BEYTULHIKME
An International Journal of Philosophy
Volume 2 Issue 2 December 2012

Ölümde Özdeşliğini Bulan Dasein: 'Moribundus Sum' versus 'Cogito Sum'

EMİN ÇELEBİ

Yrd. Doç. Dr. | Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü | 49100, Merkez, Muş, Türkiye | e.celebi@alparslan.edu.tr

Özet: Heidegger'in en önemli ve bize göre diğer filozoflardan ayrılan en belirgin özelliği, düşüncelerini dile getirirken dilsel bağlamda yaptığı çözümlemeler ve oluşturduğu kavramsal yeniliklerdir. Ontolojisinin temeline yerleştirdiği ve insan varlığı anlamına gelen "Dasein" terimi de bunlardan biri, belki de en önemlisidir. Dasein, varlığın temeli, anlamı ve sonudur. Bunun yanı sıra tamamlanmamış bir varlıktır. Dasein'ın kendi varlığını ancak ölüm ile ikmal edeceğini öne süren Heidegger, bu durumu *sum moribundus* (ölümde var olan ben) olarak kavramsallaştırır. Biz bu çalışmada "ölüme yönelik bir varlık olarak Dasein"ın özdeşliğine ulaşma imkânının mahiyetini ve bu çerçevede Kartezyen özne (cogito sum) ile olan ilişkisini ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Dasein, cogito, varlık, ölüme yönelik varlık, moribundus.

Dasein that It Has Its Identity in Death: 'Moribundus Sum' versus 'Cogito Sum'

EMİN ÇELEBİ

Assist. Prof. | Muş Alparslan University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy | 49100, Merkez, Muş, Turkey | e.celebi@alparslan.edu.tr

Abstract: Heidegger's most important and distinguished feature from the other philosophers, to us, is his linguistic analysis when he explain his ideas and his putting forward conceptual innovations. The word Dasein that Heidegger used it as a synonym for "human entity" and settled it in the basis of his ontology is one of those terms, possibly the most important one. Dasein is ground, meaning and end of Being. Besides, it is an incomplete Being. It only can reach its totality and completeness with death. Thus, Heidegger sometimes called it as *sum moribundus* (I am in dying). In this study, we try to examine the nature of its possibility to get its identity as a being-toward death. And in this context, we try to take up its relation with Cartesian subject (cogito sum).

Keywords: Dasein, cogito, being, being toward death, moribundus.

BEYTULHIKME An International Journal of Philosophy

Giriş

İnsan, düşünme ve varlık, Heidegger felsefesinde birbiri ile sıkı ilişkide olan kavramlardır. Düşünmenin, "varlığın hakikatini ifade etmek için kendini varlığa kullandırması" düşünmenin kendini varlıkta feda etmesinin anlamı olarak da anlaşılabilir. Bu düşünme, varlığın hakikatine araç ve varlığın hakikatine dair yükümlü aktif bir eylem durumundadır (İyi, 1999; 27). "Varlığın düşünmesi" ifadesindeki düşünme gerçekte varlığın yüklemidir. Öte yandan düşünme öznesinin insan, düşünülenin de varlık olduğuna dikkat etmek gerekir. Buna göre varlığın düşünmesini, suje-obje düalitesinin tezahürü olan varlık-insan ilişkisinde aramalıyız. "Varolanlar içinde sadece insan varolmaktadır." önermesini de dikkate aldığımızda, her ne kadar İyi'nin de ifade ettiği gibi (1999: 28), bu yargıdan sadece insanın gerçek varlık olup, geriye kalan şeylerin kuruntu ve tasarım olduğu anlamı çıkarsanmasa da, burada insan-varlık ilişkisinin mahiyetini irdelemek, meselenin Heidegger düşüncesi bakımından anlaşılması için gereklilik arz etmektedir.

