıyla birlikte Heidegger'i *poiesis* üzerine yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Tezin "Varlığın Açıklanışının Asli Yeri Olarak Poiesis" başlıklı üçüncü bölümünde Heidegger'in Sophokles'in *Antigone*'sine başvurarak yepyeni bir *tekhne* kavramı oluşturması ve *tekhne* (*Dasein*) ve *dike* (*phusis*, *varlık*) arasındaki karşılıklı ilişki ele alınacak, Heidegger'in Herakleitos ve Parmenides'in düşünmesinin bir olduğunu öne sürerek varlığın *phusis*, *aletheia*, *polemos*, *logos*, *dike*, *phainesthai* olduğu şeklinde kurduğu virtüel denklik gösterilmeye çalışılacak, sonrasında *phusis*'in en yüksek anlamda *poiesis* olması bakımından hakikatin kendisini varolanda tesis ederek/yerleştirerek olduğu hakikat olarak olagelmesinden hareketle ontolojinin sanat eseri bakımından yeniden düşünülmesi açıklanacaktır.

2. FUNDAMENTAL ONTOLOJİDE *POIESIS* KAVRAMININ FENOMENOLOJİK ÇERÇEVEDE YENİDEN YORUMLANMASI

2.1. Husserl'in Fenomenolojisi⁴

Fenomenoloji sözcüğü 20. yüzyıl öncesinde Lambert, Kant, Fichte, Hegel gibi düşünürler tarafından kullanılmış olsa da felsefi bir refleksiyon olarak fenomenolojinin kurucusunun Edmund Husserl olduğu müşterek bir kabuldür.

Fenomenolojinin neyin bilimi olduğunu anlayabilmek için öncesinde Husserl'in fenomen kavramından ne anladığının açıklığa kavuşturulması gerekir. Kant'ın felsefesinde fenomen, en genel anlamıyla *a priori* uzay ve zaman formlarında bize doğrudan verili olandır. Bu bakımdan fenomenin fenomenliğinin ilk koşulu *a priori* zaman ve uzay formlarıdır. Fenomenin birlik ve sentezinin koşulu ise anlama yetisinin *a priori* kategorileridir. Kant'ın transendental felsefesi, deneyimin nesnesi olarak fenomen ve 'kendinde şey' olarak numen ayrımı yaparak bilimizin yalnızca deneyimlediğimiz fenomenlerle sınırlı olduğunu, 'kendinde şey'in ise her ne kadar düşünülebilir olsa da bilinemez olduğunu öne sürer. Sonuç olarak Kant için fenomenlerin bilinmesini mümkün kılan, fenomenler arası zorunlu ilişkinin kaynağı deneyimden bağımsız, özneye ait olan *a priori* yapılarıdır.

Husserl açısından ise *a priori* olan yalnızca özneye ait olamaz. Bilakis deneyimin de bizzat kendisinde kendine özgü zorunlu yapılar bulunur ve bu zorunlu yapılar fenomenolojik anlamda nesnedir. Başka bir deyişle fenomenlerin zorunlu yapıları aynı zamanda fenomenler alanından, fenomenlerin veriliş tarzından gelmekte olup deneyimin kendisinde belli bir tür rasyonalite bulunur. Bu durum fenomenlerin ve fenomenler arası zorunlu ilişkilerin tüm mümkün bilinçler için verilişlerinin sadece öznellikle açıklanamayacağı anlamına gelir (örneğin mekânın rengi, ses vb.). Husserl için fenomen kavramı "görünen [*erscheinen*] ile görünen şey [*erscheinendem*] arasındaki korelasyon nedeniyle çift anlamlı olup, bir yandan duyularla

⁴ Bu bölümde Husserl fenomenolojisi Heidegger'in Husserl fenomenolojisiyle girdiği tartışma ekseninde ele alınmıştır.

deneyimlendiği hâliyle görünen dünyaya, diğer yandan da görünüşlerin özü anlamında görünüşe gelen şeyin kendisine gönderme yapar.”⁵ Fenomenoloji fenomenleri reel olgular içerisinde ele almaktan ziyade, fenomenlerin kendilerini *görüde dolaysız bir biçimde bilinir kılan özlerinin* ve kaynağı bizzat bu özlerde bulunan zorunlu ilişkilerin açığa çıkarılarak görünür hale getirilmesine yönelik bir yöntemdir. Görü kavramı, Husserl felsefesinde hayati bir öneme sahiptir, çünkü görü deneyimde doğrudan verili olana gönderir ve fenomenoloji bilinç edimlerini ve bu edimlerle “kurulan” nesnelere doğrudan verilmişlikleri içerisinde analiz ederek “şeylerin kendisine” dönmeyi hedefler.

Fenomenolojinin doğal bilgi teorisinden farklı olarak bilgiyi görü temelinde ele alması, düşünülür olanın duyulur olandan hareketle açığa çıkarılması, dolayısıyla görü kavramının genişletilmesi anlamına gelir. Bu bakımdan Kant’ın hissetme yetisi ve anlama yetisi ayrımı ortadan kaldırılarak bağımsız bir anlama yetisi olduğu fikri bütünüyle terk edilir. Husserl görünümün yalnızca duyusal olan doğrudan verilmişlik olarak anlaşılması yerine kategoriyal görü fikrini geliştirerek bilincin sentez ve ideasyon edimlerinin duyulur algıda kurulduğunu ilan eder. Görüyü tüm bilginin kaynağı olarak ele alması ve görüde şeylerin kendilerini oldukları gibi gösterdikleri fikrinden hareketle Husserl, Kant’ın kendinde şey fikrini metafizik bir varsayım olarak reddeder.

Fenomenoloji bilgiyi bilincin dünya ile kurduğu korelasyon üzerinden, dolayısıyla da yönelimsellik ekseninde ele alarak dünyayı bilinçten yalıtılmış bir nesne, bilinci de dünyadan yalıtılmış bir özne olarak kutuplaştıran ve birbirinden ayıran doğalcı tavrı aşmaya çalışır. Dünyanın daima bir bilinç tarafından kurulması, bilincin de en temel özelliğinin daima başka bir şeyin bilinci olması, bilincin bilme edimlerinin *a priori* yapılarının araştırılmasının aynı zamanda bilgi nesnelere zorunlu yapılarıyla birlikte bilgi nesnelere ile bilme edimleri arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması anlamına geldiğini gösterir. Bunun için fenomenolojinin merkezi kavramlarından biri olan yönelimsellik kavramı, fenomenolojinin işleyiş tarzını göstermesi bakımından temel teşkil etmektedir.

⁵ Kasım Küçükcalp, *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, 2. Baskı, s. 56.

2.1.1. Yönelimsellik

Husserl *Logische Untersuchungen*'in⁶ (*Mantık Araştırmaları*) önsözünde, amacının saf mantık ve epistemoloji için yeni bir temel bulmak olduğunu belirtir.⁷ Epistemolojinin yeni temelini bulabilmesi için atılacak ilk adım ideal olan ve reel olan arasında bir ayırım yapılmasıdır. Husserl açısından psikolojizmin düştüğü fundamental hata bilginin nesnesi ile bilme edimini doğru bir biçimde ayırt edemiyor olmasından kaynaklanır.⁸ Psikolojinin konusu olan zamanda gerçekleşen bilme edimleri (algılamak, bilmek, bilmek vs.) ile zamansal-olmayan, nesnel ve ideal olan mantığın ilkeleri ya da matematiğin nesnelere bir arada düşünülemez. Bu sebeple psikolojizmin düştüğü hataya düşülmemesi, yani ideal olanın reel bilme edimlerine indirgenmemesi, bilme ediminin zamansallığı ve idealitenin zamansal olmayan özü arasında fundamental bir ayırım yapılmasını gerektirir. Husserl *Mantık Araştırmaları II*'nin ilerleyen bölümlerinde bu ayırımın gerekliliğini 'anlam' üzerinden de gösterir: Hem bilimsel bilgiyi hem de iletişimi mümkün kılan, yani aynı anlamın paylaşılabilmesini sağlayan idealitenin gerçekliğe indirgenemez olmasıdır; idealitenin zihinsel edimin zamansal ve reel yapısının etkisiyle zamanda akıp gitmemesi, yok olmaması sayesinde aynı anlamın paylaşılması mümkün olmaktadır.⁹

Husserl'in ideal ve reel ayırımı Frege'nin ideal-reel ayırımına oldukça benzerdir. İkisi arasındaki fark Husserl'in ideal olanı nesnel (mantıksal) ve öznel (noetik) olarak ayırması, Frege'de ise öznel boyutun bulunmamasıdır.¹⁰ Husserl açısından bilimsel bilginin mümkün olmasının imkân koşulu yalnızca bu türden bir nesnellik olamaz; o aynı zamanda bilen özneyi, bilinci de gerektirir. Bu yüzden ideal mantıksal ilkelerin ya da reel fiziksel nesnelere hakiki statüsünü açıklığa kavuşturmak için bu ilkeleri ve nesnelere deneyimleyen öznelliğe dönülmesi gerekir; çünkü bu ilkelerin ve nesnelere tümü yalnızca bilinçte kendilerini oldukları gibi göstermektedirler.¹¹ Öyleyse fenomenolojinin görevi ideal yasaları ve ideal nesnelere deneyimleyen, ideal nesnelere kendilerini oldukları gibi gösterdikleri bilincin araştırılması ile birlikte

⁶ Bundan sonra *Mantık Araştırmaları* olarak anılacaktır.

⁷ Edmund Husserl, *Logical Investigations Volume I*, çev. J. N. Findlay, Routledge, London, 2001, s. 2.

⁸ Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, California, 2003, s. 9.

⁹ *Age.*, s.10

¹⁰ *Age.*, s. 11.

¹¹ Edmund Husserl, *Logical Investigations Volume II*, çev. J. N. Findlay, Routledge, London, 2001, s. 12.

bilgi nesnesi ile bilme edimi arasındaki ilişkiyi araştırmaktır. Husserl bu ilişkiyi açığa çıkarabilmek için yönelimsellik kavramını dolaşıma sokar.

Yönelimsellik en yalın ifadeyle bilinç edimlerine özgü olan aşkın nesnelere yönelme özelliğidir. Bilme edimi yapısal olarak her daim bir nesneye yöneliktir, bu bakımdan bilinç daima bir şeyin bilincidir. *Intentio*'nun anlamı bütünüyle bir-şeye-yönelik değildir, bu bakımdan yaşanmış her yaşantı, her zihinsel bileşen bir şeye, bir *intentum*'a yöneliktir. Yönelimselliğin temel konstitüsyonunu oluşturan *intentio* ve *intentum*'un birbirlerine ait oldukları karşılıklı ilişkidir¹²; bu nedenle bilme edimlerinin tümü (algı, düşünme, beklenti vs.) ancak yöneldikleri nesneyle birlikte (algılanan, düşünülen, beklenen) analiz edilebilirler. Bununla birlikte bilme edimlerinin yöneldikleri nesnelere yalnızca reel olanlarla sınırlı olmayıp¹³ varolmayan nesnelere, ideal nesnelere, imkânsız nesnelere ve gelecekte bulunan nesnelere olabilmektedir. Yönelimsellik aynı zamanda bilme edimi ile bilgi nesnesi arasındaki doğa farkını da açığa çıkararak, bilgi nesnesinin bilinç edimine içkin olmadığını gösterir: Aynı nesneye birçok bilme ediminin yönelebilmesi, nesnenin herhangi bir bilme edimine içkin olmadığı anlamına gelir (eğer içkin olsaydı bir nesneyi yalnızca bir kez deneyimleyebiliyor olurduk).¹⁴ Bilme edimleri ile bilgi nesnelere arasındaki bir diğer önemli fark verilmiş tarzıdır. Nesnelere bize daima belli bir perspektifte verilmesi, yani nesnenin hiçbir zaman kendi bütünlüğünde belirmiyor oluşu nesnenin bütün tekil verililikleri aştığını göstermektedir (örneğin bir evin ön cephesine baktığımızda onun arka cephesini görmeyiz, arka cephesine baktığımızda ise ön cephesini görmeyiz). Bilme ediminin verilmiş tarzında ise nesneyi değişen profillerine rağmen hep aynılığında yakalarız (örneğin evin algısını düşündüğümüzde evin arkası saklanmış olarak tematize etmeyiz). Bilme edimleri ile bilgi nesnelere verilmiş tarzlarının bütünüyle farklı olması bilgi nesnesinin bilinç edimine içkin olmadığını bir kez daha ispatlar: Eğer bilgi nesnesi bilinç edimine içkin olsaydı nesnenin algısının da perspektife bağlı olması gerekirdi; ki durum hiç de öyle değildir. Şimdiye kadar söylediklerimizi maddeler halinde sıralarsak: 1) Yönelimselliğin nesnesi reel nesnelere sınırlı değildir, hatta reel nesnelere bilincinde olduğumuz nesnelere çok az bir bölümünü oluşturur. Halüsinasyon, bir nesnenin

¹² Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, çev. T. Kisiel, Indiana University Press, Bloomington, 2009, s. 46.

¹³ Edmund Husserl, *Logical Investigations Volume II*, s. 99.

¹⁴ Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, s. 15.

yanlış algılanması, geçmişte yaşanmış bir olayı anımsama, geleceğe dair plan yapma vb. örnek gösterilebilir. Bunun anlamı ise şudur: Algının fundamental özelliği olarak yönelimselliğin nesnesi varoluştan bağımsızdır. 2) Bilgi nesnesi ve bilinç edimleri arasında bir doğa farkı bulunmaktadır; bilgi nesnesi bilme edimlerine içkin değil, aksine aşkındır. Bununla birlikte her daim bir perspektife bağımlı olan reel bilgi nesnenin veriliş tarzı ile bilme edimlerinin veriliş tarzı birbirinden bütünüyle farklıdır.

Yönelimselliğe ilişkin bir diğer önemli nokta bilgi nesnesinin temsil teorisinden farklı olarak zihinsel bir konstitüsyon olmayışıdır. Bilindiği üzere temsil teorisi bir nesnenin kendisini değil ancak temsilini bilebileceğimizi ve bu temsilin de bir tür zihinsel bir konstitüsyon olduğunu ileri sürer. Nesnenin algılanmasına dair bu yorum aynı nesneye ait iki ayrı tür varolan üretir: Zihnimizin dışında bulunan gerçek nesne ve zihnimizin içinde bulunan temsil. Husserl yönelimselliği yalnızca yargının değil, algı edimlerinin de yapısal bir özelliği olduğunu öne sürerek bilmenin temsil teorisinin savunduğunun aksine algıda başladığını düşünür. Bu bakımdan Husserl'e göre temsil teorisi bir şeyin temsil olarak yorumlanabilmesi için öncelikle onun algılanması gerektiğini daha en başından gözden geçirir.¹⁵ Bir nesneyi algılamak demek, bizzat o nesneye yönelmek demektir; nesnenin temsilini ya da zihinsel bir resmini değil bizzat kendisini algılarız.¹⁶ Husserl'e göre kendinde şeyin –ya da dünyanın- temsillerini deneyimlemeyiz, aksine deneyimlerimiz bize bizzat dünyanın kendisini sunar, dünya bilinçte açılır. Fakat elbette bize açılan dünya nesnenin algısında nesnenin fiziksel özellikleri içerilmez. Örneğin masanın üstünde duran elmanın bir ağırlığı vardır, yenebilir ya da çürümüşse çöpe atılabilir. Fakat elmanın algısının ağırlığı bulunmaz, o yenilemez; yani elmanın algısındaki elma tözsel bir varolan değildir. Bu bakımdan dikkat edilmesi gereken nokta *intentum*'un en önemli özelliğinin *algılanmış-olmanın-nasılığına* ilişkin olmasıdır.

2.1.2. Apaçıklık ve Hakikat

Husserl'in apaçıklık kavramını açıklayabilmek için öncesinde imsel veriliş ve görüsel veriliş kavramlarını açıklamamız gerekir. Heidegger *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*¹⁷ (*Zaman Kavramının Tarihi Üzerine Prolegomena*)

¹⁵ *Age.*, s. 19

¹⁶ Edmund Husserl, *Logical Investigations Volume II*, s. 127.

¹⁷ Bundan sonra *Zaman Kavramının Tarihi* olarak anılacaktır.

dersinde görüyü şu şekilde tanımlar: “Cisimsel olanın kendisini gösterdiği şekilde yalın kavranışı”¹⁸. Şimdi burada olmayan bir nesnenin bir özelliğinden bahsetmekle şimdi burada olan bir nesnenin özelliğinden bahsetmek arasında bir fark bulunmaktadır. Bu fark nesnenin veriliş tarzıdır, Husserl açısından birinci durumda nesnenin imsel olarak verili olması (başka bir deyişle yalnızca anlam yöneliminin olması), ikinci durumda ise görüsel olarak verili olması söz konusudur.¹⁹ Husserl bilgiyi ve hakikati görüsel verililik üzerinden anlamaktadır. İmsel verililikten bahsettiğimiz sürece boş yönelimden, yalnızca postulatlardan bahsetmekteyiz. Bu bakımdan bir postulatın ancak boş yönelim doldurulduğunda, yönelinen nesnenin görüde deneyimlenmesinde, yani görüsel olarak verili olduğunda *apaçık olmasından* bahsedebiliriz.

Başka bir deyişle bilgi yönelinen nesnenin görüde deneyimlenmesiyle, yönelinen nesnenin ve onun veriliş tarzının senteziyle karakterize edilirken²⁰ hakikat ise yönelimsellikle, boş yönelimin doldurulmasıyla doğrudan ilişkili olup, yönelinen nesneyle görüde verili olanın özdeşliği olarak tanımlanır.²¹ Yaşanmış yaşantılar tematik olmayan, doğrudan ve açık bir biçimde algının hakikatinde deneyimlenir. Husserl algının en asli hakikat olduğunu ve yargının anlamının ve hakikatinin kökenin dünyayla algının hakikatinde karşılaşmada bulunduğunu düşünür. Husserl’in hakikat kavramı Aristoteles’in hakiki olanı bir şeyin basit algısı ile başlattığı geniş hakikat kavramına bu bakımdan oldukça benzemektedir.

Görüsel verililik ve imsel verililik arasındaki farkın yönelinen nesnenin cisimselliğiyle bağlantılı olmasının yönelimselliğin varoluştan bağımsız olduğu yarasını ihmal etmediğini belirtmek gerekir. Fenomenolojide reel nesneden bahsedildiğinde zaten yönelimsel nesnenin kendisinden, onun veriliş modusundan bahsedilmektedir, bu modus ise ‘görüsel olarak mevcut olma’dır. Ve bu ‘görüsel mevcut olma’ Kant’taki gibi deneyimimizin bilinmeyen nedeni değil, bizim imsel yönelimizi doldurandır. Ve bu doluluk görüsel verililikte söz konusuysen, imsel verililikte bir boşluktan bahsedebiliriz. Dolayısıyla Husserl için anlam yöneliminin

¹⁸ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 47.

¹⁹ Edmund Husserl, *Logical Investigations Volume II*, s. 174.

²⁰ *Age.*, s. 185.

²¹ *Age.*, s. 263.

nesnesi aynı zamanda görüsel olarak da verili olduğunda, yani yönelimin nesnesine karşılık gelen algıyla uygun bir biçimde doldurulduğunda *apaçık*tır.²²

Bir nesnenin görüsel verililiğine daha yakından baktığımızda fiziksel nesnelere dair bilgimizin yönelinen nesne ile verili olanın birbiriyle bütünüyle çakışmamasından kaynaklandığını fark ederiz: nesnenin daima görüsel olarak verili olmayan profilleri bulunmasına rağmen algıladığımız bizzat nesnenin kendisidir. Bu nesnenin algılanmasının nesnenin veriliş tarzlarını aştığı anlamına gelir. Nesnenin görüsel olarak verilmeyen profilleri her zaman bulunur; fakat bu durum, algı söz konusu olduğunda apaçıklıktan bahsedemeyeceğimiz anlamına gelmez. Bilgi nesnesinin ait olduğu alanla birlikte ona erişme tarzı boş yönelimin doldurulma biçimini de belirler, bu durum apaçıklığın bölgesel karakterinden kaynaklanır. Husserl üç ayrı apaçıklık türü tanımlar: Apodiktik (şüphe götürmez), upuygun (tam) ve upuygun olmayan (kısmi). Matematiksel ilişkiler için upuygun ve şüphe edilmeyen bir apaçıklık söz konusuysen fiziksel nesnelere için kısmi bir apaçıklıktan bahsedilir. Kısmi apaçıklık sonlu olmaktan ya da duyusal aparatımızın fiziksel yapısından, yetersizliğinden değil, fiziksel nesnelere başka türlü deneyimlemenin mümkün olmayışından kaynaklanmaktadır; Husserl ideal bilgi olarak Tanrı'nın dahi nesnelere aynı perspektif durumunda göreceğini belirtir.²³ Bununla birlikte apaçıklık yargılarla, yüklemelerle, önermelerle sınırlı olmaması, nesnenin türüne göre farklı apaçıklıkların bulunması, bilme edimlerinin tümünde (algı, yargı, sentez vs.) ortak olanın kendilerine özgü *açımlanma karakterine* sahip olduğunu gösterir. Apaçıklığın evrensel karakterinin kaynağı budur.

2.1.3. Kategorial Görü

Yalın algının hakikatinin yönelinen nesnenin deneyimlenerek görüde verili olanla özdeşliği olduğunu bir önceki bölümde belirtmiştik. Bu bakımdan her yalın yönelimin görüsel olarak verili olan algısal bir korelatı bulunmaktadır. Peki ya daha kompleks yönelimler söz konusu olduğunda da bu yönelimlerin herhangi bir algısal korelatından bahsedebilir miyiz? Örneğin “bardak masanın üstündedir” dediğimizde “-nın”, “üstünde” ve “-dır”ı masayı ve bardağı algıladığımız şekilde mi algularız? Şüphesiz ki bu ekler ve kelimelerin apaçıklığı masanın ve bardağın algısının

²² *Age.*, s. 264.

²³ Husserl'in *Ideen I*'inden aktaran Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, s. 34.

apaçıklığından farklı türdedir, onlar “yönelimin fazlalığıdır ve onların gösterimi algıyla gerçekleşmez.”²⁴ Fakat her ne kadar bu eklerin ve kelimelerin algısal bir korelatı olmasa da Husserl’e göre bardağın masanın üstünde olmasının bizzat deneyimlenmesi bakımından yönelimin fazlalığının da bir tür görüsel verililiği söz konusudur; fakat onun görüsel verililiği basit yönelimlerin görüsel verililiğinden farklı türde olup daha yüksek bir edim vasıtasıyla gerçekleşir: Kategoryal görü. Kategoryal görüde bardağın ve masanın basit yönelimi üzerine kurulmuş olan, fakat hem bardak ve hem de masayı aşan birliğine ve ilişkisine yönelinir. Kategoryal görüde nesnesini apaçık ve doğrudan gösteren yalın algının tekil edimleri üzerine ‘kurulan’ kategoryal edimlerin verili olanları yeni bir tarzda açıklamaları, dolayısıyla yeni bir tür nesnellik söz konusudur. Kategoryal görüde açığa çıkan fazlalık bize olgusal gerçeklikte şimdi ve burada olanı aşan ya da onun ötesine geçen bir hakikatin varolduğuna işaret eder.

Husserl iki tür kategoryal edimden bahseder: sentez ve ideasyon. Kategoryal edimin sentezi bir nesnedeki özelliğin ayırt edilmesini sağlar. Fakat bir özelliğin ayırt edilmesi demek, o özelliğin şeyin bütünüyle ilişkilendirilmesi demektir: parçayı parça olarak, bütünü bütün olarak algılayıp parçaya bütünün bir parçası olarak yöneliriz ve örneğin şöyle deriz: bu masa beyazdır. Dolayısıyla sentez edimi bütünün özelliklerini ayırt etme (*diairesis*) ve ayırt edilenlerden bütüne dönme (*synthesis*) olmak üzere iki yönlüdür.²⁵ Burada *synthesis* basitçe en başında birbirinden ayrı olan iki parçanın ilişkilendirilmesi, *diairesis* de başta bir bütün olanın iki ayrı parçaya ayrılması demek değildir. Yönelimsellikten hareketle anlaşılan *synthesis* ve *diairesis* nesneyi bize veren tek bir anlama gönderir. Sentez edimine ilişkin olarak bir diğer önemli nokta “bardak masanın üstündedir” ya da “bu masa beyazdır” denildiğinde kategoryal nesnenin bardağın ve masanın kurulmuş elementlerini içermesi bakımından kategoryal nesneye bardağın ve masanın algısından bağımsız olarak yönelinemez. İdeasyon edimi ise sentezleme ediminden farklı olarak bir özün evrenselliğinde görülmesidir; bu bakımdan ideasyon edimi tekil ve somut nesnelere deneyimlenmesiyle başlasa da “eidetik soyutlama” ile onların algısından bağımsızlaşır. Bu durum ideasyon ediminde farklı bir türden bir nesnellığın

²⁴ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 57-58.

²⁵ Jacques Taminaux, “From One Idea of Phenomenology to the Other”, *Heidegger and The Project of Fundamental Ontology*, Çev.& Ed. Michael Gendre, State University of New York Press, New York, 1991, s. 30.

kurulduğu anlamına gelir; çünkü ideasyon edimi tekil deneyimde kurulmasına rağmen, tekil deneyimin nesnesine doğrudan yönelmez: örneğin sayısız kırmızı çeşitliliği arasından kırmızının ideal birliği oluşturulur. İdeasyonda evrensel hem duyusal (sarılık, kırmızılık) hem de geleneksel anlamda kategoryal (töz, nedensellik) olabilir.²⁶ Örneğin mekânsallık kendi materyal içeriğinde verili olan varolanlara dairdir; fakat mekânsallığın kategoryal görüşü tekil deneyimlerin içeriğini içermeyen kurulur. Aynı şekilde belli sayıda kırmızılık deneyimi temelinde kırmızılığın kategoryal görüşü, belli sayıda ev deneyimiyle evin ne olduğuna dair kategoryal görüşü kurulur vs. Bu bakımdan ideasyon edimi algının bireysel verileri aşan evrenselleştirici karakterini gösterir.

Kategoryal edimler duyusal görüş üzerine ‘kurulmuş’ olan edimlerdir; fakat kategoryal edimlerin duyusal görüş temelinde ‘kurulmuş’ olmaları nesnelere içeriklerinin ‘yaratılması’ ya da ‘üretilmesi’ anlamına gelmez, aksine burada kurucu etkinlik “varolanları kendi nesnelliklerinde görülmesine bırakır.”²⁷ Husserl kategoryal görüş ile açıklanan her tür nesnellik görüşünde karşılığının bulunması tezinden yola çıkarak daha derin ve geniş bir nesnellik anlayışına erişmiştir.

2.1.4. Epokhe ve İndirgeme

Husserl’in *Mantık Araştırmaları I-II* ve sonraki metinlerindeki en önemli farklardan birisi betimleyici fenomenolojinin terk edilerek fenomenolojinin artık transendental bir bilim olarak ele alınmasıdır. Transendental bir bilim olarak fenomenolojinin görevi gerçekliğin özüne ve varlığına ilişkin fundamental soruların tematikleştirilmesi ve aydınlatılmasıdır.²⁸ Doğal tavır bilgi eleştirisi yapmadığından, dolayısıyla bilginin nasıl mümkün olduğu sorusunu sormadığından “doğal tavır için bilginin olanaklı olması çok doğaldır”²⁹ ve bu durum varlığa ilişkin çelişki taşıyan yanlış yorumlara yol açmaktadır. Bu bağlamda fenomenoloji doğal bilgi teorisini eleştiriye tabi tutarak bilginin nasıl olanaklı olduğunu, yani bilginin kendinde ne ise o olan nesneye nasıl ulaşabileceğini araştırmalıdır. “Bilgi eleştirisinin metafizik amaçlarının bir yana bırakıp, kendimizi sırf bilginin ve bilgi nesnesinin nelliğini

²⁶ *Age.*, s. 31

²⁷ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 71.

²⁸ Dan Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, s. 44.

²⁹ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 15.

aydınlatma ödeviyle sınırlarsak, işte o zaman bu bilgi eleştirisi, *bilgi ve bilgi nesnesinin fenomenolojisi*dir ve *fenomenolojinin ilk ve temel ögesini* oluşturur.”³⁰ Fenomenolojik araştırmanın gerçekleştirilebilmesi için nesnelere gerçeklik içerisinde her daim bir nedensellik ilişkisi içerisinde, reel özelliklere ve tözsel birliğe sahip olarak ele alan doğalcı tavrın askıya alınması olarak *epokhe* gerekmektedir. *Epokhe* bilgi eleştirisi için gerekli ilk adım olarak önceden verilmiş olan her tür bilginin geçerli kabul edilmemesi anlamını taşır. Husserl açısından gerçekliğin hakiki anlamının bize açılmasını sağlayacak olan, doğalcı tavrın dogmatik yaklaşımının askıya alınarak gerçekliğin deneyimde bize nasıl verildiğini araştırmaktır, bu bakımdan fenomenolojik araştırma dolaysız görüde doğrudan kavranabilen ve kendilerini oldukları gibi gösteren fenomenlerin neliklerinin araştırılmasıdır. *Epokhe* gerçekliğin askıya alınarak reddedilmesi değil, aksine gerçekliğe ilişkin yaklaşımımızın bir tür değişimi, gerçekliğin felsefi olarak soruşturulmasıdır.

“Varolanın askıya alınması varolandan hiçbir şey alıp götürmez, varolanın olmadığı varsayılmasını da iddia etmez. Aksine, buradaki perspektifin tersine çevrilmesi varolanın varlığının mevcut kılınması anlamını taşır. (...) Varoluş tezinin askıya alınmasıyla fenomenolojik refleksiyonun varolana ilişkin artık yapacak bir şeyi kalmadığı şeklindeki düşünce “askıya alma” terimini hep yanlış anlamıştır. Oysa ki durum tam tersidir: askıya almayla söz konusu olan uç noktada ve eşi benzeri olmayan bir biçimde varolanın varlığının belirlenimidir.”³¹

Epokhe'den sonra gelen aşama *indirgeme*dir. *İndirgemenin* imkân koşulu olarak *epokhe* naif metafizik önkabulün askıya alınmasıyken, *indirgeme* öznellik ve dünya arasındaki korelasyonun tematikleştirilmesidir.³² *Epokhe* ve *indirgeme* transendental refleksiyonun parçaları olup doğalcılık anlayışının dogmatizminden sıyrılarak bilincin kurucu niteliğini göstermeyi, saf bilinç alanına ulaşmayı hedefler. *İndirgeme* kendi içinde iki ayrı aşamaya sahiptir: *transendental indirgeme* ve *eidetik indirgeme*. *Transendental indirgemedede* yaşamın deneyimsel sürekliliğinin bilince indirgenmesiyle bir tekillik alanına, tekil bir bilinç akışına erişilir, dolayısıyla *transendental indirgeme* sonrasında (her ne kadar edimlerin yönelimlerinin doğal bir

³⁰ *Age.*, s. 18. İtalik kısım bana ait

³¹ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 99.

³² Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, s. 46.

tarzda sürdürülmesi şeklinde olmasa da) tekil bilinç akışına özgü süreklilik devamlılığını korur. Saf bilinç alanına ulaşmak için tekil bilinç akışının sürdüğü tekillik alanının bir kez daha indirgenmesi gerekir, bu indirgeme *eidetik indirgemedir*. *Eidetik indirgemedede* askıya alınmış olan yaşanmış yaşantıların yapısını oluşturan bilinç edimlerinin (algılama, yargılama, vs.) tekillikleri askıya alınarak eidetik özlerine odaklanılır.³³ Böylelikle *transendental indirgeme* ve *eidetik indirgeme* ile reel anlamda değil, ama ideal anlamda somut olan ve benim olmayan saf bilinç alanına erişilir.

Doğal dünya ile bilinç arasındaki sınır aşkın dünyadaki şeylerin içkin yaşanmış yaşantıların akışına ait olmadığını vurgulanmasıdır. İçkinlik ve aşkınlık kavramları fenomenolojik refleksiyonun doğal tavırdan kopuşuyla devreye girer: Aşkın olan zihinsel süreçlere, bilinç akışına dahil olmadığı gibi mutlak olarak verili değildir, içkin olan yaşanmış yaşantılarda mutlak olarak verilidir. Açıklığa kavuşturmamız gereken ise mutlak olarak verili olan, şüphe götürmez olan saf içkinlik alanıdır, mutlak varlık olarak saf bilinçtir. “Transendental ve eidetik indirgemeyle erişilen saf bilinç alanı mutlak olarak verili olma karakteriyle ayrılır. Böylece Husserl için saf bilinç mutlak varlık alanıdır.”³⁴

Husserl fenomenolojisinde aşkın nesnelere ve nesnelere deneyimlerinin *veriliş tarzları* arasındaki radikal fark iki ayrı varlık alanı arasındaki sınırı belirler: Aşkın ve mutlak olmayan, göreceli anlamda varlık ile içkin ve mutlak anlamda varlık. Aşkın ve mutlak olmayan varlık bir olgu olarak meydana gelme anlamına gelmekteyken içkin ve mutlak anlamda varlık eidetik özünü sergileyendir,³⁵ yaşanmış yaşantıların ideal varlığıdır. Yalnız tam bu noktada bir kez daha hatırlanmalıdır ki saf bilincin dünya kurucu niteliği, şeylerin kendilerini oldukları gibi göstermelerinin koşulu olması onun dünyadan yalıtık ve soyut bir varlık olduğu anlamına gelmez; mutlak varlık olarak saf bilincin aşkın ve mutlak olmayan varlık olarak doğal dünyaya mantıksal önceliğinin bulunduğunu gösterir. Bilincin temel özelliğinin aşkın olana yönelik olmasından ötürü bilincin araştırılması bilince verili olduğu şekliyle dünyanın da araştırılması demektir. Çünkü fenomenoloji dünyayı anlamlandırma ve

³³ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 100.

³⁴ Jacques Taminiaux, “From One Idea of Phenomenology to the Other”, *Age.*, s.14.

³⁵ *Age.*, s. 14.

deneyimleme biçimini araştırırken aynı zamanda nesnelere ve onların belirli moduslarını da araştırır.

2.2. Husserl Fenomenolojisi'ndeki Büyük Keşifler ve Ontolojik

Belirsizlikler: Heidegger'in Husserl Fenomenolojisi Yorumu

Heidegger'in Marburg döneminde verdiği dersler Heidegger'in Husserl fenomenolojisinde gördüğü büyük keşifleri göstermekle birlikte ontolojik açıdan yetersiz ve belirsiz bulunduğu noktaların açık bir serimlenişi ve eleştirisini ortaya koyması açısından büyük önem teşkil etmektedir. 1925 yaz döneminde verdiği *Zaman Kavramının Tarihi* dersi Heidegger'in Husserl fenomenolojisini yorumlama biçimini ve fundamental ontolojinin temelini oluşturan etmenleri açık bir biçimde göstermesiyle birlikte birçok açıdan da *Varlık ve Zaman*'ın bir tür ilk taslağıdır ve bu bakımdan fundamental ontolojinin oluşumunda Heidegger'in Husserl'le girdiği tartışmanın kritik rolünün anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte Heidegger *Varlık ve Zaman* yayımlandıktan sekiz hafta sonra verdiği *Die Grundprobleme der Phänomenologie*³⁶ (*Fenomenolojinin Temel Problemleri*) dersinin el yazmalarının birinci sayfasının dipnotunda bu derste *Varlık ve Zaman*'ın sonradan yazmamış olduğu birinci kısmın '*Zaman ve Varlık*' başlıklı üçüncü bölümünün işleneceğini yazar.³⁷ '*Zaman ve Varlık*' bölümünün hiçbir zaman yazılmamış olması -Heidegger bunun hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğini 1953 yılında açıklayacaktır- *Fenomenolojinin Temel Problemleri*'ni ilginç kılmakla birlikte Heidegger'in varlık sorusunu transendental bir ufuk içerisinde ele aldığı son metinlerden biri olması ve fundamental ontolojinin temel meselesinin anlaşılması açısından bu ders en az *Zaman Kavramının Tarihi* dersi kadar önemli bir yere sahiptir. Bu bölümde Heidegger'in Husserl'in fenomenolojisini yorumlama biçimi ve fundamental ontolojiye mal edişine ilişkin olarak ağırlıklı *Zaman Kavramının Tarihi* ve *Fenomenolojinin Temel Problemleri* derslerine başvuracağız.

