

VARLIK VE ZAMAN'DA KENDİ-OLMA VE BİRLİKTE-OLMA

[Being-one's-self And Being-with In Being and Time]

Özkan GÖZEL

Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü
ozkangozel@gmail.com

ÖZET

Bu makale Heidegger'de kendi-olma ve birlikte-olma kavramlarıyla bunlara ilişkin bazı temel meseleleri açıklığa kavuşturmak üzere *Varlık ve Zaman*'da yer alan §25 ve §26'yı analiz edip yorumlamak amaçlanmaktadır. Descartes'tan bu yana modern felsefe tözsel bir yapıya sahip olarak düşündüğü ben'i (cogito'yu) düşüncenin kalkış noktası olarak ele almakta ve onu aynı zamanda kesin bilginin temeli olarak kabul etmektedir. Böylece ortaya kendine kapalı, dünyadan ve başkalarından soyutlanmış bir kendilik varsayan problematik bir öznellik anlayışı ortaya çıkmaktadır. Burada kendiliğin başkasını tanınması ve onunla ilişkisi muazzam sorunlar içermektedir. Bu anlayışı kökten bir biçimde eleştiren Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da dünya-da-olma ve birlikte-olma kavramlarında temellenen yeni bir kendilik ve başkalık anlayışı geliştirmektedir. Buna göre Dasein dünyada hiçbir şekilde başkalarından kopuk ya da yalıtılmış olarak var olmamakta, ama o onlarla daima kökensel bir birlikte-varoluş içinde bulunmaktadır. Heidegger'e göre Dasein'ın kendisiyle dünyada egzistansiyal anlamda birlikte var olduğu başkası ne bir gereç gibi el-altında-bulunan, ne de bir nesne gibi el-önünde-bulunan bir varolandır, ama o Dasein'dan başka olmakla birlikte Dasein gibi olan bir varolandır. Dahası bu makalede birlik-olma fenomeni çerçevesinde yalnızlık, ilgisizlik,

dostluk, düşmanlık, aşk/özleme ve etik gibi bazı kavramlar tartışılmaktadır. Son olarak yine aynı çerçevede özen ve empati kavramları üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Dasein, Kendi, Başkası, Birlikte-olma, Dostluk, Etik, Aşk, Özen.

ABSTRACT

This article aims to analyze and interpret §25 and §26 in *Being and Time* to clarify the concepts of being-one's-self and being-with in Heidegger and some basic issues related to them. Since Descartes, modern philosophy treats 'I' (Cogito), which is considered as having a substantial structure, as the starting point of thought and also accepts it as the basis of a certain knowledge. Thus, a problematic understanding of subjectivity, which assumes a self closed to itself, which is isolated from the world and others, emerges. Here, the recognition of the other and my relationship with it involves enormous problems. Heidegger, who radically criticizes this understanding, develops a new conception of selfhood and otherness based on the concepts of being-in-the-world and being-with in *Being and Time*. Accordingly, Dasein does not exist in the world in any way disconnected or isolated from others, but it is always in a fundamental co-existence with them. According to Heidegger, the other who is exist with Dasein in the world is neither ready-to-hand nor present-at-hand, but he is an existent that is like Dasein, but other than Dasein. Moreover, in this article some concepts such as loneliness, indifference, friendship, hostility, love/longing and ethics are discussed within the framework of the phenomenon of being-with. Finally, in the same framework, the concepts of solicitude and empathy are emphasized.

Keywords: Dasein, Self, Other, Being-with, Friendship, Ethics, Love, Solicitude.

Giriş

Bu makale¹Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1927) adlı eserinde yer alan §25 ve §26'ya, özellikle bu iki paragrafa odaklanmakta ve onların tahlil ve yorumunu amaçlamaktadır. Bunun için her bir paragrafa aşağıda bir bölüm hasredilmiş bulunmaktadır. Burada Dasein'a mahsus bir ontolojik belirlenim olan *dünya-da-olma* muvacehesinde *kendi-olma* ve *birlikte-olma* kavramlarıyla bunlara ilişkin bazı temel meseleler Heidegger'in felsefesinin bütünlüğü mümkün merteye göz önünde bulundurularak ele alınıp tartışılmaktadır.

Varlık ve Zaman'da, §14 ilâ §16'da *dünya-da-olma*'nın (*In-der-Welt-sein*) *gereçlerle ilişkiye dair* boyutu tahlil etmiş, bu surette çevre-dünya'nın, dolayısıyla da dünyanın *gereçlerle ilişki* temelinde kendini nasıl gösterdiği ortaya konmuştu. Çok kısa bir biçimde belirtmek gerekirse, Dasein'ın gündelik muamelelerinde el-altında bulunan ve kullanıma amade olan *gereçler* arasındaki ilişki bir "göndermeler ağı" oluşturuyor ve bu surette çevre-dünya, dolayısıyla da dünya bu ağ içinden "ilgililik" (*Bewandtnis*), dolayısıyla da "anamlılık" (*Bedeutsamkeit*) suretinde tezahür ediyordu. Ama dünyanın dünyasal karakterini ortaya koymayı amaçlayan bu tahlilde *kişiler*, örtük olarak varsayılsa da, *henüz* belirtik olarak söz konusu edilmiyordu. Kişileri belirtik olarak görmek için bu girişi müteakiben ele alıp yorumlayacağımız paragrafları (§25 ve §26) beklemek gerekiyordu. Bu makalede biz dünya-da-olma'nın kişilere ilişkin boyutunu ele alıp yorumlamayı ve bu çerçevede gündeme gelen *kendi-olma* ve *birlikte-olma* kavramlarının *Varlık ve Zaman*'da ele alınışları itibariyle ne anlam ifade ettiğini göz önüne sermeyi amaçlıyoruz.

Burada hemen belirtelim ki *gereçlerle ilişki* olarak dünya-da-olma'nın, *kişilerle ilişki* olarak dünya-da-olma'ya epistemolojik veyahut da ontolojik olarak bir önceliği söz konusu değildir. Her ne kadar bu bileşenlerden ilki, *Varlık ve Zaman*'daki sıra göz önünde bulundurulduğunda diğerine göre zamansal bakımdan önce ele alınmış olsa da, gerçekte dünya-da-olma dediğimiz bu ontolojik belirlenim (egzistansiyal), söz konusu iki bileşenin birlikte-düşünülmesiyle tam olarak açıklığa kavuşturulabilir, zira bu bileşenler gerçekte iç içe geçmiş bir haldedir. Şöyle ki *gereçler* daima

¹ Bu makalede *Sein und Zeit*'dan (Heidegger 2001) yaptığımız alıntılarda veya bu kitaba atıflarda K. H. Ökten'in "tümüyle yenilenmiş ve düzeltilmiş" tercümesini (Heidegger 2018) de göz önünde bulundurmakla birlikte, Aziz Yardımlı'nın yapmış olduğu tercüme (Heidegger 2004) –gerektiğinde bazı değişikliklere başvurarak– esas aldık. Burada özgün metin yani *Sein und Zeit* "SZ" kısaltmasıyla, esas alman A. Yardımlı tercümesi ise "VZ" kısaltmasıyla belirtilmiştir; ayrıca "–ç.d." "çeviri değiştirildi" anlamına gelmektedir.

birileri tarafından üretilen ve/veya *birilerinin* kullanımına sunulan el-altında-bulunan (*zuhanden*) varolan şeylerdir; onlar çevre-dünya'nın çevre-dünya karakterini Dasein'in onlarla işgörülü-tasalı (*umsichtig-besorgend*) muameleleri münasebetiyle açığa-çıkırırlar. Dolayısıyla biz çevre-dünya'da gereçler ile el-önünde-bulunan (*vorhanden*) yalıtılmış nesnelere olarak değil de, diğer gereçlerle oluşturdukları ağ içinden ve onları üreten ve/veya kullanan *birileri* münasebetiyle karşılaşmaktayız. Sonuçta, gereçlerin dünyası ile kişilerin dünyası bir ve aynı olmakta, dolayısıyla da bunlar bir bütün teşkil etmektedir; başka bir ifadeyle, bunlar dünya-da-olma'nın birbirini tamamlayan iki veçhesini oluşturmaktadır.

Demek ki gündelik hayatta gereci üreten ve/veya kullanan *biri* ya da bir *kimse* vardır daima, dolayısıyla çevre-dünya (giderek de dünya) *aynı zamanda* bu *kimse* üzerinden kendini açığa-çıkarmaktadır. Gerçekte dünya-da-olma bu *kimseye* ait ontolojik bir belirlenimdir. Peki ama *kimdir* bu *kimse*? İşte aşağıdaki ilk bölümde bu soruya cevap arayacak ve kendi olarak Dasein'in kim'liği meselesi etrafında döneceğiz. İkinci bölümde ise birlikte-olma kavramı muvacehesinde bu kim'liğin özsel bir bileşeni olarak başkası ile ilişki üzerinde duracağız.

1. Dasein'in Kim'liği

Dasein'in kim'liğine, dolayısıyla da kendiliğine (*Selbstheit*) dair bir araştırmada bulunurken ilkin Dasein teriminin etimolojik ve semantik anlamı üzerinde durmak faydalı olabilir. *Dasein* dediğimiz ve kendimiz olan bu varolan (*Seiendes*) gerçekte Varlık (*Sein*) ile asli irtibatı noktasından, öncelikle ve bilhassa bu noktadan düşünölmelidir. Burada ilkin "Da-sein" terimini oluşturan kelimelere ("Da" ve "Sein") dikkat edilmelidir: "Da-sein", "orada-varlık"tır. Biemel'i (2005, s. 81-84) izleyerek ve Heidegger'in *Felsefeye Giriş (Einleitung in die Philosophie)* başlığı altında 1929'da Freiburg Üniversitesi'nde vermiş olduğu bir derse atıfta bulunarak ifade edecek olursak, "Da" ilk elde gramatikal olarak bir yer zarfını ("Ora") ifade etmektedir. Bununla birlikte, Heidegger'de "Da", lengüistik anlamının ötesine geçerek *egzistansiyal* bir anlam kazanmakta ve Dasein'in varolanlara "açılım"ını (ya da "açıklığı"nı) dile getirmektedir. Heidegger mekânla belli bir ilgi içerisinde bulunan bu "açılım"ı mekâna bir "müdahale" (*Einbruch*) olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla "Da" ("Ora) insanın müdahalesiyle açılan ve bu surette bir anlam kazanan şu mekânı anlatmaktadır. Dasein, mekânsal bir varlığa sahip olmakla birlikte, mekânda sözgelimi bir sandalyenin bir odada

durduğu gibi durmamakta ama varlığıyla bu mekânı açmaktadır, öylesine ki mekân ancak onun etkinliğiyle mekânlaşmakta, keza onun varlığıyla bir anlam kazanmaktadır. Burada mekânı geometrik (ölçülebilir) anlamda değil de egzistansiyal anlamda anlamak önem arz etmektedir. Mekânın egzistansiyal bir anlama sahip oluşu, onun soğuk ve yansız bir nesnellik temelinde değil de, Dasein'in varlığından itibaren anlam kazanmasını ifade etmektedir. (Gözel 2020, s. 92-94)