Baş yapıtı olan "Varlık ve Zaman"ın amacı Heidegger tarafından "varlığın anlamına ilişkin soruyu somut biçimde ele alıp geliştirmek ve zamanı her türlü varlık anlayışının olası ufku olarak yorumlamak" biçiminde dile getirilir. Heidegger'e göre varlık sorununun anlaşılması için birinci felsefi adım, *muthos tina diegeisthai* yapmamak, yani hikâye anlatmamaktır. Başka bir deyişle varolan olarak varolanın menşeini başka bir varolana dayandırarak belirlemeye çalışmamaktır. Çünkü varlık mümkün bir varolan karakterine sahip değildir (Heidegger, 2006: 5). Bu çerçevede varlık sorusunu çalışmak, filozofa göre bir varolanın (soruyu soranın) kendi varlığı içinde apaçık kılınmasıdır. Bu sorunun sorulması, bir varolanın varlık hali olduğu için, bizatihi neyin sorulduğu (yani varlık) tarafından özsel olarak belirlenmektedir. Başka varlık imkânlarının yanı sıra "soru sorma varlık imkânı"na da sahip olup, bütünüyle bizatihi bizden ibaret olan "bu varolan", terminolojik olarak Dasein diye isimlendirilir. Bu durumda Dasein, açığa kavuşturulması gereken biricik Varlıktır. Varlık sorununu böyle ortaya konmasının, soran ile sorulan arasında bir irtibatın olduğu veya sorulanın soruya özsel olarak tesir ediyor olmasının, Dasein karakterinde bir varolan ile "bizatihi varlık" sorusu arasında bir irtibatın olduğu sonucuna

götürse de Heidegger, bu durumun bir varolanın varlık önceliğinin kanıtlanması olduğu kanısında değildir. Fakat yine de Dasein'in önceliği gibi bir şeylerin öncelendiğini söylemek, ona göre yanlış olmayacaktır (2006: 7-8). Böylelikle Heidegger düşüncesinde başat bir terim olan Dasein, bu felsefenin çatısı altında birçok biçim ve momentte söze konu edilmektedir. Fakat biz bu çalışmanın amaçladığı çerçeve ile sınırlı olarak Dasein'ın kendi bütünlüğünü ve dolayısıyla özdeşliğini tesis ettiği ölüm ile ilişkisi bakımından ele almaya çalışacağız.

1. Ölüme Yönelmişlik Bakımından Dasein

Dasein'ın ölüm ile ilişkisi Heidegger tarafından, ölümün niteliği ve Dasein'ın yapısal niteliği olmak üzere iki boyutta ele alınır. Ölümün en temel iki niteliği kesin ve belirsiz olmasıdır. Bu konuda herhangi bir şüphe yoktur. Söz konusu iki temel nitelik, aynı zamanda Dasein'ın imkân alanını oluşturan iki temel karakteristik olarak da tanımlanır (Heidegger, 1985: 317). Heidegger Dasein'ın mümkün oluşunu dile getirerek, aynı zamanda onu eksikliğini yahut tamamlanmamışlığını da imlemektedir. Söz konusu eksiklik Dasein'ın temel yapısının özünde süreklilik arz eden bir yapıdadır. Varlık eksikliğinin ortadan kaldırılması, paradoksal bir biçimde Dasein'ın varlığının yok oluşu olarak da ifade edilir (Heidegger, 2006: 251). Böylelikle Heidegger kesin olan ölümü, noksan olan Dasein ile buluşturarak, Dasein'ın ontolojisini yokluk temelinde, ölüm ile açımlamaya çalışır. Ölüm, el altında bulunan, mevcut olan anlamında bir imkân değil, Dasein'ın bir varlık imkânı olarak durur.

Ölüme yönelik varlık denildiği zaman bizzat onun gerçekleştirilmesi kastedilmemektedir. Şayet böyle olsa, Dasein ölüme yönelik varoluşsal varlığının zeminini kaybeder. Öte yandan bu, ölüm üzerinde kara kara düşünmek de değildir. Çünkü böyle bir tavır ölümün gücü ve etkisini kırmaya dönük bir çabaya dönüşür. İşte bu noktada Heidegger (2006: 277) "ölüme yönelik varlık"ta söz konusu imkân hafifletilmeden bir imkân olarak anlaşılmalı, geliştirilmeli ve ona dayanılmalıdır" diyerek imkânın sürekliliğinin önemine işaret eder. Beklenti, bir imkânın olası gerçekleşmesine öylesine dikkat yöneltmek değil, özsel olarak bu imkanın gerçekleşmesini beklemek demektir. Buna göre beklentide imkâna sıçramak ve gerçek olana dayanak almak yatar. Çünkü beklenti içinde olunan beklenmektedir. Gerçek-

ten hareket ederek ve ona doğru gidilerek imkan gerçekliğin içine beklenilen biçimde dâhil edilir (Heidegger, 2006: 278).