2.2.1. Husserl Fenomenolojisinin Üç Büyük Keşfi ve Bu Keşiflerin Fundamental Ontolojiye Mal Edilmesi

³⁶ Bundan sonra *Fenomenolojinin Temel Problemleri* olarak anılacaktır.

³⁷ Thomas Sheehan, " 'Time and Being' 1925-7", *Martin Heidegger Critical Assessments Vol I: Philosophy*, Ed. C. Macann, Routledge, London & New York, 1992, s. 29.

Zaman Kavramının Tarihi dersinde Heidegger Husserl fenomenolojisinin üç fundamental keşfi olduğunu belirtir: Yönelimsellik, kategoryal görü, ve *a priori*'nin asli anlamı.³⁸ Heidegger açısından Husserl'in yönelimsellik keşfinin en önemli yönlerinden birisi doğal bilgi teorisinin yol açtığı karışıklığın aşılmasını sağlamış olmasıdır. "*Rickerts Mißverständnis der Phänomenologie und Internationalität*" (*Rickert'in Fenomenolojiyi ve Yönelimselliği Yanlış Anlaması*) adlı alt başlıkta Heidegger Rickert'in yönelimsellik yorumlamasını değerlendirerek bu yorumdaki eksik ve hatalı tarafları gösterir. Rickert'e göre yargının kendisinde bir-şeye-yönelme karakteri bulunmaktadır; fakat bu karakter yalnızca yargı için geçerlidir ve temsile atfedilemez. Yargıda temsilde bulunmayan türde bir aşkınlık söz konusudur: bir şeyin alımlandığının, fark edildiğinin bildirilmesi olarak yargı bir tür değer karakterine sahip olup yargıda onaylanan gerçeklikte varolmayana ilişkindir, idealdir.³⁹ Bir sandalyeyi algılayıp "sandalye dört ayaklıdır." yargısında bulunduğumda ancak bir değer bildirilmesi anlamında bilgiden bahsederiz. Temsil ise bir değer bildirmemesi açısından bilgi olamaz, temsiller "yalnızca temsil edildikleri sürece gelir ve geçerler."⁴⁰ Bununla birlikte Rickert açısından "temsil eden bir bilme bilen öznenen bağımsız bir gerçekliğe ihtiyaç duyar; çünkü temsillerle birlikte bilen öznenen bağımsız bir şeyi yalnızca onun gerçekliğinin bir imgesi ya da bir işaretiyle kavrayabiliriz."⁴¹ Heidegger Rickert'in yorumunun hatalı olmasının kaynağında "Temsil etme bilme değildir." varsayımının bulunduğunu, temsil etmenin bilme olmadığına dair neo-Kantçı dogmanın ise Aristoteles'in bilmeyi yargıda bulunma olarak tanımlamasına dayandığını (çünkü Aristoteles'e göre bilgi daima ya doğru ya da yanlıştır; yalnızca yargılar doğru ya da yanlış olabilir) ifade eder; fakat Heidegger'e göre Rickert'in göremediği şey Aristoteles'in "temsil etme"nin temel konstitüsyonunu "bir şeyin görülmeye bırakılması" olarak yorumlamasıdır.⁴² "Hiçbir şey duyumsamayan birisi ne bir şey öğrenebilir ne de

³⁸ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*'ta ikinci bölümün başlığı "Die fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie, ihr Prinzip und die Klärung ihres Namens" (Fenomenolojinin Fundamental Keşifleri, Bu Keşiflerin Prensipleri ve Adlarının Açıklaması) olup bu bölüme ait alt başlıklar sırasıyla "Die Intentionalität, Die kategoriale Anschauung, Der ursprüngliche Sinn des Apriori"dir. (Yönelimsellik, Kategoryal Görü, A priori'nin Asli Anlamı)

³⁹ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 32.

⁴⁰ Rickert'in "*Der Gegenstand der Erkenntnis Ein Beitrag zum Problem der Philosophischen Transzendenz*"ndan alıntılan Martin Heidegger, *Age.*, s. 34.

⁴¹ Rickert'ten alıntılan Heidegger, *Age.*, s. 34.

⁴² *Age.*, s. 35.

anlayabilir.”⁴³ “Bir şey olarak bir şey” yapısına sahip *logos apophantikos* bir şeyin görülmeye bırakılmasını “olarak” karakteriyle yapması bakımından doğru ya da yanlış olabilmektedir; *aletheuein*’in bir modusu olarak *aisthesis*’te ise şeyler nasıllarsa öyle görülürler, bu bakımdan *aisthesis* hiçbir zaman yanılmaz. Fenomenoloji temsil etmeyi temsillerin temsil edilmesi olarak ele alan doğal bilgi teorisinin görüşünü algılamanın da tıpkı diğer bilme edimleri gibi yönelimsellik karakterine sahip olması fikriyle aşar: bir şeye baktığımda onun temsiline sahip olmam, o şeyi bizzat görür ve deneyimlerim. Husserl’in “yönelimselliğin salt tamamlayıcı bir ilişki olarak tanımlanmasından ziyade yaşanmış yaşantıların bütünüünün yapısını oluşturduğu”⁴⁴ keşfi bilginin doğal bilgi teorisinin terimiyle “temsil etme”de, algıda başladığını göstermiştir.

Bununla birlikte Heidegger açısından yönelimselliğin asli anlamına erişen Husserl’dir; çünkü Brentano yönelimselliği yapısal bütünlüğü içerisinde ele alamamıştır. Brentano *intentio*’nun modus’larını ve çeşitliliğini görebilmişti; fakat *intentum*’un karakteristiğini açık bir biçimde belirleyememişti. Bu bakımdan *yönelinmiş-olmanın-nasıllığını* yönelimselliğin yapısal bütünlüğü içerisinde daha asli bir biçimde tanımlayarak yönelimselliğin temel konstitüsyonunu *intentio* ve *intentum*’un karşılıklı birbirine ait olmalarının oluşturduğu keşfi Husserl’e aittir. Fakat Husserl’le birlikte Brentano’nun ve hatta Scheler’in de gözden kaçırdığı, belirlemeden bıraktığı kavram *das Psychische*’dir (zihinsel/ruhsal). Heidegger Husserl’in akıl ile zihni/ruhu aynı olarak ele almadığına, aklın zihnin/ruhun bir türevi olarak gördüğüne ve yönelimselliği de aklın evrensel yapısı olarak ele aldığına işaret eder: “Buna işaret ediyorum; çünkü fenomenolojinin yönelimsellik analizinde daha radikal olan bir içsel gelişimi çağırıldığını görmeliyiz.”⁴⁵ *Das Psychische*’in asli bir biçimde belirlenmesi fundamental ontolojinin zeminini oluşturmaktadır; yönelimselliğin yalnızca *theoria*’ya değil, *poiesis*’e ve *praxis*’e ait olduğunun fark edilmesinin, yani yönelimselliğin insan ruhunun açımlayıcı tarzlarına özgü bir karakteristik olarak ele alınmasının Batı metafiziğinin dekonstrüksiyonun bir parçasını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Fakat şimdilik bu konuyu bekletip Heidegger’in Husserl fenomenolojisinde gördüğü diğer keşifleri ele alalım.

⁴³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ö. Aygün & G. Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, İkinci Basım, 2019, (432 a 10), s. 203.

⁴⁴ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 37.

⁴⁵ *Age.*, s. 46.

Heidegger açısından Husserl'in ikinci fundamental –ve de en önemli- keşfi kategoryal görüdür. Husserl'in hem duyusal görü hem de kategoryal görüye ilişkin “apaçıklık” kavramı *intentio* ve *intentum*'un karşılıklı ilişkisinin *gösterilmesi* (*Aufweisung*) üzerinedir. Göstermenin (*Aufweisung*) hem lokal (örneğin bir evin algısı) hem de evrensel karaktere (yönelimselliğin açıklama karakteri) sahip olması fenomenolojik anlamda hakikatin yargı edimlerinden daha geniş bir alana sahip olduğunu, bilginin nesnesinin salt matematiksel ve fiziksel nesnelere sınırlı olmayıp algının nesnelere de içerdiği anlamına gelir; bu bağlamda Husserl'in hakikat kavramı yargıların alanını aşan, algıyı da kapsayan ifade edilme (*expressedness*) karakterine sahiptir.⁴⁶ “Bu masa beyazdır” şeklindeki masanın ve beyazın somut algısı üzerine kurulmuş olan yargının gösterimi -her ne kadar duyusal anlamda görüsel bir karşılığı olmayıp “bu” ve “-dır”ın yönelimsel fazlalığını içeriyor olsa da- kategoryal görü ile açıklanır. “Bu masa beyazdır.” yargısının daha öncesinde de belirttiğimiz gibi⁴⁷ kategoryal anlamda görüsel bir verililiği bulunur. Yargıdaki yönelim fazlalığı şu anlama gelir: Masayı ve masadaki beyaz rengi görürüm; ama bu-masanın-beyaz-olmaklığını masayı ve beyazı gördüğüm gibi görmem. Böylelikle bu ekler ve kelimeler *res*'in algılanmasında nesnel olarak verili olanı aşan başka türde bir nesnellığe işaret ederler. Kategoryal görü kavramının gösterdiği üzere “Bu masa beyazdır.” yargısının deneyimde bizzat karşılığının olması, yani kategoryal anlamda görüsel bir verililiğinin bulunması fakat bu-masanın-beyaz-olmaklığının reel olarak verili olanların tümünü aşıyor olması “duyusal olmayanın, ideal olanın artık salt içkinlikle, bilinçle, öznelikle tanımlanamayacağını” gösterir.⁴⁸ Bu bileşenler öznel veri olmanın çok uzağında “özel bir tür nesnelligi” ifade etmektedir.⁴⁹ Tam bu noktada Kant'ın varlık tezi hatırlanmalıdır: “Varlık nesnenin reel bir yüklemi değildir.” Bilindiği üzere Kant'ın gerçeklik ve varoluş/aktüalite⁵⁰ kategorileri yargılar tablosunda sırasıyla nitelik ve modalite kategorileri arasındadır. Şeylik bildiren kategori olarak gerçeklik bir şeye, örneğin bir sandalyeye ait reel belirlenimlere aitken (masa, renk, tahta, dört ayak, büyüklük vs.) o şeyin

⁴⁶ Jacques Taminiaux, “From One Idea of Phenomenology to the Other”, *Age.*, s. 28.

⁴⁷ Bkz. bu metinde s. 8.

⁴⁸ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 58.

⁴⁹ Heidegger'in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* 'inden alıntılan Jacques Taminiaux, “From One Idea of Phenomenology to the Other”, *Age.*, s. 29.

⁵⁰ Heidegger *Fenomenolojinin Temel Problemleri*'nde Kant'ın insanın özünün (*essentia*) şeylerin özünden farklı olarak *amaç* olarak belirlediğini, fakat varoluşun (*existentia*) *mevcut-olmaklık* anlamında kullandığının belirtir (bkz. İngilizce çeviri s. 141).

‘varoluşuna’/aktüelitesine dair bir bilgi vermez: Odadaki sandalye ile düşündüğüm bir sandalye nelik içeriği bakımından birebir aynı olabilir. Aktüalite ise bir şeyin neliğine değil, o şeyin nasıllığına ilişkindir: bu masanın *mevcut-olmaklık* olarak varoluşu ya mümkündür ya da masa odadadır. Bu bakımdan varoluş/ aktüalite “bir şeyin (yalnızca onun imkânına göre düşünebileceğimiz şekilde) algısının onun kavramını muhtemelen önceleyen bir tarzda o şeyin bize verili olup olmadığı sorusuna ilişkindir.”⁵¹ “Yine de kavrama materyal sağlayan algı aktüelitenin yegane karakteridir.”⁵² Heidegger *Fenomenolojinin Temel Problemleri*’nde algıyı varlığın/aktüalitenin yegane karakteri olarak belirlemesi bakımından Kant’ın problemi doğru tanımladığını belirtir, ancak Kant’taki algı kavramındaki belirsizliğe dikkat çeker: Algının kendisi “varoluş/aktüalite olamaz, o varolanı, mevcut olanı algılayandır ve kendisini algılananla ilişkilendirendir.”⁵³ Kant algının yönelimsel karakterini gözden kaçırmıştır; çünkü algı algılanmışlık karakterine sahip olması bakımından yalnızca özneye ait olamaz. Algılanmışlık algılamaya ait olduğu ölçüde algılanana da aittir ve şeyler bize algıda açılırlar, kendilerini oldukları gibi gösterirler. Kategorilerin yalın algılar üzerinde kuruluyor olması, başka bir deyişle kategorilerin görülerinin olmasından hareketle Heidegger, Kant’ın varlık tezinin kategoryal görü çerçevesinde yorumlayarak şu sonuca varacaktır: varolanların reel özelliklerini aşan yönelimin fazlalılığı varlığın bir görüşüne, doğrudan bakışına sahip olduğumuzu gösterir, bizler varlığı anlıyoruz.

Heidegger’in varlığın anlamı soruşturmasında fundamental ontolojisine “temel”i sağlayan da bu olmuştur. Fakat hem *Varlık ve Zaman*’da hem de Marburg döneminde verdiği derslerde bu temelin açıkça belirtildiği bir ifadeye rastlanmaz. Heidegger *Varlık ve Zaman*’dan tam 40 yıl sonra (son seminerinde) bu temelin *Mantık Araştırmaları* 6. kitabında Kant’ın varlık tezinin fenomenolojik olarak yeniden yorumlamasında olduğunu, fakat Husserl’in bu temeli nihai bir biçimde keşfedilmemiş olarak bıraktığını ifade etmiştir.⁵⁴

Taminiaux Heidegger’in kategoryal görüye ilişkin dört temanın Aristoteles düşüncesiyle örtüştüğünü fark ettiğini belirtir: Gösterme (*Aufweisung*), görü ve ifade

⁵¹ Kant’ın *Kritik der reinen Vernunft*’undan (B 266) alıntılan Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. A. Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1982, s. 46.

⁵² Kant’tan (B272-273) alıntılan Martin Heidegger, *Age.*, s. 46.

⁵³ *Age.*, s. 47.

⁵⁴ Jacques Taminiaux, “From One Idea of Phenomenology to the Other”, *Age.*, s. 41.

arasındaki ilişki, *synthesis* ve *diairesis*, ideasyon.⁵⁵ Gösterme (*Aufweisung*) Aristoteles'in hakikat kavramına geri dönmüştür. "Fenomenoloji bunun açık bir biçimde bilincinde olmadan, algının, bir şeyin algısının dahi hakiki/doğru olarak adlandırılan Yunanların (Aristoteles) geniş hakikat kavramına geri döner."⁵⁶ Görü ve ifade arasındaki ilişki Aristoteles'in *logos apophantikos*'una gönderir. "Söz sözü edilenden hareketle görünür kılar."⁵⁷ Sentez edimlerinin *synthesis* ve *dihairesis* olarak parça ve bütününe ilişkisine dair ikili analizi Aristoteles'te *logos apophantikos*'un temel yapısı olarak karşımıza çıkar.⁵⁸ İdeasyon ediminde açıklanan yeni nesnellik türü Aristotelyen soyutlamayla büyük bir benzerlik gösterir.⁵⁹

"Kategoriyal görünümün gösterimi nesnellik fikrinin genişletilmesini sunar, öyle ki bu nesnelliğin kendisi ona karşılık gelen görünümün araştırılmasındaki içeriğine göre gösterilmektedir. Başka bir deyişle, böylesi bir nesnelliği bulan fenomenolojik araştırma Antik ontolojinin aradığı araştırma formuna erişir. Fenomenolojiden ayrı bir ontoloji yoktur. Aksine bilimsel ontoloji fenomenolojiden başkası değildir."⁶⁰

Husserl kategoriyal görü doktrini keşfi nesnelliğin alanını genişletmekle birlikte fundamental ontolojinin oluşmasındaki en önemli bileşenlerinden bir diğerine, fenomenolojinin üçüncü büyük keşfi olan *a priori*'nin Kant'a göre daha asli bir anlamına erişmenin yolunu açmıştır.

Husserl Kant'ın transendental felsefesindeki *a priori*'nin sınırlarını genişletmiştir. Bilindiği üzere Kant'ta *a priori* yalnızca öznellik alanına aittir; Husserl ise yönelimsellik kavramının keşfiyle daha en başından *a priori*'yi öznellikle sınırlandırmaz. Fakat Husserl'de *a priori* kavramı *eidos*'a gönderir, kategoriyal edim olarak ideasyon fenomenlerin eidetik özlerinin kaynağının hem ideal alanda hem de reel alanda(örneğin renk, ses vs.) olduğunu gösterir. Heidegger açısından ise *a priori* kavramının bu şekilde alımlanışı bizi yalnızca "varolanların varlığının bir

⁵⁵ *Age.*, s. 31.

⁵⁶ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 55.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 62.

⁵⁸ Örneğin *Ruh Üzerine*'de (430 b 1-2) şöyle yazar: "Zira yanlışlık daima birleşimde (*synthesis*) yatar: Beyaz olan bir şeyin beyaz olmadığı düşünüyor olsa bile, "beyaz olmamak" birleşime dahil edilmiştir. Bütün bunlara bölme (*diairesis*) de denir."

⁵⁹ Jacques Taminiaux, "From One Idea of Phenomenology to the Other", *Age.*, s. 31.

⁶⁰ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 72.

özelliği”ne⁶¹ gönderir; fenomenolojik anlamda *a priori*’nin asli anlamı varolanların varlığına ilişkin olmalıdır. *Fenomenolojinin Temel Problemleri* dersinde Heidegger *a priori*’nin “daha öncesinde, daha erken” anlamına geldiğine dikkat çeker. *A priori*’nin zamansal bir belirlenim taşıyor olması *a priori*’nin bilinip bilinemeyeceğini tartışmakla meşgul olan filozofların ilgisini çekmemiştir. *A priori*’nin varolanlar gibi “zamanın içinde” olamayacağı gün gibi açıktır; fakat onun “zaman üstü” ya da “zaman dışı” olduğunu ileri sürmek de hatalı olacaktır. Heidegger zamanın *imkânın kökeni* olduğunu altını çizecektir.

“(…) zaman kendini mutlak bir biçimde en erken olarak zamansallaştırır. Zaman hangi türde olursa olsun bütün mümkün daha erkenlerden daha erkendir, çünkü o en erken olarak daha erken olanın temel koşuludur. Zaman bütün olabirliklerin (imkânların) kaynağı olarak en erken olduğundan imkân olarak bütün imkânlar imkân-yapma işlevlerinde daha erken olma karakterine sahiptir, yani onlar *a priori*’dir. Fakat zamanın her ‘daha erken’in ve her *a priori* temel düzenlenişin imkânı olması anlamında en erken oluşu, zamanın ontik olarak ilk varlık olduğu anlamına gelmez. Zaman sonsuz ve bitimsiz değildir; ona bir varolan demenin uygunsuzluğundan oldukça uzaktır.”⁶²

Aristoteles zamanı hareket eden şeyin hareketiyle aynı olmadığını belirterek birbirinden ayırmıştı: Hareket hareket eden şeydedir; fakat zaman hem hareket değildir, hem de hareketten bağımsız değildir.⁶³ Zaman hareketi ‘önce’ ve ‘sonra’ olarak belirlediğimizde ancak bize görünür olan, hareketi sayan sayıdır; fakat zaman da ancak hareketten hareketle ölçülebilir ve sayı olarak zaman aynı zamanda sayılandır da. Heidegger açısından Aristoteles’in zamanı zamanın nasıl erişilebilir olduğundan hareketle tanımlayarak karakterize ettiği doğrudur; fakat Bergson’un öne sürdüğü üzere Aristoteles’in zaman kavramı aslında uzayı imlemez.⁶⁴ Heidegger zamanı yer değiştirme anlamındaki hareketle bağlantılı olarak düşünmenin zamanın natüralistik anlayışına sebebiyet verdiği fikrine katılır; fakat Aristoteles’in hareket kavramının daha geniş olduğuna dikkat çeker. Aristoteles açısından hareket yalnızca yer değiştirme olarak değil, aynı zamanda büyüme ve eksilme, nitelik değişimi ve de ruhta deneyimlenen olarak ele alınır. Aristoteles *Fizik*’in dördüncü kitabında şöyle

⁶¹ *Age.*, s. 75.

⁶² Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, s. 325.

⁶³ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 6. Baskı, 2017, (218 b 17-21), s. 189

⁶⁴ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, s. 244.

yazar: “Acaba ruh olmasa zaman olabilir mi, olamaz mı? Bu sorulabilir. Sayı sayanın varlığı olanaksız olunca, sayılabilir bir şeyin olması da olanaksız, dolayısıyla sayının da olmayacağı açık; çünkü sayı sayılan ve sayılabilir olan şey.”⁶⁵ Aristoteles açısından sayma ruhun bir aktivitesi olduğundan zaman her an ruhtadır, ama o harekete bağlı olarak aynı zamanda her yeredir. Zaman zaman içinde varolanları sayarken kendini de sayandır, varolanlar ancak zamanla ölçülebilirler ve zaman sayesinde *akledilebilmektedirler*.- Heidegger’ın Aristoteles’te zamanın fenomenolojik analizinin başlangıcının bulunduğunu söylemesi bununla doğrudan bağlantılıdır. Aristoteles’in hareketin zamanın belli bir noktasında kesilmesinde *şimdi*’yi bir sınır olarak belirlemesi böylesi türden bir sınırın şimdinin ancak bir özelliği olabileceğini ifade etmektedir, sınır şimdiye özsel olarak ait olamaz. “Şimdi zamanın hiçbir parçası değil, hareketin kesintisi de değil; nasıl ki nokta, çizginin parçası değil: çünkü çizginin parçaları [çizginin bölünmesiyle elde edilen] iki çizgidir.”⁶⁶ Şimdinin zamanın bir parçası olmaması onun hem bir başlangıç hem de bir son olması, gelecek ile geçmiş boyutuna sahip olmasından kaynaklanır. Bu nedenle şimdi özsel olarak zamanın kendisi olduğundan *geçiş* karakterine sahiptir. (zamanın hareketi erişilebilir kılmasının temelinde de özsel olarak *geçiş* karakterine sahip olması yatar; çünkü hareket de *geçiş* karakterine sahiptir ve bu yüzden hareket tıpkı zaman gibi parçalarına bölünemez.) Fakat Aristoteles şimdinin “*geçiş*” karakterine sahip olmasını yeterli düzeyde tematikleştirmemiştir. Zaman eğer yalnızca ruh var olduğunda varoluyorsa zamanı asli bir biçimde yorumlayabilmek ancak *aletheuein* karakterindeki *psukhe*’nin kavramına erişildiğinde mümkün olacaktır. Böylelikle zamanın *a priori* olan varlık anlayışının ufku olduğunun gösterilmesiyle birlikte doğal zaman anlayışının (varlığın *mevcut-olmaklık* olarak anlaşılmasının zamanın sonsuz ve sınırsız olduğu şeklinde kavranmasının ufkunda kalmasından kaynaklanması) eksistensiye zamansallığın modifikasyonu olduğu açıklığa kavuşturulmuş olacaktır.

2.2.2. Ontolojik Belirsizlikler: Yönelimsel Olanın Varlığı ve Varlığının Anlamı Sorusunun İhmali

Husserl’in fenomenolojisinin oluşumunda ona rehberlik eden esas fikir felsefenin kesin bir bilim olarak inşa edilmesi projesidir. Fenomenolojinin tematik araştırma

⁶⁵ Aristoteles, *Fizik*, (223 a 21-25), s. 211.

⁶⁶ *Age.*, (220 a 18-20), s. 195-197

alanının saf bilinç olması Heidegger'e göre Husserl'in fenomenolojinin "Şeylerin kendisine!" düsturunun asli anlamını anlaşılmamış olması, Descartes'tan beri modern felsefenin peşinde olduğu geleneksel fikre dönme çabasından kaynaklanmaktadır. Fakat Husserl'in ihmallerine ve özellikle *Mantık Araştırmaları*'ndan sonra kesin bilim fikrinin merkezileştirmesine rağmen onun fenomenolojisinde ontolojik amacın bütünüyle olmadığını öne sürmek yanlış olur. "İlk kez fenomenolojik refleksiyonla doğal varlık bilimlerin nihai varlık bilimleri olmadığını gün ışığına çıkarır. Mutlak anlamda bir varlık bilimine ihtiyacımız var."⁶⁷ "Kategoriler doktrini açıkça varlığın bütün ayrımlarının en radikal olanından başlamalıdır. - Bilinç olarak varlık ile kendini bilinçte gösteren varlık, ya da 'aşkın' varlık; ve ikisi arasındaki ayrım açıktır ki ancak fenomenolojik indirgeme metoduyla kendi saflığında ve yeterince hakkı verilerek çizilebilir."⁶⁸ Husserl mutlak varlığı Descartes'ta olduğu gibi *cogito* olarak belirler, bu bakımdan fenomenoloji "yönelimsel ve transendental özellikleriyle her bir *cogitatio*'nun genel özü"⁶⁹ araştırır. Fakat Husserl'in iki varlık arasındaki radikal farkı *veriliş tarzından hareketle belirlenmiş olması* bakımından Heidegger açısından her iki varlık alanının da ontolojik statüsü belirsizdir.

"(...) bilgileştirel belirsizlik getirdiği için hiçbir varlığı önceden verilmiş olarak kabul edemiyorsak, *kendinde olan*, buna karşılık bilgide de bilinir olan bir varlığın ne anlama geldiğini anlayamayız; öyleyse mutlak olarak verilmiş ve şüphe taşımaksızın kabul etmek zorunda olduğumuz bir varlık olsa gerek; bu varlık, buradan çıkarak kendisinde her sorunun dolaysız yanıtını bulduğu ve bulmak zorunda olduğu bir apaçıklığa sahip olacak bir tarzda verilmiş olmalıdır."⁷⁰

Husserl aşkın dünya ve içkin bilinç şeklinde iki varlık alanı belirler; fakat bu iki varlık alanının varlığına ilişkin soruyu sormamış olması varlığın her ikisi için de aynı anlama gelmesinin varsayılmasına, Descartes'taki *res extensa* ve *res cogitans* şeklindeki kartezyen ayrımın sürdürülmesine yol açar. Heidegger'e göre Husserl fenomenolojisinin varlık belirlenimine dair ontolojik statünün belirsizliğin kaynağı burasıdır.

⁶⁷ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 18

⁶⁸ Edmund Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, çev. W. R. Boyce Gibson, Collier Books, New York, 1962, s. 194.

⁶⁹ Jacques Taminiaux, "From One Idea of Phenomenology to the Other", *Age.*, s. 14.

⁷⁰ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 24

Heidegger *Zaman Kavramının Tarihi* dersinin “*Immanente Kritik der phänomenologischen Forschung: Kritische Erörterung der vier Bestimmungen des reinen Bewußtseins*” (*Fenomenolojik Araştırmanın İçkin Kitiği: Saf Bilincin Dört Belirleniminin Kritik İrdelemesi*) başlıklı bölümü şu sorularla başlar:

“Sorumuz şudur: Fenomenolojinin tematik alanı olarak yönelimselliğin alanının aydınlatılmasında *bu alanının varlık sorusu, bilincin varlığı sorusu* sorulmuş mudur? Bilinç alanının *mutlak* varlık alanı ve bölgesi olduğu söylendiğinde burada *varlık* ne anlama gelir? *Mutlak varlık* burada ne demektir? Şeylerin gerçekliğinin, aşkın dünyanın varlığından bahsettiğimizde varlık ne anlama gelir? Fenomenolojinin alanının mütalaa edilmesinin kararlaştırıldığı, dolayısıyla iki varlık alanının ayrımının düşünülmesine, yani *varlığın anlamına* (ona sabit bir referans bulunmaktadır.) ilişkin açıklığa kavuşturulmasına ilişkin fundamental mülahazanın boyutunda bir yer var mıdır? Fenomenoloji her fenomenolojik tartışmayı önceleyen ve bu tartışmanın içerisinde örtük bir biçimde bulunan *varlığın anlamı sorusunu* sormamızı sağlayacak metodolojik zemine gerçekten ulaşmış mıdır?”⁷¹

Heidegger Husserl fenomenolojisinin ontolojik açıdan belirsiz taraflarını irdelemek için Husserl’in bilince dair dört belirlenimi ele alır: 1) Bilinç içkin varlıktır. 2) Bilinç mutlak verilmişlik anlamında mutlak varlıktır. 3) Bilinç “*nulla re indiget ad existendum*” anlamında, yani *res*’in varoluşuna gerek duymaması bakımından mutlak bir biçimde verilidir. 4) Bilinç mutlak bir biçimde verili olması ve varoluşa ihtiyaç duymaması bakımından saf varlıktır:

- 1) Bilincin varlığı içkinlikle açıklanır; fakat içkinlik kavramı yaşanmış yaşantılardaki bilme edimi ve bilinen nesne arasındaki ilişkiden, birbirini içermesinden hareketle açıklanmaktadır; bu bakımdan içkinlik varolanı kendi varlığında ele almayı bakımından ontolojik olarak belirsizdir.
- 2) Bilincin mutlak bir biçimde verili olması bakımından mutlak varlık olarak belirlenmesinde de birinci belirlenimdeki ontolojik belirsizlik sürdürülür: Bilme edimi ve nesnesi kendi varlık alanları içerisinde değil, yalnızca yönelimsel ilişkide birbirlerini içermesi bakımından açıklanır ve bilinç kendi varlığında belirlenmeden bırakılır.

⁷¹ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 102.

- 3) Doğal dünyanın varoluşunun paranteze alınmasının içkinliği ortadan kaldırmaması içkinlik olarak saf bilincin doğal dünyanın aşkınlığı karşısında bir önceliğe sahip olması şeklinde yorumlanır. Aşkının bilinçle hiçbir bağlantısı olmayacak şekilde gerçekliğinden bahsedilemez. Bilincin kurucu karakterinin önceliğine ilişkin bu belirlenim Heidegger açısından bilinci Kant ve Descartes'ta bilince verilen önceliğin sürdürülmesidir. Bununla birlikte bilince dair belirlenim bilinç ve aşkın gerçeklik arasındaki ilişkiden hareketle düşünülerek bilinç yine kendi varlığında belirlenmez.
- 4) Bilinci “saf varlık” olarak karakterize edilmesi onun ideal olduğu, aşkınlık olarak doğal dünyanın şeyliliğine, reel karakterine sahip olmadığı anlamına gelir. Burada da yönelimsel olan kendi varlığı içerisinde ele alınmamıştır, çünkü Husserl için bilincin özü dünya kurucu karakteri, mutlak verililiği ve soyutlama karakterinden hareketle belirlenebilir ve ancak kendi öz içeriğinde saf bilince ulaşmak mümkündür.

Heidegger'in bilincin varlığının dört belirleniminin kritiği tekrar göstermektedir ki Husserl'in aşkın-mutlak olmayan varlık ile içkin-mutlak varlık ayrımını (doğa ve bilinç) varlık sorusundan hareketle oluşturulmamıştır, çünkü Husserl'i ilgilendiren kesin bilimin alanı olarak doğanın şeysel karakterinden bütünüyle farklı olan mutlak, içkin ve ideal bilinçtir. Husserl kesin bilim projesine öncelik tanınmasıyla Heidegger açısından iki fundamental konuyu göz ardı etmiştir: yönelimsel olanın varlığının ihmal edilmesi ve varlığın anlamının ihmal edilmesi. Bu iki ihmal el ele ilerlemektedir.

Yönelimsel olanın varlığının ihmal edilmesi ile başlayalım. Husserl'in fenomenolojik indirgemesi saf bilinç alanına erişmek için doğal tavrı askıya alması, yönelimsel olan varolanın varoluşunun da askıya alınmasını talep eder. Bu durum Heidegger açısından yönelimsel olan varlığın varoluşa dair varlık moduslarının da askıya alınması anlamına gelir. Husserl'in “doğal tavrı” olarak nitelendirerek paranteze aldığı şey yalnızca doğal bilgi teorisi değil, aynı zamanda insanın hergünlüğüdür ve bu durum doğal bilgi teorisi ile insanın doğal deneyimini aynı kefeye koymak anlamına gelir. Husserl'in fenomenolojisi saf bilinç alanına erişmek için fenomenolojik indirgemeyi uygular, çünkü askıya alınan varlığın ancak saf bilinç temelinde tanımlanabileceğini öne sürer. Fenomenolojik indirgemeyle bir rengin ya da bir sesin eidetik özüne erişmek, nelik-içeriğini tanımlamak için o renge ya da o

sese sahip herhangi bir şeyin tekiliğine ve varoluşuna ihtiyaç olmadığı doğrudur; ancak “özü varolmaktan başka bir şey olmayan”⁷² bir varolan söz konusu olduğunda fenomenolojik indirgeme bütün anlamını ve işlevini yitirir. Heidegger açısından fenomenolojik indirgemenin en büyük fundamental yanlış anlamalarından birisi budur. Yönelimsel varolan olarak insanın varoluşunun askıya alınması insanın gerçeklik alanında doğanın zoolojik bir nesnesi olarak ele alınması anlamına gelir. Peki insan kendisini doğal deneyimde dünyada yer alan doğanın bir nesnesi olarak mı deneyimler, “eğer kabaca söylersek zoolojik olarak mı deneyimler?”⁷³ Heidegger açısından insanın varoluşu gerçeklikte bulunan herhangi bir şeyin varoluşuyla bir arada düşünülemez, Heidegger *Varlık ve Zaman*’da “*Dasein*’ın ontik müstesnalığı, onun ontolojik olmasında yatar”⁷⁴ diyecektir. Bu bakımdan yönelimsel varolanın varlığının araştırılması, varoluşun varlık moduslarının belirlenmesini ve araştırılmasını gerektirir. Heidegger el yazmalarını okuduğu *Ideen II*’nin “kişisel tavır” ve “doğal tavır” ayrımını da yeterli bulmayacaktır. İnsanı materyal substrat, beden, ruh ve tin olarak dört ayrı yapıya ayıran kişisel tavır insanın varlığını kendi bütünlüğü içerisinde ele almaktan ziyade yalnızca insanın rasyonel hayvan şeklindeki geleneksel tanımını sürdürmüş olur: doğada mevcut-olan (*Vorhanden*) akıl sahibi hayvan. Böylelikle insan adeta materyal substrat, beden, ruh ve tinin toplamıymişçasına ele alınır ve yönelimsel olanın varlığı bir kez daha ıskalanır.