“Ora” (“Da”), Heidegger'in terminolojisinde, her hangi bir mahal ya da mekân olmayıp filozofun bu kelimeye yüklediği anlamda “açığa çıkarılmış bir bölge” (*ein Umkreis von Offenbarkeit*) ya da (daha tam bir ifadeyle) “açığa çıkarılmış varolanları içeren bölge”dir. “Ora”da Dasein'in “açığa çıkarıcı etkinliği” her halükarda iş başındadır. “Ora” yani “açığa çıkarılmış bölge” gerçekte Dasein'in “açığa çıkarıcı ya da aşikâr hâle getirici etkinliği” aracılığıyla “varolanların aydınlatılması”nı ifade etmektedir. (Biemel 2005, s. 81) Kısaca ifade edersek, “Ora” Dasein'in Varlık'ta yer alan varolanlara “açılım”ını (ya da “açıklığı”nı) anlatmaktadır. Bu “açılım” Dasein'in varolanlarla (bu varolanlar ister el-altındaki gereçler, ister el-önündeki/nesneleştirilebilir şeyler, isterse kişiler olsun) karşılaşmasını mümkün kılar ve bu karşılaşmada Dasein ilgili varolanları “özgürleştirir”, bu demektir ki onları “kendileri olarak görünmeye bırakır.” Başka bir ifadeyle, bu “açılım” yoluyla/sayesinde Dasein varolanlara müdahale eder ve bu surette onları açıklığa kavuşturur yani onların kendileri olarak tezahür etmelerini sağlar. Dasein'in bu surette müdahil oluşuydur ki varolanlar hakikatlerini ifşa ederler. “Açılım” Dasein'in ekstatik ‘doğası’nı açığa vurur ve belirler. (Biemel 2005, s. 82-83)

Da-sein'dan bahsediyoruz, bu terimin ifade ettiği anlamdan. Buraya kadar kısaca da olsa “Da”yı (“Ora”) temel yani ontolojik-egzistansiyal anlamı itibariyle açıklığa kavuşturmuş olduk. Geriye onun “Sein” (“Varlık”) ile asli irtibatını göstermek kalıyor. “Da” Dasein'in diğer varolanlara “açılım”ını ifade ediyor demiştik. Peki ama bu “açılım”ı mümkün kılan ya da ona temel sağlayan şey hakikatte nedir? Burada temeli sağlayan şey, Da-sein'in Varlık (*Sein*) ile olan asli *bağ*, ya da onun Varlığa *nispetidir* tam olarak. Bu *bağ* veya bu *nispet* sayesinde ki Da-sein varolanlara açılabilen ve bu “açılım”da onların kendilerini kendilerinden ifade edebilmelerine (ya da hakikatlerini izhar edebilmelerine) vesile olabilmektedir. Özetle ifade edecek olursak, Dasein'in diğer varolanlarla ilişkisini mümkün kılan onun Varlık ile asli mahiyetteki bu ilişkisidir. Dolayısıyla adına hususen Da-sein dediğimiz bu müstesna varolanın (*Seiendes*) Varlık (*Sein*) ile asli ilişkisi onun kim'liğini, bu demektir ki kendiliğini oluşturmada her halükarda temeldir (Biemel 2005, s. 83-85). Dasein'i Dasein

kılan onun Varlık ile *yakınlığı* veya *ünsiyetidir*. Sonuçta, gündelik Dasein'in kim'liğini araştırma konusu yaparken, bu kısa etimolojik ve semantik açıklamayı akılda tutmakta fayda bulunmaktadır. Felsefi Almancada *Dasein* terimi “varoluş” (*Existenz*) manasında kullanılmıştır. Bununla birlikte, Heidegger etimolojik olarak “orada-varlık”/“orada-olma” anlamına gelen bu terimi *insan varlığı* ya da *insan gerçekliği* anlamına gelecek şekilde özel bir kullanıma tabi tutmuştur. Dasein adına *insan* dediğimiz, *bizim kendimiz olan* şu müstesna varolandır. Dasein müstesna karakterini, diğer varolanlardan ayrı olarak, “varlığı kendine *mesele edinmesi*”nden (*es geht um...*), dolayısıyla da varlığa dair (ontolojik veya en azından pre-ontolojik) bir anlayışa sahip olmasından alır. (SZ: 13; VZ: 33) Heidegger'e göre Dasein'in önceden-belirlenmiş bir doğası ya da değişmez, tözel bir yapısı yoktur. Onun ‘özü’ *varoluşunda* (*Existenz*) yatar tam da (SZ: 43; VZ: 73) Dasein gizemli bir içsellik biçimi de değildir, ne de o nesne ya da dünya ile karşıtlık içinde duran bir bilinçtir. O, *bilinç*, *tin* ya da *ruh* gibi kavramları merkeze alarak anlaşılabilir. Dahası, o penceresiz veya kendine-kapalı *monadik* bir varlığa sahip olmayıp *ek-statik* varoluşuyla daha baştan “kendinin dışında” (ve “kendinin önünde”) yer alır. (Vaysse 2007, s. 29-31; Inwood 2004, s. 42-44) O, transandantal ve soyut bir varlığa da sahip değildir, ama gündelik hayatında dünyaya massolmuş veya bu dünya tarafından “sersemletilmiş” olarak var olur. (SZ: 114; VZ: 171) Başka bir ifadeyle, Heidegger'e göre Dasein soyut, yalıtık ve biçimsel kendi'den itibaren değil, dünyadan ve tabii başkaları ile birlikte-oluşu esnasından hareketle düşünülmelidir.

Dasein'in kim'liğine ve dolayısıyla kendiliğine ilişkin soruya cevap ararken, ilkin “benimkilik” (*Jemeinigkeit*) kavramına başvurmamız gerekmektedir. Esasen Heidegger bu kavramın daha §9'da biçimsel bir açıklamasını sunmuştur. Buna göre Dasein *her durumda benim kendim olan* şu varolandır yani onun varlığı *her durumda benimdir*. Burada Dasein “ben” (*Ich*) kişi zamiriyle işaret edilen kimsedir tam olarak. “Bu varolanın varlığında onun kendisi kendi varlığına doğru davranır. O, bu varlığın varolanı olarak, kendi varlığına teslim edilir. Varlık böyle her varolanın kendisi için önemli olandır.” (SZ: 42-43; VZ: 73; -ç.d.) Heidegger Dasein'in *benimkilik*'te temellenen kendiliğine ilişkin bu tasvirden iki sonuç çıkarmaktadır:

1. Dasein'in ‘özü’ ya da ‘neliği’, onun olma'ya yönelmiş (*Zu-sein*) olmasında yatar. Bu ‘öz’ (*essentia*) tam da onun *varoluşundan* hareketle kavranmalıdır. Heidegger burada Dasein'in varlığını ifade etmek üzere *varoluş* (*Existenz*) terimini seçmekte ve bu terimin geleneksel *existentia* terimi ile hiçbir biçimde aynı anlamı taşımadığını özellikle belirtmektedir. Zira *existentia* nesnel varlık türü

olarak *el-önünde-bulunuşa* (*Vorhandenheit*) tekabül etmektedir; bu da, Dasein'in varlığını anlatmada hiçbir şekilde uygun bir terim değildir. Heidegger'e göre, ne *el-önünde* bir nesnenin, ne de *el-altında* bir gerecin varlık türüne sahip olan Dasein'in 'öz'ünü ona mahsus varlık türü olan *varoluştan* hareketle kavramak gerekir.

2. "Kendi varlığını kendine mesele edinişi" (ya da başka bir tercümeyle: "varlığı kendisi için önemli oluşu") ile temayüz eden bu varolan (Dasein) her durumda *benimkidir*. O, ontolojik olarak hiçbir zaman *el-önünde-bulunan* (nesneleştirilebilir) bir şeyin cins durumu ve örneği olarak ele alınmamalıdır. "Dasein'a sesleniş, bu varolanın *her durumda benimkilik* karakterine uygun olarak, her zaman *şahıs zamiri* ile birlikte olmalıdır: 'Ben ...im, 'sen ...sin.'" (SZ: 42; VZ: 74; -ç.d.)

Kendi varlığını kendine mesele edinen bu müstesna varolan, kendi varlığına kendi en öz imkânı olarak davranır. Dasein her durumda kendi imkânıdır ve o bu imkânı bir "özelliği" taşır gibi taşımaz. Burada Dasein'in imkânlarına sahip olmadığını ama bu imkânların *bizatihi onu oluşturduğunu* ifade etmek uygun olacaktır.

Dasein özsel olarak her durumda kendi imkânı olduğu için, bu varolan kendi varlığında kendi kendisini 'seçebilir, kazanabilir, kendini yitirebilir ya da hiç kazanamayabilir ve salt 'görünürde' kazanabilir. Ama ancak özüne göre 'sahici/otantik' olması mümkün olduğu sürece, eş deyişle 'kendinin' olduğu sürece kendini yitirmiş olabilir ve henüz kazanmamış olabilir. Sahicilik ve sahici-olmayış [*Eigentlichkeit* ve *Uneigentlichkeit*] olarak iki olma tarzı (...) genel olarak Dasein'in 'benimkilik' yoluyla belirlenmiş olmasında temellenir. (SZ: 43-44; VZ: 74; -ç.n.)

§9'un bazı pasajlarına dair olup yukarıda yer alan değerlendirmeler "benimkilik" kavramının Dasein'in 'kim'liğini ve dolayısıyla kendiliğini açıklığa kavuşturmada nasıl merkezi bir işlev gördüğünü açıklıkla ortaya koymuş olmalıdır. Bilhassa son alıntıda Dasein'in sahiciliğinin (ve ayrıca sahiciliğinin) "benimkilik" yoluyla belirlendiği açıkça belirtilmektedir. Burada, *kendi-olma* ile *sahici-olma* arasında bulunan etimolojik, dolayısıyla da fenomenolojik ilgiye dikkat çekmek gerekmektedir: *Eigentlich* (sahici) ile *eigen* (kendine-özgü, zâti) kelimeleri aynı kökten gelmektedir.

Batı felsefesi tarihinde "Kim?" sorusunun cevabı, "ben"de (*Ich*), "özne"de (*Subjekt*), "kendi"de (*Selbst*) aranmıştır. (SZ: 115; VZ: 172) Heidegger ise bu kavramlar arasında varsayılan eşdeğerliliği tartışma konusu etmektedir. Burada "ben" kavramı çoğu filozofta *özdüşünüm* (*Selbstreflexion*) ile bir tutulmakta ve *ben* "edimlerin merkezi" olarak ele alınmaktadır. Etimolojik olarak "altta-yatan" (L.

sub-jektum; Gr. *hypo-kaimenon*) anlamına gelen *özne* (*Subjekt*) ise değişime rağmen veya değişim ile birlikte “zamanda sürekliliği” ifade etmektedir. *Özne*, kişinin geçirdiği zamansal değişimlere rağmen *aynılığını* (*Selbigkeit*) muhafaza edişini anlatmaktadır. Özneliğe içkin bu *aynılık* kavramı bizi onu daimilik-kalıcılık anlamında *tözsellik* (*Substantialität*) olarak kavramaya sevk etmektedir. *Tözsellik* ise, kendi payına, Varlığın sabit, duruk, değişmez ve nesnel bir *el-önünde-bulunuş* (*Vorhandenheit*) olarak tasavvurunu dayatmaktadır. (Lalande 1972, s. 1048; Greish 2003, s. 157-158) Oysa Heidegger’e göre bu nesnel varlık türünü Dasein’a izafe etmek hiçbir surette uygun değildir. Yinelersek, Dasein’ın varlık türü ne kullanıma amade gereçlere mahsus *el-altındalık* (*Zuhandenheit*), ne nesneleştirilebilir şeylere mahsus *el-önünelik*’tir, ama *varoluştur*. Dasein’ın bir *t/özü* varsa, bu ancak *varoluş* olabilir. (SZ: 118; VZ: 176)