Heidegger ölümle nihayete erecek olan eksikliği, borç ödemede para eksikliği, ayın belli evrelerdeki görüntüsünün eksikliği ve meyvenin olgunlaşmasını ifade eden eksiklik benzetmeleri üzerinden izah etmeye çalışır. Ona göre Dasein'ın eksikliği bu üçünden en çok meyvenin eksikliğine benzer. Fakat tam olarak böyle de değildir. Çünkü Dasein'ın bütün olmamaklığı, bir Dasein'ın "var olduğu var olan" olarak "var olması gereken"dir. Dasein'ın eriştiği ölüm bir meyvenin olgunlaşması gibi bir olgunlaşma hali değildir. Çünkü olgunlaşma süreci, ontolojik olarak bir meyvenin aynı zamanda değişimini de beraberinde getirir. Fakat Dasein'ın ölümle ilişkisi ontolojik bir hal değişimi de değildir (Heidegger, 2006: 259). Şu noktanın da altını çizmek gerekir ki, Heidegger'e göre, bütünlüğü belirleyen ve tamamlayan son, Dasein'ın kendi ölümü ile ona nihayet ulaştığı bir şey değildir. Ölümüne yönelik olarak varolan Dasein'da bütün her şeyin önünde bulunan "kendisinin en son olmamışlığı" zaten ona hep dâhil edilir. Bu yüzden onun olmamışlığını bir eksiklik olarak yorumlarken, formel bir çıkarsama yaparak bunu onun bütünsüzlüğü olarak görmek doğru değildir (Heidegger, 2006: 274).

Heidegger düşüncesinde nasıl ki Dasein var olduğu müddetçe daha ziyade henüz kendi olmamışlığı olarak var ise, benzer bir biçimde o hep kendi sonu olarak da vardır. Ölüm denilen son, Dasein'ın son bulması değil, bu varolanın sona doğru varlığıdır. Ölüm, Dasein'ı varolduğu andan itibaren devralan bir varlık durumudur. "Bir insana can geldiği andan itibaren o insan can vermeye de hazır olur (Heidegger, 2006: 261). Fırlatıldığı dünya içinde var olan olarak Dasein, zaten hep ölüme tevdi edilmiştir. Dasein kendi ölümüne yönelik oarak var olurken fiilen ve sürekli olarak can verir. Fiilen can vermesi, Dasein'ın kendi ölümüne yönelik varlığı içinde şöyle ya da böyle bir karara varmış olduğunu ifade etmek içindir (2006: 275). Ölüm Dasein'ın yok oluşu değil, ikmal edilmesidir. Çünkü Dasein asla yok olmaz (2006: 262). "Son" Dasein'ın başına gelecek olandır. Ölüm mevcut olmayan değildir, asgariye indirgenmiş nihai eksiklik de değildir. Ölüm daha ziyade bir başa gelmedir. Ölümle birlikte Dasein hep bizatihi kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık imkânıdır (2006: 265). Bu noktada Heidegger bilme ile var olmanın arasını ayırır.

Ona göre herkes ölümün kesinliğini bilir, fakat ölümün kesinliği içinde var olmaz (2006: 273). Ölümün tam eksistansiyal-ontolojik kavramını Heidegger şöyle belirler:

> Dasein'ın sonu olarak ölüm, Dasein'ın en zati, irtibatsız, kesin ve bu haliyle belirsiz ve atlatılamaz imkândır. Dasein'ın sonu olarak ölüm, Dasein'ın varlığı içinde onun sonuna yönelik olarak vardır (2006: 274).