Varolanların varlığının anlamının ihmal edilmesi fenomenolojik indirgemenin askıya aldığı doğal tavırla aynı görüşü paylaşmasından kaynaklanmaktadır: “Doğanın bütünlüğünde mevcut-olma dışında varlığın başka bir anlamı yoktur.”⁷⁵ - ki bu da *Vorhandenheit* dışında varlığın başka bir anlamı olmadığı anlamına gelmektedir. Bu ihmal yönelimsel varolanın varlığının ihmali ile doğrudan bağlantılıdır: Heidegger Husserl’in ruh/bilinç ve doğayı iki ayrı varlık alanı olarak belirlemesine katılır; fakat Husserl iki ayrı varlık alanını ayıran sınır varlık sorusuyla belirlenmemiş olduğundan hem ruh hem de doğa için varlığın anlamı *Vorhandenheit* olarak kalmıştır. Husserl’in kategoryal görü keşfi yönelimsel varolanın diğer varolanlara açıklığını göstermiştir; yönelimselliğin bu özelliği Heidegger açısından şu anlama gelir: yönelimsel varolan varolanların varoluşlarından koparılmış özlerinin ötesine geçerek onları kendi varlığı

⁷² *Age.*, s. 111.

⁷³ *Age.*, s. 113.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 34.

⁷⁵ Jacques Taminiaux, “From One Idea of Phenomenology to the Other”, *Age.*, s. 37.

içinde kavrar; bu nedenle yönelimsel varolanın varlık modusu *Vorhandenheit*'tan radikal bir biçimde ayrılmalıdır.⁷⁶

Heidegger'in Marburg döneminde fundamental ontolojinin "fenomenolojinin içsel imkânının radikalizasyonu"ndan başka bir şey olmadığını belirttiğini unutmamalıyız. Heidegger Husserl'in içkin varlık (ruh) ve aşkın varlık (doğa) arasındaki yaptığı ayrımı dikkate alarak, burada kullanılan varlık teriminin varlık sorusu sorulmadan ideal-reel ayrımı üzerinden oluşturulduğunu fark etmiş ve Kant'ın varlık tezinin kategoryal görüş çerçevesinde yeniden yorumlanmasının daha asli bir anlamına erişerek Husserl fenomenolojisindeki yönelimsellik kavramının ontolojik statüsünün belirsizliği aşmayı hedeflemiştir. Yönelimsellik yalnızca bilince ilişkin olmayıp, *Dasein*'in açımlayıcı moduslarının özsel yapısını oluşturur. Bu bakımdan yalnızca algının yönelimselliğine değil, *üretimin yönelimselliğine* ve ikisi arasındaki ilişkiye dikkat yöneltilmelidir: "Bütün üretme görsel bir farkındalıkla mümkündür, üretim en geniş anlamda algısaldır."⁷⁷ Fundamental ontolojinin terminolojisinde yönelimsellik kavramına neredeyse hiç rastlanmaz; çünkü yönelimsellik *Dasein*'in aşkınlığını temellendirmez, tersine *Dasein* aşkın olduğu için ancak *Dasein*'in yönelimselliğinden bahsedilebilir, bu bakımdan yönelimsellik "ruhsal olanın nihai açıklaması olmaması"⁷⁸ bakımından kullanılmaz. Yönelimsellik ve aşkınlık kavramlarının radikal bir şekilde yorumlanması ise şu anlama gelir: *Dasein* her daim bir şey ile ilişkilidir; bu bakımdan "*Dasein*'siz bir dünya, dünyasız bir *Dasein* yoktur."⁷⁹ *Dünya-içinde-varolma* olarak *Dasein*'in dünya-dahilinde yöneldiği varolanları kendi varlığı içinde serbest bırakmasının imkân koşulu *Dasein*'in *açımlanmışlığıdır*, *Dasein* varolanların varlığını anlamakla birlikte kendi varlığını anlaması bakımından aşkındır. Fundamental ontolojinin terminolojisinde Husserl'in bilinç için kullandığı "içkinlik" kavramına da rastlanmaz, "aşkınlık" kavramı ise bilincin dışındaki şeyler için değil, *Dasein* için kullanılır. Kategoryal görüş de yönelimsellik kavramının kullanılmamasına benzer bir biçimde nihai bir kavram olmaması bakımından kullanılmaz, çünkü *Varlık ve Zaman*'ın birinci ayrımında dünya dahilinde karşılaştığımız varolanların varlığını *mevcut-olanlar* olarak anlamamızın kökeninin şeylerle hergünkü-pratik ilgilenmelerimizde *el-altında-*

⁷⁶ *Age.*, s. 45.

⁷⁷ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, s. 122.

⁷⁸ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 47.

⁷⁹ Erdal Yılmaz, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, Küre Yayınları, İstanbul, Birinci Basım, 2020, s. 89.

olanlar olarak karşılaşmamızın bulunduğu gösterilir. Peki ya fenomenolojik indirgeme fundamental ontolojide bulunmakta mıdır? *Varlık ve Zaman*'ın hiçbir yerinde fenomenolojik indirgmeden doğrudan bahsedilmez; fakat *Fenomenolojinin Temel Problemleri* dersinde fenomenolojik indirgeme fenomenolojinin özsel bileşeni olarak gösterilir. Husserl'in fenomenolojisinde fenomenolojik indirgeme "fenomenolojik bakışın insanın hayatının da içinde bulunduğu şeylerin ve kişilerin dünyasına dair olan doğal tavrından bilincin ve nesnelere bilincin korelatları olarak kurulduğu *noematik-noetik* deneyimlerinin transendental yaşamına yönelmesi"⁸⁰ anlamını taşır; Heidegger'in fundamental ontolojisinde ise "fenomenolojik bakışın bir varolanın kavranışından (bu kavranışın karakteri her ne olursa olsun) bu varolanın varlığının anlaşılmasına (gizinin açıldığı yolun tasarlanması) yönelmesi"⁸¹ şeklindedir. Bu bağlamda fundamental ontolojide yepyeni ve bambaşka bir fundamental ayırım kendini gösterecektir: sahil olma imkânının üstünü örten hergünlük ve sahil varolabilirlik olarak kapalılığı-açma-kararlılığı.

2.3. Fenomenolojinin Heideggeryen Mal Edilişi: Fundamental Ontoloji

2.3.1. Varlığın Fundamental Anlamının Soruşturulması

Heidegger *Mein Weg zur Phänomenologie*'de varlığın çok anlamlılığı probleminin ve varlığın -eğer varsa- fundamental anlamının ne olduğu sorusunun daha en başından ilgisini çektiğini belirtir.⁸² Başka bir deyişle eğer varlık türlü türlü söyleniyorsa, varlığın fundamental birleştirici anlamı nedir, yani varlığın kendisi ne anlama gelir? Bilindiği üzere Brentano "*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*"ta (*Aristoteles'te Varolanların Çoklu Anlamları Üzerine*) çeşitli anlamları üzerine Aristoteles'in Metafizik'inin Epsilon (E) kitabındaki varlığın dört fundamental anlamını soruşturmaktadır: 1) Kategorilere göre varolan(nelik, nitelik, nicelik, yer, zaman vs.), 2) 'Doğru' (*alethes*) varolan (var olmayan da bir bakıma yanlış olan) 3) İmkân (*dynamis*) ve işlerlik (*energeia*) halindeki varolan 4) İlineksel varolan.⁸³ Brentano varlığın dört anlamını ele almakla birlikte varlığın bütün anlamlarına nüfuz eden ve onları birleştiren varlığın analogik

⁸⁰ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, s. 21.

⁸¹ *Age.*, s. 21.

⁸² Martin Heidegger, "Beni Fenomenolojiye Götüren Yol", *Zaman ve Varlık*, çev. D. Kanıt, A Yayınları, Ankara, 2001, s. 85.

⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. G. Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 3. Baskı, 2017, (1026 a 33-b 1), s. 135.

birliğini soruşturur ve şu sonuca varır: İlk kategori olarak *ousia* diğer bütün anlamların ona bağlı olduğu birleştirici kategoridir, bu yüzden Brentano varlığın bütün diğer anlamları onunla ilişki içerisinde ele alır. Bu durum Brentano'nun varlığı *ousia* ufkunda ele aldığını, onun ontolojisinin bir tür "ousioloji" olduğunu gösterir.⁸⁴

Heidegger'in felsefesi araştırmasına da yön veren Brentano'nun varlığın analogik birliğini araştırması olmuştur. Varlığın anlamlarının çokluğunun kökeni, onları birleştiren varlığın hangi fundamental anlamı olduğu problemi varlığın çok anlamlılığını analiz eden Aristoteles tarafından yeterli düzeyde sorgulanmamıştır. Heidegger 1920'lerde varlığın dört anlamı üzerine yoğunlaşarak hangisinin fundamental ve birleştirici anlam olduğu üzerine düşünür ve bu dönemdeki soruşturmasında varlığın fundamental anlamının *aletheia* olarak düşünülüp düşünülmeyeceğine odaklanır. "Bugünlerde yayınlanmış olan ders notları arasında 1925/6 Kış dönemi dersi (*Logik: Die Frage nach der Wahrheit*) ve 1929/30 Kış dönemi dersinin (*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*) son bölümleri ve bir sonraki dönem dersinin (*Vom Wesem der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*) ilk bölümü Heidegger'in varlık kavrayışındaki varlık ve hakikat eşitliğinin merkezi karakterini onaylamaktadır. -ve bütün bunların hepsi de Aristoteles'in fenomenolojik okunmasının değerine işaret eder."⁸⁵ Volpi Heidegger'in 1930'lu yıllarda ise varlığın fundamental anlamının varlığın imkân ve işlerlik anlamından hareketle soruşturmaya başladığını ifade eder.⁸⁶

Heidegger'in hakikat olarak varlık problemine yoğunlaşmasını sağlayan Husserl'in *Mantık Araştırmaları* olmuştur. Husserl'in hakikat tanımını yeniden hatırlayalım: boş yönelimin yöneldiği nesnesiyle görüde verili olanın özdeşliği. Apaçıklığın bölgesel karakteri yargılarla birlikte algıların da hakikatinin olduğunu, evrensel karakteri ise yönelimselliğin açımlayıcı karakterde olduğunu gösterir. Fakat Husserl açısından yönelimselliğin aklın evrensel karakteri olması bakımından hakikatin yeri bilinçtir. Heidegger için Aristoteles'in hakikat kavramı daha aslidir; çünkü Aristoteles'te

⁸⁴ Franco Volpi, "Dasein as Praxis - The Heideggerian Assimilation and The Radicalization of The Practical Philosophy of Aristotle", ç. C. Macann, *Martin Heidegger Critical Assessments Vol II: History of Philosophy*, ed. C. Macann, Routledge, London & New York, 1992, s. 94.

⁸⁵ *Age.*, s. 94.

⁸⁶ Bu konu ikinci bölümde detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

aletheuein karakterine sahip olan *psukhe*'dir.⁸⁷ (ruh) Bu şu anlama gelir: saklanmış olanın örtüsünü kaldıran olarak *aletheuein* yalnızca bilince özgü değildir, insan ruhunun bütün açımlayıcı modusları *aletheuein*'in çoğulluğu ve çeşitli imkânlarıdır. Heidegger'in *Zaman Kavramının Tarihi* dersinde Husserl'in aklı *das Psychische*'nin (zihinsel/ruhsal) bir türevi olarak tanımladığını, fakat Husserl'in ruhsal olanı belirlemeden bıraktığını ifade ettiğini belirtmiştik. Heidegger *das Psychische*'nin asli anlamına erişmek için Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin altıncı kitabındaki insan ruhunun, *Dasein*'in varlığı açımlayıcı moduslarının çoğulluğuna ve bu modusların analizine başvuracaktır. "Eğer Aristoteles "şeylerin kendisine" düsturunun birincil kaynağına daha yakınsa, bunun sebebi Heideggeryen terimlerle açımlayıcı edimi *Bewußtsein* ile değil, *Dasein* ile ilişkisinde düşünmüş olmasıdır."⁸⁸ Bununla birlikte Volpi, Husserl'in öznenin dünyayı kurması ve eş zamanlı olarak dünyaya ait olması *aporia*'sına ilişkin olarak yine reel-ideal ayırımından hareketle getirdiği empirik özne-transendental özne ayırımının Heidegger açısından yetersiz olduğunu belirtir.⁸⁹ Husserl'in empirik özne ve transendental özne ayırımında, empirik özne dünyaya katılan ve gerçeklikle ilişkili olup, transendental öznenin dünyayı kuran ve idealiteyle ilişkilidir. Buradaki açmaz da transendental öznelliğin bilinç edimleri temelinde düşünülmüş olmasından kaynaklanır.

"Peki nasıl olur da her türlü aşkınlıktan mutlak bir uçurumla ayrılması gereken bu mutlak konum alanı, saf bilinç aynı zamanda dünyada gerçek bir nesne olarak bulunan gerçek bir insanın birliğinde gerçeklikle birleşir? Yaşanmış yaşantıların hem mutlak ve saf bir varlık alanını oluşturması hem de dünyanın aşkınlığında bulunması nasıl mümkündür?"⁹⁰

Husserl terminolojisiyle ifade edilmiş olan bu problem, Heidegger açısından uygun fenomenolojik araştırma alanını doğru bir biçimde belirlenmediği sürece çözümsüz kalmaya ya da ona dair sözde çözümler üretilmesine mahkumdur. Bu şu anlama gelir: Husserl'in fenomenolojisi kendi büyük keşiflerinin (yönelimsellik, kategoryal görü, hakikat) farkına varamamış, "şeylerin kendisine" düsturunun asli anlamına bütünüyle erişememiş; bu yüzden de fenomenolojinin araştırma alanını ontolojik

⁸⁷ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, çev. R. Rojcewicz & A. Schuwer, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2003, s. 13.

⁸⁸ Jacques Taminiaux, "From One Idea of Phenomenology to the Other", *Age.*, s. 51.

⁸⁹ Franco Volpi, "Dasein As Praxis - The Heideggerian Assimilation and The Radicalization of The Practical Philosophy of Aristotle", *Age.*, s. 102.

⁹⁰ Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, s. 101.

açından yetersiz ve belirsiz belirlenimlerle mutlak varlık ilan ettiği saf bilinçle sınırlandırmıştır. Volpi'ye göre Heidegger açısından Aristoteles'in *psukhe*'yi, insan ruhunu hakiki olma/hakikat içinde olma olarak belirlemesi ve insan ruhunun açımlayıcı moduslarının sistematik analizi *Dasein*'in ilk fenomenolojik analitiğini oluşturmuştur: *theoria*, *poiesis* ve *praxis*.⁹¹ Fakat Aristoteles'in düşüncesi natüralistik zaman anlayışının, yani mevcudiyet metafiziğinin ufkunda kalmış olmasından dolayı bu üç belirlenimin altında yatan birliği yeterli düzeyde tematikleştirmeyi başaramamış ve bu yüzden de Heidegger açısından *Dasein*'in fenomenolojik analitiği başlangıç aşamasında kalmıştır. Bu bağlamda Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın birinci ayırımında varlığın *Vorhandenheit* (mevcut-olmaklık) şeklinde anlaşılmasının kökeninde yatan *Dasein*'in hergünlüğünün fenomenolojik analizini sunacak,⁹² ikinci ayırımında ise *Dasein*'in varlık anlayışının ufkunun zamansallık olduğunu göstererek sahil varoluşun ontolojik imkânını ele alacaktır. Başka bir şekilde ifade edersek: Özü itibariyle "hakiki" olan *Dasein*'in açımlayıcı modusları olan *theoria*, *poiesis* ve *praxis*'in fenomenolojik çerçevede yeniden yorumlayarak birinci ayırında *theoria*'yı *poiesis* etkinliğinin önelediğini gösterirken (alelade zaman anlayışının kökeninde şimdinin sınır olarak belirlenmesinin kökenini açığa çıkarılması) ikinci ayırında *praxis* olarak *Dasein*'in varlığının eksistensiyal zamansallık olduğunu açıklığa kavuşturulmaya çalışılır. Peki Heidegger Aristoteles'in insan ruhunun açımlayıcı tarzları olarak belirlediği *theoria*, *poiesis* ve *praxis*'i fundamental ontolojisine nasıl mal etmiştir? Bu kavramların yapısını, birbirleriyle olan ilişkilerini ne ölçüde değiştirmiş, bu kavramlardaki hangi "ontik" boyutları ortadan kaldırıp, hangi ontolojik karakterleri radikal bir biçimde daha da mutlaklaştırmış, hangilerini ontolojik olarak dönüştürmüştür? Bir sonraki bölümde bu soruları cevaplandırmaya çalışacağız.

2.3.2. Fundamental Ontolojide Poiesis ve Praxis

2.3.2.1. Aristoteles'in Felsefesinde *Tekhne* Kavramı ve *Dasein*'in Hergünlük Analizi

⁹¹ Franco Volpi, *Age.*, s. 106.

⁹² Heidegger birinci ayırında *Dasein*'in açımlanmışlığının eksistensiyal konstitüsyonunun yapıları olan *bir-hal-içinde-bulunma*, *anlama* ve *sözün* analizini de sunar; fakat sonrasında bu eksistensiyal yapıların hergünlük içerisindeki dönüşümlerini (*müphemlik*, *merak* ve *lakırtı*) gösterir.

Heidegger 1924-25 yılının kış döneminde verdiği *Platon: Sophistes* (*Platon'un Sofist'i*) dersinde Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in altıncı kitabında *aletheuein*'in beş farklı modusunu belirlediğini belirtir: *tekhne*, *phronesis*, *episteme*, *nous* ve *sophia*.⁹³ *Episteme* ve *sophia* "ilkeleri (*archai*) başka türlü olamayacak olan varolanların"⁹⁴ açıklanmasıyla ilgiliyken, *tekhne* ve *phronesis* "başka türlü olabilecek varolanların"⁹⁵ açıklanmasına ilişkindir; bu açımlayıcı modusların her birinde ise kendilerine has bir *nous* bulunur.⁹⁶ Heidegger bu derste beş ayrı açımlayıcı modusu 1) açımlayıcı modusların açıkladığı varolanların karakteri, 2) açımlayıcı modusun açıkladığı varolanların *arkhe*'siyle ilişkisi üzerinden⁹⁷ ele alır. *tekhne*'yle başlayalım: *tekhne* üretilen varolanlara dair olup bu varolanların *arkhe*'si olarak üretimin başlatıcısı *eidos* ile üretim tamamlanana kadar ilişki içerisindedir; *entelekheia*'sına kavuşmuş olan *ergon* üretildiğinde kendi *arkhe*'sinden bağımsızlaşarak kendi sınırına (*peras*) kavuşur. " (...) başlangıç (*arkhe*) bir sınır (*peras*), ama her sınır bir başlangıç değil."⁹⁸ Öyleyse *tekhne* üretim aşamasında kendi *arkhe*'sine sahipken üretim tamamlandığında bu ilişki ortadan kaybolur,⁹⁹ bu bakımdan *tekhne* kendi *arkhe*'sini uygun bir biçimde açımlayamaz. Benzer bir durum *episteme* için de söz konusudur: başka türlü olamayacak, "dolayısıyla ebedi"¹⁰⁰ varolanların bilgisi olarak *episteme* bu varolanların *arkhe*'sini açımamaz; burada "tümevarım (*epagoge*) bir başlangıçtır. (*arkhe*)"¹⁰¹ *Tekhne* ve *episteme*'den farklı olarak *phronesis* ve *sophia* ise sahip oldukları *arkhe*'yi olduğu gibi gösterirler: *Phronesis*'in *arkhe*'si bizzat *Dasein*'in kendisiyken, *sophia*'da *arkhe*, *telos* (amaç), *aition* (neden) bizzat *agathon*'dur,¹⁰² iyi olan "tüm oluşların ve hareketlerin amacıdır."¹⁰³ Bu bakımdan *sophia* en üst *aletheuein* olarak, *phronesis* ise *tekhne*'ye göre daha üst *aletheuein* olarak konumlandırılır. (Tablo 2.1)

⁹³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, İstanbul, 6. Baskı, 2015, (1139 b 15), s. 117.

⁹⁴ *Age.*, (1139 a 6), s. 115.

⁹⁵ *Age.*, (1139 a 6), s. 115.

⁹⁶ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 20.

⁹⁷ *Age.*, s. 22.

⁹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, (1022 a 14), s. 123

⁹⁹ Bu konuyla ilgili olarak bir sonraki bölümdeki *phronesis* ve *tekhne*'nin *dynamis* ve *energeia*'dan hareketle karşılaştırılmasına da değinilecektir.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1139 b 24), s. 117. Zorunlu olanın, *dolayısıyla* ebedi olması varolanların sınıflandırılmasının zamana göre belirlendiğini gösterir.

¹⁰¹ *Age.*, (1139 b 29), s. 117.

¹⁰² Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 84.

¹⁰³ Aristoteles, *Metafizik*, (983 a 31), s. 19.

Tablo 2.1. Açıklayıcı Modusların Karşılaştırılması

Açıklayıcı Modus	Açıklanan Varolan	Açıklayıcı Modusun Arkhe ile İlişkisi	Arkhe'nin Açıklanması
Tekhne	üretilen varolan, ergon	Üretim tamamlanıp ergon kendi sınırına kavuştuğunda ilişki noktaları.	Uygun bir biçimde açıklanmaz.
episteme	ebedi varolanlar	Episteme söz konusu olduğunda tümevarım (epagoge) arkhe'dir.	Uygun bir biçimde açıklanmaz.
phronesis	Dasein	Başka türlü olabilen Dasein'la doğrudan ilişkilidir.	Uygun bir biçimde açıklanır.
sophia	tüm oluşların ve hareketlerin amacı olan Agathon	Sophia en üst aletheuein'dir	Uygun bir biçimde açıklanır.

Fakat Heidegger açısından Aristoteles'in *Metafizik Büyük Alpha* (A) kitabında beş farklı anlama seviyesinde yaptığı sıralamadaki *tekhne*'nin konumu ile *Nikomakhos'a Etik*'te *phronesis*'e göre daha alt, hatta bütün açıklayıcı moduslar arasında en alt konumda bulunması arasında bir gerilim bulunur. Bu sıralamaya bakacak olursak: 1) *aisthesis*, 2) *empeiria* (deneyim), 3) *tekhne*, 4) *architekton*, 5) saf *theorein*¹⁰⁴ şeklindedir.

“Yapıp etme açısından deneyimin [*empeiria*] sanattan [*tekhne*] hiç de farklı olmadığını düşünülür, hatta deneyime sahip olanın kavrama [*logos*] sahip olan ama deneyimsiz olandan daha başarılı olduğunu görürüz. Bunun nedeni ise deneyimin tek teklerin, sanatın tümel olanın bilgisi olması, eylem ve oluşların tümüyle tek teklere ilişkin olmasıdır. (...) Yine de bilme ve öğütlemenin [*epainein*] deneyimden çok sanata ait olduğunu düşünür ve

¹⁰⁴ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 46.

sanatkarların deneyimli insanlardan daha bilge olduğuna, bir anlamda her durumda bilgeliğin daha ziyade bilmeye dayandığına inanırız. Bu da, birinin nedeni bilmesi, diğerinin bilmemesi yüzündendir.”¹⁰⁵

Aisthesis'ten (*duyum*) sonra gelen *empeiria*'nın (*deneyim*) saf algıya bir önceliği bulunur; çünkü duyumdaki raslantısallığın aksine deneyimde sonuçlardan hareketle bir “bilme” söz konusudur. “*Tek tek şeylerde* deneyimleri olanlar işleri *doğru* değerlendirir; neler aracılığıyla, nasıl tamamlandığını, nelerin nelere uyduğunu bilirler.”¹⁰⁶ Fakat buradaki “bilme” Aristoteles açısından nedeni, *neliği* vermemesi açısından tam anlamıyla bilme olarak görülmez; çünkü neden, nelik saf bir şekilde kendisini deneyimde değil, *tekhne*'de gösterir. Aslında deneyimde “*eidōs* artık saklı değildir”¹⁰⁷ ve bilmenin kaynağı bizzat deneyimdedir; fakat Aristoteles için bilmek nedenleri bilmek demek olduğu için varolanların nedenleri hakkında olan *poietik bilmeden* bilmenin kendisi uğruna olduğu, ilk nedenlere ve ilkelere dair olan *teorik bilmeye* geçilir. Sonuç olarak varolanlara ilişkin bir açımlayıcı tarz olarak *tekhne* bir taraftan açımlayıcı tarzlar arasında en alt konuma sahipken ve teknik nesnelere *Metafizik*'te töz olarak dahi konumlandırılmazken, diğer taraftan bütün varolanların varlığının yorumlanması için bir tür paradigma sunmaktadır. Bu bağlamda Heidegger açısından Antik Yunan felsefesinin varolanların varlığını *üretim* ufku içerisinde yorumlaması¹⁰⁸ nedeniyle Aristoteles'te *Dasein*'in fenomenolojik analitiğinin başlangıç aşamasında kaldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Tekhne kavramını bir kez daha ele alalım: *Poiesis*'in yönelimsel karaktere sahip olması bakımından *üretmişlik* hem üretmeye hem de üretilene aittir. Bu bağlamda *üretilen* bir şey ister üretim aşamasında olsun ister üretim tamamlandığında olsun *üretici* tarafından üretim ufkunda daima bir mevcut-olan (*vorhanden*) olarak, tamamlanmış haliyle düşünülür. Bu yüzden üretim ufkunda üretenin zihnindeki *eidōs* daima üretilenin *morphe*'sini (*şekil, form*) önceler. “Eğer şekillendirilmiş ürün, form ya da *morphe eidōs*'ta kuruluyorsa/temelleniyorsa bu şu anlama gelir: her iki kavram da şekil verme, oluşturma, üretme süreci aracılığıyla anlaşılıyordur.”¹⁰⁹ Fakat ürün üretilmişliği bakımından *Dasein*'la ilişkili olduğu halde üretici etkinlik ürünü bu

¹⁰⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (981 a 12-15 & 18-20), s. 14. İtalik kısım bana ait.

¹⁰⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1181 a 19), s. 215. İtalik kısım bana ait.

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 51.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, s. 286.

¹⁰⁹ *Age*, s. 107.

ilişkiden muaf olarak algılar: en başından beri mevcut olarak anlaşılan ürün, üretildiğinde üretenden bağımsız bir mevcut-olan (*vorhanden*) olarak yorumlanır. Çünkü zanaatçı/üreten bir şeyi ürettiğinde onu yalnızca cisimleştirmez, aynı zamanda onun kendi tamamlanmışlığına erişmesini sağlayarak kendisine olan bağımlılığınan söker, ona “*kendinde-şeyliğini*” kazandırmış olur. “Öyleyse uygulamanın yanında meydana gelen başka bir şey olduğunda, *energeia* yapılan/üretilen şeydedir, örneğin inşa etme inşa edilen binada, dokuma dokunulan şeydedir, diğerlerinde de benzer şekilde ve genel olarak hareket hareket ettirilendedir.”¹¹⁰ *Energeia*’nın Latince çevirisi *actualis*’tir. Kant kendinde şeyi bilemeyeceğimizi söylemişti; çünkü bizler sonlu varlıklar olarak “şeylerin yaratıcısı değiliz.”¹¹¹ Kant’ın bu tezi bir varolanın varlığına doğrudan referansın ancak onun üretiminde bulunabileceğini düşündüğünü açıkça gösterir; bunu fenomenolojik çerçevede yorumlarsak Kant açısından “bir varolanın varlığı *üretilmişlikten* başka bir şey değildir.”¹¹² Kant algıyı aktüalitenin yegane karakteri olarak belirlediğinde problemi doğru tanımlamıştı; fakat algının yönelimsel karakterini göremediğinden problemi yeterince açık hale getirememişti. Peki ama ya doğa? Söz konusu doğanın varlığının *mevcut-olmaklık* (*Vorhandenheit*) olarak anlaşılması olduğunda bu anlayışın kaynağının *Dasein*’in birtakım varolanlar üretmesi olduğunu söylemek eksik ya da hatalı olmayacak mıdır? Bu soruya cevaben Heidegger üretimin daima *bir şeyin bir şeyden* üretilmesi olduğunu hatırlatacaktır. Bir varolanın üretilmesini sağlayacak olan daima materyaldir, *hule*’dir. Bizim tarafımızdan üretilmemiş olan varolanlarla öncelikle üretici faaliyette karşılaştığımız içindir ki onların bir kısmından kullanmak üzere *el-altında-olanlar* (*Zuhanden*) üretiriz, fakat onların varlığını -üretim ufkunda kaldığımız sürece kendi varlığımızı da- *mevcut-olmaklık* olarak anlarız. Böylelikle varolanlar mevcut-olanlar olarak anlaşılırken onların *mevcut-olmaklık* olarak ontolojik karakterleri ancak saf *theoria*’nin bakışıyla görülmektedir. “Yunanlar mevcut olana erişimin modusunu *görüsel mevcut bulma* [*das anschauende Vorfinden*], seyreden algı, *noein* ve hatta *theorein* olarak tanımladılar. Bu etkinliğe aynı zamanda *aisthesis* (uygun anlamda *aisthesis* olan seyretme) de denildi, tıpkı Kant’ın mevcut olanın saf bir biçimde ‘düşünen’ algısı olarak “*Ästhetik*” ifadesini kullanması gibi. Bir-şey-için-bakış

¹¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, (1050 a 30), s. 202.

¹¹¹ Kant’ın *Reflexion Nr. 929*’dan alıntılanan Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, s. 150.

¹¹² *Age.*, s. 150.

anlamında, üretici davranış anlamında görmenin yalnızca bir modifikasyonu olan bu saf görüsel etkinlikte aktüel olanın aktüalitesi ortaya koyuldu.”¹¹³ Böylelikle el-altında-olanın varlığının kavranılışı olarak *mevcut-olmaklığa* gönderen madde-form (*hule-morphe*) ayrımı felsefe tarihi boyunca türlü türlü sapmalardan geçmiş olsa da tüm varolanların varlığını açıklayacak şekilde kullanılmıştır.¹¹⁴ Bu bağlamda Antik çağ ontolojisi *Dasein*’ın hergünkü üretici davranışından hareketle varolanların varlığını *mevcut-olmaklık* olarak yorumlaması bakımından *ousia*’nın analogik birliğiyle ilgilenir.

Şimdi *tekhne* kavramının *Varlık ve Zaman*’da fenomenolojik çerçevede yeniden yorumlanarak nasıl ‘ontolojikleştirildiğini’ ve bu ‘ontolojikleştirmeyle’ yaratılan kavramları ele alalım: *El-altında-olmaklık (Zuhandenheit)* varolanların varlığının *mevcut-olmaklık (Vorhandenheit)* olarak anlaşılmasının pratik kökeninin gösterilerek geleneğin pozitif mal edilmesi bakımından Heidegger’in ürettiği fundamental kavramlardan biridir. “Mevcut olan ontolojik olarak kullanım için kullanılabilirlikten hareketle ya da etkinliğin üretici ve genel anlamda pratik modusundan hareketle değil, kullanılabilir olanı mevcut bulmamıza dönerek [kendimizden önce orada bulmak, *vorfinden*] kavranmıştır.”¹¹⁵ Varolanları mevcut-olma anlamında “kendiliğinden anlaşılır” ve “verili” olarak kavramamızın hem varolanlara hem de *Dasein*’a ilişkin birtakım ontolojik belirlenimlerin karanlıkta kaldığının göstergesidir.¹¹⁶ *Dasein* kendini daima önce varolanlardan hareketle anladığından *Varlık ve Zaman* *hergünlük analizisiyle* başlar. *Dasein*’ın hergünlüğünde varolanlarla öncel olarak uğraşarak, üreterek, kullanarak vs., yani *Dasein*’in varlık minvallerinden biri olan *ilgilenme (besorgen)* sırasında karşılaşır.¹¹⁷ Hergünlüğümüzde varolanlarla ilgilenmekteyken onların varlık karakteriyle tematik olmayan *bir-şey-için-bakışta (Umsicht) el-altında-olmaklık (Zuhandenheit)* olarak karşılaşırız; başka bir deyişle hergünkü ilgilenmelerimiz salt teorik bakışla değil, tematikleştirmeyen *bir-şey-için-bakışla*¹¹⁸ gerçekleştiğinden varolanlar onlarla

¹¹³ *Age.*, s. 109-110.

¹¹⁴ Örneğin cansız bir taş parçası bile bir işlevi olmamasına rağmen madde-form çerçevesinden ele alındığında bileşiğin sahip olduğu nitelikler form, bileşenleri de madde olarak düşünülebilir.

¹¹⁵ *Age.*, 109.

¹¹⁶ Heidegger *Varlık ve Zaman*’da Yunanların “şeyler”i “sırf birer şey” olarak belirlediklerini söylediği paragrafın dipnotuna şöyle yazar: “Neden? *eidōs - morphe - hule!* Ama *tekhne*’den yani “sanatsal” tefsirden!” Bkz. s. 115.

¹¹⁷ İlgilenme (*Besorgen*) hergünlüğün *praksis*’idir.

¹¹⁸ Heidegger’in *bir-şey-için-bakış* kavramını *praksis*’e ait *nous*’tan hareketle oluşturduğunu söyleyebiliriz.

ilgilenmelerimizde kendilerinden hareketle kendi varlık karakterlerini açılarlar; bu varlık karakteri *el-altında-olmaklıktır*. “Malzeme bu ‘kendinde var-olmaklığa’ sahip olduğu ve salt bir mevcut olan olmadığı için en geniş anlamda elverişli ve kullanılabilir. Şeylerin şu ya da bu mahiyete sahip ‘görünümüne’ sırf bakışımızı yönelttiğimizde onları bir *el-altında-olan* olarak keşfedemeyiz.”¹¹⁹ Malzeme (*Zeug*)¹²⁰ özsel olarak daima *bir-şey-için* (*Um-zu*) olması bakımından “onun varlığına hep bir malzeme bütünü ait”¹²¹ olup o daima bir şey yapmakla *ilintilidir* (*Bewandtnis*). Malzemenin ne türden bir *ilintililiğin* bulunduğunu ise *ilinti tümlüğü* belirler, başka bir deyişle *ilinti tümlüğü ilintililiği* önceler. Örneğin çekiç çivi çakmayla ilintilidir, çivi çakma ise raf yapmayla ve de birçok *ne-içinlikle* (*Wozu*) ilintilidir; ve bu ilişkiler zinciri en sonunda örneğin bir ev-sahibi-olmaklığa veya marangoz-olmaklığa, yani *bir-şey-uğrunalığa* ya da daha doğru bir ifadeyle *bir-şey-uğrunalık* (*Worum-willen*) imkânlarına kadar gider.¹²² Malzemenin kendisi (çekiç, çivi vs.) ve onların kullanımı *bir-şey-uğrunalık* olmaksızın (ev-sahibi-olmaklık, marangoz-olmaklık vb.) hiçbir anlam ifade etmez. Bunu tersten de söyleyebiliriz: *Bir-şey-uğrunalık* ancak ve ancak el-altında-olanlar ve onların kullanımı ile mümkündür. *İlinti tümlüğünün ne-içinliği* olarak *bir-şey-uğrunalığın* varlık türünün malzemenin varlık türünden bütünüyle farklı olduğu açıktır. “Ancak ilintililik tümlüğünün kendisi neticede herhangi bir ilintililiğin bulunmadığı, varlık türü dünyadihilinde el-altında-olan bir varolan olmayan bir ne-içinliğe gelip dayanacaktır.”¹²³ *Bir-şey-uğrunalık* açıkça görüldüğü üzere el-altında-olanın varlığına değil, *Dasein*’in varlığına aittir. *Bir-şey-uğrunalığın* birtakım *bir-şey-içinlikleri* başka *bir-şey-içinliklerle* ilintilendirebilmesi öncel olarak varolanların kendi *el-altında-olmaklıklarının* ve onların içinde buldukları bu ilişkilerin keşfedilmelerini, açıklanmalarını gerektirir. Bu açıklama ise tematik olmayan *anlamada* gerçekleşir. Heidegger atıfsal ilişkilerin ilişki karakterini *anlamlandırma* (*be-deuten*),

¹¹⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 117.