Heidegger’in kabulüne göre Dasein sahip olduğu varlık türü bakımından diğer varolanlardan temelde farklılaşır: Dasein haricindeki varolanlar daimi-kalıcı ve denebilirse önceden-belirlenmiş bir varlık çerçevesi içinde *vardırlar* (*ist*) ancak. Dasein ise *var olur* (*existiert*), öylesine ki onun var olması *ekstatik* biz zamansallık suretinde vuku bulan bir *aşkınlık* tarzındadır. Dasein, dünya ile *sonradan* ilişkiye geçmek şöyle dursun, kendini *daha baştan* dünyada (dışarıda) bulur. Dünyada olmaklığı ile o aşkınlığı daha baştan yaşar, yoksa içsellikinden çıkarak ona sonradan erişmez. Buradaki sorun, önce kendine-kapalı ve kendine-yeterli bir *içerisi* (ben) ile ötede yer alan ve ulaşılması gereken bir *dışarı* (dünya ve/veya başkası) varsayan, sonra da bunların ilişkilendirilmesi sorununu ortaya atan tözel bir *özne* tasavvurundan kaynaklanmaktadır ki Heidegger bu tasavvuru kökten bir biçimde reddetmektedir. (Heidegger 1984, §11)

Görüldüğü üzere, “başka” ile neden sonra ilişkiye geçen *aynı* olarak ben’in *özne*, dolayısıyla da *töz* suretinde tasavvuruna Heidegger itiraz yükseltmektedir. Ona göre ben, her zaman ve her koşulda aynı olmak ya da kendi kalmak zorunda değildir. Ben kendini yitirebilir ki bu *kendilik-yitimi* (*Selbstverlorenheit*) yine de *benimkilik* (*Jemeinigkeit*) zemininde vuku bulur ve ben bir kendilik-yitiminden sonra yine kendini-bulabilir. (SZ: 117; VZ: 174) Örneğin sıradan varoluştur yani gündelik hayatta Dasein çoğunlukla kendini-yitirir ve *herhangi biri* ya da (başka bir adlandırmayla) *herkes* (*das Man*) haline gelir, öylesine ki o zaman Dasein artık *sahici/kendi* değildir. (§ 27) Dasein, kendini gün boyu çeşitli meşgalelere dağıtmış halde bulur (ya da daha doğrusu bulamaz). Bu durumda o, başka biri tarafından ikame edilebilir bir vaziyette, dolayısıyla da *herhangi biri* hüviyetindedir. Düşünüm (*Reflexion*) felsefeleri bilinç ve özdeşünüm merkezli bir *özne* tasavvuruna sahip

olduklarından, gündelik hayatın üzerinden mütemadiyen atlamışlar ve oraya gömülü olarak yaşayıp giden gündelik insanı felsefi ilgiye layık görmemişlerdir. Oysa Heidegger'in dikkat çektiği üzere, *sıradanlık* (*Durchschnittlichkeit*) ya da *gündeliklik* (*Alltäglichkeit*) Dasein için ontik olarak “en yakından” olanı oluşturur ve böyle olarak onun varoluşunun ve kimliğinin tahlilinde (bir kalkış noktası olarak alınacak kadar) önem arz eder. Ne var ki “ontik olarak en yakın ve tanıdık olan [gündelik Dasein'in durumu] ontolojik olarak en uzak olandır” ve bu yüzden de sürekli göz ardı edilendir. (SZ: 44; VZ: 76; -ç.d.) Bilinç merkezli olarak iş gören düşünümsel (*reflektiv*) felsefe, insanı düşünüm ediminde neredeyse bütünüyle tüketir ve onun başka veçhelere de sahip bulunduğu gerçeğini karartarak felsefe yapar. Oysa Dilthey ve Kierkegaard'dan mühlhem olarak² Heidegger insanı (Dasein'i) “en yakından ve çoğunlukla” içinde bulunduğu hâl üzere, yani *düşünüm esnasında* değil de, daha ziyade başkalarıyla ilişki içinde ve işgörülü-tasalı muamelelerde bulunduğu *gündelik hayat esnasında* yakalamak ve bu surette tasvir ve tahlil etmek ister. Bu eğilimiyle o, Kartezyen *Cogito*'ya olduğu gibi, Descartes'ı takip eden Husserl'e de mesafeli durur. Bilinç Husserl'de o kadar merkezidir ki orası deneyimin mâkes bulduğu biricik alan olarak görülür, keza dünya orada/n kurulur. (Bernet 1994: 118) Şu da var ki *sonradan* “yaşam-dünyası” (*Lebenswelt*) kavramını geliştirecek olan da yine aynı Husserl'dir (Bégout 2003, s. 32-34). Heidegger ise *Varlık ve Zaman*'da Husserl'in fenomenolojisine “bilincin formel fenomenolojisi” olarak atıfta bulunur ve bu tarz bir fenomenolojide rastladığımız “ben'in biçimsel verilmişliği” anlayışına uzaklığını ifade eder. (SZ: 116; VZ: 173)

Heidegger'e göre Dasein'in umumi ya da mutad hâli düşünümün gerektirdiği “sakin bir kendine-sahiplik” değil, gündelik durumda sıkça rastlandığı üzere bir “kendini-yitirmişlik”tir. Bu durum, kendiliğin yadsınması değil, bilakis teyididir; zira ancak bir kendiliğe sahipseniz onu yitirmekten söz edebilirsiniz yani kendilik-yitimi kendiliği her halükarda varsayar. Öte yandan, kendimizi yitirdiğimiz koşullarda sahici-olmayan (*uneigentlich*) bir varoluş kipine geçeriz, ama bu, o zaman el-önünde bir nesne haline geldiğimiz anlamına gelmez hiçbir şekilde, zira biz gündelik kendimizi yitirmelerimizde de *var olmaya devam ederiz*. (Greish 2003, s. 158) Demek ki gündelik hayata ilişkin

² Dreyfus (1991, s. 143) Heidegger'in bu konuda Dilthey ve Kierkegaard'dan etkilendiğini vurgular. Gerçekte her iki filozofta da Heidegger'in *birlikte-dünya/ortak dünya* (*Mitwelt*) dediği *sosyal dünyanın* öneminin vurgulandığı görülür. Ama Dilthey bu olguyu “yaşamın nesneleşmesi” adıyla ifade edip ona pozitif bir işlev yüklerken, Kierkegaard “kamusal” olarak adlandırdığı bu olgunun daha ziyade “konformizm” ve “sıradanlık” gibi negatif veçhelerini öne çıkarır. Heidegger, Dilthey'in kavranırlık (*intelligibility*) ve hakikatin yalnızca sosyal (ve tarihsel) bağlamda ortaya çıktığı fikrini önemsemiş, öte yandan da Kierkegaard'ın “Hakikat hiçbir surette kalabalıklar arasında bulunmaz” görüşünden etkilenmiştir.

bir durum olan kendini-yitirme varoluşun ortadan kalkması ya da yadsınması olmayıp bir biçim değiştirmesi yani *sıradanlık* kipine geçmesidir.

Heidegger, dünyadan soyutlanmış ve başkalarından kopuk ya da ilişkisiz bir özne tasavvurunu köklü bir biçimde eleştiriye tabi tutar. Filozof *Varlık ve Zaman*'da (§23 ve §24) dünya-da-olma fenomenini izah ettiği paragraflarda öznenin dünya olmadan “var” olmadığını, hatta hiçbir biçimde *verilmiş* de olmadığını ortaya koymuştu. Ona göre ne özne dünyasız olabilirdi, ne de dünya öznesiz. Bu bölümde ele alıp yorumladığımız §25'te de hakeza öznenin *başkaları* (*die Anderen*) olmadan “var” olamayacağını öne sürmektedir. Keza ona göre *başkaları* daha en başta dünya-da-olma suretinde *birlikte oradadırlar* (*mit da sind*). Heidegger, Dasein'in başkaları ile birlikte-varoluşu olarak *birlikte-olma*'yı (*Mitsein*) gündeliklik bağlamında tahlil etmektedir. (SZ: 117; VZ: 175) Bu tahlilde o, değişime rağmen ya da değişim ile birlikte daima *aynı* olarak kalan *tözel* (*substanztiell*) ben tasavvuruyla iç içe geçen *düşünümsel* (*reflektiv*) ben tasavvurunu esas bakımından tartışma konusu etmekte ve ortaya koyduğu *gündelik Dasein* tasviri üzerinden bütünüyle farklı bir kendilik (*Selbstheit*) tasavvuruna ulaşmaktadır. (Greish 2003, s. 158-159)

Sonuç olarak, yukarıda işaret ettiğimiz soyut ve yalıtık kendilik tasavvurları hilafına, Heidegger gerek dünyayla, gerekse başkalarıyla daha en baştan asli bir ilişki içinde bulunan bir kendilik tasavvurunu öne çıkarmaktadır. Bu tasavvur tam da Dasein'in *gündelik dünya-da-olma*'sında cisimleşmekte ve örneklenmektedir: Dasein, somut bir biçimde *dünyada kimlerle ne yaptığıdır*. Bu ifadede üç unsur yani “dünya”, “kişiler” ve “gereçler/şeyler” öne çıkmakta ve bu üçlü *orada-varlık* olarak Da-sein'in kim'liğine özsel-fenomenal bağlantıları içinde ışık düşürmektedir. Bunları teke indirgeyerek ifade etmek de pekâlâ mümkündür: Dasein her halükarda *dünya-da-olma*'dır ve biz onun (sahip) olduğu kendiliği ancak bu temel fenomenen hareketle anlayıp anlamlandırabiliriz.

2. Birlikte-olma

Bir marangoz düşünelim. Bu marangoz, iş hayatında, çevre-dünya'da (diyelim atölyesinde) işgörülü-tasalı (*umsichtig-besorgend*) bir muamele içinde, çekiç, testere, gönye, keser, mezura gibi muhtelif *gereçler* (*Zeuge*) yardımıyla masa, sandalye, dolap, yatak gibi kullanıma matuf *gereçler* üretirken, bir yandan da ona hammadde sağlayan tedarikçilerle, işin üretimi sürecine katkıda bulunan işçilerle, imal edilen ürünleri pazarlayıp satan elemanlarla veya bu ürünleri satın alan müşterilerle, demek

istediğimiz o ki şu veya bu evsafa pek çok *kişiyle* için o sıradaki icaplarına uygun olarak türlü ilişkiler ve temaslar içinde bulunur ki bu gündelik hayatta sıkça rastlanan türden hayli olağan bir durumdur. Daha önce değindiğimiz üzere, gereçlerle ilişki zımında daima kişilerle ilişkiyi barındırır ya da daha sade bir ifadeyle bu ikisi daima birbirinin içine geçmiş olarak bulunur. Örnekleri çoğaltmak mümkündür pekâlâ: Şu kendisine başvurduğum kitap bir yazar tarafından kaleme alınmış, bir grafiker tarafından mizanpaj ve kapak tasarımı hazırlanmış, kitapçılar tarafından raflarda sergilenmiş ve onu satın alan okuyucular tarafından okunmuştur. Parkta bankın üzerinde öylece duran şu çanta biri tarafından unutulmuştur. Evimin önündeki şu boş arsa üzerine bina kondurulmak üzere bir müteahhit tarafından satın alınmıştır. Caddeden geçen şu arabada tanımadığım bazı kişiler seyahat etmektedir. Kıyıya bağlı şu teknede birileri balık avlamaktadır ve saire. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, gündelik hayatımızı idame ettirirken şu veya bu şekilde başvurduğumuz gereçler *birileri* tarafından imal edilmiş olup yine *birilerinin* kullanımına sunulmuş şeylerdir. Demek ki, çevre-dünya'da el-altında bulunan gereçlerin ve el-önünde bulunan nesnelere yanı sıra, Dasein karakterinde olan *kişilere de* rastlamaktayız. O halde dünya'da-olma'nın tahlilinde gereçlerin/nesnelere yanı sıra, Dasein karakterindeki varolanlara da yer vermek gerekmektedir.