Heidegger Dasein'in ölüme doğru aktivitesi içerisinde "bizatihi var"lamasını tartışırken öne çıkan diğer kavramlar, *korku, otantiklik, otantik olmamaklık*, *ihtimam göstermeklik*'tir. Ölüme fırlatılmışlık kendini Dasein'da daha asli ve nüfuz edici biçimde korku (angst)[1] denilen bulunuşta açığa çıkarır (2006: 265). Ölümden her günkü düşkün kaçınmayı filozof, "ölüme yönelik otantik olmayan bir varlık" olarak niteler (2006: 275). Dasein, öyle bir varolandır ki, kendi kendisini yine kendi varlığı içinde konu edinir. Bu ise Dasein'ın kendini "en zati varlık imkanı"na yöneltmiş olması demektir. En zati varlık içinde özgür olmak ve böylelikle *otantiklik* ve *otantik olmamaklık* imkânı adına özgür olmak, kendini asli bir somutlaşma olan "korku" içinde gösterir. Bu da Dasein'ın kendini öncelemesi demektir. Bu türden bir var olma, kısacası Heidegger'de *ihtimam göstermek*liğin anlam içeriğini doldurmaktadır (2006: 202-3). Heidegger'e göre herkes ölümden korkma cesaretini göstermeyelim diye elinden geleni ardına koymamaktadır. Hâlbuki Dasein ölümden korku duymak suretiyle kendisiyle yüzleşerek kendisinin atlatılamaz imkânına döner. Fakat herkesin ölüme karşı tavrı, bu endişeyi korkuya dönüştürerek, aslında onu müphem hale getirerek, söz konusu korkuyu bir zafiyet olarak sunmak biçiminde gelişir ve bu gerçek karşısına kayıtsız olunması beklenir. Fakat böyle bir kayıtsızlık geliştirme Dasein'ı en zati irtibatsız varlık imkânına yabancılaştırmaktadır (2006: 270). Dolayısıyla Mansbach'ın yerinde işaret ettiği gibi, Heidegger'in "ölümlülüğü" insanın belirleyici karakteristiği olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Varlığı açığa vuran ve insanı bireyselleştiren otantik davranışı varlığın ölüme yöneliminde bulur. Dasein

[1] Heidegger'in çalışmalarında Türkçeye korku olarak çevrilebilen "angst" ve "furcht" diye iki sözcük vardır. İkinci sözcük, günlük dilde kullandığımız "bir şeyden korkma" anlamında iken, birincisi ölüme yönelik kaygı ve endişeyi de kapsayan farklı bir ruh halini ifade etmek için kullanılan "korku"yu ifade eder. "Metafizik Nedir" isimli kitabın çevirisinin başında M. Ş. İpşiroğlu her iki sözcüğün anlamsal ayırımını belirtmek içim sırasıyla "havf" ve "korku" sözcüklerini yeğlemiştir (Heidegger, 2003: 26). Biz ise bu çalışmada "angst" terimini "korku" sözcüğü ile karşılayacağız.

sadece varlığın zemini değil aynı zamanda yokluğun da zeminidir. Çünkü Dasein kendisini, kendi imkânları içerisinde seçmek suretiyle kendisini bireyselleştirir. Bütün seçenekler arasında sadece bir tanesini seçebildiği için Dasein diğer bütün imkânları yok saymaktadır. Onun gücü ve kapasitesi başlıca olmamanın gücü olmasındadır. O hiçliğin zeminini teşkil eder. Yokluk veya hiçlik Dasein'in varoluşsal yapısında yerleşik olan, nesnelerin negatif varlığından uzak bir anlamda, nesneleri mümkün kılar. Eşyanın kendisini her nasılsa o biçimde ifşa etmelerini sağlar. (Mansbach, 2012). Buna göre, otantik olmayan yaşamın aksine otantik yaşam, Dasein'in bütün olarak ifadeye geldiği bir şeydir. Şayet Dasein'nin otantisitesi bir kimsenin kendi ölümünün açık kabulünü gerektiriyor ise bu, tamamen Dasein'in bütünlüğünün sadece ölüme doğru olan varlığından ötürüdür (Hoffman, 1993: 196).