¹²⁰ Heidegger varolanların sırf birer “şey” olarak belirlenmiş olmalarından dolayı *el-altında-olmalık* olarak varlık karakterini vurgulamak adına onlara *Zeug* demektir.

¹²¹ *Age.*, s. 116.

¹²² *Bir-şey-içinlik, ilintilik ve bir-şey-uğrunalık Nikomakhas’a Etik*’in altıncı kitabında da tematikleştirilmemiş bir biçimde görülebilir. Örneğin “Yaratan her kişi bunu bir şey için yapar ve koşulsuz olarak amaç olan (bir şeyle ilişkiye ve başka bir şey için olmaya karşıt olarak) üretilen değil, eylemdeki yapılabildir.” (*Nichomachean Ethics*, çev. C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2013, 1139 b 1)

¹²³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 138.

anlamlandırma ilişkisinin bütünü *anlamlılık (Bedeutsamkeit)* olarak adlandırır.¹²⁴ *Dasein* ancak anlamada temellenen *anlamlılık* sayesinde el-altında-olanlarla karşılaşabilmektedir ve *Dasein* kendini hep *bir-şey-uğrunalıklardan* hareketle anlamlandırır. Atıf ilişkilerinin anlamlandırılması ve anlamlandırma ilişkisinin bütünü *Dasein*'in zaten hep içinde bulunduğu dünyanın yapısını oluşturur, *Dasein* özsel olarak *dünya-içinde-varolmadır*. Görüldüğü üzere *malzemenin el-altında-olmaklık* varlık karakteri ve onun varlığına ait *ilintililik* ve *imlenimsellik* ağı bizi *bir-şey-uğrunalık* olarak *Dasein*'a ve dünya fenomenine götürür.

Dasein'in dünyayla en dolaylı ve öncelikli ilişkisi hergünkü ilgilenmelerdeki *bir-şey-için-bakışta* kendini gösteren *el-altında-olmaklık modusudur*,¹²⁵ *dünya-içinde-varolma* olarak *Dasein* kendisini öncelikle ve çoğunlukla kendi dünyasından, dünyadahilinde karşılaştığı varolanlardan hareketle anlar. *Mevcut-olmaklık* modusu ise pratik ilgilenmelerin yoksunluğunda kendi ontolojik imkânını bulması bakımından *el-altında-olmaklık* modusunun modifikasyonudur. *El-altında-olmaklık* ve *mevcut-olmaklık* arasındaki bağlantının en iyi kavranılacağı bölümlerden birisi §16'dır. Malzemenin salt *mevcut-olmaklığıyla* malzeme kullanışsız hale geldiğinde (*dikkat çekme modusu*), malzemenin noksanlığında (*rahatsızlık verme modusu*) ve malzeme engel oluşturduğunda (*diretme modusu*) karşılaşmakla birlikte aynı zamanda *ilgilenmenin* bu olumsuz moduslarında *bir-şey-için-bakışta* saklı kalmış olan ontolojik belirlenimler kendilerini gösterirler: Atıf ilişkilerinin bozulmasıyla beraber görülebilen malzemenin *el-altında-olmaklığı*, onun *bir-şey-içinliği*, *ilintililik karakteri* ve *çevreleyen-dünya (Umwelt)* kendisini tematik olmayan bir biçimde gösterir, böylelikle dünya fenomeni bir bütün olarak tematik olmayan bir biçimde parıldayıverir. Fakat tam bu noktada belirtilmelidir ki *el-altında-varolanların* sakladıkları varlık karakteri olarak *el-altında-olmaklık* modusu, dünya fenomenine ilişkin tematik kavrayış için tematik olmayan şekilde kalarak kendi varlığını gizleyen bütün ontolojik belirlenimler hergünkü ilgilenmelerin içinde kalınarak da görülemez.¹²⁶ Taminioux hergünkü ilgilenmelere ilişkin olarak şöyle yazar: "Hergünkü ilgilenme varoluşla ilgilenmez, *el-altında-olmaklıkla* ilgilenir. Ve

¹²⁴ Age., s. 142.

¹²⁵ Erdal Yılmaz, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, s. 487.

¹²⁶ Heidegger'in Aristoteles açısından *tekhne*'yi en alt açılımlayıcı modus olarak konumlandırmasını *tekhne*'nin kendi *arkhe*'sini uygun bir biçimde göstermemesi olarak gerekçelendirdiğini hatırlayalım. (Fakat o bölümde Aristoteles'in perspektifinden yaklaşarak eidos-morphe ilişkisi üzerinden bunu göstermişti.) Burada da *el-altında-olmaklığın* kendi *arkhe*'sini (*Dasein*) uygun bir biçimde göstermemesi durumuyla karşı karşıyayızdır.

malzemelerin *el-altında-olmaklığı mevcut-olmaklığın* sürmesinin devam etmesini gerektirdiği için ilgilenme varlığı *mevcut-olmaklıktan* hareketle anlar.”¹²⁷ Heidegger hergünkü ilgilenmelerine ilişkin olan üretici etkinliğinde *Dasein*’ın kendisini dünyadan ve varolanlardan hareketle anlamasının sahih olmayan bir kendini anlama olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu bağlamda hergünlüğün fenomenolojik analizi bir taraftan *mevcut-olmaklık* ve *el-altında-olmaklık* arasındaki bağlantıyı göstererek *el-altında-olmaklığın mevcut-olmaklığı* öncelediğini, buradan hareketle de *theoria*’nın *poiesis etkinliğinin bir tür modifikasyonu* olduğunu gösterir; fakat diğer taraftan hergünlük varlığın *mevcut-olmaklık* olarak anlaşılmasına sebebiyet vermesi ve *Dasein*’ın en asli olanağının üstünü örtmesi bakımından gayrisahihtir. Bu yüzden “*dünya-içinde-varolma* hep düşmüşlük içindedir.”¹²⁸

Peki *dünya-içinde-varolmanın* sahih olması nasıl mümkündür? *Dasein dünya-içinde-varolma*’yı *dünya-içinde-varolma* olarak anladığında; bu ise ancak dünyanın açılanmışlığını (*Erschlossenheit*) tesis eden *anlama (Verstehen)*, *bir-hal-içinde-olma (Befindlichkeit)* ve söz eksistensiye yapılarını göz önünde bulundurduğumuzda ancak *anlamasal bir-hal-içinde-bulunma* olarak *kaygı (Angst)* *Dasein*’ı en asli imkânına fırlatmasıyla olabilir.¹²⁹ Çünkü Heidegger açısından yalnızca *kaygı* hergünkü dünya-içinde-varolmanın verilmişliğini ve anlamını hiçleyerek *Dasein*’a kendi varlığına ilişkin soru sorma imkânını verir. *Dasein kaygı* sayesinde hergünkü ilgilenmelerinde karşılaştığı varolanlardan geri çekilir, “tekinsizlik” hali onu sararak eksistensiye modus olan *evinde-olmamaklığı* deneyimler. Bu yersiz yurtsuzluk hali dünyanın ilintililik karakterini yutarak *açılanmış olan ile açılama arasındaki eksistensiye aynılığı*¹³⁰ açığa çıkarır ve *Dasein* ikamet ettiği dünyayla saf dünya olarak, kendisiyle saf imkân olarak karşılaşır; çünkü varlığı bizatihi belirleyen *kaygının* nedeni *dünya-içinde-varolmanın* bizatihi kendisidir.¹³¹

Varlık ve Zaman *Dasein*’ın fenomenolojik analizine hergünlük analizi ile başlayarak ve adım adım geriye doğru giderek *Dasein*’ın varlığının zamansallık olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu bağlamda ikinci ayırım ortalama varlık anlayışına

¹²⁷ Jacques Taminiaux, “Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology”, *Research in Phenomenology*, Vol. 17, Brill, Leiden, 1987, s. 141.

¹²⁸ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 278.

¹²⁹ *Dasein*’ın açılanmışlığının eksistensiye yapıları olan *anlama, bir-hal-içinde-bulunma* ve sözü mümkün kılan *Dasein*’ın zamansallığıdır; bu konuya bir sonraki bölümde değinilecektir.

¹³⁰ *Age.*, s. 288.

¹³¹ *Age.*, s. 286. Antik Çağ ontolojisinin ve onu takip eden felsefe geleneğinin ontik bir biçimde ele aldığı dünya fenomeni böylece kendisini kendisinden hareketle gösterir.

karşılık gelen doğal zaman anlayışının *Dasein*'in sahil zamansallığının bir modifikasyonu olduğunu açığa çıkarmaktadır.

2.3.2.2. Aristoteles'in Felsefesinde *Phronesis* Kavramı ve Zamansallık olarak *Dasein*

Heidegger Yunan ontolojisinin ve hatta birçok sapmalardan geçmiş olsa bile felsefe geleneğinin *Dasein*'i ve varlığı hergünlükten, kendi dünyasından hareketle anladığını ve bu ortalama anlayışın kökeninde ortalama zaman anlayışının bulunduğunu düşünür. 1928'de verdiği *Metaphysische Anfangsgründe der Logik (Mantığın Metafizik Temelleri)* dersinde şöyle söyler:

“Dünya fenomenine ontik olarak yaklaşıldı (yani Yunan felsefesinde) ve bu fenomen sadece seyrederek ulaşılabilen ideaların *vorhanden* alemine dönüştürüldü. Diğer nedenlerin arasından bunun nedeni aşkınlığın daha en başından beri birincil olarak *theoria* olarak ele alınmasıdır ve bu *Dasein*'in hakiki varlığının asli kökeninde aşkınlığın aranmadığı anlamına gelmektedir. Yine de *Dasein*, Antik Çağ'da da aynı zamanda *sahih* eylem olarak, *praxis* olarak bilinmekteydi.”¹³²

Heidegger açısından Yunanlar için varlığın anlamı dünya fenomeninin ontik olarak yorumlanmasından hareketle mutlak mevcudiyet olarak karşımıza çıkar.¹³³ Aristoteles *Fizik*'in dördüncü kitabında şöyle yazar: “Hep varolanlar, hep varolduklarından ötürü zaman içinde değiller, çünkü zamanca sarılmıyorlar, onların varlığı da zamanla ölçülmüyor.”¹³⁴ Bu Aristoteles'in doğal zaman anlayışını göstermekte olup şu anlama gelmektedir: Aristoteles için hep varolanlar hiç değişmeden kaldıkları için zamanla ölçülmezler, onlar her “şimdi”de aynı olduklarından onların sonsuz “şimdi”leri ölçülebilir değildir. “Ama bu durum onları bizim açımızdan “zamanüstü” yapmaz. Aristoteles için zaman içinde olmayan hala zamansaldır, yani zaman temelinde belirlenmiştir -aynı şekilde zaman içinde olmayan *aidion (ezeli)* şimdilerin *apeiron*'uyla (*sonsuz*) belirlenmiştir.”¹³⁵ Heidegger

¹³² Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*, çev. M. Heim, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1992, s. 183.

¹³³ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 122.

¹³⁴ Aristoteles, *Fizik*, (221 b 3), s. 203.

¹³⁵ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 24.

açısından Aristoteles'in doğal zaman anlayışı *poiesis etkinliğine uyarlanmış* olması bakımından “şimdi”nin geçiş karakterini görmüş olsa da yeterli düzeyde tematikleştirmemiştir. Fakat Aristoteles'in *praksis*'in zamanını hem *Nikomakhos'a Etik*'in altıncı kitabında hem de *Metafizik*'in dokuzuncu kitabında farklı yorumladığı açıkça görülmektedir. *poiesis* ve *praksis* arasındaki fark *Nikomakhos'a Etik*'te şöyle ifade edilir: “Nitekim yaratmanın kendisinden değişik olan bir amacı vardır, eylemin ise olamaz, çünkü iyi eylemin kendisi amaçtır.”¹³⁶ *Poiesis* etkinliğinde hareket amacı kendinde taşımadığından hareket daima amaca yöneliktir ve amaç bu bakımdan hareketin sınırınıdır. *Praksis* etkinliği ise amacını bizzat kendinde taşıması bakımından hareket kategorisinin altına düşmez¹³⁷; bu yüzden *praksis*'te onu önce ve sonra şeklinde ayıran bir sınır, kesiklik söz konusu değildir. *Praksis*'te *poiesis*'ten farklı olarak “işlerliğin yanında başka bir eser [*ergon*] yoksa, işlerlik etkin olanın kendisinde bulunur (örneğin görmek görende, temas etme temas edende ve yaşam ruhta, bundan dolayı mutluluk da; çünkü o da bir nevi yaşamadır).”¹³⁸ Bununla bağlantılı olarak *praksis* etkinliğinde *işlerlik imkâna* dışsal değildir: Yalnızca gören görebilme gücüne (*dynamis*) sahiptir ve görme (*energeia*) görendedir. *Poiesis* etkinliğinde ise başka bir eser meydana gelmesi bakımından *energeia dynamis*'e dışsaldır: inşa edebilme gücü (*dynamis*) inşa edendedir, ama inşa etme (*energeia*) inşa edilendedir. Aristoteles varlığın imkân (*dynamis*) ve işlerlik (*energeia*) anlamını varlığı söyleme yollarından biri olarak belirlemiş olsa da varlığın çoklu anlamları eninde sonunda *ousia*'ya bağlanır. Heidegger ise varlığın ihmal edilmiş anlamları olarak ‘doğruluk’ (*alethes*) ile imkân (*dynamis*) ve işlerlik (*energeia*) anlamlarına yönelerek zamanın varlığın ufku olduğunu gösterir.

Bir önceki bölümde Aristoteles'in pratik felsefesinde *sophia*'nın en üst *aletheuein* olarak konumlandırıldığını belirlemiştik. *Phronesis* ile *sophia* arasındaki en önemli farklardan birisi *sophia*'nın hiçbir *genesis* ile ilgili değilken, *phronesis*'in (*tekhne* ile ortak yanı) hem varolması hem de varolmaması mümkün olanı meydana getirebilmesidir. “(...) asıl anlamda mümkün olan, içinde taşıdığı işlerliğe geçmesi mümkün olandır, örneğin bina yapabilene bina yapma imkânı olan diyorum ve görebilene görme imkânı olan ve görülebilene görülmesi mümkün olan”¹³⁹.

¹³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1140 b 7), s. 119.

¹³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (1048 a 27), s. 197.

¹³⁸ *Age.*, (1050 a 34-38), s. 202.

¹³⁹ *Age.*, (1049 b 13-15), s. 200.

Phronimos insansal olanla ilişkili olması açısından tanrısal fakat insan için yararsız şeyleri bilen *sophos*'tan ayrılır; çünkü *sophia* “doğa gereği en değerli şeylere ilişkin bir *episteme* ve *nous*'tur.”¹⁴⁰ *Phronimos* geçmişini şimdisinde içermesi (“hem iyi yaşıyor, hem iyi yaşamış, (.....) hem halihazırda mutlu, hem de geçmişte mutlu”¹⁴¹) ve geleceğini eylemde taşıması bakımından iyi eylemek için pratik *nous*'a has bir biçimde düşünüp taşınır, (*bouleusis*)¹⁴² (“çünkü olmuş olan değil, olacak olan ya da olası olan üzerine düşünülüp taşınılır”¹⁴³), olacak olana ilişkin tercihler (*prohairesis*) yapar, ve bütün bunlar içinse belirli huylara (*heksis*) sahip olması gerekir (“kişi nelerde aklı başında ise o konularda değerlendirici olması açısından, aynı zamanda doğru yargılayandı, anlayışlıdır ya da bağışlayıcıdır”).¹⁴⁴ Aristoteles'in *phronesis*'e ilişkin sıraladığımız bürün belirlenimleri *Varlık ve Zaman*'da radikal bir biçimde ontolojikleştirilerek fundamental ontolojiye mal edilmiştir.

Aristoteles ontolojisinde bilgi türleri arasındaki hiyerarşiyi belirleyen varolanlara ilişkin iki temel kriter belirleyebiliriz: 1) *İşlerlik* halinde olanlar varlık bakımından daima *imkân* halinde olanlardan önce gelir. 2) *İmkan* halinde olanlar arasından amacı ya da ilkesi kendinde olanlar varlık bakımından daima amacı ya da ilkesi başkasında olanlardan önce gelir. Peki *episteme*, *tekhne* ve *phronesis*'i fenomenolojik çerçevede yorumlarsak nasıl bir tabloyla karşılaşırız? *Episteme*yle başlayalım: Hiçbir bilgi ezeli ya da ebedi olamaz ya da daha doğru bir ifadeyle *Dasein*'in ezeli ve ebedi olarak “dünya”da olacağından emin olsaydık ancak o zaman ezeli ve ebedi bir bilginin var olacağına dair konuşabilirdik. Örneğin $2 \times 2 = 4$ yalnızca *Dasein* var ise ‘hakiki’dir. Başka bir örnek verecek olursak Aristoteles için Newton yasaları “hakiki” olmasından bahsedilemez. Bu Antik Çağ zamanında yer çekiminin olmadığı anlamına gelmez, fakat yer çekimi açıklanmışlık ve keşfedilmişlik bakımından Antik Çağ'da var değildir, bu yüzden de Newton yasaları o zamanda ne doğru ne de yanlış olabilirler. *Tekhne* ise hergünkü-İlgilenmelere ilişkin olması bakımından *Dasein*'in en zati imkânının üstünü örmesi bakımından manipülatiftir, bu bakımdan fundamental ontolojide *tekhne Dasein* olmayan varolanlara yönelik olması

¹⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1141 b 2), s. 121.

¹⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, (1048 b 25), s. 201.

¹⁴² Aristoteles *Ruh Üzerine*'de şöyle yazar: “Bazen de ruh, gözle görüyormuşçasına, hayaller ve kavramlar sayesinde şimdiki zamandan hareketle *geleceği hesaplayıp tartar (bouleuetai)*. Bir haz ya da acının orada kendisini beklediğini söylediği zaman o anda kovalar ya da kaçar – eylemde genel olarak bu geçerlidir.” (431 b 8-10), s. 200-201.

¹⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (1139 b 7), s. 116.

¹⁴⁴ *Age.*, (1143 a 30), s. 125.

bakımından *Dasein*'in ontolojik yapısının temellendirildiği açıklanma türü olarak karşımıza çıkmaz. Heidegger hergünkülüğümüzde varolanlarla karşılaşmamızda onların göz ardı edilmiş *pragmata* karakterinin öncel olduğunu açığa çıkararak *poiesis* ve *theoria*'yı birleştiren *Dasein*'in *ilgilenme (besorgen)* olarak eksistensiyal yapısını pratik ufukta göstermiştir.¹⁴⁵ Son olarak *phronesis* ise amacını kendinde taşıyan eylem olması bakımından *phronimos*'un geçmişini şimdisinde taşıması ve geleceğe açılmasının zamansallık boyutu ontolojikleştirilerek *Dasein*'in özü olarak konumlandırılır, *phronesis*'e ait çoğul ve politik boyutu ise bütünüyle silinir.

Çoğul ve politik boyutun silinmesiyle başlayalım: Her ne kadar *birlikte-varolma (Mitsein)* *Dasein*'in özsel konstitüsyonuna ait eksistensiyal bir yapı olarak ele alınsa da Heidegger açısından başkalarıyla ancak hergünkülüğümüzde karşılaşmamız ve hergünkülükteki ilgilenmelerin paylaşılması sahih olma olanağının üstünü örter. Taminioux *birlikte-varolmanın* ancak ötekinin kendi *ihitimam göstermesini (Sorge)* üstlenmesine etki etmekle sahih olma imkânının bulunabileceğini, bu üstlenmenin ise aslında bize radikal sonluluğumuzu gösteren ve bu bağlamda herhangi bir imlenimselliğin bulunmadığı, ruhun kendi ile diyalog içerisinde olduğu yeri anlamak anlamına geldiğini ifade eder; bu yüzden sahih olan *birlikte-varolma* iletişimsel değil, ancak monadolojik olabilir.¹⁴⁶ “Hergünkü adam Platon’un *Sofist*’inin abisi gibi duruyordur”¹⁴⁷, *phronesis*'in politik boyutunun silinmesinde ve *birlikte-varolmanın* hergünkülük bağlamında düşünülmesinde Platon’un insan ilişkilerine dair görüşlerinin -ya da önyargılarının- etkisinin büyük olduğu kuşkusuzdur.¹⁴⁸ Peki geçmiş, şimdi ve geleceğin ontolojikleştirilmesi ne anlama gelmektedir? *Dasein* ‘sonsuz bir varolan’ değildir, o özsel olarak hem varolması hem de varolmaması mümkün olan imkânlar çokluğudur, imkânlar çokluğu olmasının ontolojik kaynağı radikal sonluluğudur. Zamanın imkânın kökeni, varoluşun zemini olması bakımından *Dasein*'in özü zamansallıktır. *Dasein*'in bir geleceğinin, geçmişinin ve şimdisinin olmasını mümkün kılan zamansallığın ekstatik birliğidir. *Ölüme doğru varlık (Sein zum Tode)* olarak *Dasein* ölümü bir gün fiilen başına gelecek bir olay olarak değil de varlığın bir imkânı olarak gördüğünde ancak sahih bir biçimde var-olabilir. Ölümün

¹⁴⁵ Franco Volpi, “Dasein As Praxis - The Heideggerian Assimilation and The Radicalization of The Practical Philosophy of Aristotle”, *Age.*, s. 105.

¹⁴⁶ Jacques Taminioux, “Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology”, *Age.*, s. 158.

¹⁴⁷ *Age.*, s. 157.

¹⁴⁸ Heidegger’in *Mitsein*’i hergünkülük bağlamında düşünmesinin arka planında aynı zamanda ölümün yalnızca kendi’ye ait olmasının bulunduğu da belirtilmelidir.

bir imkân olarak görülmesi var-olmamanın imkânından hareketle var-olabilirliğin imkânının farkına varılması anlamına gelir; bu bağlamda ölümün eksistensiye anlamı “en zati, irtibatsız ve atlatılmaz var-olabilirliğe doğru fırlatılmış varlık”tır.¹⁴⁹ *Dasein*’ın herkesleşmeden kurtulup kendiliğe dönerek kendini bulması için *vicdanın* (*Gewissen*) çağrısına kulak vererek sahih varoluşa dair *tercihi tercih etmesi* gerekir; bu *kapalılığı-açma-kararlılığıdır* (*Entschlossenheit*). *Kapalılığı-açma-kararlılığı* burada kendi sahih var-olabilirliğine dair *tercihin tercihi* olarak olan ya da olası olan üzerine tercihin (*prohairesis*) ontolojikleştirilmesidir.¹⁵⁰ *phronesis Nikomakhos’a Etik*’te en genel anlamda insanın iyi bir yaşam sürdürülebilmesiyle ilgiliyken, *vicdan Dasein*’ın kendisine en zati-varolabilirliğini yaşamasının çağrısı olarak karşımıza çıkar.¹⁵¹ İnsan *Nikomakhos’a Etik*’te ya *orexis dianoetike* ya da *nous orektikos* olan bir *arkhe*¹⁵² olarak belirlenirken ve bu birlik *logos*’la ilişkisi içerisinde ele alınırken¹⁵³, *Varlık ve Zaman*’da *Dasein*’ın asli yapısı olan *ihitimam-gösterme* (*Sorge*), *anlama* (*Verstehen*) ile *bir-hal-içinde-bulunma* (*Befindlichkeit*), *söz* (*Rede*) ve *düşmüşlük* (*das Verfallen*) ile birliğinden hareketle ele alınır. *Dasein* fırlatılmış olduğu, geçmişinin ufkundaki imkânlarını tasarlayarak kendini başka imkânlara fırlatıp geleceğe açılan ve şimdinin/mevcut olanın dışına sarkandır, *ekstatiktir*. Bu bağlamda imkânları tasarlayan *anlamanın* zamansal yorumu *gelecek ekstazına*, fırlatılmışlığın zamansal yorumu *oldum-olasılık (geçmiş) ekstazına* götürür. Peki ya şimdi? Gayrisahih bir modus olarak *düşmüşlük* şimdinin gayrisahih anlamına gönderir, *düşmüşlüğün* şimdileştirici yapısı zamanın bir ‘şimdiler silsilesi’ olarak anlaşılmasına neden olur. *Düşmüşlükten* farklı olarak şimdinin sahih zamansal anlamı *sözdür*, Heidegger *sözün* bizzat kendisinin zamansal olduğunu belirtir.¹⁵⁴ *Dasein sözün* bir modu olan *vicdanın* çağrısına kulak vererek hergünlüğün şimdiler silsilesinden “sadece bir an için” *içinde-bulunan-ana* (*Augenblick*) sıçrar. Bu

¹⁴⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 377.

¹⁵⁰ Volpi *Entschlossenheit*’in *prohairesis*’in ontolojikleştirilmesi olduğuna dair tezini Heidegger’in *Metafizik*’in *Gamma* (Γ) kitabının ikinci bölümünde geçen *prohairesis*’i *Entschlossenheit* olarak çevirdiğini göstererek destekler. (Bkz., *Age.*, s. 120) “Sofistlik ve diyalektik, felsefeyle aynı cinsin etrafında döner, ama felsefe birinden sahip olduğu gücün tarzı bakımından, diğerinden de yaşam *tercihi/kapalılığı-açma kararlılığı* bakımından ayrılır.” (1004 b 24)

¹⁵¹ Heidegger *Platon: Sophistes (Platon’un Sofist’i)* dersinde şöyle söyler: “(...) Aristoteles’in burada *vicdan* fenomeniyle karşılaştığını söylediğimizde yorumumuzda fazla ileri gitmediğimiz bağlamdan açıkça anlaşılacaktır. *phronesis*, bir eylemi şeffaf hale getiren *vicdanın* harekete geçmesinden başka bir şey değildir.” (Plato’s Sophist, s. 39)

¹⁵² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, (1139 b 5), s. 116.

¹⁵³ Franco Volpi, *Age.*, s. 117.

¹⁵⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 516.

ani bakışta “kendi varlığının sahih modusu olarak varoluş ile hergünlükte birlikte ikamet ettiği sahih olmayan modusu mevcut olmaklık arasındaki radikal farkı görür.”¹⁵⁵ Fakat bu radikal farkın görülmesi onun *dünya-içinde-varolmadan* kopması anlamına gelmez, aksine: “(...) sahih açıklanmışlık olarak *kapalılığı-açma-kararlılığı dünya-içinde-varolma* olarak sahihtir ancak. *Kapalılığı-açma-kararlılığı*, benliği tam da ilgilendiği el-altında-olanların varlığına taşır ve başkalarıyla itina-gösteren birlikte-varlığa sevkeder.”¹⁵⁶ Öyleyse sahih bir biçimde *dünya-içinde-varolma* yalnızca *Dasein*’ın özünü kendine mal etmesiyle, sahih varoluşla mümkündür.

Aristoteles’te pratik felsefe konusunun kesinlik derecesi bakımından minör felsefedir; fundamental ontolojide ise *Dasein*’ın ontolojik konstitüsyonunun temel yapısına ilişkindir. *Dasein praksis*’tir, bu bakımdan herhangi bir etkinliğin *energeia* anında tamamlanabilen ya da farkına varılan bir varolan değildir, aksine o *var-olabilmektir* (*Seinkönnen*). Zamansallık olarak *Dasein* hem şimdi hem de önceden olduğudur; onun radikal sonluluğu *dynamis* olmasının kökenindedir. *Dasein*’ın özü anlamın, imkânın yeridir ve *Dasein* aslında zaten kendisindedir; fakat sahih bir biçimde varolmak için özünü kendine mal etmelidir. Heidegger Aristoteles’in pratik felsefesini fenomenolojik çerçevede radikal bir biçimde yeniden yorumlayarak ontolojikleştirmiş, *praxis* ve *poiesis* arasındaki hiyerarşiyi yeniden yorumlayarak korumuştur. Bu bakımdan *poiesis*’in amacının daima kendisinin ötesinde olması hergünlüğün imlenimselliğinin, sahih olmayışının kökenindedir; benzer bir biçimde *praxis*’in amacını kendinde taşıması *kapalılığı-açma-kararlılığının* sahih oluşunun kökeninde bulunur.

¹⁵⁵ Jacques Taminiaux, “Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology”, *Age.*, s. 152.

¹⁵⁶ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 442.

3. PHUSIS KAVRAMININ YENİDEN YORUMLANMASI

3.1. Marburg Döneminde *Phusis* Kavramı ve *Varlık ve Zaman*'ın Açmazları

Phusis kavramının Yunan ontolojisinin diğer kavramları gibi üretim kökenli olması ve onun varlığının da *mevcut-olmaklık* olarak anlaşılması bakımından Heidegger'in Marburg döneminde dikkatini çekmediğini söyleyebiliriz. *Fenomenolojinin Temel Problemleri*'nde *phusis*'e ilişkin şöyle yazar:

“*Phuein* büyümeye bırakmak, üremek, meydana getirmek, üretmek, birincil olarak kendini kendinden üretmek demektir. Üretilenleri ya da üretilmiş olanları mümkün (üretilebilir) kılan burada da üretilenin ne olacağına dair görünüşdür [*Aussehen, eidos*]. (...) Gerçek şey *phusis*'ten, şeyin doğasından meydana gelir. Gerçekleşmiş olandan daha erken olan her şey gerçekleşmeyle birlikte zorunlu olarak verilen kusurluluktan, duyulurluktan azadedir. Gerçekleşmeyi önceleyen nelik, onu sağlayan görünüş [*Aussehen*] gerçek olanın varlığa-gelme ve yok-olma gibisinden bir değişikliğe henüz konu değildir.”¹⁵⁷

Heidegger'in *phusis*'deki doğal varolanlar ve el-altında-olanlar arasındaki farkı bu dönemde henüz yeterli düzeyde tematikleştirilmemiş olsa da bütünüyle göz ardı etmediğini belirtmek gerekir. Doğanın varlığının *mevcut-olmaklık* olarak anlaşılmasının kaynağında el-altında-olanların doğal varolanlardan imal edilmesi bulunmaktadır; bu bağlamda doğal varolanlar ışığında doğa öncelikle üretim ufkunda karşılaşılmaması bakımından *dünya-dahilinde* keşfedilir.¹⁵⁸ Fakat Heidegger doğanın varlığının bize *mevcut-olmaklık* olarak anlaşılmasının yalnızca onun varlığının *mümkün bir belirlenimi* olduğunu belirtir.

“Ancak burada doğa, sırf mevcut olan olarak anlaşılmamalıdır. Doğanın gücü olarak da anlaşılmamalıdır. Orman koruluk, dağ taş ocağı, ırmak su gücü,

¹⁵⁷ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, s. 107.

¹⁵⁸ Bu metnin 37-38. sayfalarında Heidegger'in doğanın varlığının *mevcut-olmaklık* olarak anlaşılmasının nasıl açıkladığı ifade edilmişti.

rüzgar “yelkenleri şişiren” rüzgardır. Keşfedilen ‘çevreleyen-dünya’yla birlikte keşfedilen ‘doğa’yla da karşılaşılır. Onun varlık türü olan el-altındalıktan sarfi nazar edilebilmekte, kendisi sırf mevcut-olmaklığı içinde keşfedilip belirlenebilmektedir. Ama doğayı bu şekilde keşfederken bile ‘işleyip çalışan’, bize egemen olan, manzara olarak bizi büyüleyen doğa *örtük kalmaktadır*. Zira botanikçinin bitkileri tarla kenarındaki çiçekler değildir ya da bir nehrin ‘kaynağının’ coğrafi olarak belirlenmesi onun ‘derinlerdeki kaynağı’ değildir.”¹⁵⁹

Peki doğanın örtük kalan varlığı neden bu dönemde Heidegger’i ilgilendirmemiştir? Çünkü Marburg döneminde Heidegger varlığın anlamına giden yolun *Dasein*’ın kendi varlığı içinde şeffaf kılınmasından geçtiğini düşünmektedir, bu bakımdan *Varlık ve Zaman*, *Dasein*’ın eksistensiye analitiğiyle fundamental ontoloji için daha asli ve radikal olan zeminin zamansallık olduğunun gösterilmesi hedefini taşır. Peki ama zamansallığın kendisi ontoloji için zemin olabilir mi? Zamansallığın hem geçmişin hem de geleceğin ‘yokluk’ boyutunu taşıyarak varlığın anlamını dinamik bir biçimde açmıyor olması onun özsel olarak zeminsizlik olduğunu göstermez mi? Bununla birlikte *Dasein* zamansal olduğu ölçüde tarihseldir de. Bu şu anlama gelmektedir: varlığın anlamının zamansallık ufkunda soruşturulması bu sorunun aynı zamanda tarihsel olduğunu da göstermektedir. Peki Aristoteles’in insan ruhunun açımlayıcı tarzları olarak belirlediği *theoria*, *poiesis* ve *praxis* Presokratik varlık anlayışının tarihsel bir dönüşümü ise¹⁶⁰ *Dasein*’ın transendental yapılarından bahsetmek ne ölçüde mümkün olacaktır? Bir diğer problem ise şudur: ‘Da’ varolanların varlığının açımlandığı yer ve *Dasein*’ın aşkınlığının kaynağıdır; fakat fırlatılmış aşkınlık olarak *Dasein* ‘Da’nın bizzat zemini olamaz. Öyleyse varlığın *kinetik* anlamının kaynağı *Dasein*’ın zamansallığı mıdır, yoksa varlığın dinamik açımlanması özsel olarak bizzat varlığın kendisine mi aittir? Heidegger’in 1929’daki *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant ve Metafizik Problemi)* kitabına kadar fundamental ontolojiden *Dasein*’ın metafiziği olarak bahsetmeyi sürdürmesi metafiziğe olumlu bir anlam atfettiğini göstermektedir. Fakat 1930’lara gelindiğinde metafiziğin açığını görerek zemin arayışından vazgeçtiği görülecektir, çünkü bu yıllarda varlığın açımlanması dinamik sürecinin bizzat kendisine odaklanacak,

¹⁵⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 119. İtalik kısım bana ait.

¹⁶⁰ Heidegger açısından Aristoteles’in felsefesi her ne kadar erken Yunan varlık anlayışının yankılarını içerse de bu varlık anlayışından büyük ölçüde uzaklaşmıştır.

varlığın “saklanan” boyutunun varlığın bizzat kendisine içkin olduğunu fark ettiği eşiğe gelecektir. Heidegger Marburg döneminde Yunan ontolojisini bir bütün olarak görmekteyken sonrasında Presokratikler ve Platon-Aristoteles arasındaki ayrımı, süreksizliği görerek Presokratiklerde varlığın *phusis* olduğu şeklindeki varlık anlayışını fark etmesiyle birlikte metafiziği artık varlığın bilimi olarak değil, varlığın çekilişinin tarihi olarak yorumlayarak metafiziği aşma girişiminde bulunacaktır. “Açımlanmanın kendini gösterdiği her seferde gizlenmiş olmanın kendisi (özel olarak bu gizlenmiş olmaklıkta mevcut olmaya gelen) yokluğunu sürdürür ki böylelikle açılan şey bir varolan olarak belirebilsin.”¹⁶¹ Burada Heidegger’in şeylerin gizini-açması olarak *aletheia*’nın *gizlenme/saklanma* boyutundan bahsettiği açıktır, fakat artık *Dasein*’in varlık yapısından değil, varlığın *mevcut-olmaya-çıkışı*nın bizatihi kendisinden bahsetmektedir. Sheehan Heidegger felsefesinin en başından itibaren tek konusunun “varolanların açılması’nın kinetik yapısı, başka bir deyişle varolanların varlığının analogik birliğini (ya da anlamını) kuran hareket”¹⁶² olduğunu belirtir. Bunu başka bir şekilde ifade edersek: Heidegger’in düşünme yolu git gide daha da radikalleşerek, derinleşerek ve genişleyerek transendental çerçeveden kurtulup varlık sorusunun soruşturulduğu daha derin bir ufuk açmıştır.