Varlık ve Zaman'da §26'ya kadar sürdürülen tahlil iki tür varlığa sahip varolanlarla sınırlı tutulmuştur: El-altında-bulunan (kullanıma amade olan) gereçler ile el-önünde-bulunan (nesneleştirilmeye müsait ya da matuf olan) şeylerin tahlili. Başka bir ifadeyle, buraya kadarki tahlil Dasein karakterinde olmayan varolanlara hasredilmiştir: “Bu kısıtlama” diyor Heidegger, “yalnızca açılımamızın yalınlaştırılması amacıyla değil, ama öncelikle başkalarının dünya-içinde karşılaşılan oradaki-varlığının varlık türü el-altında-bulunuştan ve el-önünde-bulunuştan ayrı olduğu için zorunlu olmuştur.” (SZ: 119; VZ: 177; -ç.d.) Gerçekten de, dünyada, bir de, varlık türü ne el-altındaki şeylerin varlık türü, ne de el-önündeki şeylerin varlık türü olan, ama Dasein'a (*orada-varlık*) benzeyen ya da Dasein gibi olan varolanlar vardır ki bu sonuncuların varlık türü *varoluştur*. Dünyada karşılaştığımız ve varlık türü Dasein'ınki ile aynı olan bu varolanlara *başkaları* diyoruz. Onlar “... orada-varlığın [Dasein'ın] kendisi *gibidirler* – onlar *da orada ve birlikte oradadırlar* (– *es ist auch und mit da.*)” *başkaları* ile ben, benim de içerisinde bulunduğum dünyada/n karşılaşıyorum. Dünya, *başkalarıyla karşılaşmanın* hem ortamını ve hem de imkân koşulunu oluşturur.

başkaları ile karşılaşmayı her durumda *benim kendim olan* Dasein'ın perspektifinden tasvir edebiliriz ancak. Bu ifade, Dasein'ın varlığının ontolojik bir belirlenimi olarak *benimkilik*

(*Jemeinigkeit*) kavramını gündeme getirmektedir aynı zamanda. Bu kavram, ilk bakışta, Dasein'in başkalarından yalıtılması gibi bir izlenim yaratsa da, bu yalnızca görünüştedir; zira Heidegger Dasein'in varlığını daha baştan (başkaları ile) "birlikte-olma" (*Mitsein*) olarak vaz etmiş bulunmaktadır. Sonuçta, *benimkilik* ile *birlikte-olma* Dasein'in varlığını birlikte-karakterize etmektedirler. Şu halde, *benimkilik* kavramının Heidegger'de, hiçbir şekilde tekbencilik (solipsizm) ya da –Levinas'ın ima ettiği gibi– "örtülü bencillik" anlamına gelmediği açıklığa kavuşmuş olmalıdır. (Greisch 2003, s. 161) Bilakis, bu kavramı, başkalarına açıklık esasında düşünmek mümkün, hatta belki de gereklidir. Nitekim Heidegger'in şu cümlesi bu bağlamda anlaşılabilir: "[Başkaları-ile]-birlikte-olma her durumda birinin kendi orada-varlığının belirliliğidir./Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins." (SZ: 122; VZ: 181; -ç.d.) Şu da var ki, başkaları ancak *bana göre* başkalarıdır. Kendim gibi olmakla birlikte *kendim olmayan* bu kimseleri *başkaları* olarak adlandıran *benimdir* yani bu adlandırma her durumda *benim açımdandır*. Sonuçta, bu paragrafın başındaki hükme geliyoruz: Başkaları ile bu karşılaşmayı her durumda *benim kendim olan* Dasein'in perspektifinden tasvir edebiliriz ancak.

Dasein, her türlü sosyalliği önceleyip koşullandıracak bir şekilde başkaları-ile-birlikte-varolan bir varolandır, öylesine ki başkası/başkaları yoksa kendi olmak da mümkün değildir. Peki ama burada *başkaları* kimdir? "Başkaları", diyor Heidegger bir ilk belirlenim olarak, "insanın kendini çoğunlukla onlardan ayırmadığı, kendisinin 'de' aralarında olduğu" kimselerdir; Dasein başkaları ile birlikte-varıdır. Buradaki 'de' (*auch*) ve 'ile' (*mit*) doğrudan doğruya egzistansiyel bir anlama sahiptir.

Heidegger'e göre dünya (*Welt*) benim *başkaları ile (mit) paylaştığım* "ortak bir dünya"dır (*Mitwelt*). Bu "ortak dünya" Husserl'in "objektif dünya"sından kökten bir biçimde farklılaşır. Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'ının 5.sinde "kendilik sferi"nden hareketle "başkasının transandantal kurulumu" söz konusu edilir. Husserl'e göre, başkasının böyle bir kurulumu (*Konstitution*) "objektif dünyanın varoluşunun imkân koşulu"nu oluşturmaktadır. Burada filozofun kalkış noktası "kendilik sferi"dir tam da. Bir yalnızlık sferi olan bu sferden hareketledir ki başkasının transandantal kurulumu gerçekleşir ve bu sayede ben ve başkasının birlikte bulunduğu "objektif dünya" imkân dairesine girer. Husserl'e göre yalnız ben'in ilkin mukim olduğu şu kendine-yeterli "kendilik sferi" varsayımı her halükarda ilkseldir ve kaçınılmazdır. Nitekim 5. Meditasyon'da aynen şu ifadeleri okuruz:

Benden hariç bir başkasının tecrübesi fikrini inşa edebilmek için [ilkin] bu ben'e mahsus 'kendilik sferi'nin tecrübesine sahip olmak gerektiği aşikârdır; imdi ben, bu son fikir söz konusu olmadan 'objektif bir dünya'nın tecrübesine sahip olamam. Ama ben, bana mahsus 'kendilik sferi'nin tecrübesine sahip olmak için ne objektif dünyanın ne de başkasının tecrübesine ihtiyaç duymaktayım. (Husserl 1996, s. 157-158)

Heidegger'de ise Dasein'in dünyası kendine-kapalı ve kendine-yeterli olmaktan uzak ve başkalarına daha en başta açık bir "ortak dünya"dır ya da –başka bir ifadeyle– bir "birlikte-dünya"dır (*Mitwelt*). Dasein bu dünyaya kendi dünyasından ya da mevhum bir içsellikten çıkarak ulaşmaz hiçbir şekilde, zaten Dasein'in Husserl'deki "kendilik sferi"ni hatırlatacak tarzda kendine mahsus bir dünyası da yoktur. Onun, dahası, ortak/objektif bir dünyaya ulaşmak için başkalarını "kurmaya" (*Konstitution*) da ihtiyacı yoktur. Dasein'in bulunduğu dünya daima ve en başta bir "birlikte-dünya"dır çünkü. Dasein orada başkaları ile birlikte vardır. O, başkaları ile bu dünyada/n *karşılaşır*. Heidegger başkalarının varlığını/olmaklığını *birlikte-orada-varlık* ya da –başka bir ifadeyle– *birlikte-orada-olma* (*Mitdasein*) olarak adlandırmaktadır. (SZ: 118; VZ: 178; -ç.d.) Dasein'in başkalarıyla *karşılaşması*, esasen, gündelik meşgaleler içinde veya bu meşgaleler vesilesiyle, kısacası gündelik dünya işleri dolayısıyla vuku bulmaktadır. Başkası, benim onu bilincimde kurmamı gerektirmeyecek bir şekilde *zaten* orada, karşımda, *kendisiyle paylaştığım* dünyadadır. Sonuçta, Heidegger'de tasvirini bulduğumuz *başkası* –tıpkı *Dasein'in kendisi* gibi– düşünümsel ya da kurgusal bir varolan değil, ama gündelik hayat içinde karşılaştığımız *müşahhas* kimsedir.³ Nitekim Heidegger'in tasvirine göre "en yakından" yani gündelik olağan hâli itibarıyla Dasein kendi kendisini "yaptığında, kullandığında, beklediğinde, kaçındığında – en yakından *tasa edilen* ve çevresel olarak el-altında-bulunan şeylerde bulur." (SZ: 120; VZ: 179; -ç.n.)

Birlikte-olma Dasein'in dünya-da-olmaklığına özsel olarak içkin olan egzistansiyal bir belirlenimdir. O, her sosyallığe öncel bir şekilde Dasein'in başkalarıyla ilişkisini ontolojik olarak koşullandırır, o

³ "Heidegger'de Dasein acıkamaz." Levinas'ın (1961, s. 142) bu ironik sözü *Varlık ve Zaman*'da (1927) bir eksikliğin tespiti gibi görünür ki bu 'eksiklik' bedeninin ve duyarlılığın (*sensibilité*) tahlilidir. Ne var ki bu türden bir tahlilin genel olarak Heidegger'in düşüncesinde eksik olduğu fikri tam olarak doğru değildir ve tavzihe muhtaçtır. Bu bakımdan, filozofun Freiburg Üniversitesinde 1929-1930 kış döneminde verdiği derslere dayanan *Metafizik'in Temel Kavramları: Dünya-Sonluluk-Yalnızlık* adlı eserinde, özellikle de bu eserin "Canlılara özgü dünyaca yoksul oluşun özü. Canlılığın özüne, genel olarak hayatın özüne ve organizmanın özüne ilişkin meseleden hareketle bu yoksulluğun açıklığa kavuşturulması" başlığını taşıyan IV. bölüm ile müteakip V. bölümde yer alan özgün ve ilgi çekici tahlillere dikkat çekmek önem arz etmektedir. (Heidegger 1992, s. 298-396) Nihayet, sözgelimi Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ndeki (1945) beden (*le corps*), ten (*la chair*) ve dünya (*le monde*) üzerine tahlillerinin Heidegger'in açtığı ufukta mümkün olabildiğine işaret etmek gerekir.

kadar ki başkaları yanımızda yoremizde olmadıkları ve algılanmadıkları zaman bile biz *egzistansiyal olarak* onlarla birlikte-olmaktayızdır. Hatta Dasein'in yalnızlığı (*Alleinsein*) dahi özsel olarak birlikte-olma'nın belirlenimi altındadır. Zira yalnız-olma, hakikatte, birlikte-olma'nın eksikli bir kipini (*defizienter Modus*) oluşturmaktadır. (SZ: 121; VZ: 181) Robinson Crusoe ıssız adada ampirik olarak yalnız olsa da, hakikatte yalnız değildir; zira zihnen ve kalben yakınlarıyla birlikte-olma'yı bırakmış değildir. Öte yandan, egzistansiyal yalnızlık öyle bir şeydir ki birilerinin öylece yanımızda bulunmasıyla ya da sözgelimi büyük şehir kalabalığı içinde yer almakla giderilebilir bir şey değildir. *Birlikte-olma (Mitsein)* dediğimiz bu temel belirlenim, sosyolojik vs. değil de, asıl yani egzistansiyal anlamında ele alındığında, hiçbir şekilde birkaç veya daha fazla sayıda kişiyle bir mekânı paylaşma veya onlarla ampirik olarak veya bilfiil bir arada bulunma gibisinden bir şeyi ifade etmemektedir. Sözgelimi çoğumuz hemen her gün metroda hiç tanımadığımız pek çok insanla yan yana, hatta iç içe bir şekilde 'birlikte' seyahat etmekteyiz. Ama onlarla fiilen neredeyse tam bir temas halinde bir arada bulunuyor oluşumuz asıl yani egzistansiyal anlamda birlikte-olma'yı ifade etmemektedir.

Meseleyi tersinden de vaz edebiliriz: Başkaları ile aynı mekânı paylaşmama ya da onlarla bilfiil beraber olmama egzistansiyal anlamda birlikte-olma'ya mani değildir hiçbir şekilde. Sözgelimi uzun yıllardır uzak bir ülkede yaşayan ve kendisiyle görüşemediğimiz bir *yakınımız* (ya da bir *dostumuz*) bulunduğunu varsayalım. Egzistansiyal anlamda düşünecek olursak, aradaki binlerce kilometrelik mesafeye rağmen bu yakınımıza biz metroda 'birlikte' seyahat ettiğimiz şu kimselere göre çok daha *yakınızdır*. Metrodaki kimseler bize mekânsal olarak 'yakın', hatta istemediğimiz kadar 'yakın' olsalar da, hakikatte bize uzak, hatta epey uzaktırlar. Bize asıl *yakın* olan kimse, şu kilometrelerce uzaktaki *yakınımızdır*, nitekim onu "yakınımız" olarak görüp adlandırmamız boşuna değildir.