Buraya kadar anlattıklarımızdan ortaya çıkmaktadır ki, ölüm "ben"i mümkün kılmakta ve ben ölüm gerçekleşinceye kadar imkânlar içerisinde asılı durmaktadır. Dasein tam olarak, kendisi olma anlamında ancak ölüm ile varlığa katılır. Haar (1993: 6)'ın ifade ettiği gibi, "ancak ölüm ile ben, ben olabilirim." Bu şu anlama gelir ki ölüm "beni" bireyselleştiriyor. Fakat ben ancak bilfiil ölüm sayesinde kendim için mümkün olan şeyleri muhafaza edebiliyorum. Burada Heidegger'in varlığı (being) varoluşa (existence) karşıt bir biçimde konumlandırdığı söylenebilir. Varoluş gerçek ve mutlak bir entiti iken, varlık varoluşun nihai serpintisi veya döküntüsüdür. Veya farklı bir yorum yapacak olursak; artık ölümde var olmadığım (exist) zaman, o ana kadar görünmeyen varlığımın (being) saf imkânını kazanırım. Şu şekilde de yorumlamak mümkündür: "Ben ancak ölüm ile bizatihi kendime özdeş olurum. Ve bu yüzden ölüm daima henüz ben olmadığım fakat olmam gerektiğim yeri açan zaman olarak daima benden önce davranmış olmaktadır" (Haar, 1993: 6). Bu nokta Dasein'ın ölümdeki özdeşliğini tartışmayı gerektirmektedir.

2. Dasein'ın Ölümde Özdeşliğini Bulması

Guignon'un deyimiyle yaşam kendi içinde bütünlüğü ve tutarlılığı olan bir hikâyedir. Bu yaşamın odağı geleceğe yönelmişliktir. Geleceğe yönelmişlik, Gadamer'in "ikmal edilmesi umulan" dediği, F. Kermode tarafından ise "sonun duyumu" olarak nitelen şeydir. Yaşamlarımızın zirvesine doğru olan bu yönelmişliğin gizli önemi

mevcut andaki eylem yoluyla gerçekleştirilir. Otantik varlığın anlatısının sürekliliğine ulaşmak, kişisel özdeşliği istikrar ve devamlılığı yaşam boyuna yayılan "benliğin sürekliliği"nin anlaşılmasını evvela mümkün kılan şeydir (Guignon, 1993: 230). Bu durumda Hoffman'a göre meydana gelmenin yahut oluş halinde olmanın yaşam boyunca ortaya çıkan bir şey olarak anlaşılması olarak bir kimsenin özdeşliği, ancak o kimsenin yaşam hikâyesinin bütünü bakımından anlaşılabilir. Yaşamın geçici ortaya çıkması, Ricoeur'ün işaret ettiği gibi, anlatının (narrative) yapısına sahiptir. Bir kimsenin kim olduğunu ancak o kimsenin nereden gelip nereye gittiğini bilmekle anlayabiliriz. Başka bir deyişle, anlatıcı perspektife göre mevcut eylemler, tamamen bu eylemlerin bir kişinin yaşamında ortaya çıktığı anlatıdaki konumu bakımından anlaşılabilir. Hem kümülâtiflik hem de amaçlılık (purposiveness) olarak geçici bir meydana geliş olarak kabul edilmek suretiyle Dasein'in yaşam döngüsü, belli temel yapılar ortaya koymaktadır.