3.2. *Phusis* Kavramının Yeniden Yorumlanması

“Nasıl *tekhne*’den kastedilen ‘*tekhne*’ye göre olan’ ile ‘*tekhne* ürünü olan’ ise, aynı biçimde *phusis*’ten kastedilen de ‘*phusis*’e göre olan’ ile ‘*phusis* ürünü olan’dır. Ama ilk durumda bir şey yalnızca imkân (*dunamei*) halinde bir sedir, sedir biçimini (*morphe*) henüz taşııyorsa onun *tekhne*’ye göre olduğunu ve *tekhne* ürünü olduğunu söyleyemeyiz; *phusis*’e göre olan nesnelere de bu böyle: imkân halindeki et ya da kemik, et ya da kemiğin ne olduğunu ona göre belirlediğimiz kavrama (*logos*) karşılık gelen biçimi (*morphe*) almadan önce henüz kendi *phusis*’ine sahip değildir, ‘*phusis*’e göre’ de değildir.”¹⁶³

Heidegger *Vom Wesen und Begriff der Phusis: Aristoteles Physik B 1*¹⁶⁴ (*Aristoteles’in Fizik B 1’indeki Phusis’in Özünü ve Kavramı Üzerine*) adlı makalesinde

¹⁶¹ Martin Heidegger, “Introduction to “What is Metaphysics?”, *Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 281.

¹⁶² Thomas Sheehan, “‘Time and Being’ 1925-7”, *Age.*, s. 30.

¹⁶³ Aristoteles, *Fizik*, (193 a 31-b 3), s. 55.

¹⁶⁴ Bundan sonra *Aristoteles’in Fizik B 1’indeki Phusis’in Özünü ve Kavramı Üzerine* olarak anılacaktır.

Aristoteles'in *phusis*'in özünün *morphe* olduğunu göstermeye oldukça farklı bir yoldan, bir tür konuşma biçimine referans vererek başladığını belirtir. Van Gogh'un bir tablosuyla karşılaştığımızda "bu sanattır." dememiz veya bir ormanın üzerinde daireler çizen bir kuş gördüğümüzde "bu doğadır." dememizin kökeninde bir *belirişe yerleşmiş olma*¹⁶⁵ (*morphe*) ile karşılaştığımızda ancak onun bir sanat veya doğa olduğunu söylememiz bulunmaktadır.¹⁶⁶ Aristoteles açısından varolanlar *logos*'ta kendilerini ancak *energeia* olarak gösterirler. Peki ama varlık *energeia*'dan hareketle düşünüldüğünde özsel olarak kinetik olan varolanlar kendilerini *logos*'ta nasıl gösterebilir? Aristoteles hareket eden varolanların da *bir tür energeia*'ya sahip olduğunu söyleyecektir. Bu şu anlama gelir: özsel olarak kinetik olan varolanlara ilişkin olan *phusis bir tür ousia*'dır, *ousia*'nın bir modusudur. Bu bakımdan Aristoteles'in *Fizik*'i *phusis*'in varlığının soruşturulduğu lokal bir ontolojidir.

"Nitekim her bir doğal varolan (*neliği ve nasıllığı phusis'ten gelen*) kendi içinde bir hareket ve durağanlık ilkesi (*arkhe*) taşır: hareket ve durağanlıkla kastedilen bazen yer açısından, bazen büyüme ve eksilme açısından, bazen de nitelik değiştirme açısından. Oysa bir sedir, bir giysi ya da bu gibi bir başka cins nesne rastgele böyle bir kategoriye konduğu için ve bir *tekhne*'ye bağlı olduğu için kendi içinde hiçbir doğal değişme gücü taşımaz, ama bunlar ilineksel anlamda, varlıklarını taştan, topraktan ya da bunların karışımından aldıklarından, ancak bu ölçüde böyle bir güç taşırlar"¹⁶⁷

Doğal varolanların -ve ilineksel anlamda da olsa el yapımı varolanların- hareket ve durağanlık (*kinesis*) ilkesine (*arkhe*) sahip olması bakımından *phusis* sorusu, Aristoteles'in *phusis* söz konusu olduğunda *kinesis*'in özünü nasıl açıkladığının ve *arkhe*'yi hangi anlamda kullandığının soruşturulmasını gerektirmektedir. Heidegger modern düşüncede hareketin temel formu olarak düşünülen yer değiştirmenin Aristoteles için hareket türlerinden yalnızca biri olduğuna bu metinde de bir kez daha dikkat çeker. Bir bitkinin "kendi yerinde" büyüyüp yeşermesi ya da sararıp solması bütün hareket türlerinin örtüşmesi üzerinden düşünülmelidir. Heidegger *metabole*

¹⁶⁵ Heidegger *morphe*'yi "*die Gestellung in das Aussehen*" olarak, Sheehan ise "*placing into appearance*" olarak çevirmiştir.

¹⁶⁶ Martin Heidegger, "On The Essence and Concept of Pheis in Aristotle's Physics B 1", çev. T. Sheehan, *Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge University Press, Cambridge, UK, and New York, 1998, s. 212.

¹⁶⁷ Aristoteles, *Fizik*, (192 b 13-20), s. 51. Aristoteles'in *Fizik*'inden yapılan bazı alıntılarda Heidegger'in *Fizik*'ten alıntıladığı pasajların çevirilerinden eklemeler yapılmıştır, bu eklemeler parantez içinde italik olarak gösterilmiştir.

kavramının Yunan düşüncesinde hareketliliğin bir şeyden bir şeye değişme, *saklı olanın, henüz mevcut olmayanın belirmesi olarak* belirlendiğini belirtir.¹⁶⁸ Aristoteles doğal/büyüyen varolanları el yapımı varolanlarla karşılaştırarak karakterize etmekte, bu varolanlara ilişkin iki ayrı varolan türü arasındaki farkı koruyan bir analogi kurmaktadır. Bu analogi Aristoteles'in doğal varolanlarla el yapımı varolanlar arasındaki farkı yorumlama biçimini göstermekle birlikte Heidegger açısından Aristoteles'in *Fizik*'te (daraltılmış bir biçimde olsa da) Presokratiklerin *phusis* anlayışını, Herakleitos, Parmenides ve Anaksimandros'ı içeren asli Yunan düşüncesinin yankısını içerdiğini gösterir. Bu bağlamda öncelikle hem doğal varolanlar için hem de el yapımı varolanlar için *arkhe*'nin ne anlama geldiğinin ve de bu varolan türlerine ait *arkhe-kinesis* ilişkisinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

El yapımı varolanlarla başlayalım: Bir marangoz bir sedir yapmak istediğinde zihninde onun önceleyen “*eidos*”una sahiptir. Bu bağlamda marangoz sedir yapmak istediğinde tahtayı alelade bir tahta olarak değil, sedir için tahta olarak görür. Marangoz tahtayı sedire dönüştürdüğünde onu kendi tamamlanmışlığına (*entelekheia*) kavuşturarak onu kendi öz-sınırına (*peras*), *kendi belirişine-yerleştirmiş (morphē)* olur. Fakat tam bu noktada Heidegger sedirin *arkhe*'sini düşünürken marangozun sedir yapabilme bilgisi (*tekhne*) ile *eidos*'u birbiriyle karıştırmamız gerektiğini vurgular: Burada sedirin *arkhe*'si tek başına marangozun zihnindeki *eidos* değil, *eidos*'un ona eşlik ettiği marangozun sedir yapabilme bilgisi olarak *tekhne*'dir.¹⁶⁹ El yapımı varolanların doğal varolanlardan farklı olarak *arkhe*'lerinin marangozun *tekhne*'si olması bakımından hareket ilkelerini (*arkhe kineseos*) kendilerinde taşımazlar, daha doğrusu yalnızca *ilineksel anlamda* taşırlar. Peki Aristoteles burada ilineksel anlamda diyerek neyi kastetmektedir? Eğer sedirin yapıldığı tahtadan bahsediliyorsa, bu tahta bir ağaç parçası olarak kendinde hareket ilkesine sahiptir (*arkhe kineseos*). Ama *kategoria* olarak sedir söz konusu olduğunda tahtanın sedirle ilişkisi ilinekseldir; çünkü sedir başka birçok materyalden (*hule*) yapılabilir. Bu yüzden sedirin *arkhe*'si marangozun *tekhne*'sidir ve ancak sedirin yapıldığı tahta düşünüldüğünde sedir ilineksel anlamda hareket ilkesini kendinde taşır.

¹⁶⁸ Heidegger, “On the Essence and Concept of Physis in Aristotle’s Physics B 1”, *Age.*, s. 191.

¹⁶⁹ “*Tekhne*’ler, özellikle mimarlık için de *arkhe* denir.” *Metafizik*, (1013 a 16), s.99

Peki ama, orada öylece durmakta olan el yapımı varolanlara karşılık gelen bir hareket türü söz konusu mudur? Şüphesiz evet. Hatta kesin bir biçimde doğal varolanlarla birlikte el yapımı varolanların ontolojik temeli harekettir. Peki, Aristoteles el yapımı varolanların hareketinden ne anlamaktadır? Marangozun tahtadan sedir yapma örneğine geri dönelim: Sedir yapmak için kullanılan tahta sedir olarak kendi *entelekheia*'sına kavuştuğunda hareket sedirin iş (*ergon*) olarak bizzat kendisinde en yüksek düzeyde toplanarak açılmış olur. Başka bir şekilde ifade edersek *eidos* olarak belirlenmiş sedir *belirişe yerleştiğinde (morphe)*, kendi *energeia*'sına ulaştığında hareket topyekûn onda toplanmış olur. (Heidegger Aristoteles'in *entelekheia* ile *energeia*'yı aynı anlamda kullandığını hatırlatır.) Öyleyse el yapımı varolanların *kinesis*'inin özü Aristoteles tarafından kendi *telos*'una *ergon*'unda sahip olma olarak *entelekheia* -veya *energeia*- şeklinde belirlenmiştir. "İmkân halinde bir şey olarak imkân halinde olanın *entelekheia*'sı açıktır ki harekettir."¹⁷⁰ Heidegger Aristoteles'ten alıntıladığı pasajlarda *dunamei*'yi *uygun (Geeignet)*, *dynamis*'i *uygunluk (Eignung)*, *entelekheia*'yı ise *kendi-amacında-kendine-sahip-olma (Sich-im-Ende-Haben)* şeklinde çevirir.¹⁷¹ Aristoteles *logos*'tan hareketle *hule*'yi *dunamei* (*uygun*) olarak karakterize etmektedir, örneğin sedir örneğinde tahta ilineksel anlamda kendi içinde hareket ilkesini taşıyan, bir sedir yapmaya düzenlenebilir olan *uygun* olandır. (Fakat elbette her tahta değil, belli türden tahta sedir yapmaya uygun olan *uygunluktur*.) *Hule*'ye ilişkin olarak 193 a 33-35'i tekrar hatırlayalım. "Bir şey yalnızca imkân/uygun (*dunamei*) halinde/halde bir sedirse, sedir biçimini (*morphe*) henüz taşıyamıyorsa onun *tekhne*'ye göre olduğunu ve *tekhne* ürünü olduğunu söyleyemeyiz." Aristoteles'in hareket eden bir varolanın varlığı olarak *kinesis*'in özünün *dynamis*'ten daha çok *energeia* olarak belirlenmesinin kaynağında hareketin şeyin henüz-olmamış, imkân halini geride bırakıp kendi *telos*'una erişerek bir *belirişe yerleşmesi (morphe)*, "özel olarak değişmeyen mevcut-olmaya-gelme"¹⁷² olarak tamamlanmanın (*entelekheia*) *ousia*'ya daha yakın olması bulunmaktadır. Heidegger *physis*'in özü olarak *kinesis*'in düşünülmesinde *energeia*'nın *dynamis*'e önceliğinin

¹⁷⁰ Aristoteles, *Fizik*, (201 b 4), s. 51.

¹⁷¹ Heidegger Aristoteles'in *Fizik*'inden yaptığı alıntılarının çevirisine ilişkin olarak onun açısından esas önemli olanın Antik Yunan kavramlarının Almanca'ya doğru bir biçimde aktarılmasından ziyade Yunan düşüncesine yerleşmek olduğunu ifade eder. (Bkz. *Age.*, s. 188)

¹⁷² Heidegger, "On the Essence and Concept of Physis in Aristotle's *Physics* B 1", *Age.*, s. 218.

olmadığını gösterecektir¹⁷³; fakat Heidegger'in *physis* yorumuna gelmeden önce kinetik varolanlar olarak doğal varolanların *arkhe*'sini ve de *arkhe-kinesis* ilişkisini ele alalım.

“Tahtanın içinde gemi yapma *tekhne*'si içkin olsa *physis* gibi işlerdi.”¹⁷⁴ Aristoteles'in *tekhne* ve *physis* arasında kurduğu analogiyi nasıl anlamak gerekir? Doğal varolanların el yapımı varolanlardan farkı hareket ilkesini kendilerinde taşımalarıyla birlikte kendilerini *paradeigma* olarak bir tür *eidōs*'a göre üretiyor oldukları şekilde mi okunmalıdır? Hayır, aksine burada Aristoteles *tekhne* ile *physis* için ortak olan bir benzerliği vurgulamaktadır, bu yüzden burada *tekhne* bir tür *teknik* olarak anlaşılmalıdır. *Paradeigma* olarak *eidōs*, üretilecek olanın belirleşme yerleşmesi için (*morphe*) üretimin yapabilme bilgisi olarak *tekhne*'ye eşlik etmektedir. Bu bağlamda *tekhne*, *dynamis* halindeki tahtanın *energeia* olarak gemiye dönüşmesinin (*metabole*) ilkesi (*arkhe*) olarak duyulmalıdır: Eğer ki tahta kendinde gemiye dönüşme hareket ilkesine sahip olsaydı kendini *belirleşme öz-yerleştirme* gücüne sahip olurdu. Dolayısıyla Aristoteles burada *dynamis* halindeki olanın *energeia*'sına kavuşması olarak belirlediği *kinesis*'in *arkhe*'sinin el yapımı varolanlarda dışsal, *physis*'te ise içkin olduğunu, yani doğal varolanların özünün farklı türden *kinesis*'e sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Buradan ilerleyerek şu sonuca da varabiliriz: doğal varolanlar ile el yapımı varolanlar arasındaki en önemli farklardan biri doğal varolanların hareketi el yapımı varolanlarda olduğu gibi dışsal bir nedenden hareketle *bir belirleşme yerleşme olarak morphe*'sine erişmek değil, *arkhe*'sini kendinde taşımak bakımından belirlemeyen kaynağın (*dynamis*) *belirleşme öz-yerleşmesi* olarak *morphe*'sine erişmektir. Başka bir şekilde ifade edersek doğal varolanların hareket türü el yapımı varolanların hareket türünden farklıdır; el yapımı varolanlar *paradeigma* olarak *eidōs*'un marangozun sahip olduğu *tekhne*'ye eşlik ettiği şekilde üretilerek *bir belirleşme yerleşirken (morphe)* doğal varolanlarda bütün el yapımı varolanları karakterize eden “dışsal bir *arkhe*”ye sahip olmaktan bütünüyle farklı olarak *öz-üretim şeklindeki belirleşme öz-yerleşme* söz konusudur, doğal varolanlar kendini kendinden üretir, bunun için bir tür fabrikasyona ihtiyaç yoktur. Doğal varolanlarının özünün el yapımı varolanlarından başka bir

¹⁷³ Tıpkı fundamental ontolojide yaptığı gibi, fakat fundamental ontoloji *physis*'i ile değil, *Dasein*'in varlık yapılarını analiz eder.

¹⁷⁴ Aristoteles, *Fizik*, (199 b 29), s. 89

türde *kinesis*'e sahip olması onların hareket türünün *energeia ateles* olmasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles bu tür *kinesis*'e ilişkin olarak *Fizik*'te şöyle yazar:

“(....) bir *energeia* olarak görünüyor ama *ateles* olarak. Nedeni de şu: *ateles* olan, *energeia*'sı *kinesis* olan *to dunaton*'dur. Bu yüzden onun ne olduğunu yakalamak güç. Onu ya *steresis*, ya *dunamin* ya da mutlak *energeia* haline yerleştirmek zorunlu, oysa bunlarda hiçbiri olası görünmüyor. Demek ki bizim dediğimiz tarz kalıyor: *kinesis* bir *energeia* hali, yukarıda dediğimiz gibi (*energeia ateles*) bir *energeia* hali; görmek güç, varolması olası.”¹⁷⁵

Öncesinde belirttiğimiz üzere el yapımı varolanların hareket türü olarak *entelekheia*, bütün hareketin *ergon*'da toplanması şeklinde *kendi-amacında-kendine-sahip-olma*'dır, örneğin bir bina tamamlandığında tamamlanmamışlığını geride bırakıp *energeia*'sını kendinde taşır. Bu durum doğal varolanlar için söz konusu olamaz, çünkü onlar hiçbir zaman belli bir *telos*'a tamamen taşınamazlar, bu bağlamda onların varlığı *phusis*'e yönelik yoldur, Heidegger'in ifadesiyle *yolda-olmaklıktır*.

“Öte yandan *phusis genesis* anlamında alındığında *phusis*'e yönelik yoldur. (...) *phusis* durumunda olan, *phusis*'ten gelen bir varolan bir şeyden bir şeye doğru yol alır. (*bu yol almanın kinesis türünde*) Fakat o *phusis* durumunda 'nereye doğru' gitmektedir? Kaynakladığı yere doğru değil, her durumda olduğu şeye doğru. Demek ki *morphe* (*belirişe öz-yerleşme*) *phusis*'tir. Ama *morphe* ve *phusis*'in iki ayrı yolundan konuşulur, çünkü *steresis de bir anlamda eidos'tur*.”¹⁷⁶

Şimdi elimizde doğal varolanlara dair belirlenimleri toparlayalım:

1) Doğal varolanların özü *arkhe kineseos*'tur. *Arkhe* olarak *phusis* burada başlangıç, köken olduğu ölçüde -doğal varolanların *energeia ateles* olmaları bakımından- sınırlandırıcı, düzenleyici olarak da anlaşılmalı, hatta hem başlangıç, köken hem de sınırlandırıcı, düzenleyici olması kendi içsel birliğinde kavranmalıdır. Doğal varolanların hareketin ilkesini kendilerinde taşıması şu anlama gelir: doğal varolanlar 'hareket halinde ya da durmakta olmaları'ndan ayrı bir biçimde ontolojik olarak harekettedirler. Aristoteles'in 192 b 14'te sıraladığı hareket türleri olarak yer değiştirme, büyüme ya da eksilme, nitelik değiştirmeyi bir arada toplayan kavram

¹⁷⁵ *Age.*, (201 b 32-202 a 1), s. 101.

¹⁷⁶ *Age.*, (193 b 12-18), s. 55.

metabole kavramıdır. Daha öncesinde belirttiğimiz gibi *metabole* bir şeyden bir şeye değişim olarak harekette o ana kadar saklı kalmış olanın belirişe gelmesidir.

2) Doğal varolanların hareket türü *energeia ateles*'tir. El yapımı varolanların aksine doğal varolanlar hiçbir zaman tamamlanamazlar. *Energeia ateles* olmak bakımından doğal varolanlar her daim *bir belirişe öz-yerleşme, morphe* olarak *yolda-olmaklıktır*. Başka bir deyişle oluş, *genesis* olarak *phusis yolda-olmaklıktır*. Fakat doğal varolan neye doğru yoldadır? Doğal varolan her seferinde 'yeni' bir tekil belirişe yerleşir; bu bakımdan Aristoteles açısından kaynaklandığı şeye doğru değil, oluştuğu şeye doğrudur. Bu yüzden *belirişe öz-yerleşme* her seferinde başkadır, başka bir belirişe öz-yerleşmedir.

3) *Morphe* olarak *phusis* çift anlamlıdır; çünkü *steresis* de bir tür *morphe*'dir. İlk iki madde üzerine daha önceki açıklamalarımızı özetlemiştik, *steresis*'in bir tür *morphe* olması bakımından *phusis*'in çift anlamlı oluşunu ise şimdi açıklayacağız. Aristoteles açısından varolanların *logos*'ta kendilerini *mevcut-olanlar* olarak, yani ancak *energeia* olarak gösterdiklerini söylemiştik. Özsel olarak kinetik olan varolanların ise *bir tür energeia*'ya sahip olmaları bakımından kendilerini *logos*'ta *energeia ateles* olarak gösterirler. Şimdi *energeia ateles* olarak bir doğal varolanın *belirişe öz yerleşmesi (morphe)* ile *steresis*'in ilişkisini açığa çıkarmak için öncesinde Aristoteles'in *steresis* kavramını *Metafizik*'in *Theta* kitabında nasıl açıkladığını ele alalım.

“Bilgi ifadedir [*logos*], ifade [*logos*] ise hem bir şeyi hem de aynı şeyin yoksunluğunu [*steresis*] açıklar, aynı tarzda olmasa da, bir anlamda her ikisiyle ilgilidir, bir anlamda da daha ziyade ilkiyle. Öyleyse bu çeşit bilgilerin karşıtların bilgisi olması zorunlu-biri kendi başına ele alınır, biri ise kendi başına olmayan bir tarzda. İfade [*logos*] de birini kendi başına içerir, diğerini ise herhangi bir tarzda ilineksel olarak; çünkü karşıtı değillemeyle ve geri döndürmeyle [*apophora*] açıklar; sonuçta asıl yoksunluk [*steresis*] karşıt olandır, bu da ötekinin berikine geri döndürülmesi.”¹⁷⁷

Heidegger burada Aristoteles'in *logos*'u dar anlamıyla *episteme poetike* olarak kullandığını ifade eder.¹⁷⁸ Peki, neden *episteme poetike* olarak *logos eidos*'u kendi

¹⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (1046 b 4), s. 99.

¹⁷⁸ Martin Heidegger, *Aristotle's Metaphysics θ 1-3: On The Essence and Actuality of Force*, çev. W. Brogan & P. Warnek, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1995, s. 117.

başına içerirken *steresis*'i bir tür *eidōs* olarak, herhangi bir tarzda ilineksel olarak içermektedir? Tekrar bir zanaatçının el yapımı varolanlar yapması olarak *poiesis* etkinliğine dönelim: Bir marangoz sediri üretmeye henüz başlamamış veya henüz bitirmemiş olsa dahi onun *eidōs*'una sahiptir. *Eidōs* üretimin başlatıcısıdır, üretilecek olanın üretilmesi için gerekli olanların seçilmesi, bir araya getirilmesi, toplanması olarak *logos*'tur. *Eidōs* aynı zamanda *logos*'un dil anlamına da karşılık gelir, neyin nasıl üretileceğini söyleyen bir tür standarttır: “o şöyle, şu da böyle olacak”... şeklinde şeylere söz yöneltir. *Eidōs*'undan hareketle üretilecek olan iş (*ergon*) ancak kendinde topyekün toplanmış olarak kendi öz-sınırına (*peras*) kavuşturularak, kendi tamamlanmışlığına (*entelekheia*) kendinde sahip olabilir. Bu yüzdendir ki üretim buyurucudur, çünkü *eidōs* kendisini *aperion* olarak *hulē*'de belirliye yerleştirir (*morphe*), bu bakımdan o devamlı olarak dışlayandır, devamlı olarak dışladığı için de ‘karşıt’ı (*enantion*) daima onunla birlikte. Örneğin bir şeyin üretilmesi daima bir şeyin bir şeyden üretilmesi olması bakımından onun *eidōs*'una uygun olmayan materyalleri dışarıda bırakmalıdır. (örneğin kesici bir alet tahtadan yapılmaz.) Daha da önemlisi *eidōs*'a uygun olan *hulē* (sedir için şu tahtanın değil de bu tahtanın seçilmesi) “*eidōs*'a karşılık gelen *morphe*”sine henüz kavuşmadığı için *apeiron*'dur, sınırları olmayandır, onun “*tekhne*'ye göre olduğunu ve *tekhne* ürünü olduğunu” bu yüzden henüz söyleyemeyiz; çünkü üretim aşamasında *eidōs*'a karşılık gelen *morphe*'nin *hulē*'ye tam olarak yerleşmediğinden, *episteme poietike*'ye göre kendi *peras*'ına henüz sahip değildir. Bu açıdan üretimin tamamlanamaması durumu olarak karşıt, *steresis* devamlı olarak dışarıda bırakılmaya uğraşılır; fakat o devamlı olarak onunla birlikte hep “orada”dır. Fakat *steresis*'in orada olması, *eidōs*'un *logos*'ta kendini gösterme biçiminden farklı olarak kendisini ancak özel bir tarzda, örneğin ondan kurtulunması gerektiğinde *logos*'ta gösterir: *logos*'un *eidōs*'u kendi başına içerirken *steresis*'i “bir tür *eidōs* olarak, herhangi bir tarzda ilineksel olarak içermesi”nin nedeni de budur. Dolayısıyla *logos* hem *pragma*, hem de *steresis* ile ilgilidir, karşıtların (*enantia*) her üretimde kendini duyurmasının temelinde *episteme poietike* olarak *logos*'un karşıtları bu şekilde bir arada tutması bulunmaktadır.

Peki ya doğal varolanlar söz konusu olduğunda *steresis* *logos*'ta kendini nasıl gösterir? Heidegger makalede *steresis* kavramına ilişkin olarak el yapımı varolanlara (ya da el-altında-olanlara) değinmeden doğrudan *physis*'in özü olarak *morphe* ile *steresis* ilişkisinden bahseder. Doğal varolanların bir şeyden başka bir şeye değişme

olarak kendini *belirişe öz-yerleştirmesi* ‘artık orada olmayan’dan ‘henüz orada olmayan’a doğru *yolda-olmaklıktır*. Çiçeklerin yerini meyvelerin almasında meyve çiçeklerin *yokluğunu, çekilmesini* yani *steresis*’ini *belirişe* getirir. El yapımı varolanlar söz konusu olduğunda Aristoteles açısından *steresis*’in kendini *logos*’ta ilineksel olarak göstermesi bakımından bir tür *eidos* olduğunu belirtmiştik. Doğal varolanlarda ise *phusis*’in hareket türünün *energeia ateles* olması, yani doğal varolanların el yapımı varolanlardan farklı olarak özsel olarak tamamlanamıyor olması bakımından *steresis* kendini *logos*’ta devamlı olarak gösterir, fakat *steresis* ancak *energeia*’dan hareketle bilinebilir; çünkü Aristoteles açısından *steresis* kendini ancak belli bir *energeia*’dan çekilerek gösterir. (Tablo 3.1)

Tablo 3.1. El-Altında-Olanlar ile Doğal Varolanların Karşılaştırılması

	El-Altında-Olanlar	Doğal-Varolanlar
Devinim ve Devinimsizlik İlkesi	İlineksel olarak taşır	Kendinde taşır.
Kendi tamamlanmışlığına erişiyor mu?	Evet	Hayır (<i>energeia ateles</i>)
Steresis’in anlamı	Episteme poetike’ye göre sürekli dışarıda bırakılması gereken bir tür <i>eidos</i>	Örneğin çiçeğin çekilerek meyvenin gelmesi, çiçeğin <i>steresis</i> ’idir.

Tam bu noktada Aristoteles’in her ne kadar varlığın türlü türlü söylendiğini söylese de, bu anlamların eninde sonunda *ousia*’da toplandığını, bu bakımdan varolanların *logos*’ta kendilerini ancak *energeia* -veya bir tür *energeia, energeia ateles-* olarak gösterdiklerini hatırlayalım. Thomas Sheehan Heidegger’in daha en başından varlığın *kinetik* anlamıyla ilgilendiğini vurguluyordu. Heidegger 1931’de verdiği *Aristoteles, Metaphysik θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Aristoteles, Metafizik θ 1–3. Gücün Özü ve Gerçekliği Üzerine)* dersinde *Metafizik*’in *Delta (Δ)* kitabındaki 1019 b 30’u şu şekilde çevirir: “Güç sahibi olmak, bir şey için kapasiteye sahip olmak bir açıdan zorunlu-olarak-örtülü-olmama, bir diğer açıdan açılma, bir başka açıdan ise *açılma kapasitesine sahip olma* pozisyonunda olma (*açılabilme*) anlamlarına gelir.”¹⁷⁹ Aristoteles’in burada *aletheia, dynamis* ve *einai*’nin bir araya getirmiş olması Heidegger açısından önemlidir; çünkü

¹⁷⁹ Thomas Sheehan, “On the Way to Ereignis: Heidegger’s Interpretation of Physis”, *Continental Philosophy in America*, Ed. H. J. Silverman, J. Sallis, T. M. Seebohm, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1983, s. 142.

Heidegger'e göre eğer varlık (a) kategorilere göre (b) 'doğru' olmaya (*alethes*) göre (c) imkân (*dynamis*) ve işlerliğe (*energeia*) göre ve (d) ilineksel olarak söylenebiliyorsa, varlığın anlamlarının analogik birliğinin ilk kategori *ousia* olmasından değildir, aksine varlığın mevcudiyet olarak anlaşılabilmesi -aynı zamanda ilineksel vs.- ancak varlığın anlamlarının analogik birliğinin *dynamis* veya kinetik olması sayesinde olabilmektedir.¹⁸⁰ "Eğer Aristoteles'in apofantik *logos*'unun daha temel "dinamik" ya da kinetik açıklanma formunun türevi olduğu gösterilirse, varlığın birleştirici anlamının *saf energeia* olmadığı, *dynamis* ve hareket olduğu, yani *energeia ateles* olduğunun gösterilmesinin yolu açılacaktır."¹⁸¹ Heidegger *phusis* yorumunda *energeia*'nın *dynamis*'e önceliğinin olamayacağını göstermekle kalmaz; aynı zamanda *phusis*'i sayısız belirişe yerleşerek kendini saklayan *dynamis* olduğunu, bununla birlikte varlığın *phusis* olarak düşünüldüğü Yunan düşüncesinin ilk başlangıcında saklanmanın belirlemeyle birliğinde düşünüldüğünü düşünür. Bu bakımdan Aristoteles'in *phusis* yorumu Presokratiklerin yalnızca varlık, *phusis* üzerine olan fragmanlarındaki *phusis*'in asli anlamının ancak bir türevi olabilir. Bu şu anlama gelir: Platon ve Aristoteles'te *phusis*'in asli anlamının kaybolmasıyla birlikte varlık, *phusis* yerine sırasıyla *idea* ve *eidos* olarak düşünülmüştür. "Sofistlerde ve Platon'da belirişin salt beliriş olarak ifade edilmesi ve değersizleştirilmesi söz konusudur. Bununla beraber *idea* olarak varlık da duyular üstü alemine yükseltilmiş ve böylece aşağıda bulunan 'salt beliriş'le yukarıdaki gerçek varlık arasında bir yarık oluşturulmuştur."¹⁸² Belirişin *eidos*'un salt bir kopyası ya da *eidos*'un kendini belirişe yerleştirmesi olarak düşünülmesi varlığın açıklanmasına özsel olarak ait olan, tükenmeyen saklı kaynağın Platon'da gözden kaçırılmasına, Aristoteles'te ise ikincilleştirilmesine neden olmuştur. Bu yüzden Heidegger açısından düşünme ancak *phusis*'in saklanma-belirme olarak ikili yapısının birliğinin asli deneyimini düşünmeyle başlar.

Şimdi Heidegger'in *phusis* yorumunu örnekler üzerinden göstermeye çalışalım. Örneğin Heidegger açısından eğer büyüyen bir bitkinin belirişini anlayabiliyorsak bu Aristoteles'te olduğu gibi onun büyümüş halini daha öncesinde görmüş olmamızdan

¹⁸⁰ Heidegger'in 1930'larda varlığın fundamental anlamı olarak *dynamis* ve *energeia* anlamına daha çok yöneldiği görülmektedir.

¹⁸¹ Martin Heidegger, *Aristotle's Metaphysics θ 1-3: On The Essence and Actuality of Force*, s. 55. İtalik kısım bana ait.

¹⁸² Heidegger'in *Einführung in die Metaphysik*'inden alıntılan Alexander Ferrari Di Pippo, "The Concept of Poiesis in Heidegger's Introduction to Metaphysics." *Thinking Fundamentals, IWM Junior Visiting Fellows Conferences*, Vol. 9, Vienna, 2000, s. 30.

-yani *energeia*'sından hareketle *dynamis*'ini anlamış olmamızdan- değil, belirişinde kendini saklayan, belirmemiş olan kaynağını anlıyor olmamızdandır. Bu bağlamda saklanma belirişe öz-yerleşmenin (*morphe*) koşulu olarak *dynamis*'tir. Belirme-saklanma arasındaki ilişki bize aynı zamanda belirmenin belirmeyen kaynağının saklanarak belirmesiyle meydana geldiğini gösterir. Bitki kendi *arkhe*'sini kendinde taşır; fakat üretim aşamasındaki bir sedirin *arkhe*'si kendisinde değildir. Daha öncesinde sedirin sediri yapan marangoz tarafından tamamlandığında tamamlanmamışlığını geride bırakarak *energeia*'sını kendinde taşır hale geldiğini, bu durumun doğal varolanlar için söz konusu olmadığını, çünkü doğal varolanların hiçbir zaman belli bir *telos*'a tamamen taşınmadığını belirtmiştik.¹⁸³ *Phusis*'i *dynamis*'ten hareketle, bir oluş gücü olarak yorumladığımızda Aristoteles açısından doğal varolanların 'hiçbir zaman belli bir *telos*'a taşınmaması aslında şu anlama gelir: kinetik varolanlar olarak doğal varolanlar kendi saklı kaynaklarını, *dynamis*'i *dynamis* olarak korurlar, bu bakımdan bir doğal varolanın saklı kaynağının bütünüyle belirişe taşınmasından asla bahsedilemez. Her belirişe yerleşmede çekilmenin kendisini göstermesi (örneğin ağacın meyve vermesinin çiçeklerin çekilmesi olduğunu söylemiştik), yani belirişe öz-yerleşmenin ve çekilmenin asli birliği, doğal varolanların kendi saklı kaynağına her seferinde yeniden geri dönmesi, bu geri dönüşün de her seferinde başka ve yeni bir belirişe yerleşme ve çekilmenin açığa çıkarıyor oluşu -özel olarak hiçbir zaman salt belirişe yerleşmeme- *dynamis*'in *dynamis* olarak her seferinde yeniden meydana getirilmesi ve korunması anlamına gelir.¹⁸⁴ Saklanma ve belirme *phusis*'in ikili yapısının asli birliğini oluşturur.

Phusis'in *dynamis* olarak ele alınmasındaki bir diğer önemli nokta doğal varolanların varlığının *yolda-olmaklık* oluşudur. Heidegger *dynamis*'i *Eignung* (*uygunluk*) olarak çevirdiğini daha öncesinde söylemiştik.¹⁸⁵ *Phusis*'i oluş gücü olarak yorumladığımızda *Eignung*'u *belli-bir-belirişe-mal-edilme* şeklinde çevirebiliriz. El yapımı varolanlara ilişkin örneğimize yeniden dönecek olursak bir marangoz sedir yapmaya karar verdiğinde artık tahtayı tahta olarak değil, sedir için tahta olarak görür; bu yüzden marangozun zihninde o tahta artık *sedire mal edilmiş tahtadır*. Öyleyse tahta marangoz tarafından sedir olarak görüldüğünde, fakat henüz sedir olmadığından onun varlığı oluşa henüz gelmemiş olan *sedire mal edilmişliktir*. Fakat

¹⁸³ Bkz. bu metinde s. 56.