Yine, aynı mekânı paylaşmakla birlikte birbirine ilgisiz davranan iki insan varsayalım. Onların bu ilgisizliğinin dahi temelde yatan bir birlikte-olma tarafından belirlendiğini söylememiz gerekir. Burada ilgisizlik (*Gleichgültigkeit*) birlikte-olma'nın kayıtsız bir kipini oluşturmaktadır. İnsan ancak temelde birlikte-olma dediğimiz ontolojik belirlenim bulunduğu içindir ki birine ya da birilerine ilgisiz *olabilmekte* ya da *davranabilmektedir*. Demek ki kayıtsızlık kipinde (ilgisizlik) dahi Dasein'in varlığına özsel olarak içkin olan şu birlikte-olma'yı teşhis edebiliyoruz.

Birlikte-olma fenomenini onun olumsuz kipi olarak düşmanlıkta da teşhis edebiliriz. Düşmanlıkla ilgili şu kadarı söylenebilir ki onda başkalıkla ilişki *karşıtlık* biçimini alır. Karşıtlık burada

(ilgisizlikte *de* rastlayabileceğimiz *uyumsuzluktan fazla* bir şey olarak) *çatışma* hüviyetine bürünür: Düşmanlıkta *biri-birine-karşı-olma* suretinde çatışan taraflar vardır. Örneğin tarlaları birbirine komşu iki çiftçinin bir sınır ihtilafı dolayısıyla çatışma halinde olduklarını tahayyül edelim. Bu çatışma her koşulda bir şey *uğrunadır* ki çatışmanın uğruna olduğu bu şey çatışan taraflarda *ortaktır*. Bu ortak şey (sınır) onları ayıran ama aynı zamanda buluşturan şeydir. Demek ki düşmanlık olumsuz yoldan da olsa *ortaklığı* varsaymaktadır daima. Bu ortaklık yoluyla ki düşman taraflar olumsuz bir kip üzerinden de olsa birbirine bağlanmakta ve biri-diğeri-karşı-olma suretinde birlikte olmaktadırlar. Peki, diyelim düşmanlık ortadan kalktığında (sınır meselesi hal yoluna girdiğinde) ne olur? Sabık düşmanlık ya dostluğa ya da belki ilgisizliğe inkılap eder ki her iki kip de yine birlikte-olma'nın (ilki olumlu, ikincisi kayıtsız) tarzlarıdır. Demek ki birlikte-olma dediğimiz ve varlığımıza çakılı bulduğumuz bu belirlenimi oradan söküp uzaklaştırmanın hakikatte her hangi bir yolu bulunmamaktadır. Robinson'vari bir biçimde herkesten uzakta, ıssız bir adada yaşamak dahi gerçekte birlikte-olma'yı bizden uzaklaştırmamaktadır. Yalnızca ölümle yani "orada-olma" olarak Da-sein'in artık-orada-olma-ması'yladır (*nicht-mehr-da-sein*) ki birlikte-olma çözülmekte ya da ortadan kalkmaktadır. Yalnız ölürüz çünkü.

Birlikte-olma'nın bir kipini de, düşmanlıkla karşıtlık içerisinde bulunan dostlukta teşhis etmek ve bu fenomeni birlikte-olma'nın olumlu bir kipi olarak ele almak nispeten kolaydır. Bir biriyle dost olma birlikte-olma'nın en anlamlı ve en derin anlatımlarından biri değil midir? Düşmanlıkta başkasına-karşı-olma, dostlukta başkası-ile, giderek de başkası-için-olma suretinde birlikte-olma söz konusudur. Dostluğun ideası yani yönsediği şey, bir nevi biri-diğeri-için-olma'da yatsa gerektir. Fenomenal olarak dostluk ilişkisi, "başkası-ile" ile "başkası-için" arasında bir salınım olarak tezahür eder. Zamana yayılan bu salınım esnasında dostluk, iki ideal tipten birine daha yakın hale gelir ya da giderek onlardan birini temsil eder. Bunlar, *etik tipte dostluk* ile *siyasi tipte dostluk*dur. Dostluğun özünü veyahut da idealini temsil eden tip, etik tipte (etiğe yakınsayan) dostlukdur elbet. Hayat gaileleri ve türlü türlü sınamalar içinden geçen dostluk, arkadaşlığa doğru gerileyip siyasete çalabildiği gibi, hasbi ve halis bir dostluk katına yükselerek etiğe yakınsayabilir de. Etik tipteki dostluk birlikte-olma'nın öyle bir kipini oluşturur ki onda mukabil varlık alanları birbirine nüfuz, hatta tedahül eder, bu alanlar arasındaki sınırlar tam olarak kalkmaz belki ama aşınır ya da gönüllü bir ihlale uğrar. Cicero "Dost, ikinci bir beden gibidir", Aristoteles "Dost, iki bedende tek bir ruh gibidir" derken böyle bir *iç içe varoluşa* işaret ediyor gibidirler. Arkadaşlığa yakınsayan ve siyasete çalan 'dostluğa' gelince, bu tarz bir dostluk bakışımı ya da karşılıklı bir birlikte-olma'ya yönser ister

istememez. Bu ‘dostluk’ kipinde sınırlar mahfuzdur: Mukabil varlık alanları bir birinin içine geçmez, yine de bu alanlar her iki tarafın yararına olacak bir şekilde dayanışma halinde bulunurlar, öyle ki siyasi tipteki bu ‘dostlukta’ daha ziyade *yan yana (ya da belki de omuz omuza) bir varoluş* söz konusudur. Dostluk –etik tipte dostluk– birlikte-olma’nın en hakikatli tezahürlerinden birini oluşturmaktadır.

Biri-diğeri-için-olma’nın *bir nevi* olarak dostluk, hakikati itibariyle, etiğe ulanmaktadır. Ama biri-diğeri-için-olma olarak birlikte-olma, asıl ve en kâmil anlamda bizatihi etik ilişkide ete kemiğe bürünür. Etik ilişkide başkasını kendimize takdim ve tercih eder, hasbi bir şekilde ve karşılıklı beklemeden *başkası uğruna* imkânlarımızı seferber ederiz. Bu ilişkide başkası *ile (mit)* olma, başkası için *(für)* olma’ya koşulsuz bir biçimde inkılap etmiş bulunmaktadır. Ama Heidegger ilk bakışta Levinas’ı, bilhassa da onun etiğin özlü bir ifadesi olarak öne çıkardığı *biri-diğeri-için (l’un-pour-l’autre)* formülasyonunu (Levinas 1978, s. 128) akla getiren yukarıdaki ifadelere kuvvetle muhtemeldir ki ihtirazi kayıt düşerdi. Yine kuvvetle muhtemeldir ki o bir eksiği giderircesine ontolojiye etiği *ilave eden* ve hele (Levinas’ın bizzat yaptığı gibi) ontolojiyi tahtından etmeye yeltenerek etiği *ilk felsefe (prima philosophia)* suretinde onun *yerine geçirmeye* çalışan yaklaşımları peşinen reddederdi.⁴

Ama birlikte-olma’nın özel ve ileri bir tarzı olarak *biri-diğeri-için-olma*’yı münhasıran etik bir çerçevede düşünmek zorunda değiliz. Sevenden sevilene *doğru* bir yönelim olarak aşkta, bilhassa onda, alabildiğine yoğunluğu ve keskinliğiyle ortaya çıkan bir haletiruhiye (*Befindlichkeit*) olarak *özleme* de pekâlâ bu bağlamda düşünülebilir. Burada *âşıkâne özleme*, biri-diğeri-için-olma’nın dokunaklı (*pathétique*) bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yakınlıktan, ama ayrılık içre bir yakınlıktan, bağrında uzaklığı barındıran ve aynı zamanda yakınmadan yapılmı olan bir yakınlıktan

⁴ *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta (1946) Heidegger “‘Ontoloji’nin bir ‘etik’ ile tamamlanması gerekmez mi?” sorusuna cevaben ‘etiğin’ felsefe tarihinde disiplinler arasında *bir disiplin olarak* yerine işaret ettikten sonra, “etiğin özü”nü belirlemek üzere Herakleitos’un bir cümlesinde geçen ve “ikamet” (*séjour, lieu d’habitation*) manasına gelen *ethos* kelimesine dikkatimizi çeker. *Ethos*, Heidegger’in yorumuna göre, insanın ikamet ettiği “açık bölge”yi (*region ouverte*) ifade etmektedir. Herakleitos’un bu kez bir başka cümlesine göndermeyle Heidegger insanın “tanrının yakınlığında” (*dans la proximité du dieu*) ikamet ettiğini belirtir. Sonuç olarak, Alman filozofa göre, *ethos* kelimesinin temel anlamına uygun olarak ‘etik’ terimi insanın ‘ikamet’ini belirtmektedir. Bu durumda, varlığın hakikatini ve insanın bu hakikatle asli bağını düşünen düşünce (yani Heidegger’in düşüncesi) “kökensel etiği” (*éthique originelle*) ifade etmektedir zaten. Buradan çıkan sonuç, görüldüğü kadarıyla, ontolojinin dışında veya karşısında (hatta yanında) ayrıca etik diye bir disipline ihtiyaç olmadığıdır. (Heidegger 1976, s. 113-118) Öte yandan Levinas, ünlü bir makalesinde (1991, s. 12-22) ontolojinin, daha özel anlamda da Heidegger’in “temel ontolojisi”nin temel olma vasfını kökten bir biçimde sorgulamakta ve *ilk felsefe* olarak etiği teklif etmektedir.

beslenen özlemede –aşkıta– başkasının *eksikliğini* varlığında duyma, giderek de *varlığını bu eksiklikten yapılmaya olarak bulma* söz konusudur. Nitekim Heidegger’in şu cümlesi bize bu bağlamda (da) anlaşılabilir görünüyor: “Başkasının *eksikliği* yalnızca birlikte-olma *içinde* ve birlikte-olma *için* mümkün olabilir. / *Fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* ein Mitsein.” (SZ: 121; VZ: 181; -ç.n.) Sevenin sevdiğinin *eksikliğini* duyarak onu özlemesi, onun burada *artık olmayan veya henüz olmayan* varlığını hâl lisaniyla buraya çağırmasıdır bir nevi. Evet, özleme, varlığında başkasının/sevilenin *eksikliğini* duymaktır tam da. Nitekim İngilizce “*I miss you*”, Fransızca “*Tu me manque*” ve Almanca “*Du fehlst mir*” derken tam da bu durumu anlatırız. Başkasının *eksikliğini* duyma, bu *eksikliği* duyanda esaslı bir şeyin *eksik* olduğunu gösterir. Belki de bu *eksikliğin* sevkiyledir ki aşkıta özleyen özlediğiyle bütünleşip *bir-olma’yı* arzulamaktadır. Başka bir ifadeyle, âşıkâne özlemede birlikte-olma arzusu, daha öteye geçip *bir-olma* arzusuna inkılap edebilmektedir. Ayrılık-ta-birliktelik olarak âşıkâne özleme, ayrılığı aradan çıkarma ve *bir(likte)-olma* arzusunun dokunaklı bir ifadesidir.

Hâsılı, ister olumlu ister olumsuz kipte, ister eksikli, isterse kayıtsız kipte olsun yalnızlıktan ilgisizliğe, düşmanlıktan dostluğa, aşkıtan etiğe *birlikte-olma’nın* her kipi, tezahürü ya da ifadesi bize temelde tek bir şeyi göstermektedir. O da, Dasein’in yani insanın ontolojik yapısı itibariyle hiçbir biçimde kendine-kapalılık ve kendine-yeterlilik suretinde yapılanmış *monadik* bir varoluşa sahip olmadığıdır. Sonuçta, Dasein ortak bir dünyada başkaları ile *birlikte-varıdır*, öylesine ki bu temel yapı onun dünya-da-olmaklığını derinlemesine belirlemektedir.