Birincisi, Dasein'ın daima kendisinden ileride olmasıdır. O bütünüyle geleceğe projeksiyondur. Bunun anlamı şudur: Kendi yaşamının yanında yer almak suretiyle Dasein, kendi özdeşliğinin tanımlayıcısı olarak bazı imkân aralıkları (range) devralır ve bütünüyle kendi yaşamı için nihai imkânlar konfigürasyonunun gerçekleşmesine doğru bir "varlık" olarak var olur. Kesin olarak yaşamlarımızın zirvesinde bir şey olacağımız için, Heidegger bu gelecekliği (futurity), Dasein'in tahakkukunu gerçekleştiren şey (sich zeitigen) olarak niteler. Biz Bir potansiyelin gerçekleşmesi veya vefatımızla yüzleşme anlamında değil, fakat yaptığımız her şeyin özel bir tür insan olmamıza katkı sağlaması anlamında "sona doğru veya ölüme doğru olan varlıklarız (Hoffman, 1993: 225). Bu durumda Haar'ın da vurguladığı gibi, "Dasein için varlık zamandır. Varolan (existing) asla öz-özdeşlik anlamında "ben varım" diyemez. (Haar, 1993: 6). İnsan teki canlı olduğu sürece, yani birey kendisinin (Dasein) olmayı hedeflediği şeye doğru tutumunu sürdürdükçe, özdeşliği karar bulmuş bir konu olmayacaktır. Çünkü bu durumda Dasein sürekli bir revizyona ve tekraren anlaşılmaya açıktır (Hoffman, 1993: 196).

"Ölüme yönelik olmaklık", yukarıda da değindiğimiz gibi, bir eksiklik halidir. Söz konusu eksikliğin veya tamamlanmamışlığın bittiği durak olan ölüm ise, Dasein'ın oluşunun bittiği yerdir. Buna göre ölümde hakikatini bulma veya kendini

bulma, başka bir deyişle ölümde Dasein'ın özdeşliğinin gerçekleştiğini bilmenin yahut "bunun deneyimini elde etmenin imkânı nedir?" biçiminde bir soru kaçınılmaz olmaktadır. Bu çerçevede ölümde özdeşliğin gerçekleşmesinin tecrübe edilebilirliğinin ortaya çıkardığı sorunsalı tartışan Hoffman (1993: 197-8), haklı olarak "şeyleri kendi durduğum yerden tasavvur ettiğim sürece kendimin bütünlüğüne ulaşamam. Bilakis, ben kendi bütünlüğüme ulaştığım zaman, bu bütünlüğün deneyimini elde etmede kendime ait bir bakış açısına sahip olmam" diyerek bir anlamda özdeşliğin bilincine varmanın güçlüğünü vurgular. Daha açık bir biçimde ifade edersek, eğer özdeşliğim, ben hayatta iken tamamlanmamış bir ilkede ise, o zaman ben ölümümü başka insanlar tarafından yorumlanan ve tanık olunan bir olay olarak yorumlamadıkça "yaşamıma dair olan her şey budur" un ne demek olduğunu göremem.

Öte yandan "bu, yaşamımın bütünüyle ilgili olduğu şeydir" anlamına gelen birinci şahıs duyumunu elde etmek için, "ölümümün gerçekte vaki olması olayına değin beklemek zorundayım" biçimindeki bir varsayım da Hoffman'a göre doğru değildir. Çünkü kesin olarak "ben bütün özdeşliğimin olacağı şeyi anlayamam. Fakat bununla birlikte, kendi durduğum yerden bile, yaşamımı gerçekleştireceğim bir potansiyel olarak nasıl göreceğimi bilirim ve ölümü beklemek zorunda değilim". Ona göre burada yapılması gereken düşünen varlığı (cogito sum) ölen varlık (moribundus sum) olarak tekrar ifade etmektir. Adeta Hoffman, "şüphe etmediğim tek şey şüphe ettiğimdir" biçimindeki Kartezyen önermeyi, "şüphe etmediğim tek şey ölümümdür" formuna dönüştürerek söz konusu sorunsalı çözümlemeye çalışır. Ve Heidegger'in "ölüm ile alternatifsiz olarak "kendiliğimizin" yahut özdeşliğimizin yegane noktasını yaşadığımız" biçimindeki düşüncesinin farklılığını vurgular. Çünkü günlük yaşamda karşılaştığımız olayları yaşamama gibi bir tercihe sahibizdir ki bunu Heidegger şöyle ifade eder:

> Dünya içindeki hep beraber olmaklığın varlık imkânları arasında, kuşkusuz bir Dasein'ın başka bir Dasein'a vekâlet edebilirliği yer almaktadır. Fakat bu vekâlet, Dasein'ın sona kavuşmasını oluşturan ve böylece ona tamlığını bahşeden o varlık imkânının vekâleti söz konusu olduğunda söz konusu vekâlet imkânı tamamen başarısız olur. Kimse başkasının canını vermekliğini, o kimsenin kendi üzerinden alamaz (2006: 255).