¹⁸⁴ T. Sheehan, "On the Way to Ereignis: Heidegger's Interpretation of *Phusis*", *Age*, s. 152.

¹⁸⁵ Bkz. bu metinde s. 54.

burada tahtanın *sedire mal edilmişliği* nin ilk kaynağı *eidōs*'tur ve *eidōs* 'un eşlik ettiği *tekhne* olarak *arkhe* mal edilmiş malzemeye içkin değildir. Doğal varolanların oluşunda ise *arkhe* içkindir: insan insanı üretir. Bu bağlamda oluş (*genesis*) hiçbir zaman kendi dışında çıkmaz, özü aynı türde *yolda-olmaklık* olan varolandan özü aynı türde *yolda-olmaklık* olan varolana gider. Fakat bu *genesis* kendine dönen bir dairesel hareket olmayıp, her seferinde yeni ve başka bir varolan meydana getirir ve meydana getirme gücü hiçbir zaman durmaz ve tükenmez. Oluş gücü olarak *phusis*'in tükenmeyen saklı kaynağının her seferinde yeni ve belli-bir-belirleşme-mal edilişi *Eignung*'tur.¹⁸⁶

Heidegger *Aristoteles'in Fizik B 1'indeki Phusis'in Özünü ve Kavramı Üzerine* makalesini Herakleitos'un meşhur 123. fragmanını alıntılıyıp bu fragmanı kısaca yorumlayarak bitirir: "Doğa kendini saklamayı sever." Heidegger'e göre bu fragmanın *phusis*'in kavranılmasının zorluğuna işaret ettiğini öne süren yaygın görüş büyük bir yanılgı içindedir. Herakleitos bu fragmanda varlığın özünün saklayarak belirme olduğunu söylemektedir; çünkü sadece özünü açımlayan, kendini açımlayan saklanmayı sevebilir ve sadece kendini saklayanının kendini açımlamasından bahsedilebilir. Fundamental ontoloji varolanların açımlanması zemininde *Dasein*'in zamansallığın olduğunu söylüyordu, fakat varlığın *phusis* olduğuna dair Presokratik yorum saklanmanın açımlanmayı önlediğini, açımlanmanın "ne insan bilmesinin ya da beyanlarının karakteristiğine, ne de insanların (neden olduğunu bilmeden) fark etmek için can çekiştiği salt bir değer ya da bir *idea*'ya"¹⁸⁷ ait olmadığını, bizzat varlığa, *phusis*'e ait olduğunu söylemektedir. Ve her belirleşme gelen, yaşama gelen ölmeye başlamıştır bile; çünkü *phusis* yaşam ve ölümün birliğidir, o eğer yalnızca yaşama ait olsaydı hiçbir varolan ölmezdi. "Ama ölüm bir tür yaşamdır; çünkü yalnızca yaşayan bir varolan ölme hünerine sahiptir. Aslına bakılırsa ölüm, belki de yaşamın en yüksek "edim"idir."¹⁸⁸

¹⁸⁶ T. Sheehan, "On the Way to Ereignis: Heidegger's Interpretation of *Phusis*", *Age.*, s. 154.

¹⁸⁷ Heidegger, "On the Essence and Concept of *Phusis* in Aristotle's *Physics B 1*", *Age.*, s. 230.

¹⁸⁸ *Age.*, s. 227.

4. VARLIĞIN AÇIMLANIŞININ ASLİ YERİ OLARAK *POIESIS*

4.1. Varlık ve Düşünme

Heidegger *Einführung in die Metaphysik*¹⁸⁹ (*Metafiziğe Giriş*) dersine Leibniz'in sorusunu yineleyerek başlar: “Neden hep bir şey var da hiç yok?” Bu sorunun yinelenmesi ve sorunun kökenindeki sorunun açığa çıkarılması metafizik tarihi boyunca yalnızca bir tür nominal ölçütmüş gibi kabul edilen belirişleri ve belirmenin kendisini yepyeni bir biçimde düşünmeye, düşünmenin dönüşümüne davettir. “Aslında bu soruyu sormak -“neden hep bir şey var da hiç yok?” sorusunu- sorudaki tüketilemez olanı ve bizden soru sormayı talep edeni göstererek soruya ait olanı derinlemesine soruşturmaya, tüketmeye cesaret etmek anlamına gelir. Böylesi bir cesaret ortaya çıktığında, işte o zaman felsefe vardır.”¹⁹⁰ “Neden hep bir şey var da hiç yok?” sorusu bizi öncelikle tüketilemez olan soruyu sormaya davet eder: “*Wie steht es um das Sein?*” Bu davet şeyleri deneyimleme biçimimizin askıya alınmasıyla birlikte Yunan düşüncesinin şafağındaki “insan tarihindeki sahici olay”ın çağrısına kulak vermeyi teklif etmektedir. Öyleyse sorunun esasen işaret ettiğini anlamak, varolanların varlığını anlama ve yorumlama biçimimizin tarihselliğinin, Yunan kökeninin farkına vararak bu geleneksel anlama biçimlerini radikal bir biçimde soruya yerleştirmek ve bu kökenin örttüğü sahici olayı yeniden kazanma girişiminde bulunmak demektir. “Batı felsefesinin başlangıcı olarak Yunan felsefesini yalnızca kendi başlangıcının sonu olarak kavrayabilirsek aşabiliriz; çünkü ancak ve yalnızca bu başlangıcın sonu çağlar için “başlangıç” olmuştur, öyle ki bu “başlangıç” aynı zamanda başlayan başlangıcın üstünü örtmüştür.”¹⁹¹ Heidegger varlık (*phusis*) ve ‘düşünme’nin (*logos*) birbirinden ayrılmasının, düşünmenin varlık uğruna olmaktan çıkarak adeta varlığın etrafına mahkemeler kurmaya başlamasının sanıldığı aksine

¹⁸⁹ Bundan sonra *Metafiziğe Giriş* olarak anılacaktır.

¹⁹⁰ Heidegger’in *Zur Seinsfrage*’sinden alıntılan Charles E. Scott, “The Appearance of Metaphysics”, *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, ed. R. Polt & G. Fried, Yale University Press, New Haven & London, 2001, s. 24.

¹⁹¹ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. R. Polt & G. Fried, Yale University Press, New Haven & London, 2000, (137), s. 191.

modern düşünceyle değil, Platon ve Aristoteles'in felsefesiyle başladığını öne sürer. Varlık ve düşünme arasındaki bu kutuplaşma "bütün Batı'nın varlık geleneğinde ve kavramında, dolayısıyla bugün bile baskın olan varlıkla fundamental ilişkide"¹⁹² kendini göstermektedir. Heidegger açısından Batı dünyasının esas başlangıcı varlığın ve düşünmenin ayırımından önce gelen, varlığın *phusis*, *aletheia*, *polemos*, *phainestai*, *harmonia*, *logos* olduğu erken Yunan düşüncesidir. Sophokles'in, Pindaros'un, Homeros'un şiirlerinde, Herakleitos'un ve Parmenides'in şiirsel düşünmesinde karşılaştığımız varlık ve düşünmenin özsel birliğinde Platon ve Aristoteles'le açılan yarık ve kutuplaşma, varlık ve düşünmenin karşılıklı birbirine ait oluşundan git gide uzaklaşarak varlığın *idea*'ya, *eidōs*'a indirgenmesiyle belirme ve varlığın özsel bağının kopmasına, ikisinin karşıtlık içerisinde düşünülmesine neden olmuştur. Varlık ve belirmenin birbirinden ayrılması belirli türev ve sapmalardan geçmiş olsa da Batı düşünce geleneğinde sorgulanmaya ihtiyaç duyulmadan tekrar edilerek sürdürülmüştür. Bu kutuplaşmanın asli olarak aşılması ise ancak "kendi başlangıç hakikatinin kendi sınırlarında gösterilmesi ve böylece yeniden kurulması"¹⁹³ ile, yani başlangıcın başlangıcı olan erken Yunan düşüncesine yeniden dönerek, *phusis*'in, *aletheia*'nın, *logos*'un, *polemos*'un birliğini ve asli anlamlarını yeniden kazanmakla mümkün olacaktır.

4.1.1. En Tekinsiz Olanın (*Deinotaton*) Anlamı: *Tekhne* ve *dike*'nin Karşılıklı İlişkisi

Heidegger açısından Herakleitos'un ve Parmenides'in düşünmesi şiirseldir, Sophokles'in tragedyaları ise düşünen şiirlerdir. Bu şiirsel düşünmeyi açığa çıkarmak için Yunanların düşünen şiirine başvuracağını belirtir. "Bu şiir tragedyadır. - Yunan varlığının ve *Dasein*'in (varlığa ait olan *Dasein*) sahici bir biçimde kurulduğu şiir-"¹⁹⁴ Düşünme ve varlığın birbirinden ayrılmadan önceki ilişkisini anlamak için öncelikle Parmenides'in 5. fragmanına döner: *to gar auto noein estin ti kai einai*. Kabaca "Düşünme ve varlık birdir." şeklinde çevrilen bu fragman her ne kadar Batı felsefesine rehberlik eden bir ilke olmuş olsa da onun asli hakikati korunamamıştır. Heidegger ise fragmanı şu şekilde çevirir: "Kavrama (*vernehmen*) ve varlık karşılıklı olarak birbirlerine aittir." Peki, bu fragmanı nasıl anlamalıyız? Eğer Yunanların

¹⁹² *Age.*, (156), s. 220.

¹⁹³ *Age.*, (89), s. 123.

¹⁹⁴ *Age.*, (110), s. 154.

deneyimlediği haliyle *Dasein*'ı anlamak istiyorsak insana dair uygun olmayan temsillerden, insanın modern ya da Hıristiyan -ya da bunların bir tür karışımı-kavramından, anlamayı ve dili insanın icadı olarak gören bakıştan öncelikle uzak durmamız gerekir. Kavrama ve varlığın birbirlerine ait oluşunu anlayabilmek için varlığa ait olan Yunan *Dasein*'ı kavramamız gerekmektedir, bu yüzden Heidegger Sophokles'in *Antigone*'sinin ilk koro seslenişine (332-375)¹⁹⁵ başvurur: “Şeylerin çoğu *deinon* olsa da / insandan daha *deinon* olan yoktur.”(332-333) Heidegger *deinon*'u *unheimlich* olarak çevirir. *Unheimlichkeit* (tekinsizlik), *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'in varlığının kaygı tarafından açılmasyla içinde-olma ve şuralılığın kendisini göstermesiyle ilgilidir. Hatırlanacağı üzere evinde-olmamaklık olarak tekinsizlik *Dasein*'ı hergünkü aşinalığından kopararak ona en zati varlık imkânına fırlatır. *Metafiziğe Giriş*'te ise *Dasein* bütün varolanlar arasında en yabancı, en tekinsiz olandır (*to deinotaton*), Heidegger açısından bu deyiş insanlığı “en uç sınırlarından, onun varlığının en dik uçurumlarından kavrar.”¹⁹⁶ Bu şiirde en tekinsiz olanın tekinsizliğini “*das überwältigende Walten*” anlamında anlamamız gerekir: Almanca'da *walten* hem fiil hem de isimdir (*das Walten*): Hükmetmek, hüküm sürmek, üstün gelmek, yönetmek anlamlarına gelen *walten* -isim olarak *hükümranlık* şeklinde çevirebiliriz- *physis*'in erken Yunan düşüncesinde varlığı adlandırdığını düşünen Heidegger'in *physis*'in Yunan anlamı için kullandığı kelimedir: *das aufgehend-verweilende Walten* (açığa çıkan-kalan hükümranlık). “*Das Gewaltige, das Überwältigende ist der Wesens-charakter des Waltens selbst.*”¹⁹⁷ *Physis, das Walten* özsel karakterindeki *das Gewaltige, das Überwältigende*'dir. Burada *das Gewaltige, das Überwältigende* ve *das Walten* arasında etimolojik bağlantıya dikkat etmeliyiz. *Gewaltige*'deki *Ge-* ön eki şiddetin *toplanmasına* gönderirken, *Überwältigende*'deki *über-* ön eki ise aktüel herhangi bir varolanı ya da varolanların bütünü aşan, varlığa ait olan fazlalığa işaret eder.¹⁹⁸ *Deinon, un-heimlich, un-canny, tekin-siz* alışıldık, rahat, tehlike barındırmayandan fırlatılmışlıktır, hem varolanların bütününde, hem de *to deinotaton* (en tekinsiz) olarak en çok insanda evinde olmasına

¹⁹⁵ Sophokles'in *Antigone*'sinin dizelerinin çevirisinde Ari Çokona'nın (Sophokles, İş Bankası Kültür Yayınları, 2017) çevirisiyle birlikte ağırlıklı Heidegger'in hem *Einführung in die Metaphysik*'teki çevirisine ve de bu kitabın İngilizce çevirisindeki çeviriye başvurulmuştur.

¹⁹⁶ *Age.*, (114), s. 159

¹⁹⁷ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA (40), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, (115), s. 159.

¹⁹⁸ Clare Pearson Geiman, “Heidegger's Antigones”, *A Companion to Introduction to Metaphysics*, ed. R. Polt & G. Fried, Yale University Press, New Haven & London, 2001, s. 167.

izin vermeyen, varlığa ait fazlalık bulunur. *Deinon* olan şiddet (*die Gewalt*) uygulaması gerektiği için şiddetlidir (*das Gewaltige*), şiddet uygulayandır (*Gewalt-tätig*). *Deinon* sözcüğünün hem varolanların bütünü, hem varolanların bütünü varlığı olarak *dike*, hem de *Dasein*'in varolanların bütünü ve varlıkla olan özsel ilişkisini içerdiğini söyleyebiliriz.¹⁹⁹ Varolanların bütünü *deinon*'dur; ama varolanlar arasında en *deinon* olan insandır, insan *to deinotaton*'dur demiştik. Peki bu ne anlama gelmektedir?

Birinci *strophe*'de (332-341) şiddet-uygulayan (*gewalt-tätig*) olarak insan denizleri aşar, tanrıların en büyüğü olan yeryüzünü dize getirir, birinci *antistrophe*'de (342-351) ise hayvanları boyunduruk altına alarak onları zapteder. İnsan burada diğer varolanların şiddeti ile kuşatılmış olmakla birlikte onları kendi düzenlerinden kopararak insan düzenine uymaya boyun eğdirir. Burada insanın her biri kendi varlık tarzında *tekinsiz* olan varolanlara karşı kullandığı ve aktüelleştirdiği şiddet varolanlara ilişkindir, çünkü insan karşılaştığı varolanların ötesine bakabilendir. Fakat varolanların ötesine bakabilmesi nasıl mümkün olmaktadır? Heidegger cevabın ikinci *strophe*'de olduğunu öne sürer: Birinci *strophe*'deki insanı kuşatan varolanların bütünü şiddetinden, insanın varolanlarla olan (denizle, toprakla, hayvanlarla) ilişkisinden, ikinci *strophe*'de insanın özsel karakterine, *anlamanın* şiddetli hükümlerine geçilir. “Sözün seslenişinde / rüzgar hızında her şeyi anlamasında da kendini buldu / şehirler üzerinde hakimiyet cesaretinde” (355) Heidegger birinci *strophe*'den ikincisine geçişte “insanın vahşi avcıdan ve ağaçtan yapıma kanosuyla bir gezginden şehirlerin kurucusu ve kültür insanına doğru gelişimin”²⁰⁰ anlatılmadığının altını çizer, insanın birinci *strophe*'de varolanları kendi düzenine uydurabilmesi anlamanın gücüyle, varolanlara ait şiddeti “dispoze etmesi”, “disipline edebilmesi”, varolanların deniz *olarak*, yeryüzü *olarak*, hayvan *olarak* açılmasıyla olmuştur: “Varolanların bu açılmışlığı insanın kendisi olabilmesi için, yani varolanların ortasında şiddet uygulamada tarihsel olabilmesi için ustalaşması gereken şiddettir.”²⁰¹ Bu şiddet anlamanın, dilin, inşa etmenin, şiirin şiddetidir. Sanıldığı gibi insan dilin, anlamanın, inşa etmenin ve şiirin mucidi değildir, aksine anlama, inşa etme, şiir ve dil *varlığın belirmesidir*. Yunanlar için *phusis* “kendinden açığa çıkma ifade eder (örneğin bir gülün çiçek açması,

¹⁹⁹ *Age.*, s. 166.

²⁰⁰ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, (119), s. 165.

²⁰¹ *Age.*, (120), s. 167.

belirmesi), *phusis* kendini açan açmadır, bu açmada belirşe-gelmedir, kendini bu belirşte tutma ve sürdürmedir.-kısaca o *açığa çıkan-kalan* hükümlürlüktür (*das aufgehend-verweilende Walten*).”²⁰² Heidegger Yunanların *phusis*’i ilk deneyimlemelerinin doğal süreçlerde olmadığını, şiirde ve düşünmedeki varlığın fundamental deneyiminin temelinde kendisini onlara açan *phusis*’i deneyimlediklerini belirtir.²⁰³ Fakat hem *deinotaton* olarak insan varlığını hem de insan ile varlığın ilişkisini anlamak istiyorsak, öncesinde insanın varolanlara giden yolları açığa çıkarmak için ona *phusis*’in ‘bahşettiği’ bu şiddeti uygulama ihtiyacını kavramamız gerekir. İnsan bilmesi olarak *tekhne* varolanların ötesine bakarak varlığı varolana getirmek anlamında bilmedir, *tekhne* varlığı varolanlar olarak belirenlere getirmek demektir.²⁰⁴

“Yunanlar asıl anlamında sanata ve sanat eserine, vurgulu tarzda *tekhne* derler, çünkü sanat varlığı, yani kendi içinde orada sükûn eden belirmeyi, en aracısız şekilde mevcut-olana (esere) getirir. Sanatın eserinin bir eser olması birincil olarak hazırlanarak yapılmış olmasından değildir, aksine bir varolana varlığı yerleştirmesindedir. Burada yerleştirme, esere-getirme [*ins Werk bringen*] demektir ki mevcut-olan olarak onun içinde, *phusis*’in açımlayan gücü görünmeye gelmiştir.”²⁰⁵

Fakat şiddet-uygulayan olarak *tekhne* aynı zamanda kendi etkinliğinde kaybolma olanağını da beraberinde getirir. Varolanları bilinir ve kullanılabilir kılma, ‘doğa’ ve şeyler üzerinde kurulan ‘hakimiyet’ sanki nihaiymiş gibi görüldüğünde insanı kuşatan, ona nüfuz eden güçler unutulur ve dünya tanıdık, sorgulanmaz hale gelir, insan varlıkla olan ilişkisini unuttur. Peki, şiddet-uygulayan olarak insanın şiddeti nihai olabilir mi? Hem varolanların bütünüünün şiddetinin hem de insanın şiddetinin ölüm karşısında bir çıkış yolu yoktur. Fakat bu yalnızca ölüm zamanı geldiğinde değildir, her daim ve özsel olarak böyledir. Öyleyse varlığı varolana getirme olarak

²⁰² *Age.*, (11), s. 15.

²⁰³ *Age.*, (11), s. 15. Heidegger *Varlık ve Zaman*’ın 87. Paragrafının dipnotunda (b) şöyle yazar: “Dil biriktirilmiş bir şey değildir, bilakis hakikatin (*aletheia*) şuradalık olarak asli özü olarak var olmasıdır.” *Metafizğe Giriş*’te ise dilin *aletheia* olarak *phusis*’e ait olduğu düşüncesi kendisini gösterir.

²⁰⁴ Burada Heidegger’in erken Yunan düşüncesinden hareketle yepyeni bir *tekhne* kavramı oluşturduğu görülmektedir.

²⁰⁵ *Age.*, (122), s. 170.

sahih anlamdaki *tekhne*'nin sınırlarını gösteren, özünü belirleyen ölümdür. “So ist das Dasein die geschehende Un-heimlichkeit selbst.”²⁰⁶

Deinotaton olarak insan varlığının anlamı *deinon*'un iki anlamının karşılıklı birbirine ait oluşundan gelir: Şiddet uygulama (*Gewalt-tätigkeit*) olarak *tekhne* ve bütün şiddetlerin toplandığı (*Überwältigende*) *dike*. Heidegger *dike*'yi hukuki, ahlaki anlamda anlaşılmasını engellemek için *Gerechtigkeit* (adalet) olarak değil *Fug* (birleştiren, bir araya getiren, eklemleyen) olarak çevirir. *dike* asli toplanmışlık olarak *logos*'tur, hem insanın karşılaştığı şiddetlerin ‘yapı’sı (*Gefüge*) ve eklemlesi (*Fuge*) olarak, hem birbirine eklenmeyi (*Einfügung*) ve birleşmeyi (*Sichfügen*) buyuran birleştiren ‘yapı’ (*das füngende Gefüge*) olarak, hem şiddetlere verdiği yön (*die Weisung*) olarak, hem de şiddetlerin yerli yerine yerleştirilmesi anlamında kader (*Fügung*) olarak *phusis*'tir.²⁰⁷ *Gewalt-tätigkeit* olarak *tekhne* ve *Überwältigende* olarak *dike* birbirine karşı durur: *tekhne* varolanların arkasındaki güçleri görerek varlığı varolanlara getirir; fakat varlığı hiçbir zaman aşamaz. Fakat aynı zamanda Da-sein'in, ora-olmaklığın açıklığının yeri olması bakımından varlığın kendi hükümranlığında belirmesi için *Dasein*'a ihtiyacı vardır. *tekhne* ve *dike* arasındaki karşılıklı ilişki, *polemos hupsipolis-apolis* (370) çiftinin ‘paradoksal’ ilişkisinden de okunabilir. Heidegger *polis*'in tarihin bir yeri olarak anlaşılması gerektiğini belirtir: *gewalt-tätig* olarak tarihsel yaratıcılar, (tanrılar, rahipler, şairler, düşünürler, yönetenler) bir taraftan hem *phusis*'in hem de geçmişten miras kalan insan hayatının şiddetini dönüştürerek yeni bir dünya yaratırlar, yaratımın kendisi insanın tarihsel dünyasına sürekli olarak yeni bir form (*Gestalt*), düzen verilmesi ve böylece varlığın şiddetinin aktüelleştirilmesidir.²⁰⁸ Ama diğer taraftan yaratıcıların yeri ve şehri yoktur, çünkü onlar her türlü ‘tamamlanmış görünümü’ reddererek her türlü belirlenmiş sabit formların yıkımını olumlayan, varlığı kendisine bırakanlardır. Yaratıcılar varlığa, *phusis*'e ait *polemos*'u sürdürenlerdendir. Onlar *phusis*'e karşı henüz söylenmemiş olanı söylemeye, henüz yapılmamış olanı yapmaya cesaret ederek varolanları “(...) olarak” açığa çıkararak ve onları ne olarak belirmişlerse o olarak koruyan dünyayı oluştururlar. Eğer *polemos*, savaş, mücadele biterse

²⁰⁶ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (121), s. 167. “İşte Dasein böylesi meydana gelen/olagelen tekinsizliğin kendisidir.”

²⁰⁷ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, (123), s. 171.

²⁰⁸ Clare Pearson Geiman, “Heidegger’s Antigonos”, *Age.*, s. 171. Bu konuya “*Poiesis* Olarak Dasein: Dünyanın Dünyasallığını Sanat Eserinden Okumak” başlıklı bölümde daha detaylı olarak değinilecektir.

varolanlar salt nesnelere dönüşürler, *phusis* de olanların üretilmesinin salt bir modeli haline gelir.

Heidegger *Gewaltige*'nin ve *Überwältigende*'nin *Walten* olarak *phusis*'in özsel karakteri olduğunu söylemişti. Hem *Überwältigende* hem de *Gewaltige* birbirlerine karşı dururlar; ama bu birbirine karşı durma hem bölen hem de bağlayan birliğe özsel olarak aittir. *phusis* en asli anlamda *polemos*'tur, *phusis*'in *Gewaltige* olarak kendi şiddetini kendine karşı kullanması, onun kendi hükümranlığını korumasını sağlayandır. *Gewaltige* olarak *Da-sein* ise *phusis*'in bir türevidir, *Da*'nın kökeni *phusis*'tir. *Dasein*'in *tekhne*'si özsel olarak *phusis*'e aittir. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da Heidegger *phusis* ve *tekhne*'nin ilişkisini şu şekilde ifade eder:

"Açığa çıkarma olarak *poiesis*, yalnızca el becerisine dayalı imalât, yalnızca sanatsal-şiirsel olarak görünüşe ve tasvire çıkarma değildir. *Phusis* de yani *bir şeyin kendisinden hareketle ortaya çıkması da, bir açığa-çıkmadır, poiesis'tir. Phusis* aslında en yüksek anlamda *poiesis*'tir. Çünkü *phusis* sayesinde mevcut-olan şeyde açığa-çıkma ait bir patlayıp açılma vardır; örneğin bir çiçeğin kendi içinde (*on he auto*) patlayıp çiçeklenmesi gibi. Buna karşılık zanaatkâr veya sanatçı tarafından açığa-çıkarmış olan şey, örneğin gümüş kâse, açığa-çıkarmaya ait patlayıp açılmayı, kendi içinde değil, fakat bir başka şey içinde (*en alloi*) yani zanaatkâr veya sanatçıda bulur."²⁰⁹

4.1.2. Varlık-Görünüş Karşıtlığının Asli Birliği Olarak *Phusis*

Metafiziğe Giriş'teki *phusis* ile *Varlık ve Zaman*'daki *phainomenon*'un aynı anlama gelmesi Heidegger'in erken Yunan düşüncesi yorumunda varlık ve belirmeyi bir ve aynı olarak gördüğünü açıkça gösterir: "Biliyoruz ki varlık kendini Yunanlara *phusis* olarak açmıştır. Açığa çıkan-kalan hükümranlılık aynı zamanda kendinde görünen/görünmekte olan belirmedir. (...) Fakat Yunanlar için kendinde-durma orada-durmadan, ışıhta-durmadan başka bir şey değildir. Varlık belirme demektir. Belirme burada türev bir anlamda değildir, varlıkla arada sırada rastlaşıyor değildir. Varlık özsel bir biçimde belirme olarak açılır."²¹⁰ *Phainomenon* kelimesi *phainesthai*'den gelir, *phainesthai* kendini kendinde gösteren, kendini kendinde açan,

²⁰⁹ Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. D. Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1998, s. 51. İtalık kısımlar bana ait.

²¹⁰ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, (77), s. 106-107.

kendini gün ışığına getiren anlamına gelir, *phainomenon* ise varolan olarak varolandır. Heidegger Antik Yunanca’da *phu-* (*phusis*, *phuein*) ve *pha-* (*phainesthai*, *phua*) köklerinin kendini kendinde göstermeyi, belirtmeyi adlandırdığının altını çizer.²¹¹ Erken Yunanların varlığı *phusis* olarak deneyimlemesi hakikati, *aletheia*’yı önermelerde ya da düşüncelerde aramayıp bizzat varolanlara içkin olarak deneyimlediklerini gösterir. Tam bu noktada Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki geleneksel hakikat kavramı eleştirisini hatırlayalım: Heidegger Aristoteles’ten sonra ve Kant’a kadar değişime maruz kalmaksızın gelenekte hakikatin yerinin beyan (yargı) olarak düşünüldüğünü, hakikatin özünün yargı ile nesnesinin uyuşumunda yattığı şeklinde iki tez öne sürer. Bu hakikat kavrayışının türev olduğunu göstermek için de beyanın tefsirden türediğini gösterir: Beyanın apofantik “olarak”ı tefsirin hermeneutik “olarak”ının türevidir; çünkü varolanın anlamı, yani varolan olarak varolan tefsirin ön-sahip-olmaklığında yakalanır ve o daima beyana önceldir. Örneğin “Masa beyazdır.” beyanında bulunabilmek için öncesinde tefsirde masanın masa olarak açıklanmış olması gerekir, çünkü ancak masa olarak masa beyaz olma niteliğine sahip olabilir. Bununla birlikte beyanda bildirilen hakikat varolanın kendisine yöneliktir, şeyin hakikatidir, bu bakımdan asli hakikat değildir. Peki hakikatin asli fenomenine nasıl ulaşılabilir? *Varlık ve Zaman*’da bir varolanın keşfedilmişliği *Dasein*’in açıklanmışlığı sayesinde, bu bakımdan en asli anlamda hakikat *Dasein*’in açıklanmışlığıdır, *Dasein*’in temel konstitüsyonuna aittir. Fakat *Dasein* aynı zamanda fırlatılmışlık olduğundan “hem hakikat hem de hakikatsizlikte vardır.” Peki ama, öyleyse hakikatin kendisinin asli anlamı nedir? ““Hakikat vardır” ne demektir? Hakikati “biz” varsayarız çünkü “biz”, *Dasein*’in varlık türü içinde var olarak “hakikat içinde” *varızdır*. (...) Aslında “hakikati” varsayan biz değiliz. Bilakis bizim bir şeyler “varsayabilir” *oluşumuzu* ontolojik bakımdan esasen mümkün kılan *hakikattir*. Varsayım gibisinden bir şeyi *mümkün kılan* odur.”²¹² Heidegger §44’te hakikatin ancak *Dasein* var olduğu müddetçe “var olduğunu” ilan eder, fakat burada kastedilen *Dasein*’in hakikatin yaratıcısı olması değildir. Varolan elbette *Dasein*’siz da vardır, fakat açıklanmamış olarak. *Varlık ve Zaman* ile *Metafiziğe Giriş* arasındaki en büyük farklardan birisi *Metafiziğe Giriş*’te *aletheia*’nın asli anlamını varlığın *phusis* olmasından hareketle düşünülmesidir. Fenomenin fenomenolojik anlamında fenomen kendini kendinde gösterirken aynı zamanda kendini kendinde

²¹¹ *Age.*, (77), s. 106.

²¹² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 341.

saklar, belirme olarak varlık, *phusis* de varolanları açılmakla kendini kendinde gizleyendir. Bu yüzden örtülülük ve açıklık arasındaki özsel ilişki karşıtların birliği olarak, yani *polemos* olarak anlaşılmalıdır.

Metafiziğe Giriş'te Heidegger Parmenides'in varlık yolu ile hiçlik yolu arasında yaptığı ayrımı varlığın özünün *polemos* olmasından hareketle düşünerek yepyeni bir yorum getirir. Parmenides'in hem varlık hem de hiçlik yolundan bahsetmesi sanıldığı gibi var olandan bahsedebilmek için var olmayanın bir tür negatif referans olarak düşünülmesi olarak anlaşılmalıdır, hiçlik yolu anlaşıldığı üzere basitçe hiçbir var olmaması anlamına gelmez; aksine Heidegger açısından şunu gösterir: Varlık yolundan bahsedildiği anda hiçlik yolu da düşünülmalıdır; hiçlik yolu hiçbir kendine özgü bir biçimde varlığa ait olması nedeniyle "orada"dır. Varlık varlar, hiçlik hiçler; hiç örtülülüğün kaldırılması ile varlığa açılma şeklinde varlığa aittir, varlık hiçlikle ilişkisinde "hiçlik aracılığıyla asıl bir yok olma içinde gerçekleştiği (bir olay olarak) bir açılma"²¹³ olarak anlaşılmalıdır. Bununla birlikte Heidegger Parmenides'in şiirinde üçüncü bir yol olduğunu ileri sürer: Görünüş (*Schein*) yolu. Görünüş yolu hem doğrudan varlığa aittir hem de değildir. Peki ama, nasıl?

"Zorunlu ama hepsini öğrenmen

bir yandan yusuvarlak hakikat'in [*Aletheia*] sarsılmaz yüreğini

bir yandan da fanilerin içinde doğru inanç olmayan anılarını (*doksa*)

Ama bütün bunlarda ayrıca şunu da öğrenmelisin, görünüşlerin

nasıl bütünlükleri içinde her şeyi katederek gerçekten olmaları gerektiğini"²¹⁴

Görünüş yolunun varlık yolundan farklı olduğu, varlık yoluna götürmediği ortada gibi görünüyor. Ama o zaman Heidegger nasıl görünüşün de varlığa ait olduğunu öne sürüyor? "Görünüşlerin nasıl bütünlükleri içinde her şeyi katederek gerçekten olmaları gerektiğini öğrenmek." dizelerini nasıl yorumlamak gerekir? Heidegger

²¹³ Gregory Schfrieder, *Hiç*, çev. Erdal Yıldız, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Sayı 31, 2016, s. 88.

²¹⁴ Parmenides'in *Peri Phuseos*'unun (Doğa Hakkında) birinci fragmanın yirmi yedi-otuz ikinci dizelerinin çevirisi için Y. Gurur Sev'in *Parmenides, Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alınması'ndaki* (Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2. Baskı, 2019) çeviriyle birlikte Heidegger'in hem *Einführung in die Metaphysik*'teki, hem de bu kitabın İngilizce çevirisi olan *Introduction to Metaphysics*'teki çevirilerden ve de Hakan Yücefer'in "Yaşam İşaretleri" adlı blogundaki Olivier Renaut'un 2010 tarihli "'İkna Edici Hakikat': Parmenides'in Şiirinde Araştırmanın Yolları Sorunu" başlıklı konuşmasının Hakan Yücefer'e ait çevirisinden yararlanılmıştır. (Bkz. <http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/03/o-renaut-ikna-eden-hakikat.html>) (Erişim Tarihi: 23.11.2021)

varlığın ve görünüşün birliğini, yani çatışmasını açığa çıkarmak için Oedipus'un yazgısına başvurur. Bilindiği üzere Oedipus başlangıçta Thebai'nin kralıdır, sfenksin bilmecesini çözerek şehri kurtarmıştır, fakat sonunda babasının katili, annesinin kocası olduğunu öğrenerek gözlerini oyar. "Görkemin başlangıcından dehşetin bu sonuna giden yol, görünüş (örtülülük ve bozulma) ile açılma (varlık) arasındaki eşsiz mücadeledir."²¹⁵ Oedipus örtülülükten kendi hakikatine doğru adım adım varlığını açılar, kendi hakikatini öğrendiğinde ise varlığın açıklığında (*Lichtung*) durabilmek için geceye bürünür. Oedipus'un bir kral, bir kurtarıcı olması kendisine dair öznel bir izlenim değildir, Sfenks'in bilmecesini çözüp şehri veba salgınından kurtaran da odur ve bu *görünüş* de onun *Dasein*'inin *belirmesine* aittir. Fakat "aşırı parlaklığın karanlığa sürdüğü"²¹⁶ kör bir adam olarak, kim ise o olarak *görünüştü*, *Dasein*'in *belirmesi* varlığın açıklığında durabilme cesaretini (*tolma*) göstermesiyle gerçekleşir. Heidegger *görünüştü* üç modusu olduğunu belirtir: 1) ışıltı ve parlaklık olarak *görünüştü* 2) Belirme (*Er-scheinen*), bir şeyin ortaya çıkması (*Vor-schein*) olarak *görünüştü* (*Schein*) ve *Görünme* (*Scheinen*) 3) Salt görünüş, benzerlik (*Anschein*) olarak *Görünüştü*.²¹⁷ Hem "ışıltı ve parıltı olarak" hem de "salt görünüş, benzerlik" olarak *görünüştü* anlamları *görünüştü* asli anlamı olan belirme üzerine temellenmiştir. *Varlık ve Zaman*'ın 7. paragrafında *görünüştü* (*Schein*) yalnızca *Metafiziğe Giriş*'teki üçüncü anlamında açıklanır: kendini olmadığı gibi gösteren, başka bir şey olarak görünen, benzerlik olarak *görünüştü*. *Metafiziğe Giriş*'te ise *Varlık ve Zaman*'dakinin aksine *görünüştü* ikinci anlamının *phainomenon*'la aynı anlama gelmesiyle karşılaşırız: kendini kendinde gösteren, öne çıkaran. *Phainomenon*'un *phusis*'le de aynı anlama gelmesine daha önce işaret etmiştik: "Ayn parladığını [*scheint*] söyleriz; bu yalnızca onun bir parıltıya sahip olması, ışık saçması anlamına gelmez. Ay gökyüzünde durur, Ay olagelir [*er west an*], Ay Ay'dır. Yıldızlar parlar: Parlamada onlar olagelenlerdir [*Anwesende*]. Parlayış/Görünüştü [*Schein*] burada varlıkla tamamen aynı anlama gelir."²¹⁸ Ayn ve yıldızların parlamasında kendini göstermesi olarak *görünüştü* varlığa aittir. Fakat *görünüştü* daha öncesinde de belirttiğimiz üzere kendini olduğu gibi göstermeme olanağı da bulunur, *görünüştü* aynı zamanda bir örtülülük içerisinde de bulunabilir, bu bakımdan *görünüştü*lerin

²¹⁵ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, (81), s. 112.