Son tahliller münasebetiyle birlikte-olma’nın (*Mitsein*) bazı temel biçimlerini Heidegger’den hareketle ve dahi ondan ilham alarak kısaca ele alıp tartışmış bulunuyoruz. Bu surette, kendileriyle “ortak bir dünya’yı” (*Mitwelt*) paylaştığımız başkalarıyla bazı temel ilişki biçimlerini (birlikte-olma tarzlarını) bir ölçüde de olsa örneklendirip somutlaştırmış olabilmeyi umuyoruz. Birlikte-olma’ya, onun çeşitli biçimlerine dair bu tahliller, aynı zamanda dünya-da-olma’nın, dolayısıyla da orada-olma’nın (*Dasein*) anlamına bir ölçüde de olsa ışık düşürmüş olmalıdır.

Heidegger’in birlikte-olma’yı orada-olma olarak Dasein’in temel bir belirlenimi olarak vaz ettiğini biliyoruz. Bildiğimiz bir diğer şeyse Dasein’in egzistansiyal anlamının *Varlık ve Zaman*’da *kaygı* (*Sorge*) olarak vaz edilmesidir (SZ: 58; VZ: 94) Dasein’in varlığına çeşitli biçimler altında yayılmış bulunan kaygı, diğerleri arasında bir haletiruhiye değildir. Dasein kaygılı değildir basitçe, ama o

‘özü’ itibariyle *kaygıdan yapılmadır*. Kaygı onun egzistansiyal yapısını “genel olarak” belirlemektedir. Dasein kaygı demektir. Şu halde kaygı, Dasein’a ait temel bir belirlenim olan birlikte-olma’ya da sinmiş bulunmaktadır. Peki ama birlikte-olma’nın kaygı fenomeniyle ilişkisi tam olarak nedir? Şimdi ilgili pasajlara müracaatla bu konuyu ele alıp yorumlamaya çalışacağız.

Daha önce dünya-da-olma’nın iki ontolojik bileşeninden söz etmiş olduğumuzu hatırlatmak isteriz: Gereçlerle ilişki ve kişilerle ilişki. Bunların Dasein’ın gündelik varlığında iç içe geçmiş bir biçimde bulunduğunu görmüştük. Dasein’ın varlığını egzistansiyal olarak belirleyen kaygı, onun dünya-da-olmaklığının temel tarzları olan bu iki fenomene (bu iki ilişki türüne) de farklı tarzlarda nüfuz etmiş bulunmaktadır.

Heidegger, gereçlerle ilişkide kendini gösteren *kaygı (Sorge)* türünü *tasa (Besorgen)* olarak adlandırırken, buna mukabil kişilerle/başkalarıyla ilişkide kendini gösteren kaygı türünü *özen (Fürsorge)* olarak adlandırmaktadır.⁵ Gerek el-altında-bulunan gereçlerle olan *tasalı* işgörmede, gerekse bu karakteri taşımayan varolanlar olan başkalarıyla *özenli* ilişkide *kaygı* her halükarda belirleyici olmaktadır. Şu halde kaygı Dasein’ın bu iki ilişkide farklı biçimler altında (ilkinde *tasa*, ikincisinde *özen* olarak) iş başında bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, Dasein tasalı iken de, özenli iken de temelde yatan kaygının hükmü altındadır. Şematik bir örnekle ifade edersek, bir zanaatkâr, elinde keser ve çivi, atölyesinde çalışırken genel olarak *tasa suretinde kaygının* belirlenimi altındadır; ama evine, ailesinin yanına döndüğünde, daha ziyade *özen suretinde kaygının* belirlenimi altındadır. Şu var ki bu iki durum gündelik hayatta bir arada bulunur. Şimdi bunlardan (başkaları ile) birlikte-olma’nın egzistansiyal bir ifadesi olarak *özen* kavramına daha yakından bakabiliriz.

Özen (Fürsorge), “başkası için veya uğruna kaygı duyma”dır tam olarak ve böyle olarak o her türden yani olumlu, olumsuz ya da kayıtsız birlikte-olma kiplerinde kendini gösterir: Biri-birinden-yana-olma, biri-birine-karşı-olma, biri-birini-geçme, biri-birini-önemsememe vb. bunlar özenin kendini gösterdiği bazı biçimlerdir. Özen, gündelik hayatta Dasein’ın diğer insanlarla ilişkilerinde şu veya bu biçim altında sık sık kendini gösteren temel bir fenomendir. (SZ: 122; VZ: 182) Özen iki planda ele alınabilir.

⁵ *Varlık ve Zaman*’ın terminolojisinin Türkçeye çevirisinde bir ihtilaf ya da bir çeşitlilik bulunuyor. Sözelimi *Sorge* terimini Yardımlı (Heidegger 2004) kaygı olarak, Ökten (Heidegger 2018) *ihitimam-göstermeklik* olarak, *Besorgen* terimini birincisi *tasa*, ikincisi *ilgilenme* olarak ve nihayet *Fürsorge* terimini birincisi *esirgeme*, ikincisi *itina-göstermeklik* olarak karşılıyor. Biz ise burada *Sorge*, *Besorgen* ve *Fürsorge* terimlerini sırasıyla *kaygı*, *tasa* ve *özen* olarak karşılamayı tercih ediyoruz.

Olumsuz planda, özen fenomeni kayıtsızlığın çeşitli biçimlerinde kendini gösterir. Burada büyük şehir hayatında sıkça rastladığımız türden, sıradan, gündelik bir örneğe başvurabiliriz. Orada, sokakta, yol kenarında öylece duran ve duruş şekliyle yardım ve alaka beklediği izlenimi veren ve muhtaç durumda olduğu anlaşılan bir kimsenin yanından, onun varlığına-yokluğuna aldırılmadan (“biri-birini-önemsememe” kipi), başımızı öte yana çevirerek geçip gittiğimizde (“biri-birini-geçme” kipi) aslında ne yapmış olmaktadır? Burada aslında başkasına karşı kayıtsızlık kipinde özen sergilemiş olmaktadır ki buna gündelik dilde daha ziyade ‘özensizlik’ diyebiliriz. Ama burada ampirik bir birlikte-olmama’nın temelde yatan ontolojik birlikte-olma’yı nakzediyor gibi görünmesi bizi yanıltmamalıdır, zira ampirik olan ontolojik olanla ters düşse de, yine ancak onun temelinde mümkün olabilmektedir.

Olumlu planda ise, Heidegger *özenin* kendini gösterdiği iki temel tarzdan ya da iki ilişki biçiminden söz etmektedir. Birincisinde kişi başkasının kendi başına sağlayamadığı ihtiyaçlarını ona sağlamak ya da kendi kendine gideremediği sıkıntısını gidermek suretiyle onu ikame eder ya da onun rolünü üstlenir ki buna Heidegger “içeri-sıçrayıcı-hâkimiyet-tesis-edici özen” (*einspringend-beherrschende Fürsorge*) adını vermektedir. Bir babanın çocuğunun ev ödevlerini *onun yerine* yaparak onu yükünden kurtarması ve bu surette onu “kendi konumundan atması” bu duruma örnek olarak verilebilir. Başkasına gösterilen özenin bu sahici-olmayan kipinde kişi başkasının yükünü devralarak, bir nevi onun yerine geçmektedir. Bu örnekle de görüleceği üzere bu tarz bir özende başkası için olma, başkası yerine ya da adına davranma/konuşma tarzında “hâkimiyet tesis edici” bir hal alabilmektedir, öylesine ki burada başkasına gösterilen özen onun aleyhine dönebilmektedir. (SZ: 123; VZ: 182-183)

Ama ikinci tarzda bir *özen* de vardır ki onda başkasına onu ikame edici tarzda bir muamele hiçbir şekilde söz konusu değildir. Bu tarzda, başkasına, problemini kendi potansiyeline dayanarak ve inisiyatif kullanarak kendi başına çözebilmesini sağlayacak şekilde destek olmak ya da teşvikte bulunmak söz konusudur. Heidegger *özenin* bu türünü “öne-sıçrayıcı-özgürleştirici özen” (*vorspringend-befreiende Fürsorge*) olarak adlandırmaktadır. Bu duruma psikanalizdeki analist ile analizan arasındaki ilişki örnek olarak gösterilebilir belki. Burada terapi esnasında analistin temel işlevinin analizanın kendisiyle ya da geçmişleriyle yüzleşmesini sağlamak veya onu buna teşvik etmekle sınırlı olduğu varsayılır. (Greisch 2003, s. 163) Vermek istediğimiz diğer örnek daha basit ve bilindik: Bu, balık yemek isteyen kişiye balık vermek yerine balık tutmasını öğretmektir.

Özetlersek, birinci durumda özen, her ne kadar o da olumlu bir yapıda olsa da, başkasının rolünü üstlenmeye, giderek de onu hakimane bir şekilde ikame etmeye varabilir ve kendi içinde risk barındırır. Başkasının sıkıntısını/derdini onun yerine geçerek gidermeye çalışmanın bu tarzı, yardım edilenin yardım edene bağımlı kalması gibi bir riski beraberinde getirebilir. İkinci durumdaysa başkasını esirgemenin, ona yardımcı ve destek olmanın, kısacası ona gösterilen özenin daha ziyade ön-açıcı ve özgürleştirici (sahici) bir tarzı söz konusudur, zira bu durumda başkasının özerkliğine ve potansiyeline, dolayısıyla bütünlüğüne saygı esastır.⁶

Her ikisi de *kaygı*da kökleşen *tasa* ve *özen* arasında temel bir ayrım bulunduğunu görmüş olduk. Gerçekte, bu ayrım farklı bir düzeyde de tezahür etmektedir. Şöyle ki, çevre-dünya'da rastladığımız el-altında-bulunan gereçleri *tasa-esaslı* kullanımımızda *işgörü* (*Vorsicht*) dediğimiz bir yeti iş başındadır daima. Başkaları ile *özen-esaslı* ilişkimizde ise, başka yetiler devreye girmektedir. Heidegger'in terminolojisinde bu yetiler *umursama* (*Rücksicht*) ve *müsamahadır* (*Nachsicht*). Kendileri de çeşitli biçimlere bürünen *umursamazlık* (*Rücksichtslosigkeit*) veya *ihmâl* (*Nachsehen*) burada özene dair olumsuz kiplerdir yalnızca.⁷

Gerisch'm (2003, s. 163) yerinde olarak dikkatimizi çektiği üzere, başkası ile ilişki meselesi bazı önemli hermenötik ve epistemolojik meseleleri gündeme getirmektedir. İşte §26'ya ait sonraki pasajlar daha ziyade bunlarla ilgilidir. Heidegger daha önce (§ 18) dünyanın kendini göndermeler-bütünü içinde/n *anlamlılık* (*Beutsamkeit*) suretinde gösterdiğini ortaya koymuştu. Burada anlamlılık ile, Dasein'in çevre-dünya'da el-altında-bulunanları (gereçleri) önceden tanışıklık zemininde ve bir ilgililik (*Bewandtnis*) bağlamında açığa çıkarılmış şeyler olarak karşılaşılmaya bırakması kast edilmekteydi. Basitleştirmek gerekirse, çevre-dünya'da yalıtık olarak bulunmayan gereçler belli bir ilgililik içinde birbirlerine göndermede bulunarak bir göndermeler-ağı oluşturuyor ve bu ağ içinden de dünyanın dünyasallığı kendini anlamlılık suretinde gösteriyordu. Bu gönderme rejimi içinde gereçler birbirine gönderiyor ve anlamlılığın gönderme-bütünü nihayet Dasein'in kendinde son buluyordu: Dasein gönderme rejiminin ya da ilgililiğin kendisinde *son bulduğu*, dolayısıyla diğer varolanların son tahlilde kendisi *uğruna* olduğu şu varolan olarak temayüz ediyordu. (SZ: 124; VZ: 184)

⁶ Buradan Heideggerce bir pedagoji ya da terbiye usulü çıkarılabilir görünüyor.