Heidegger'in niçin ölüme hem Dasein'ı bütünleştirme (totalizing) hem de bireyselleştirme (individualizing) gücünü atfettiğini anlamlandıran Hoffman, ölümün "ben"i bütünleştirmesini özdeşliğin tamamlanması, bireyselleştirmesini ise "ben"den kaçınması mümkün olmayan tek ve biricik deneyimi empoze etmesi olarak ifade ettikten sonra, bu bağlamda şu saptamaları yapar:

> Bu yüzden şayet ölerek sona erme Dasein'in bütünlüğü için bir oluşturucu unsur ise, o zaman bu bütünlüğün varlığı bizatihi her durumda kendisi olan varoluşsal bir fenomen olarak anlaşılmak zorundadır. Fakat ölümün bu iki fonksiyonu - özdeşliğimi tamamlamak ve onu biricik kendim (mine) olarak kurmak- birbirinden ayrılamaz olmasına rağmen, farklı bir nitelik taşımaktadırlar. Başka bir kimse yaşam hikâyemi oluşturan her bir deneyimi gerçekleştirebilme imkânına sahip olduğu için bütün bu tecrübeler yegâne olarak, ancak bu yaşam hikayesi bir bütün olarak bu tecrübelerden bağımsız bir biçimde kendisinin nihai terimi olan ölüm tarafından bireyselleştirildiğinden dolayı kendimdir. Bu sonuncusu için ancak her durumda sadece o benimdir, denebilir. Bu yüzden ölüm korkusu ile karşılaşan bizim birinci şahsımız özdeşlik ilkesinin yadsınamaz ilkesini talep eder: Ben, bana atfedilebilir belirlenimlerin toplamından dolayı bu tikel şahıs değilim. Fakat ben ölümün bana aitliği (mineness)den dolayı bu tikel şahısım (1993: 199).

Ancak ölümle varlığı tamamlanan Dasein'ın özdeşlik şuuru, acaba Descartes'ın cogito'sunun özdeşlik şuuru ile gerçekten aynı form içerisinde değerlendirilebilir mi? Her iki "var"lama ve "var olma" düşüncesi arasında ne gibi farklılıklar veya benzerlikler vardır? Şimdi bu bağlamda yapılan tartışmalara kısaca değinelim.

3. Moribundus Sum versus Cogito Sum (mu)?

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız Heidegger'de "Varlık"a ilişkin ölümün rolü ile Kartezyen düşüncedeki "şüphe" yahut "düşünme" arasında birçok düşünür tarafından analojiler yapılmıştır. Bu analojinin daha ziyade Heidegger'in *History of Concept of Time* isimli çalışmasının aşağıdaki paragrafına göndermede bulunularak yapıldığını görmekteyiz:

> Kendimin ölecek olmasındaki kesinlik" bizatihi Dasein'in temel kesinliğidir. Cogito sum sadece böyle bir ifadenin görüntüsü iken, bu Dasein'in hakiki bir

> ifadesidir. Şayet bu şekilde işaret edilen formülasyonlar hiçbir anlama gelmiyorsa, bu durumda kendi varlığında Dasein'la ilgili olan uygun ifade "ben ölümlüyüm" (sum moribundus=I am in dying) olmalıdır. Ölümlü olmak (moribundus) bir kimsenin son derece hasta yahut yaralı olması itibariyle değil, ben var olduğum sürece, ben ölümlü olarak varım (I am moribundus) demektir. Moribundus evvela "kendi duyumu"na var olmayı (sum) bahşedşer (1985: 317).