²¹⁶ Martin Heidegger, "Hölderlin ve Şiirin Özü-Beş Kılavuz Söz", çev. A. T. Oflazoğlu, *Hölderlin Seçme Şiirler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 39.

²¹⁷ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, (76), s. 105.

²¹⁸ *Age.*, (76), s. 105.

aldatıcılığı da görünüşe aittir. Yunanlar varlık ve görünüşün arasındaki süregelen mücadeleyi anlayıp varlığı görünüşten yırtarak, varlığı örtülülüğünden koparak onu varolanlara getirmişlerdir ve bu şekilde varlığa açılmışlık ve sabitlik vermişlerdir: Tanrılar, tapınaklar, olimpiyatlar, tragedyalar, felsefe vs. Fakat sonrasında Platon’la ve sofistlerle birlikte görünüş yalnızca salt görünüş olarak yorumlanarak varlıktan koparılmış, görünüş ile varlık arasında bir yarık açılmıştır; böylece varlığın varlık ve görünüş, varlık ve oluş, varlık ve düşünme şeklindeki karşıtlıkların ötesinde onların birbirine ait oluşunun, yani karşıtların birliği olarak *polemos* oluşunun anlamı unutulmuştur.

Heidegger’in Parmenides şiiri yorumu varlık ve görünüşün birbirine ait oluşunu, fakat bu birbirine-ait-olmanın birinin sürekli diğerinin yerine geçmesine neden olması nedeniyle açığa çıkma olarak varlığın, üzerini örtme, başka türlü gösterme olarak görünüşe karşı ifşa edilmesi gerektiğini söyler. *Doksa* hem şeyin kendi *eidōs*’undaki bir özelliğinde (*Ansehen*) kendini göstermesi anlamındayken, hem de o şeyin görünüşünden hareketle, fakat o görünüşle olan doğrudan bağını koparan kanı²¹⁹ anlamına da gelir. Bu bakımdan varlık-görünüş arasındaki *polemos*’un *Dasein* ile ilişkisini serimlediğini, *Varlık ve Zaman*’daki *Dasein*’ın hem hakikat hem de hakikatsizlik içinde bulunmasının bu kez varlıktan hareketle gösterilmesi şeklinde düşünülebilir. Heidegger varlık ve görünüşün karşıtlığının birliğini Herakleitos’un 123. Fragmanını yineleyerek bir kez daha gösterir: *Physis kruptesthai philei*. Varlık, *physis* gizlenmeyi sever, “varlık özsel olarak kendini gizlemeye meyleder.”²²⁰ Varlık örtülülükten açığa çıkma olduğu için gizlenme ona özsel olarak aittir, o ya “bir sessizlik içerisinde” ya da “en yüzeysel bulanıklık, bozulma içerisinde” kendini gizlemeye meyillidir. Öyleyse varlık ve görünüş arasındaki çatışmada (*polemos*) varlık özsel olan görünüşe ve özsel olmayan görünüşe karşı durur; ancak bu çatışma içerisinde “şeylerin özü de bu özün yitirilmesi de gün ışığına çıkar. Herakleitos’a göre bütün varlığın özü oluşturan, işte bu çatışmadır. Bu sözü (53. Fragman) çoğunlukla yarım yamalak bilir ve söyleriz.”²²¹ Heidegger’in Parmenides yorumunun hem varlık ve hiçlik yoluyla birlikte görünüş yolunun olduğunu ileri sürmesi - yorumcuların büyük bir çoğunluğu Parmenides’in şiirinde yalnızca varlık ve hiçlik

²¹⁹ *Age.*, (79), s. 109.

²²⁰ *Age.*, (87), s. 121.

²²¹ Heidegger’in *Europa und Die Deutsche Philosophie’sinden* (Avrupa ve Alman Felsefesi, çev. Ö. Albayrak & T. Salcı, Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 358) alıntılardan Erdal Yıldız, “Polemos ve Hakikat”, *Şiddet*, V. Uluslararası Felsefe Konferansı, Kocaeli Üniversitesi Matbaası, 2008, s. 183.

yolu olduğunu düşünmektedir.-, hem de varlık-hiçlik, varlık-görünüş karşıtlığının birbiriyle örtüşmeyecek şekilde bizzat varlığa ait olduğunu düşünmesinin kökeninde -Heidegger Parmenides'in görünüşün ve hiçbir varlığa ait olma tarzının birbirinden farklı olması bakımından üç ayrı yoldan bahsettiğini öne sürer.- şüphesiz Herakleitos'un bütün varlığın özünü *polemos*'un oluşturduğu fikri yatmaktadır. Bugüne kadar felsefe tarihinde Parmenides'in öğretisi Herakleitos'unki ile birbirine karşıt olarak alımlanmıştır, hatta Platon duyulur dünyanın ontolojisini yaparken Herakleitos'a, formlar dünyasının ontolojisini yaparken Parmenides'e başvurur. Heidegger ise Herakleitos'un Parmenides'le aynı şeyi söylediğini iddia eder. "Eğer başka bir şey söylüyor olsaydı büyük Yunanların en büyüklerinden biri olmazdı."²²² *panta rhei* her şeyin sadece salt bir değişim olduğunu söylemekten uzaktır, varolanların bir karşıtlıktan ötekine fırlatılmış olmaları çatışmaya (*polemos*) göre meydana gelir, varlık "rastgele dağılmış süprüntülerin" (124. Fragman) farkında olunmayan bütünlüğünün toplanmışlığıdır. (*logos*) Varlık *phainesthai* anlamında *görünüş*'tür, açığa çıkan-kalan hükümlerlik olarak *phusis*'tir, açıklığın açılışı olarak *aletheia*'dır, varolanları ne iseler o olarak açığa çıkaran, hem bölen hem bağlayan *polemos*'tur. Varlık birdir (*hen*), her şeyin ondan meydana geldiği sürekli bir aradalığı, toplanmışlığıdır, *logos*'tur. Felsefe tarihinde düşünmenin varlık için oluşundan, varlık ve düşünmenin asli birliğinden uzaklaşarak varlık ve düşünmenin birbirinden giderek daha da ayrılması *logos*'un ve *aletheia*'nın asli anlamının git gide kaybolarak sonrasında unutulduğunun dahi unutulmuş olmasındandır.

4.1.3. Varlık ve Düşünmenin Birbirinden Ayrılması

Varlık ve düşünmenin birbirine ait oluşunu gösterebilmek için düşünmenin erken Yunan düşüncesinde ne anlama geldiğine erişmemiz gerekir. Düşünmenin biliminin mantık (*logic*) olarak düşünülmesi bir taraftan *logos* ile bağlantısından dolayı tesadüfi değildir; fakat mantığın önermeler üzerinden ilerliyor olması düşünmenin özünü göstermeye hiçbir şekilde yeterli olmadığını gösterir. Düşünme sanıldığının aksine öznel değildir, düşünmenin özü varlığa ait olmasında yatar. *Tauton d'esti noein te kai houneken esti noema*: "Aynıdır düşünmeyle düşüncenin uğruna olduğu şey."²²³ (Parmenides, 8 Fragman, 39. Satır) Heidegger *noein*'i *das Denken* olarak

²²² Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, (74), s. 103.

²²³ Parmenides, *Parmenides Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*, çev. G. Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2. Baskı, 2019, s. 31.

değil, *die Vernehmung* olarak çevirir. *Vernehmen* duymak, duyarak fark etmek, kulak vermek anlamlarına gelir. “Bana değil ancak *logos*’a kulak verenler için her şeyin bir olduğunda hemfikir olmak bilge bir şeydir.”²²⁴ (Herakleitos, 50. Fragman) Herakleitos’un fragmanlarında *logos* ile duymak, kulak vermek arasında özsel bir ilişki bulunur: İnsanlar *logos*’a *kulak vermedikleri* için “anlayışsız bir haldedirler” (1. Fragman), “anlayışsız olanlar işittiklerinde sağırlara benzerler.” (34. Fragman)²²⁵ Duyma, kulak verme *Varlık ve Zaman*’da da çok önemli bir yere sahiptir: *Dasein* en zati var-olabilirliğine ancak bu var-olabilirliğin tanıklığı olarak vicdanın çağrısına kulak verdiğiğinde erişebilir. *Dasein* fırlatılmışlık olduğu için hep kendi imkânlarının gerisinde kalmaya mahkumdur, *Dasein* “kendi varlığının zemini değildir, bilakis bu zemin, kendi tasarımıyla ortaya çıkar. Çünkü *Dasein*, kendi-olmaklık olarak bu zeminin varlığıdır. Bu zemin, zemin-olmaklığı devralmak mecburiyetinde olan bir varolanın zeminidir daima.”²²⁶ Zemin-olmaklığı devralmak suçlu/borçlu olduğunu anlamak demektir. Peki ama, neye karşı suçluyuz/borçluyuz? Kendi varlığımızdan herkes-benliğine kaçtığımız için kendi en zati var-olabilirliğimize karşı her daim bir suçluluk/borçluluk durumu içerisindeyiz. Vicdan çağrısı *Dasein*’i, anlayışsızlık içerisinde yaşayıp, herkes benliği içinde varlığın unutulduğu kaybolmuşluktan çıkmaya, seçmeyi seçmeye davet eder. Bu çağrı asla sözlü beyan şeklinde bize seslenmez, vicdanın sözü suskundur ve ancak suskunluk içerisinde anlaşılır. Duyma ve susma *Varlık ve Zaman*’da *Dasein*’in varlığının temel eksistensiye yapılarından biri olan sözün, *logos*’un özsel imkânlarıdır. Heidegger *Varlık ve Zaman*’da Yunanlarda dile karşılık gelen bir kelime olmadığını, Yunanların dili öncelikle “söz” olarak anladıklarını, fakat felsefi düşünüm içerisinde *logos*’un *apophainesthai* karakterine yoğunlaşarak sözün yapı ve bileşenlerinin *logos*’un bu anlayışından hareketle irdelendiğini ifade eder.²²⁷ Hatta *logos*’un Aristoteles’teki *apophainesthai* karakteriyle alımlanışından ötürü *logos* görünür kılmanın yalnızca belli bir modusudur, bu yüzden *logos* her ne kadar *aletheuein* karakterinde olsa da Yunanlar için hakikatin birincil yeri “varolanın kendi en basit varlık belirlenimlerinin yalnız bakışla algılanışı”²²⁸ olarak saf *noein*’dir, yani en geniş anlamda saf görüdür.

²²⁴ Herakleitos, *Fragmanlar Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, çev. E. Yıldız & G. Şar, Dergah Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2019, s. 161.

²²⁵ *Age.*, s. 131 & s. 153.

²²⁶ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 265.

²²⁷ *Age.*, s. 166.

²²⁸ *Age.*, s. 64.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Batı felsefesinin temelindeki “bakma”ya verilen tuhaf önceliğin, *gar auto noein estin te kai einai* 'nin hakikatin saf görüde yatması şeklinde alımlanmasından kaynaklandığını belirtir, *logos*'un *apophainestai* “olarak”ının türevsel karakterini göstererek sözün eksistensiyal-ontolojik yapılarını inceler. Dolayısıyla *Varlık ve Zaman*'da *logos*'un söz anlamı temel anlam olarak ele alınır, sözün konu edindiği varolanların varlığı henüz karanlıktadır, *noein* 'den ise yalnızca Batı felsefesindeki alımlanışı üzerinden bahsedilir.

Metafiziğe Giriş'te Heidegger hem *logos*'un Presokratik anlamına dönerek onun asli anlamının söz değil, *toplanmışlık* olduğunu ifade eder, hem de *noein*'i varlık uğruna gerçekleşen (duyan/kulak veren) “kavrama” (*Vernehmen*) olarak çevirir. *Logos* birbirine karşıt duran ve birbirine ait olan varolanların varlığının, *phusis*'in daimi süregiden toplanmışlığıdır ve varlık açığa-çıkma, belirme olduğundan *logos*, *legein* de aynı zamanda örtülülüğün, gizlenmenin zıddıdır: “Kehaneti Delphoi'da olan efendi (*oute legei oute kruptei*) ne söyler/açığa çıkarır ne de gizler, ancak işaret eder”²²⁹ (Herakleitos, 93. Fragman). Ancak varolanların varlığının (*phusis*) toplanmışlığı olarak *logos*'un açıklığında durulduğunda duyma, kavrama (*noein*) gerçekleşir. *chre to legein te noein t'eon emmenai*. “Zorunlu toplamak (*legein*) ve kavramak (*noein*) varolanın olageldiğini”²³⁰ (Parmenides, 6. Fragman). Varolanın olagelmesi, bir karşıttan ötekine fırlatılmış varolanların varlığının süregiden toplanmışlığına göredir; varolanın olagelmesini *toplamak* ve *kavramak* ise varlığın toplanmışlığına tanıklık etmek, varlığı hiçliğe karşı ve görünüş ile çatışmasında örtülülükten çıkarma, gizini açmadır. Varlık, görünüş ve hiçlik yollarının anahtarları Adalet Tanrıçası *dike*'nin elindedir, insan hiçliğin varlığın bir zıddı olmak yerine varlık adına hiçleyerek varlığa ait olduğunun ayırdına varmalı ve hiçliğin uçurumunu tanımalı; görünüş ve varlık arasındaki çatışmayı kavramalı, kendini başka türlü gösteren, varlığı örten görünüşler arasından kendini kendinde gösteren “varlığın görünüşünü” (*Schein*) toplamalıdır. Varlık yolu hem gizini-açmadır, hem de *dike*'nin üçlü yolu olarak kalır. *Eidenai de chre ton polemon eonte xunon kai dike erin, kai ginomena panta kat' erin kai khreon*: “Savaşın ortak, adaletin ise çatışma olduğu ve de her şeyin çatışmaya ve gerekliliğe göre meydana geldiği bilinmelidir”²³¹ (Herakleitos, 80. Fragman). Heidegger *ksynon*'u “esasen bir-araya-getirme olarak

²²⁹ Herakleitos, *Age.*, s. 189.

²³⁰ Parmenides, *Age.*, s. 27.

²³¹ Herakleitos, *Age.*, s. 181.

ortaya çıkan birbirinden-ayırma (*Aus-einander-setzung*)” olarak çevirir. Savaşın (*polemos*) ortak (*ksynon*) olması onun varolanları birliklerini ortadan kaldırmayan bir bölme ve bağlamaya sahip olması anlamına gelir. Herakleitos’un fragmanlarında *ksynon*’a sıkça rastlarız: “Çemberin çevresi üzerinde başlangıç ve son ortaktır” (103. Fragman). “Düşünmek herkes için ortaktır” (113. Fragman). “(...) ortak olana boyun eğmek gerekirken, *logos* ortak olduğu halde çoğu kendi düşüncesi varmış gibi yaşar”²³² (2. Fragman). Heidegger açısından Herakleitos’ta birbirinden ayrı duranların birbiriyle çatışmalarında bir araya gelmeleri olarak *polemos*’un birliği hem bölerek hem de bağlayarak koruması, toplanmışlık olarak *logos* ve her şeyin ona göre meydana geldiği *dike* virtüel olarak birbirine denktir, birdir ve varlığı söyler. Varlık, *dike* insanı karar vermeye çağırır; insanı hergünlüğün alışlagelmişliğinden, rahatlığından fırlatarak tekinsizliğe, gizini-açma yoluna gönderir. İnsanın özü yalnızca varlığın özü (*polemos*) tarafından belirlenir. *Dasein* kendini varlık sorusuna yerleştirir ve ancak bu soruya yerleşerek tarihsel *Dasein* olagelir. *Dasein* varlığı varolanlara getirip onu açılar ve onu eserleştirerek korur. Böylece varlık kendi hükümlerini tarih olarak düşünmede, dilde, eserlerde duyurur.

“Tarihsel insanın *Dasein*’ı varlığın varolanlarda açılması -esere getirilmiş Varlık- için yarık [*Die Bresche*] olarak bir ‘olay’dır [*Zwischen-fall*], varlığın zincirlerinden salıverilmiş ezici şiddetinin güçlerinin birdenbire ortaya çıktığı ve tarih olarak esere girdiği olaydır. Yunanlar *Dasein*’ın bu anılığı ve benzersizliği konusunda derin bir sezgiye sahiptiler. Varlığın zorunlu kıldığı ve kendisini onlara *physis* ve *logos* ve *dike* olarak açtığı sezgidir bu. Yunanların Batı kültürünün gelecek bin yılı için bir kültür üretmek istediklerine karar verdikleri düşünülemez. Sadece kendi *Dasein*’larının tek ihtiyacında, onlar yalnızca şiddet uyguladılar ve bunu yaparak bu ihtiyacı ortadan kaldırmadılar, onu sadece çoğalttılar, bu yüzden asli tarihsel büyüklüğün temel koşulunu kazanmış oldular.”²³³

Varolanların kendisinden hareketle açığa çıkması, belirmesi açığa çıkarılan-kalan hükümlerlik olarak *physis*’e, varlığa aittir. Varolanların *Dasein*’a açılması ise ‘bahşedilen’ (*gewährte*) *logos* sayesinde. Toplama asli olarak sözde, dilde

²³² Age., s. 193 & s. 199 & s. 131.

²³³ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, (125), s. 175.

gerçekleşir. Asli anlamıyla söz açığa çıkmış olan varolanların hakikatinin koruyucusudur. Fakat söz kişiden kişiye aktarılıp tekrar edildikçe sözün hakkında olduğu varolanla ilişkisi kopar ve sözün varolanın açıklanmışlığını koruması ve dile getirmesi gerekirken git gide bu açıklanmışlığı örtetek adeta onun yerine geçer. Böylece söz söz olmaklığından git gide uzaklaşır ve lakırtıya dönüşür. “Aynıdır kavramayla kavrayışın uğruna olduğu şey / Zira varolandan yoksun, ifade edilmiş olanda, / bulamayacaksın kavramayı”²³⁴ (Parmenides, 8. Fragman, 39. Satır). Söz lakırtıya dönüştüğünde gizini-açma olarak sözün menşei unutulmuş sürekli tekrar edilen ve dolaşımda tutulan, hergünlük içinde vuku bulan iletişime indirgenir. Benzer bir biçimde beyanda da benzer bir tehlike baş gösterir: *logos* yalnızca *apophansis* karakterinden hareketle düşünüldüğünde beyan olarak söz artık yalnızca şeyin, *hupokeimenon*'un hakikatine ilişkindir ve burada da söz şeyin hakikatini görünür kılması bakımından doğru ya da yanlış olmaya indirgenir. *Aletheia*'nın *phusis* ile bağının koparılarak varolanlara ilişkin beyanın doğruluğu olarak anlaşılması *on* ile *phainomenon*'un birbirinden ayrılmasını gösterir: bu ayrılmada kendi toplanmışlığında kendinden hareketle kendini açığa çıkarma olarak belirmenin, *phusis*'in görmeye sunduğu görünüşler salt görünüşe indirgenirken onların gerçekte ne olduğunu, neliği veren *idea*'dır, *eidōs*'tur. *Phusis*'in *idea*'ya, *eidōs*'a dönüşmesinin temelinde *logos*'un *apophansis* karakteri olarak beyandan hareketle *aletheia*'nın gizini-açma/açığa-çıkma anlamından doğruluk anlamına dönüşümü bulunur. Varolanın belirlenimlerinin beyanda görünür kılınmasının temelindeki varolanın kendini kendinde göstermesinin üstünün örtülmesiyle bu belirlenimler varolanın varlığın belirlenimleri, *kategoriai* haline gelirler. Böylece varlık uğruna olması gereken düşünmenin, varlığı düşünme uğruna kılması başlamıştır. Sözün, dilin varlık türü düşünülmesizin dilin ve dile ait gramatik yapıların analiz edilmesinde kullanılan mantık Aristoteles'teki anlamını dahi yitirilmesiyle²³⁵ düşünmenin bilimi haline gelmiştir ve düşünme kökeninden bu şekilde koparılmıştır.

Varlık ve düşünmenin birbirinden ayrılmasında bu varlık anlayışına sebebiyet veren zaman ufkundan da bahsetmek gerekir. Aristoteles'te varlığın fundamental kavramının *ousia* olmasında daha önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi varlığın

²³⁴ Parmenides, *Age.*, s. 31.

²³⁵ Aristoteles'in mantık anlayışında akıl yürütmenin bilimsel hale getirilmesi için yalnızca doğruluk ve geçerlilik yeterli değildir; önermelerin tümel olması ve de en önemlisi orta terimin nedeni vermesi zorunludur.

üretim ufkunda anlaşılması bulunmaktadır. Zanaatkârın *poiesis* etkinliğinde *eidōs*'un *morphe*'ye daima önceliğinin olması doğadaki oluşun da daima öz gereğince olması, özün oluş gereğince olamayacağı düşüncesinin kökenindedir. Antik Çağ ontolojisinde varlığın *mevcut-olmaklık* olarak anlaşılmasında *poiesis* etkinliğinin zamanının etkin olması söz konusudur; bu alelade zaman anlayışında zamanın şimdi olarak, geçmişin artık-şimdi-olmayan, geleceğin de henüz-şimdi-olmayan olarak kavranması ufkunda varlık *mevcut-olmaklık* olarak anlaşılmıştır. Aristoteles her ne kadar *praxis*'in zamanını *poiesis*'in zamanından ayırmış olsa da onu yeterli düzeyde tematikleştirememiştir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da *poiesis*'i fenomenolojik çerçevede yeniden yorumlayarak hergünlüğün alelade zaman anlayışı ile varlığın açıklanmışlığının kapatılmasını göstermiştir. El-altında-olanların kullanılması ve üretilmesi varlıkla olan özsel bağımızı unuttururken, bu durum *phronesis* için, *Varlık ve Zaman*'daki haliyle vicdan için söz konusu dahi olamaz; çünkü vicdan asla unutmaz.²³⁶ Fakat Heidegger 1934-1935'te çalışmalarını Hölderlin, Nietzsche ve Presokratiklere yoğunlaştırarak *tekhne* ve *phronesis* arasındaki ayrımın ortadan kalktığı, ikisini birleştiren *tekhne*'nin Presokratik anlamını düşünür: Yalnızca el-altında-olanları üreten değil, varolanları varlığa getiren, ilksel zamansallıkla temas eden bir bilme olarak *tekhne*. Böylece varlığın açıklanışının yeri yalnızca vicdan değildir; varlığı dilde, düşünmede, tapınlarda, heykellerde görünür kılan *tekhne* de varlığın açıklanışının asli yeri olarak konumlandırılır, *bir-şey-için* olma karakterine sahip teknik nesnelere ise *Dasein*'i kökünden koparır.

4.2. *Poiesis* Olarak *Dasein*: Dünyanın Dünyasallığını Sanat Eserinden

Okumak

*Der Ursprung des Kunstwerkes*²³⁷ (*Sanat Eserinin Kökeni*) Heidegger'in *Metafiziğe Giriş* dersi ile aynı yıl içerisinde yayınladığı makalesidir. *Sanat Eserinin Kökeni*'nin önemi Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki *dünya kavramına yepyeni bir boyut kazandırarak* dünyayı yeryüzü ile karşılıklı ilişkisi üzerinden ele almasıyla, sanatı dünyayı ve yeryüzünü hem bölen hem de bağlayan, yeryüzünün dünyayı dünya olarak taşıdığı, dünyanın yeryüzünü yeryüzü olarak ortaya çıkardığı varlığın hakikatinin eserleşmesi olarak düşünmesindedir. Varlığın varolanlara getirilmesi,

²³⁶ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 39.

²³⁷ Bundan sonra *Sanat Eserinin Kökeni* olarak anılacaktır.

tekhne ve *dike* arasındaki *polemos* Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'te erken Yunan düşüncesinde düşünmenin ve varlığın birbirine ait olmasının ne anlama geldiğini irdelemek için Yunan *Dasein*'ini soruşturmak adına Sophokles'in şiirine başvurduğunda karşımıza çıkmıştı zaten. *Sanat Eserinin Kökeni* ise sanat eserinden hareketle varlığın hakikatini düşünmemizi mümkün kılması açısından hem şeylerin şeysellliğini hem de dünyanın dünyasallığını yeniden düşünmek için yepyeni bir ufuk açmıştır.

Heidegger *Varlık ve Zaman* yayımlandıktan yirmi beş yıl sonra Freiburg'ta verdiği Aristoteles seminerinde öğrencilerine kitabı basıldıktan sonra *dünya-içinde-varolma* kavramının topallayarak geldiğini fark etmesiyle dehşete kapıldığını (*ich habe . . . einen Schrecken bekommen*) söylemiştir.²³⁸ *Varlık ve Zaman*'ın 1953 tarihli yedinci basımın notunda şöyle yazar:

“Şimdiye kadarki basımlarda bulunan “Birinci Yarı” ifadesi bu basımda artık yer almamaktadır. Aradan geçen çeyrek asırdan sonra metnin ikinci yarısını yazıp buraya eklemek, birinci yarısını yeniden elden geçirmeden mümkün olmayacaktı. Bununla birlikte, varlığa ilişkin sorunun *Dasein*'imizi harekete geçirmesini istiyorsak eğer, birinci yarıdaki yol bugün için de zorunlu kalmaya devam edecektir. Bu sorunun açıklığa kavuşturulması bakımından *Metafiziğe Giriş* isimli eserime dikkat çekmek istiyorum. Söz konusu kitap aynı yayınevi tarafından mevcut kitapla eş zamanlı yayımlanmış olup 1935 yılı bahar yarıyılında verdiğim bir derse dayanmaktadır.”²³⁹

Bilindiği üzere Heidegger'in yazmadığı birinci yarıya ait üçüncü bölüm “Zaman ve Varlık”tır. *Varlık ve Zaman*'ın *Gesamtausgabe* versiyonunda bu bölümün taslağına ilişkin şu şekilde bir sıralama yazılıdır: “Aşkınlığa ilişkin fark / Bu ufkun aşılması / Kökene dönüş/ Bu kökenden hareketle mevcut-olagelme”²⁴⁰ *Dasein*'in varlık yapısını analiz eden eksistensiye analitik *Dasein* üzerinden varlığı düşünme girişimi olup varlığın anlamı sorusunu çözümlen temel ontolojide temellenmişti. Varlığın anlamı sorusunun çözümlenmesinde *Dasein*'in varlık yapılarının gösterilmesindeki maksat bu sorunun şeffaf bir biçimde formüle edilebilmesinin ancak soruyu soran

²³⁸ Thomas Sheehan, “ ‘Time and Being’ 1925-7”, *Age.*, s. 37.

²³⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 1953 Tarihli Yedinci Basım Not.

²⁴⁰ Heidegger'in *Gesamtausgabe*'sinden alıntılan Thomas Sheehan, *Age.*, s. 37 “Die transzendenthafte Differenz / Die Überwindung des Horizonts als solchen / Die Umkehr in der Herkunft / Das Anwesen aus dieser Herkunft” İtalic kısımlar bana ait.

varolanın kendi varlığı bakımından uygun bir biçimde açığa çıkarılmasını gerektiriyordu. Anlam hem dünyanın hem de var-olabilirliğimizin açılanmışlığıdır; fakat *Dasein* fırlatılmışlık olduğundan kendi açılanmışlığının zemini değildir, bu nedenle varlığın hakikatinin, *aletheia*'nın kendisinin düşünülmesi için *Dasein*'in eksistensiye analitiği, *Varlık ve Zaman*'daki transendental çerçeve yetersiz kalacaktı. 1930'larda varlığın anlamı sorusunun yerini varlığın hakikati sorusunun almasının kökeni burada yatmaktadır.

Dasein'in özü zamansallık olduğu için *Dasein dünya-içinde-varolmadır*; başka bir deyişle dünyayı mümkün kılan *Dasein*'in ekstatik zamansallığıdır. Dünyanın dünyasallığıyla el-altında olanlarla pratik-ilgilenmelerin hüküm sürdüğü mekânsallığın açılması bir arada düşünülmelidir. *Dasein*'in diğer varolanlarla yakınlığı ya da uzaklığı (mesafe kaldırmaklık) ve onlara yönelmesi (yönlülük) ancak dünyanın dünyasallığıyla kendini açan mekânsallıkla mümkündür. Heidegger dünyanın dünyasallığını imlenimselliğin birliğinden hareketle, dünyanın açılanmışlığını anlama, bir-hal-içinde-bulunma, söz ve düşmüşlük eksistensiye yapılarından yola çıkarak gösterir; sonrasında ise *dünya-içinde-varolma* ile dünyanın açılanmışlığını sağlayan bütün eksistensiye yapıların birliğinin ontolojik zemininin ekstatik zamansallık olduğunu göstermek için bu eksistensiye yapıları zamansallık açısından yeniden analiz eder. *Dünya-içinde-varolma* zamansallıktan hareketle ele alındığında üçlü bir anlamla karşılaşılır: El-altında-olanlarla ilgilenmelerin temelindeki bir-şey-uğrunalık *gelecek ekstazının ufkunu* ortaya koyar; çünkü ancak "bir geleceğe sahip olmak" malzemelerle/gereçlerle ilgilenmeleri anlamlı ve mümkün kılar. *Dasein* bir dünyaya fırlatılmış olması bakımından kendini daima kimilerini üstlendiği ve yöneldiği, kimilerinden yüz çevirdiği imkânlar arasında bulur; bu fırlatılmışlığın nereyeliği *oldum-olasılık ekstazının ufku* olarak kendini gösterir. Dünya dahilinde olanlarla ilgilenmeler ise daima bir amaç içindir, bu bakımdan *bir-şey-içinlik şimdinin ekstazı ufkudur*. *Şimdi ekstazı* esasen gelecek ve oldum-olasılığın zamanlaştırılışının zamansal birliğinden doğan, *içinde-bulunan-an (Augenblick)* olarak *sözün zamansal anlamıdır*. Fakat şimdi aynı zamanda düşmüşlük eksistensiye yapısına da ilişkindir; şimdinin gayrisahih modusu olarak şimdileştirme hergünkü meşguliyetlerde her daim aktüel olanın kovalanması olarak geleceği bekleyen, geçmişini unutan alelade zaman anlayışının kökenidir. Heidegger *Dasein*'in mekânsallığını kapsayan zamansallığının el-altında-olanlarla ilgilenmeyi mümkün

kılan yakınlaştırmının ve yönlenmenin açtığı hareket-mekânının beklentilendirici unutuşun peşinden sürüklenen şimdileştirme karakterine sahip olduğunu belirtir. Şimdileştirme *Dasein*'in başka varolanlarla birlikte-varolduğu için bu varolanlar tarafından adeta ele geçirilerek kendini bu varolanlardan hareketle anlamasında kendine has bir ağırlığa sahiptir. *Varlık ve Zaman*'da şimdileştirmenin sahii bir biçimde varolmayı örtme eğilimine şiddet uygulanması, *Dasein*'in hergünlükle ve düşmüşlük modusuyla bir arada düşünülen dünyanın hiçlenerek radikal farkın açığa çıkarılması söz konusudur. Bu bağlamda *Dasein*'in sahii bir biçimde varolması ancak *içinde-bulunan-anda (Augenblick)* vicdanın çağrısıyla varoluş ile hergünlük arasındaki radikal farkı görmesiyle mümkündür. Bu şu anlama gelir: *Dünya-içinde-varolmanın* sahii olmasının imkân koşulu sahii varoluştur.

Peki ama, *dünya-içinde-varolma* olarak *Dasein* yalnızca el-altında-olanlarla mı karşılaşır? Dünyanın dünyasallığıyla açılan mekânsallığın mümkün kıldığı varolanlarla karşılaşmaların bütünü şimdileştirme karakterine mi sahiptir? Sahii varoluş yalnızca dünyaya yüz çevirip vicdanın çağrısına kulak vererek mi mümkündür, *Dasein* dışındaki varolanlar vicdanın çağrısını yankısız mı bırakır? Şimdinin ekstazının ufku olarak beliren *bir-şey-içinlikten bir-an-içinde-bulunmaya* sıçramada dünya dahilinde karşılaşılan varolanlar her daim bir engel mi teşkil etmektedir? Bilindiği üzere *Varlık ve Zaman*'da üç tür varolan bulunur: el-altında-olanlar, mevcut-olanlar ve *Dasein*. *Dasein*'in dünyayla en dolayimsız ve öncelikli ilişkisi pratik ilgilenmelerdeki *bir-şey-için-bakışta* kendini gösteren *el-altında-olmaklık* modusu olduğu daha öncesinde belirtmiştik²⁴¹, *mevcut-olmaklık* modusu ise pratik ilgilenmelerin yoksunluğunda kendi ontolojik olanağını bulması bakımından *el-altında-olmaklık* modusunun modifikasyonudur. Doğanın keşfi ise ancak *Dasein*'in pratik meşguliyetlerinin zemini olarak açılanan böylesi bir dünyadan hareketle anlaşılır: Örneğin güneş gün içindeki meşguliyetlerimizin belirlenerek günün bölümlendirilmesini sağlayan “el-altında-olan”dır, zamanın ölçümünü mümkün kılarak zamanı kamusal hale getirir; nehir üzerine yapılan barajla elektrik kaynağı olarak nehirdir, rüzgarla yelkenleri şişiren rüzgar olarak karşılaşırız vs. Bu bakımdan doğanın varlığının *mümkün belirlenimi el-altında-olmaklık* ve *mevcut-olmaklıktır*, “manzara olarak bizi büyüleyen doğa ise örtük kalır.” Peki doğanın örtük kalması ne anlama gelir? Doğa ne türden bir ontik zemine sahiptir ki *Dasein*'in

²⁴¹ Bkz. bu metinde s. 36.

eksistensiyal-zamansal analitiğinde ontolojik bakımdan belirsizlik içinde kalmaktadır? *Varlık ve Zaman*'da doğanın ön-ontolojik bir kavrayışının bulunduğu, bu kavrayışın yeterli düzeyde açıklığa kavuşturulmadığı aşikârdır; çünkü *Varlık ve Zaman*'da ontolojik meselenin soruşturulmasının hareket noktası varolan *Dasein*'in varlığı ve *Dasein* olmayan varolanların varlığı arasındaki ayrımdır. “*Dasein*'in varlık konstitüsyonunun ortaya konuluşu, halen yalnızca *bir yol* olarak kalmaktadır. *Hedef*, esasen varlık sorusunun çalışılmasıdır. (...) Ontolojiyi *ontolojik bakımdan* temellendirmek mümkün müdür, yoksa onun için de ontik bir zemine ihtiyaç mı vardır? Bu temellendirme işlevini hangi *varolan* üstüne alacaktır?”²⁴² Heidegger *Varlık ve Zaman*'da o dönem bir bütün olarak ele aldığı, “nesne kavramlarıyla” işleyen Antik Çağ ontolojisinin dekonstrüksiyonunu yapmıştı: Antik Çağ ontolojisinin kavramlarının *poiesis* kökenli olması nedeniyle varlığın *mevcut-olmaklık* olarak anlaşılmasını, bu anlayışın kaynağında *praksis*'in yoksunluğunun bulunmasını, *Dasein*'in ise öncelikli varlık türünün *praksis* olduğunu göstermişti. Heidegger bu dönemde *tekhne*'yi el-altında-olanların üretimine ilişkin bir bilme, açığa çıkarma olarak düşünüyordu, *phronesis* ise doğrudan *Dasein*'a ilişkin olması bakımından “*aletheuein* ile aynı varlık karakterine sahip”ti.²⁴³ Bu bağlamda *Varlık ve Zaman*'ın gayrisahih-sahih ayrımı Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in *tekhne-phronesis* ayrımının fenomenolojik çerçevede radikal bir biçimde yeniden yorumlanmasıdır. 1930'lu yıllarda ise Hölderlin ve Nietzsche'nin etkisiyle Heidegger, çalışmalarını Presokratik düşünürlerle yoğunlaştırarak Platon ve Aristoteles'te varlığın salt bir modusu olarak ele alınan *phusis*'in Presokratiklerde *aletheia* olduğunu, varlığın kendisini adlandırdığını fark etmiştir. Erken dönem Heidegger *phusis*'i *Antik çağ ontolojisinin poiesis ufku içerisinde* düşünmüştü²⁴⁴;

²⁴² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 638.