⁷Yardımlı (Heidegger 2004, s. 184), bu pasajda geçen *Vorsicht*, *Rücksicht*, *Nachsicht*, *Rücksichtslosigkeit* ve *Nachsehen* terimlerini sırasıyla *sağgörü*, *gözetme*, *hoşgörme*, *hoşgörüsüzlük* ve *kayıtsızlık* olarak karşılıyor. Ökten (Heidegger 2008, s. 194-195) ise bu aynı terimleri sırasıyla, *bir-şey-için-bakış*, *insaflılık*, *müsamaha*, *insafsızlık* ve *düşüncesizlik* olarak karşılıyor.

Peki, bu tahliller ışığında şu an incelediğimiz (başkaları ile) birlikte-olma fenomenine baktığımızda yeni olarak ne söylenebilir? Burada Dasein'in kendi uğruna olmasının başkaları uğruna olmayla ters düşmediğini, zira Dasein'in ontolojik bakımdan birlikte-olma olarak yapılandığını söylemek gerekir: "Birlikte-olma olarak Dasein özsel olarak başkaları uğruna'dır'. / Als Mitsein 'ist' [...] das Dasein wesenhaft umwillen Anderer." (SZ: 124; VZ: 184). Dasein ampirik olarak onlardan vaz geçmiş ya da onları terk etmiş, hatta onlarsız yapabileceği sanısına kapılmış olsa da, hakikatte ancak başkalarıyla "birlikte-olma yoluna *var olur*." Dasein'a ait bir egzistansiyel olan birlikte-olma başkaları-uğruna-olma'yı zaten içerir, öylesine ki başkaları bu *uğrunalık*'ta öncel olarak açığa-serilmiş bulunmaktadır. Buna göre, birlikte-olma'ya dayanan başkalarının bu *açığa-serilmişliği* (*Erschlossenheit*)⁸ anlamlılığı, eş deyişle dünyasallığı oluşturmaya katılır, öylesine ki burada dünyasallık olarak anlamlılık sözünü ettiğimiz başkası uğrunalığa bağlanmış olur. Bu surette, dünyanın dünyasallığı (anlamlılık) kendini yalnızca el-altında-bulunan gereçlerle ilişki münasebetiyle değil, dahası onlarla işgörülü-tasalı bir şekilde muamelede bulunan başkalarının birlikte-orada-olma'ları (*Mitdasein*) münasebetiyle de kendini gösterir. (SZ: 124; VZ: 184-185)

Heidegger böylece anlamlılık meselesinden birlikte-olma'da temellenen başkasını bilme ve anlama meselesine geçer:

Başkalarının birlikte-orada-olma'larının birlikte-olma'ya ait açığa-serilmişliği şu demektir: Dasein'in olmağı birlikte-olma olduğu için, onun olma/varlık anlayışında daha baştan başkalarını anlama yatar. Bu anlama, tıpkı genel olarak anlama gibi, bilgiden gelişen bir tanışıklık değil, ama kökensel olarak egzistansiyel bir olma türüdür ki, başka her şeyden önce bilgiyi ve tanışıklığı mümkün kılar. Kendini tanıma kökensel olarak anlayan birlikte-olma'da temellenir. (SZ: 124-125; VZ: 185; -ç.n.)

Heidegger, başkasını bilme ve anlama meselesini salt olarak bilişsel (*cognitif*) ve epistemolojik bir düzlemde ele alınmasına itiraz etmektedir. Ona göre bu meseleye daha derinde yatan ontolojik yapılardan hareketle yaklaşmak gerekmektedir. Dolayısıyla o bu meseleyi daha ziyade hermenötik-egzistansiyel bir zemine oturtarak değerlendirme taraftarıdır. Nitekim *Varlık ve Zaman*'ın ilgili pasajlarında kendisi tam da bunu yapmaya çalışmaktadır. Ontolojiyi *Fundamentalontologie* olarak diğer tüm disiplinlerin temeline koyan ve hemen her şeyi bu temelden hareketle veya bu temele göre

⁸ Heidegger el-altındaki varolanların (gereçler) ifşa/hakikat türünü *açığa-çıkarılmışlık* (*Entdecktheit*), Dasein'in (ve Dasein gibi olan başkalarının) ifşa/hakikat türünü ise *açığa-serilmişlik* (*Erschlossenheit*) olarak adlandırmaktadır. Burada (önceki tahlillerde geçen) eşyanın hakikati olarak açığa-çıkarılmışlığa Dasein'in ve başkalarının hakikati olarak açığa-serilmişlik katılmakta, dolayısıyla buradan dünyanın dünyasallığı yani hakikati daha tam bir biçimde *anlamlılık* (*Bedeutsamkeit*) suretinde ortaya çıkmaktadır.

konumlandırılan Heidegger'in bu tavrında şaşırtıcı bir şey yoktur. Nitekim filozofa göre yalnızca başkasını tanıma değil, kendini tanıma da esasen altta yatan dünya-da-olma ve birlikte-olma gibi temel ontolojik fenomenlere müracaatla anlaşılıp anlamlandırılabilir.

Heidegger empati (*Einfühlung*) meselesini yine bu aynı mantık çerçevesinde tartışmaya açmakta⁹ ve başkasıyla “duygudaşlık” kurma ya da “duygu-birliği” tesis etme olarak bu fenomenin aslında (başkasını bilme ve anlama bakımından) “kökensel bir egzistansiyal fenomen olmadığını” tutarlı bir biçimde savunmaktadır. Zira, ona göre, “ ‘Empati ilkin birlikte-olma’yı oluşturmaz, ama kendisi ancak birlikte-olma temelinde mümkündür.” (SZ: 126; VZ: 187)

20. asrın başında Theodor Lipps başkasını bilme ve anlama problemine empati fenomeni yoluyla bir çözüm öneriyordu. Lipps, başkasıyla “duygusal özdeşleşme” olarak empatiyi başkasını bilmenin nihai imkânı olarak vaz ediyordu. Öte yandan Dilthey aynı problemi daha ziyade hermenötik bir çerçevede, kendi tarzınca ele alıp işliyordu. Heidegger ise, bu problemin dış dünyanın bilgisi problemi gibi “yanlış vaz edilmiş bir problem” olduğunda ısrar ediyordu. Ona göre burada da şu aynı yanlış yaklaşım yine iş başındadır: Önce dünya ve başkalarından kopuk bir özne vaz edilerek onlar arasında bir uçurum oluşturuluyor, sonra da öznenin dünya ve başkalarıyla irtibatını sağlamak üzere araya köprüler kuruluyordu. Bu surette “Dasein’da Dasein’a” bir rabitanın birlikte-olma’da *zaten* içerildiği hakikati atlanmış oluyordu. (Greisch 2003, s. 164-165) Heidegger’e göre, özne ve başkası ilksel-ontolojik bir zeminde zaten ve daha baştan bir birlikte-varoluş içinde bulunurlar, dolayısıyla onları önce ayırıp sonra (“duygu-birliği” düzeyinde) yeniden birleştirmeye çalışmak meselenin esasını gözden kaçırmak demektir. Ben, (kökensel-egzistansiyal yapım gereği) *zaten* başkası ile birlikte- olduğum içindir ki gerek onu gerek kendimi bilip tanıyabilirim. Sonuçta, Heidegger buradan hareketle empatinin kökensel-egzistansiyal bir fenomen *olmadığı* sonucuna varmaktadır. Yine de, Heidegger’in *egzistansiyal analitik*’inden hareketle bir *Einfühlung* teorisi geliştirilebilir mi sorusu açık kalmaktadır.

Sonuç olarak, ben’in başkası ile “duygusal özdeşleşme”si olarak empati, ‘ben’in kendini başkasının yerine koyması’ olarak tarif edilebilir ki bu durumda *daha baştan* ben ve başkasına ayrı konumlar

⁹ Heidegger’in 1925 yılı yazında vermiş olduğu derslere dayanan *Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena* adlı eserinde “Birlikte-olma olarak Dasein. Birlikte-orada-olma olarak başkalarının varlığı. (Empati tema’sının eleştirisi)” başlıklı bir bölümde başlığın işaret ettiği konular tartışılmaktadır. (Heidegger 2006, s. 344-353) *Varlık ve Zaman*’ın (1927) yayınlanmasından yaklaşık iki yıl öncesine ait olan bu dersler söz konusu eserdeki kimi tahlilleri haber vermektedir.

tahsis edilmekte ve *neden sonra* yeniden bir konum-birliği tesis edilmeye çalışılmaktadır. Bu yaklaşım, ilkin özne-nesne dikotomisini varsayan ve sonra onu ne yapsa aşamayan özne felsefeleri bağlamına ister istemez tutsak bulunmaktadır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da önüne koyduğu başlıca hedeflerden birinin, mezkûr felsefelerin örtük veya belirtik olarak varsaydığı özne-nesne veya ben-başkası dikotomilerini dünya-da-olma ve birlikte-olma gibi ontolojik-egzistansiyal fenomenlere başvurarak aşmak ve bu surette insan gerçekliğini temelden ve bütünlüklü bir Şekilde kavramanın yolunu bulmak olduğu söylenebilir.

Sonuç Yerine

Son olarak, burada, "birlikte-olma" ve dolayısıyla "başkası ile ilişki" meseleleri çerçevesinde Sartre tarafından *Varlık ve Hiçlik*'te (1942) Heidegger'e yöneltilen bir eleştiriye ele almak istiyoruz. Fransız filozof, Heidegger'in *ontolojik plandan ontik plana* geçemediğini, dolayısıyla da bu ikinci planı ihmal ettiğini ne sürerek eleştirmektedir. Bu, yerinde ve haklı bir eleştiri midir peki? Şimdi bu eleştiriye kısaca değerlendireceğiz.

Öncelikle belirtelim ki burada *ontik (ontisch)* kelimesi bir başlarına yani Varlıkla bağlantıları göz önünde bulundurulmaksızın ele alındıkları halleriyle varolanlara ilişkin durumu anlatırken, buna mukabil *ontolojik (ontologisch)* kelimesi varolanların varlığına ve/veya Varlık olarak Varlığa ilişkin durumu anlatır. Bunlara ilaveten *pre-ontolojik (vorontologisch)* kelimesi Dasein'da belirtik ve tematik olmayan bir biçimde bulunan ve dolayısıyla (henüz) ontolojik bir mahiyet arz etmeyen Varlık anlayışına ilişkin durumu anlatır.¹⁰

Ontik olan, ontolojik olanın keşfinden ve tespitinde ipucu veya örnek olarak bir kalkış noktası işlevi görürken, buna mukabil ontolojik olan, ontik olanı Varlıkla bağı ya da ona nispeti noktasından vuzuha kavuşturma ve bu surette onu *a priori* bir çerçeveye oturtturarak temellendirme işlevi görmektedir. Şu halde, burada, pre-ontolojik plan bir yana, ontik ve ontolojik olmak üzere iki planla

¹⁰ Grekçe *einai* fiili "(var)olmak" anlamına geliyor. *n* ise bu fiilin Őimdiki zaman ortacını ifade ederken, buradan gelen *to on* "olan" ya da "varolan" anlamına geliyor. Heidegger'in işaret ettiği üzere *to on*, Aristoteles'te, hem "varolan" hem de "varolanın varlığı" anlamında ikircikli bir Şekilde kullanılmıştır. (*to on*'un oğulu (*ta onta*) olup "varolanlar" anlamına geliyor ve Grekçe *logos* (kelime, söz, neden vs.) kelimesiyle bir araya gelerek birlikte *ontoloji* (varlıkbilim) terimini oluşturuyor. Bugün kullanmakta olduğumuz haliyle ontoloji terimi, ilk kez 17. asrın ortasında Descartes'ın tilmizi J. Clauberg tarafından icat edilmiş ve bu terim Wolff'un kullanımından sonra yaygınlaşmıştır. (Inwood 2004: 147)

karşı karşıya bulunuyoruz. Gerçekte, Heidegger'in (Dasein'in ontolojik yapısını ele alan) egzistansiyal analitiğinde, ne bu planlardan birinin eksik olması, ne bunların birbirine katışmayacak şekilde *ayrı (separé)* durması söz konusudur; ama söz konusu olan, bunların daha ziyade birbiriyle ilişkilendirilmiş olarak birbirinin içine geçmesi hadisesidir. Burada dikkat çekilmesinde fayda bulunan bir diğer nokta ise, egzistansiyal analitikte ontolojik planın ontik plana dayan(dırıl)ması, bununla birlikte pre-ontolojik olarak şöyle bir fark edilenin hermenötik-ontolojik bir *açıklama*yla belirtik ve tematik hale getirilmesidir. Sonuçta, Heidegger'in felsefi yaklaşımı, ontik olanı ampirik ya da somut gerçekliği içinde öylece bırakmaz ama onu Varlıkla fenomenal bağlantıları noktasından ele alarak temalaştırır ve bu surette onu ontolojik kavrayış katına yükseltir.