²⁴³ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 37.

²⁴⁴ Richard Rorty “Essays on Heidegger and The Others” kitabındaki “Heidegger, Contingency, and Pragmatism” makalesinde geç dönem Heidegger'in Platon'un varsayımlarıyla başlamanın pragmatizmin bir formuyla noktalanacağını belirtmesine işaret eder. (Cambridge University Press, 2006, s. 27) Erken dönem Heidegger'in Aristoteles'in felsefesini Platon'un felsefesinin radikalleştirilmesi ve bilimselleştirilmesi olarak düşünmesi ve *Varlık ve Zaman*'ın *Nikomakhos'a Etik*'in fenomenolojik çerçevede yeniden yorumlanması olduğu göz önünde bulundurulduğunda *el-altında-olmaklığın* pragmatizme gönderdiği düşünülebilir; fakat *Dasein*'i en asli imkanına fırlatan kaygının *Dasein*'in dünyayla *el-altında-olmaklık* üzerinden ilişkilenmesini hiçlediği unutulmamalıdır. (*Dünya-içinde-varolmanın* hep düşmüşlük içinde olmasının nedeni *el-altında-olmaklık* modusudur) Bana kalırsa *Varlık ve Zaman*'daki esas sorun doğanın varlık türünün *mümkün el-altında-olmaklık* olarak belirlenmiş olmasıdır; bunun nedeni ise erken dönem Heidegger'in Antik Çağ ontolojisini bir bütün olarak ele almasıdır. Heidegger'in 1930'larda Presokratik düşünme ile Aristoteles ve Platon'un

erken Yunan düşüncesiyle karşılaşma Heidegger'i Aristoteles ve Platon'da asli anlamları kaybolmaya yüz tutmuş olan *phusis* ve *poiesis* üzerine yeniden düşünmeye sevk etmiştir. 1934'te Hölderlin üzerine verdiği ilk ders ile başlayan, 1935'te *Metafiziğe Giriş* dersi ve *Sanat Eserinin Kökeni* ile devam eden ve Heidegger'in sonraki çalışmalarında bütün ağırlığıyla kendini gösteren bu düşünme²⁴⁵ *phusis*'in açığa çıkma/çıkarma olarak en yüksek anlamda *poiesis* olduğunu, Yunanların hem sanat hem de zanaat için kullandıkları *tekhne*'nin asli anlamının gizini-açma olarak *aletheia*'nın bir kipi olduğunu ilan eder. *poiesis*'in ilksel anlamı mevcut olmayandan mevcudiyete doğru geçmedir, doğal şeylerin kendisinden hareketle patlatıp açılması *phusis*'in özsel karakteri olarak açığa-çıkma, *aletheia*'ya aittir, insan üretimi varolanların açığa çıkmasının ise kaynağı *phusis*'in bir türevi olan sanatçı ya da zanaatkârda bulunan açığa çıkma, *aletheia*'nın bir kipine aittir. Böylece *poiesis* artık mimesinin bir formu olarak değil, *phusis*'in hükümlüğüne bir tür karşılık olarak ele alınır. *Poiesis* mevcut-olmaya-çıkma (*hervorbringen*), *poiesis*'in yeri *Da*, kaynağı *phusis*'tir, bu yüzden *poiesis*'in bilgi formu *tekhne* ve *phusis* birbirine özsel olarak aittir. Fakat elbette sanat ile zanaat arasındaki fark bir sanat eserinin bir aletle, "el-altında-olanla" aynı tarzda varolmamasında kendini açıkça gösterir: aletin hergünlüğün pratik meşguliyetlerde geri çekilmesi onun varlığına aittir, sanat eserinin ise hergünlüğün hüküm sürdüğü dünyayı hiçleyen yepyeni bir dünyanın açılışını taşımasıyla kendisini ortaya çıkarması varlığına aittir. Şey gerek kendisini kendisinden hareketle mevcut-olmaya, buraya ve öne çıkarsın, gerek şeyin mevcut olmaya, buraya ve öne çıkması insan tarafından gerçekleştirilsin, şeyin *gerçekliği* (*Wirklichkeit*) mevcut-olmaya-çıkma, gizli-olmaktan gizli-olmamaya doğru çıkma, gizini-açma olarak *hakikatin gelişi* (*das Geschehnis der Wahrheit*). Heidegger sanat eserini hakikatin gelişi olarak düşünmeyi, ontolojiyi sanat eserinden yola çıkararak yeniden düşünmeyi teklif eder. Böylece gerçeklik, şeyin şeysellliğini, aletin/malzemenin aletselliği, dünyanın dünyasallığı, "ontolojiyi temellendirme işlevini üstüne alan" sanat eserinden hareketle yeniden belirlenecektir.

Peki ama sanat eserinin gerçekliğini hakikatin gelişi olarak düşünmek ne anlama gelir? Hakikatin gelişi varolanların kendilerini göstermelerini mümkün kılan açıklığın, aydınlığın (*Lichtung*) açılması, meydana gelişi demektir. Fakat aydınlık

felsefesi arasındaki farkı görek Dasein'in metafiziğini geride bırakması bu problemi gördüğünü göstermektedir.

²⁴⁵ Clare Pearson Geiman, "Heidegger's Antigones", *Age.*, s. 171.

aynı zamanda gizleme/saklamadır, varolanlar bu aydınlıkta kendilerini geri tutabildiği gibi diğerlerini perdeleyebilirler de; çünkü hakikatin özüne hakikat olmama da aittir, hakikat ancak aydınlık ve saklanma karşıtlığının karşılıklılığında kendi özünü sürdürebilir. “Hakikat, açık olanın onda belirli bir tarzda çatışarak kazanıldığı [*erstreiten*], içinde her şeyin durduğu ve varolan olarak kendini gösteren ve geriye çeken her şeyin ondan kendini geri tuttuğu [*zurückhalten*] asıl/ilik çatışmadır.”²⁴⁶ Aydınlık ve gizlenme arasındaki çatışma (*polemos*) olarak hakikat aydınlığı aydınlık olarak, gizlenmeyi gizlenme olarak ortaya çıkaran açıklığın açılmasıdır. Fakat hakikatin olduğu açıklık olarak kalabilmesi ancak aydınlığın ve gizlenmenin birbirine karşı dönmesiyle (*Gegenwendige*) açılan açıklığın kendisini bu açıklıkta tesis etmesiyle/yerleştirmesiyle (*Einrichtung*) gerçekleşir, yani hakikat kendisini bir varolana yerleştirir. “Hakikat yalnızca, kendisi aracılığıyla kendini açan çatışmaya ve oyun mekânına yerleştirerek/kendini yönlendirerek [*sich einrichten*] olup biter.”²⁴⁷ “Bu açıklığın açılışı, yani hakikat eğer kendisini açıklığında tesis etmeseydi/yerleştirmeseydi olduğu açıklık olamazdı”²⁴⁸ Burada “ontolojik farkın silindiği” oldukça ilginç bir an söz konusudur: Hakikatin kendisini açtığı açıklıkta tesis ettiği/yerleştirdiği varolan sanat eseridir. Ya da tersten söyleyecek olursak sanat eseri kendisini açıklıkta tesis eden/yerleştiren hakikatin/açıklığın açılmasıdır. Heidegger hakikatin olup bitmesinin özüne açıklığın açılması/aydınlatılması ve açığa yerleşme/yönelmenin [*Einrichtung*] birbirine ait olduğunu söyleyerek²⁴⁹ çok büyük bir istisnaya yer açmış olur. Fakat tam bu noktada Heidegger’in Batı felsefe tarihinin şafağındaki erken Yunan düşüncesini canlandırmaya, yeniden kazanmaya çalıştığını yeniden hatırlamak gerekir: meydana getirmenin, *üretmenin*, bir şeyi buraya ve öne çıkarmanın (*her- und vor-bringen*) kaynağı insan etkinliği değil *phusis*’tir. Varlık, *phusis* belirmedir ve varlığın hakikatinin kendini göstermesi buraya ve öne çıkardığı şeyden bağımsız düşünülemez: örneğin ayın ışıldaması ile varolan ay farklı olmalarına karşın ayrı değildirler. Ayın varlığı varolan ayın ötesinde olmak bakımından ‘aşkın’dır, ama ona ait olmamak bakımından aşkın değildir; bu ‘aşkınlığın’ kökeni açıklığın açılması ve

²⁴⁶ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, s. 49. 166. dipnot dışında *Der Ursprung des Kunstwerkes*’in bütün çevirileri için Erdal Yıldız’ın “*Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro*” adlı kitabından (Dergah Yayınları, İstanbul, 2017) yararlanılmıştır.

²⁴⁷ *Age.*, s. 49.

²⁴⁸ *Age.*, s. 61-62

²⁴⁹ *Age.*, s. 49

açığa yerleşme/yönelmenin özsel olarak birbirlerine ait olmasında yatar.²⁵⁰ *Poiesis* olarak *physis, thesis*’tir: “Kendisinden hareketle öne bir şey koymak, buraya bir şey yerleştirmek, bir şeyi buraya ve öne çıkarmak, yani mevcut-olmaya-çıkarmaktır.”²⁵¹ *Poiesis* olarak *Dasein* ise varlığın hakikatının kendisini bir yapıtın içine-koyarak/oturtarak (*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*), yerleştirerek olup bitmeye, tarihsellik içerisinde kendisini sergilemeye bırakan olarak *thesis*’in bir türevidir. “Hakikatin yapıtta yerleşmesi/yönelmesi [*die Einrichtung*], önceden olmamış ve sonradan da asla olmayacak bir şey olarak böyle bir varolanın buraya ve öne çıkarılmasıdır. Buraya ve öne çıkarma bu varolanı o derece açığa yerleştirir ki, açığa getirilmesi gereken öncelikle açıklığın açıklığını ileri çıkardığı şeye doğru aydınlatır. Buraya ve öne çıkarma, sadece varolanların açıklığını, hakikatini getirdiği yer, buraya ve öne çıkarılmış bir yapıttır. Böyle bir buraya ve öne çıkarma yaratmadır.”²⁵² Heidegger hakikatin kendisini gösterdiği, kendisini kendi açtığı açıklıkta tesis etmesinin/yerleştirmesinin sanat eseri ile sınırlı olmadığını belirtir: Daha evvel kurulmuş olan ilişkileri baştan aşağı değiştiren, bütün varolanların başka türlü belirlediği bir devletin kuruluşu, metafiziğin ötesindeki gerçek bir felsefi sorunun soruşturulması, gerçek bir fedakarlık da hakikatin kendisini tesis etme/yerleştirme, yaratma (*schaffen*) biçimleri arasındadır.

Peki, hakikat sanat eserinde/yapıtta nasıl olagelmekte, kendi özünü sürdürmektedir? Hakikat yapıtta dünya ve yeryüzü arasındaki çatışmanın bizzat kendisidir; yapıtta dünyanın dünya olarak, yeryüzünün yeryüzü olarak ortaya çıkmasını sağlayan çatışmadır. Çatışma olarak hakikatin yapıtta yeryüzüne geri yerleştirilmesi ile hakikat, özü saklanma olan yeryüzünü kendini kapatan olarak öne yerleştirerek onu kendi özüne bırakır. Yapıtta yeryüzünün kendi özüne bırakılması ve dünyanın olduğu açıklık olarak kendisini ortaya koyması birbirlerine bağlıdır; hakikat dünyayı olduğu açıklık olarak, yeryüzünü olduğu saklanma olarak birbirlerine bağlayan çizgide/çatlakta (*Riß*) toplayarak kendini gösterir ve saklar. Dünya ve yeryüzü

²⁵⁰ Heidegger’in *Einführung in die Metaphysik*’te varolanların bütünü için de *physis* demesinin nedeni budur: Belirliğin hem belirene hem belirmeye ilişkin olması. Fakat elbette belirenler olarak varolanların bütünü ile belirmenin kendisi olarak *physis* ayrımı gözetilerek ikisi arasındaki karşılıklı ilişki ele alınır. Eğer Heidegger yalnızca varolanların bütünü için *physis* demiş olsaydı, varolanların bütünü “kendinde şey” olarak düşünmüş olurdu.

²⁵¹ Heidegger’in “*Vorträge und Aufsätze*”, *Wissenschaft und Besinnung*’tan alıntılanan Erdal Yıldız, *Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro*, s. 156.

²⁵² Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, s. 50. Bu çevirideki Erdal Yıldız’ın “*hervorbringen*”i çevirmek için kullandığı “*meydana getirme*”, “buraya ve öne çıkarma” olarak (metin boyunca *hervorbringen* “buraya ve öne çıkarma” olarak çevrildiği için) değiştirilmiştir.

arasındaki çatışmanın süregelmesi için hakikatin belli bir forma (*Gestalt*) bürünmesi gerekir, formla birlikte açılan dünya tarihsel *Dasein*'in yazgısının biçim kazandığı, kararların ölçüsünü ve sınırlarını ölçüsü olmayan, sınırları belirlenemeyen, saklı olanla birlikte sunar. Örneğin Yunan tapınağıyla açılan dünya tarihsel Yunan dünyasıdır, Yunan halkının neyin kutsal olduğuna, neyin kutsal olmadığına, kimin tanrı kimin köle olduğuna vs. dair kararlarının, açık ilişkilerin birliğini toplayarak tarihsel *Dasein*'in kaderini şekillendirip, belirlemekle birlikte ölçsüz olanı, henüz karar verilmemiş olanı gösterir ve varlığını belirlediği tarihsel *Dasein*'i yanıt vermeye çağırır. Öyleyse yapıtın yapıt olmağını sürdürmesi, hakikatin özünün korunması yapıtın yaratılmasının yanında aynı zamanda koruyucuların hakikatte ikamet etmesini gerektirir, başka bir deyişle tarihsel *Dasein*'in hakikatin kendisini tesis ettiği yapıtın açıklığında durarak *ilksel zamansallığa* temas etmeyi sürdürmesini gerektirir. Heidegger'in hem *Metafizğe Giriş*'te hem de *Sanat Eserinin Kökeni*'nde *Dasein*'i varlığının açılması tarihsel yeri olarak yorumlaması, *Dasein*'in mekânsallığının *Dasein*'in zamansallığından hareketle yorumlama girişiminin sürdürülemez olduğunu gösterir. *Varlık ve Zaman*'da geleneksel ontolojinin varlığı "gerçeklik" olarak alımlamasının arkasında *el-altında-olmaklık* ve *mevcut-olmaklık* ayrımının yapılmamış olması, *Dasein* da dahil olmak üzere bütün varlık türlerinin *mevcut-olmaklık* varlık modusuna indirgenmesi olduğu gösterilir; çünkü *Dasein* kendisini dünya-dahilinde karşılaştığı varolanlardan anladığı ön-ontolojik bir varlık anlayışına sahiptir, bu bakımdan *Varlık ve Zaman*'da varlığın bu biçimde "gerçeklik" olarak anlaşılmasının dekonstrüksiyonunun yapılması, *Dasein*'in varolanlarla karşılaşmasını mümkün kılan mekânsallığın kökeninde *Dasein*'in zamansallığının bulunmasının gösterilmesi şeklinde bir girişim söz konusudur. *Sanat Eserinin Kökeni*'nde ise sanat eserinin/yapıtın *gerçekliği* hakikatin gelişi olarak, hakikatin kendisinden hareketle bir şeyi buraya ve öne çıkarma, yani *mevcut-olmaya-çıkarmasından* hareketle ele alınarak şeylerle ilksel bir karşılaşmaya erişimimizi mümkün kılan poetik bir açığa çıkarmanın mekânsallığı söz konusudur. Böylece gerçeklik artık şeyin pragmata karakterinden, *Dasein*'in hergünkü pratik meşguliyetlerinden yola çıkılarak değil, varlığı ortaya çıkarma tarzı bakımından sanat eseri/yapıtın yaratılmışlığından itibaren düşünülür. Yapıtın istisnailiği yeryüzünün ve dünyanın birbirlerine ait olduğu ilişkililiğinin ve birbirlerine indirgenemezliğinin ortaya çıktığı iççeliğin/içeridenliğin (*Innigkeit*) çatıldığı, onların birliğinin kaynağına toplandığı hakikatin onda olagelmesindedir. Bu yüzden yapıt

ile karşılaşma diğer üretilen varolanlardan hareketle ortaya çıkan varlık yorumunun açtığı sıradanlaştırılmış, standartlaştırılmış dünyayla ve onun çizdiği çerçeveden görülen yeryüzüyle olan ilişkimizi tepeden tırnağa dönüştürür ve koruyucuları kendi hakikatinde ikamet etmeye çağırır.

Antik Çağ ontolojisinin varolanların varlığını *mevcut-olmaklık* olarak yorumlaması aletin/malzemenin varlığının kavranış biçiminin genelleştirilip genişletilmesinden kaynaklanır. Bu bakımdan hem salt şey, hem *Dasein*, hem doğa, hem de sanat eseri aletin varlığının kavranış biçiminden hareketle düşünölmeye başlanır. Heidegger Antik Çağ ontolojisinin dekonstrüksiyonunu yaparak *mevcut-olmaklık* modusuna sebebiyet veren varlık türünün *el-altında-olmaklık* modusu olduğunu göstermişti; fakat dünyayla ilişkinin de bu modusla belirlendiğini öne sürmüştü. *Varlık ve Zaman*'da *dünya-içinde-varolmanın* topallayarak geriden gelmesinin nedeni budur; çünkü şeyin şeyselliğini, dünyanın dünyasallığını, aletin aletselliğini *Dasein*'ın el-altında-olanlarla pratik meşguliyetinden yola çıkılarak düşünölür. *Sanat Eserinin Kökeni* ile sanat eserine atfedilen ilksel ontolojik rol hakikatin eserde kendini eserleştirmesiyle yeryüzünün kendini olduğu saklanma olarak, dünyanın kendini olduğu açıklık olarak göstermesi bakımından şeyi şeyselliğine, dünyayı dünyasallığına, alete aletselliğine bırakır. Tapınağın taşıyan taşlar özü saklanma olarak kendi sertliğine, ağırlığına, dayanıklılığına tapınakla açılan dünyanın açıklığında geri dönerler, renkler eserlerde parlarlar, sözler yeniden söz olmaya şiirde ve düşünmede başlarlar. “*Yapıt yeryüzünü yeryüzü olmaya bırakır.*”²⁵³ Tapınaklarda, mitolojide, şiirde, trajedilerde açılan dünyanın dünyalamasıyla tanrılar ve tanrılar arasındaki mücadele kendilerini gösterirler, tanrıların açıklığa çağrılmasıyla varolanların yakınlığının ve uzaklığının, sınırlarının yeniden belirlendiği açıklık dünyanın açıklığıdır. Peki ya aletin aletselliği? Heidegger Van Gogh'un tablosundaki çiftçi kadının ayakkabılarına başvurur: Çiftçi kadının dünyasını emniyetli bir biçimde sürdürölmesini sağlayan ayakkabılar yeryüzüne aittir, onların özsel karakteri güvenilirliktir, *-Varlık ve Zaman*'dan farklı olarak-kullanılabilirliği/hizmetliliği ise ancak bu güvenilirliğin sonucudur. Peki ya teknolojik aletler? Teknolojik aletleri aletin aletselliğinden yola çıkılarak düşünölülebilir miyiz? Elbette hayır. Çünkü aletler yeryüzü ile dolayumsuz bir ilişki

²⁵³ Martin Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, *Basic Writings*, ed. D. F. Krell, Harper SanFrancisco, 1993, s. 172.

içerisindeyken teknolojik aletlerde, modern teknikte/teknolojide yeni bir şey kendisini gösterir: bütün varolanların *el-altında-duran* (*Bestand*) olarak düzenlenmesi. Teknik yeryüzünü salt enerji kaynağı olarak görerek, her şeyin enerjisini sonradan kullanmak için depolayarak doğaya meydan okur. Bu bağlamda tekniğin *çerçevelemesi* (*Gestell*) açıkça tanrıların terkidir. Heidegger *Der Spiegel*'deki söyleşisinde “Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir.” derken yaşadığımız teknoloji çağında hüküm süren varlık anlayışından bizi ancak *poiesis*'e ait gizini-açmanın, asli anlamında *aletheia*'nın hüküm sürdüğü şiir ve sanatın kurtarabileceğini kasteder.

5. SONUÇ

Taminiaux'ya göre, geç dönem Heidegger metinleri, fundamental ontolojiyi düzelten dipnotlar olup, bu metinlerde güçlü biçimde *poiesis*'in rehabilitasyonu ile karşılaşmaktadır.²⁵⁴ Erken dönem Heidegger için Antik Çağ ontolojisinde *eidōs*'un, *idea*'nın temelinde esasen el-altında-olanların üretimine ilişkin olan *tekhne* bulunmaktadır. Aristoteles her ne kadar *Nikomakhos'a Etik*'te *tekhne*'nin şeylerin üretimine ilişkin bir bilme olarak, *phronesis*'in ise bizzat insanın eylemesine ilişkin bir bilme olarak belirleyerek *tekhne* ve *phronesis* arasındaki farkı, *phronesis*'in *tekhne*'ye olan önceliğini göstermiş olsa da bütün varolanların varlığını üretim ufkunda yorumlamış ve bu durum felsefe geleneği tarafından sorgulanmadan sürdürülmüştür. Bu bağlamda Heidegger *Varlık ve Zaman*'da *tekhne*'nin kritik mal edilişi olarak hergünlük analiziyle *-poiesis*'i *praxis* kökeninde göstererek de diyebiliriz- Antik Çağ ontolojisi ve onu takip eden felsefe geleneğinin dekonstrüksiyonunu yaparak Batı metafiziğinin teorik düşünmesinin hergünlükte içerilen pratik bilmenin bir türevi olduğunu göstermiştir, bu bakımdan hergünlük analizi hem geleneğin pozitif mal edilişi hem de *Dasein*'in gayrisahih varlık moduslarının açığa çıkarılması olarak görülmelidir. Bununla birlikte *phronesis*'in kritik mal edilişi olarak sahipsiz varoluş *Dasein*'in kökeni radikal sonluluğunda bulunan aşkınlığını fark ederek özünü kendine mal etmesi anlamını taşır. Fakat her ne kadar *Dasein*'in aşkınlığı olmadan varlığın açılmasıyla, varlığın anlamı gibisinden bir şeyden bahsedilemese de *Dasein* fırlatılmışlık olduğundan kendi açılmışlığının zemini değildir. Bu sebeple geç dönem Heidegger varlığın hakikatine, yani varlığın açılmasıyla dinamik prosesinin bizzat kendisine odaklanarak varlığı artık *Dasein*'den, *Dasein*'in varlığın anlamını sormasından, varlığı anlamasından hareketle değil, tersine *Dasein*'i varlıktan hareketle yorumlamıştır ve bu ufku ona açan Presokratikler olmuştur. Varlığın *physis* olduğu şeklindeki erken Yunan düşüncesinden hareketle Heidegger 1930'larda Aristoteles'in *physis* ile *tekhne* arasındaki kurduğu analoginin kaynağında esasen saklı olanın gizini-açması/açığa

²⁵⁴ Jacques Taminiaux, "Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology", *Age*, s. 156.

çıkması²⁵⁵ olarak *aletheia*'nın bulunduğunu görmüştür. Bu durum Heidegger'i 1930'lara kadar bir zanaatkârın üretici etkinliği olarak ele aldığı *poiesis*'i 1930'lardan sonra²⁵⁶ varlığı varolanlara getiren şairlerin, düşünürlerin sahil etkinliği olarak konumlandırmasına giden yolu açmıştır.

Erken Yunan düşüncesinin kısa ama görkemli zamanının tarihsel dönüşümü göz önünde bulundurulduğunda Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde belirlediği anlamıyla *poiesis* insan varoluşunun transendental karakteristiği olarak düşünülebilir mi? *Dasein*'in özü zamansallıktır; fakat o aynı zamanda özsel olarak tarihseldir de. Bu bakımdan varolmak demek tarihin bir evresinin varlık anlayışına fırlatılmak ve kendini daima varlık sorusunun içinde bulmak demektir. Peki teknik çağına baktığımızda nasıl bir tabloyla karşılaşmaktayız? Presokratik dönemde varlığın varolanlarda kendini gösterdiği dolayimsız bir ilişki söz konusuydu, Batı felsefesinin başlangıcı olan Platon ve Aristoteles ile birlikte ise bu dolayimsız ilişki sürdürülmek yerine bizzat varolanlar, mevcut-olanların gerçekliği düşünölmeye başlanmış, modern felsefeyle de öznenin keşfiyle birlikte gerçekliğin keşfedilmesinden gerçekliğin tasarlanmasına geçilmiştir. Böylece varlığı varolanlara getiren, ilksel zamansallıkla temas halinde olan *tekhne*'den, *phronesis* ile birliğini yitirmiş, hareket ilkesini ilineksel anlamda taşıyan teknik nesnelere üretilmesinin bilgisi olarak *tekhne*'ye, sonrasında ise hareketin yer değiştirmeye indirgenmesiyle teknik nesnenin Aristoteles'teki ontolojik statüsünü yitirmesi ve öznenin varolanları tasarladığı, kontrol altına aldığı konuma yerleşmesiyle tekniğe, varlığın açığa çıkmasına hükmedilen noktaya gelinmiştir. "Varlığın kendini açması için insan ona el verdi, fakat insan özne olarak ona el vermeye başlayınca varlık da kendini buna göre açar oldu. Aşkın ve mutlak bir şey olarak düşünölmeyen varlık, insanın tasarımılayıcı yaklaşımı nedeniyle kendini bu tasarıma göre açar oldu."²⁵⁷ Modern tekniğin meydan okuyucu gizini-açma tarzı bütün varolanları ve hatta bizzat insanın kendisini de amaç olmaktan çıkararak *el-altında-duran (Bestand)* olarak açılar: düzenlenebilen, stoklanabilen, ikame edilebilen varolanlar toplamı. Tekniğin hakikatin olagelmesine yüz çevirerek varolanları *el-altında-duran* olarak açılıyor olması hakikat ile ilişkiyi

²⁵⁵ Şeyin *dynamis*'ten *energeia*'ya geçmesi olarak harekette değişimin kendisi kendini gösterir. Hareketlilik ve durağanlık ilkesini kendisinde taşıması bakımından *phusis* asli anlamda *poiesis*'in ilksel kaynağıdır.

²⁵⁶ *Tekhne* kavramını tam anlamıyla 'geliştirdiği' metnin *Metafiziğe Giriş* olduğunu söyleyebiliriz.

²⁵⁷ Erdal Yılmaz, "Teknoloji-Etik İlişisine ve "İyi-Yaşam" İmkânına Dair Bir Soruşturma", *TRT Akademi Dergi*, Cilt 6, Sayı 12, 2021, s. 251.

kökten bir şekilde tehdit eden en uç tehlikenin bulunduğu yere geldiği göstermektedir. Fakat tam bu noktada varlığın özünün *polemos* olduğu yeniden hatırlanmalıdır: Varlık kendini hem bir sessizlik içerisinde hem de en uç tehlike içerisinde gizlemeye meyillidir. Hakikat ancak ilksel olarak bahşedilene dönülerek, varlığı en uç tehlikenin ortasında örtülülüğünden kopararak, varolanlara getirerek korunabilir: “Bir zamanlar *tekhne* adını taşıyan şey, yalnızca teknik değildi. Bir zamanlar hakikati pırıl pırıl görünmenin görkemi içerisinde öne çıkaran gizini-açmaya da *tekhne* adı verilirdi. (...) Batının kaderinin ta başında, Grek ülkesinde, sanatlar, kendilerine bahşedilen gizini-açmanın doruğuna çıktılar.”²⁵⁸

²⁵⁸ Martin Heidegger, , *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 71.

EKLER

Tablo 2.1. Açımlyıcı Modusların Karşılaştırılması

Açımlyıcı Modus	Açımlanan Varolan	Açımlyıcı Modusun Arkhe ile İlişkisi	Arkhe'nin Açımlanması
Tekhne	üretilen varolan, ergon	Üretim tamamlanıp ergon kendi sınırına kavuştuğunda ilişki noktalanır.	Uygun bir biçimde açımlanmaz.
episteme	ebedi varolanlar	Episteme söz konusu olduğunda tümevarım (epagoge) arkhe'dir.	Uygun bir biçimde açımlanmaz.
phronesis	Dasein	Başka türlü olabilen Dasein'la doğrudan ilişkilidir.	Uygun bir biçimde açımlanır.
sophia	tüm oluşların ve hareketlerin amacı olan Agathon	Sophia en üst aletheuein'dir	Uygun bir biçimde açımlanır.

Tablo 3.1. El-Altında-Olanlar ile Doğal Varolanların Karşılaştırılması

	El-Altında-Olanlar	Doğal-Varolanlar
Devinim ve Devinimsizlik İlkesi	İlineksel olarak taşır	Kendinde taşır.
Kendi tamamlanmışlığına erişiyor mu?	Evet	Hayır (energeia ateles)
Steresis'in anlamı	Episteme poetike'ye göre sürekli dışarıda bırakılması gereken bir tür eidos	Örneğin çiçeğin çekilerek meyvenin gelmesi, çiçeğin steresis'idir.

KAYNAKLAR

Alexander Ferrari Di Pippo, “The Concept of Poiesis in Heidegger’s Introduction to Metaphysics.” *Thinking Fundamentals, IWM Junior Visiting Fellows Conferences*, Vol. 9, Vienna, 2000, s. 1-33.

Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 6. Baskı., 2017.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. G. Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 3. Baskı, 2017.

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, İstanbul, 6. Baskı, 2015.

Aristotle, *Nichomachean Ethics*, çev. C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2013.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ö. Aygün & G. Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, İkinci Basım, 2019.

Charles E. Scott, “The Appearance of Metaphysics”, *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*, ed. R. Polt & G. Fried, Yale University Press, New Haven & London, 2001, s. 17-33.

Clare Pearson Geiman, “Heidegger’s Antigones”, *A Companion to Introduction to Metaphysics*, ed. R. Polt & G. Fried, Yale University Press, New Haven & London, 2001, s. 161-182.

Dan Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, Stanford University Press, California, 2003.

Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayınevi, İstanbul, 2010.

Edmund Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, çev. W. R. Boyce Gibson, Collier Books, New York, 1962.

Edmund Husserl, *Logical Investigations Volume I*, çev. J. N. Findlay, Routledge, London, 2001.

Edmund Husserl, *Logical Investigations Volume II*, çev. J. N. Findlay, Routledge, London, 2001.

Erdal Yıldız, “Heidegger’de Sanat ve Hakikat”, *Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017, s. 155-201.

Erdal Yıldız, “Polemos ve Hakikat”, *Şiddet*, V. Uluslararası Felsefe Konferansı, Kocaeli Üniversitesi Matbaası, Kocaeli, 2008, s. 182-195.

Erdal Yılmaz, *Varlık ve Zaman’ı Anlamak*, Küre Yayınları, İstanbul, Birinci Basım, 2020.

Franco Volpi, “Dasein as Praxis - The Heideggerian Assimilation and The Radicalization of The Practical Philosophy of Aristotle”, ç. C. Macann, *Martin Heidegger Critical Assessments Vol II: History of Philosophy*, Ed. C. Macann, Routledge, London & New York, 1992, s. 90-129.

Gregory Schfrieder, *Hiç*, çev. Erdal Yıldız, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Sayı 31, 2016, s. 80-89.

Herakleitos, *Fragmanlar Testimonia-Fragmenta-Imitationes*, çev. E. Yıldız & G. Şar, Dergah Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2019.

Jacques Taminiaux, “From One Idea of Phenomenology to the Other”, *Heidegger and The Project of Fundamental Ontology*, çev.& ed. Michael Gendre, State University of New York Press, New York, 1991. s. 1-54.

Jacques Taminiaux, “Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology”, *Research in Phenomenology*, Vol. 17, Brill, Leiden, 1987, s. 137-163.

Kasım Küçükalp, *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, 2. Baskı.

Martin Heidegger, *Aristotle’s Metaphysics θ 1-3: On The Essence and Actuality of Force*, çev. W. Brogan & P. Warnek, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1995.

Martin Heidegger, “Beni Fenomenolojiye Götüren Yol”, *Zaman ve Varlık*, çev. D. Kanıt, A Yayınları, Ankara, 2001, s. 85-93.

Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA (40), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

- Martin Heidegger, “Hölderlin ve Şiirin Özü-Beş Kılavuz Söz”, çev. A. T. Oflazoğlu, *Hölderlin Seçme Şiirler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 29-42.
- Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. R. Polt & G. Fried, Yale University Press, New Haven & London, 2000.
- Martin Heidegger, “Introduction to “What is Metaphysics?””, *Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 277-290.
- Martin Heidegger, “On The Essence and Concept of Pysis in Aristotle’s Physics B 1”, çev. T. Sheehan, *Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge University Press, Cambridge, UK, and New York, 1998, s. 183-230.
- Martin Heidegger, *Plato’s Sophist*, çev. R. Rojcewicz & A. Schuwer, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2003.
- Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. A. Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1982.
- Martin Heidegger, *The History of The Concept Of Time Prolegomena*, çev. T. Kisiel, Indiana University Press, Bloomington, 2009.
- Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*, çev. M. Heim, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1992.
- Martin Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, *Basic Writings*, ed. D. F. Krell, Harper SanFrancisco, 1993, s. 139-216.
- Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. D. Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1998.
- Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.
- Parmenides, *Parmenides Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*, çev. G. Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2. Baskı, 2019.
- Richard Rorty, “Heidegger, Contingency, and Pragmatism”, *Essays on Heidegger and The Others*, Cambridge University Press, 2006, s. 27-49.
- Sophokles, *Antigone*, çev. A. Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017

Thomas Sheehan, "On the Way to Ereignis: Heidegger's Interpretation of Physis", *Continental Philosophy in America*, Ed. H. J. Silverman, J. Sallis, T. M. Seebohm, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1983, s. 131-164.

Thomas Sheehan, " 'Time and Being' 1925-7", *Martin Heidegger Critical Assessments Vol I: Philosophy*, Ed. C. Macann, Routledge, London & New York, 1992, s. 29-67.

ÖZGEÇMİŞ

2013 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Gıda Mühendisliği Bölümü'nden mezun oldu. 2017 yılından beri Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Yüksek Lisans çalışmasına devam etmektedir.