Sartre'm *Varlık ve Hiçlik*'te (1942) Heidegger'e yönelttiği suçlamayı bu ön mülahazalar çerçevesinde değerlendirebiliriz artık. Birlikte-olma kavramı münasebetiyle Fransız filozof, Heidegger'i (kendisinin soyutlama düzlemi olarak düşündüğü ve anladığı) ontolojik planda kalmakla, dolayısıyla da somut ya da reel karakterdeki ontik plana bir türlü geçememekle suçlamaktadır. Ona göre, Heidegger'deki "bir plandan diğerine geçişin [bu] imkânsızlığı" tam da "başkası sorunu vesilesiyle patlak vermektedir." *Varlık ve Hiçlik*'ten aktaracağımız şu pasaj tartışmayı daha açık hale getirecektir:

'Mitsein' [birlikte-olma] ilişkisi başkasının tanınmasına ilişkin psikolojik ve somut sorunun çözümünde bize hiçbir biçimde yardımcı olamaz. Birbiriyle iletişimsiz iki plan ve ayrı çözümler gerektiren iki sorun vardır. Denecektir ki bu, genelde Heidegger'in ontolojik plandan ontik plana, genel olarak "dünya-da-olma"dan *şu* özgül araçla olan ilişkiye [...] geçmekte çektiği güçlüğün görünüşlerinden biridir." (Sartre 1943: s. 287)

Gerçekten de Heidegger tahlillerinde ontolojik soyutlama ya da spekülasyon planında mı kalmakta ve reel olguların planı olan somut-ampirik planı göz ardı mı etmektedir? Yoksa onun tahlillerinde ontik plan ontolojik plana zaten içkin mi bulunmaktadır? Biemel (2005: 88) ile Kockelmans'ın (1990: 139) da haklı olarak işaret ettikleri gibi, Heidegger'in ontik planı ihmal ettiği ya da ontolojik plandan bu plana bir türlü geçemediği iddiası esasen Sartre'm Heidegger'deki *ontolojik (ontologisch)* teriminin hakikatini kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Fransız filozof ontik olan ile ontolojik olan ilişkisini somut-soyut karşıtlığı üzerinden anlama eğilimindedir. Oysa Heidegger geleneksel metafiziğe ait bu karşıtlığı verili bir şey olarak kabul etmemektedir ve özel olarak da ontolojik planı ontik planın *üstünde* bir soyutlama düzlemi olarak anlamamaktadır. Dolayısıyla, Heidegger'de ontik

plan ile ontolojik plan Sartre’ın öne sürdüğü gibi birbirlerinden *ayrı olarak* bulunmazlar. Heidegger, benimsediği yaklaşım gereği, bu planları zaten bir arada ele almakta yani birlikte-değerlendirmektedir; dolayısıyla, burada “geçiş” sorunu diye bir şey de söz konusu olamaz. Bu yargıları temellendirmek üzere Sartre’ın “insan-gerçekliği” (*réalité-humaine*) olarak karşıladığı şu merkezi kavrama, Dasein kavramına şöyle bir bakmak yeterlidir.

Heidegger açık bir dille Dasein’in ontolojik yapısının tam da onun ontik yapısında yattığını öne sürmektedir: “Dasein’in ontik olarak ayırt edici özelliği onun ontolojik olmasında yatar.” (SZ: 12; VZ: 32; -ç.d) Bu demektir ki, Dasein söz konusu olduğunda, ontik olanla ontolojik olan zaten iç içe geçmekte, ontik bir araştırma *ipso facto* ontolojik bir araştırmaya dönüşmektedir. Dahası, şu ifade de aynı duruma işaret etmektedir: “Dasein’in egzistansiyal bir analitiğinin görevi, imkân ve zorunluluğu açısından, ön-taslağını Dasein’in ontik yapılışında taşır” (SZ: 13-14; VZ: 34). Bu iki alıntıdan hareketle, Dasein söz konusu olduğunda, Heidegger’in ontik planla ontolojik planı hiçbir şekilde birbirinden ayrı ya da kopuk gerçeklik düzlemleri olarak görmediğini ama bunları iç içe kabul edip birlikte-değerlendirilmesi gereken ve birbirini bütünleyen düzlemler olarak gördüğü sonucuna rahatlıkla varabiliriz.

Öte yandan Heidegger’in somut olanı, dolayısıyla da ontik olanı ihmal ettiği görüşü de yerinde değildir. Heidegger’e göre, Dasein’in ontolojik yapısını inceleyen *egzistansiyal analitik* her halükarda ontik plandan hareket etmek, dolayısıyla bu planı hesaba katmak durumundadır. Alman filozof, ontik planı ihmal etmek şöyle dursun, ontolojik/egzistansiyal olanın araştırılmasında ontik olandan, dolayısıyla –Sartre’ın sık kullandığı terimle– *somuttan* hareket etme eğilimindedir daima. Nitekim *Varlık ve Zaman*’ın daha başında filozof, bu eserin “‘Varlığın’ anlamı sorusunu somut olarak geliştirilme”yi (SZ: 2; VZ: 19) amaçladığını beyan etmektedir. Somutluk bahsinde, sözgelimi gündeliklik (*Alltäglichkeit*) fenomeni önemli bir örnek oluşturmaktadır. Heidegger gündelikliğe, Dasein’in “en yakından ve çoğunlukla” kendini içinde bulduğu *sıradan ve somut* hayata yoğun bir ilgi gösterir. Gündelikliğin tasvir ve tahlili yoluyla o, Dasein’in *a priori* (ontolojik) yapısını ortaya koymaya çalışır.

Gerçekte, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da geliştirmiş olduğu felsefi yaklaşım ne refleksiftir, ne de spekülatif, ama fenomenolojiktir. Bir fenomenolog olarak Heidegger fenomenlerin kendilerini kendilerinden nasıl gösterdiklerini ortaya koymayı amaçlayan bir tahlilde *somuttan* hareket etme

lüzumunun çoktan farkındadır. Varolanlar, sözgelimi bir dolayımılama süreci sonunda Bütün'de eriyen tikeller gibi, Varlık'ta erimezler bu yaklaşımda, ama bir yandan birbirleri ile bağlantıları içinde, diğer yandan Varlığa nispetleri bakımından *kendileri olarak* tezahür ederler. Anti-entelektüelizmiyle ve ne refleksif ne de spekülâtif tarza iltifat edişiyile Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki felsefesi, bir yandan hermenötiğe, diğer yandan fenomenolojiye yaslanarak, ontik olanda yatan ontolojik olanı açımılama ve nihayet ontik olanı ontolojik düzlemde temellendirme amacındadır.

Sonuç olarak, Heidegger'de 'soyut' ontolojik plandan somut ontik plana geçememe zafiyeti değil de, her olguyu ya da olayı döndürüp Varlığa bağlama ya da nispet etme şeklinde zorlayıcı bir ısrar vardır. Heidegger'de, dahası, Varlık bağlantısının dışına çıkıyormuş gibi görünen ya da gerçekten çıkan ve bu surette gerçek bir özgüllük arz eden *aşk* ve *etik* gibi bir bakıma *birlikte-olma* (*Mitsein*) egzistansiyali altında mütalaa edilebilecek olan bazı fenomenler hakkında susma alışkanlığı vardır. Gerek her şeyi Varlığa bağlama/nispet etme yönündeki şu ısrar, gerekse *trans-ontolojik* bir mahiyet arz ediyor görünen mezkûr fenomenlere dair şu suskunluk, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da hemen her şeyi ontolojiye indirgeyen tutumuyla esastan bağlantılı olsa gerektir.

Gerçekten de, Varlık sonsuz değil ama *sonlu* ise, onun bir *dışı* (*berisi* ve *ötesi*) olduğu düşünülemez mi? Özne *varolan* (*Seiendes*) olma vasfından öte bir anlam ifade ediyor olamaz mı? Ve nihayet, *aşk* ve *etik* gibi bazı özgül fenomenlerin ontolojik ufku aştıklarından söz edilemez mi?

KAYNAKÇA

- Bégout, B. (2003) "Husserl", *Introduction à la Phénoménologie* içinde, ed. P. Cabestan, Paris: Ellipses.
- Bernet, R. (1994) *La vie du Sujet: Recherches sur l'Interprétation de Husserl dans la Phénoménologie*, Paris: PUF.
- Biemel, W. (2005) *Le Concept de Monde chez Heidegger*, Paris: J. Vrin.
- Dreyfus, H., L. (1991) *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Londra: The MIT Press.
- Gözel, Ö. (2020) "Heidegger'de Mekânın Egzistansiyal Anlamı", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, sayı: 13 (1), s. 77-96.
- Greich, J. (2003) *Ontologie et Temporalité, Esquisse d'une Interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF: Paris.
- Heidegger, M. (1976), "Lettre sur l'Humanisme", *Questions III et IV* içinde, Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (2001) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen.
- Heidegger, M. (2004) *Varlık ve Zaman*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul.
- Heidegger, M. (2006), *Prolégomenes à l'Histoire du Concept de Temps*, trad. par A. Boutot, Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (2018) *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Alfa Yayınları: İstanbul.
- Heidegger, M. (1992) *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique*, trad. par D. Panis, Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1984) *The Metaphysical Foundations of Logic*, trans. M. Heim, Indiana: Indiana University Press.
- Husserl, E. (1996) *Méditations Cartésiennes*, trad. par G. Peiffer & E. Levinas, Paris: J. Vrin.
- Inwood, M. (2004) *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell.

Kockelmans, J. J. (1989) *Heidegger's Being and Time: The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America.

Lalande, A. (1972) *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris: PUF.

Levinas, E. (1961) *Totalité et Infini*, The Hague: Martinus Nijjhof.

Levinas, E. (1978), *Autrement qu'Être ou Au delà de l'Essence*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Levinas, E. (1991), *Entre Nous: Essais sur le Penser-à-l'Autre*, Paris: Grasset & Fasquelle.

Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard.

Ökten, K. H. (2008) "*Varlık ve Zaman*" Kılavuzu, İstanbul: Agora.

Sartre, J.P. (1943) *L'Être et Le Néant*, Paris: Gallimard.

Vaysse, J.-M. (2007) *Dictionnaire Heidegger*, Ellipses: Paris, 2007.