Mansbach söz konusu paragrafı yorumlarken, ilk olarak Kartezyen şüphenin niteliğine vurgu yapar. Ona göre Kartezyen şüphe genellikle ilk ilkelerin üretimi için bir mekanizma olarak kabul edilir. Burada şüphe, bilgiyi kesin sınırlarına götürmek üzere kullanılan metodolojik araç olarak bilişsel edimin bir parçası olmaktadır ve şüphenin temeli insanın sonluluğudur. Nitekim Üçüncü Meditasyonda, insanın sonlu bir varlık olarak Tanrı'nın sonsuzluğunu kavrayamadığını ifade ederek, böylelikle Descartes'ın şüpheyi insanın ölümlü oluşuna bağladığını savlayan Mansbach, aynı durumun Heidegger için de söz konusu olduğunu söyler. Ona göre Kartezyen formülasyonu bu biçimde dönüştürmekle Heidegger, geleneksel felsefeyi Kartezyen hayaletten kovmaya çabalamaz. Daha ziyade insanla ilgili Kartezyen sorgulamayı tamamlamak suretiyle Kartezyanizmi fethetmeye çalışır. Olmak, var olmak, sonlu olmak, nihayetinde gerçekleşecek olan ölüm imkânı, düşünme dâhil bütün edimlerimize eşlik eder. Heidegger'de de var olma (sum) ın anlamının sonlu olmak olduğunu biliyoruz (Mansbach, 2012).

Hoffman'a göre de Descartes'in düşünen varlığı (cogito) ile Heidegger'in ölen varlığı (moribundus sum) arasında güçlü bir benzerlik vardır. Birey gerçekliğin herkese tarafından yapılan yorumunun hakikati ve anlaşılabilirliğini onaylamaktan uzak durduğu sürece, varoluşsal "*moribundus sum*" ın sarsılmaz apaçıklığını keşfeder ve onun içine tekrar düşer. Bu apaçıklık öznel olarak kesin olmakla kalmayıp aynı zamanda Kartezyen cogito'da olduğu gibi, hakikate de sahip olur. Öte yandan Hoffman'a göre kesin olarak Heidegger bizi, açık bir biçimde ölümün hakikati ve kesinliğini "apodiktik apaçıklık"ın (apodictic evidence) karakterine atfetmeme hususunda bizi uyarmaktadır. Fakat onun bu uyarısının ne anlama geldiği ve nasıl doğrulandığı son derece önemlidir (Hoffman, 1993: 203). Hoffman Varlık ve Zaman'ın aşağıdaki bölümünü alıntılayarak meramını anlatmaya çalışır:

> Şayet Dasein, saf nesnelliği, yani "apodiktik apaçıklığın" kayıtsızlığını elde edecekse, evvela ihtimam göstermekliğin kendine has ödevleri ve imkânları olabilen olgusal koşullara kendisini kaptırıp kaybolmuş olmalıdır. Eğer ölümle ilgili kesin var olma böyle bir karaktere sahip değilse, bu onun daha düşük derecede olduğu anlamına gelmez, fakat bu el altında bulunanlara ilişkin apaçıklık türlerinin derecesine de sahip olduğu anlamına gelmez. Ölümü hakikat olarak kabul etme, ki ölüm bir kimsenin kendisidir, başka bir kesinliği gösterir. Ve dünya içinde karşılaşılan varlıklara ilişkin yahut formel objelere ilişkin herhangi bir kesinlikten daha asli bir kesinliğe sahiptir. Çünkü o Dünya içindeki varlığın kesinliğidir. Böylece o Dasein'ın belirli bir tutumu üzerinde hak iddia etmekle kalmaz, onu bizatihi kendi varoluşunun tam otantikliği içinde talep eder (Heidegger, 2006: 280-1).

Hoffman'a göre Heidegger burada son derece önemli birkaç hususun altını çizmektedir. İlk olarak ölümün kesinliği ve hakikatinin, salt nesnelerin özlerinin veya salt matematiğin objeleri olan formel objelerin zihinsel anlaşılabilirliğini karakterize eden *apodiktik apaçıklık* ile karıştırılmaması gerekir. Ayrıca, ölümün her yerde mevcut olması, hakikatin veya apaçıklığın daha düşük bir türünü içerdiği anlamına gelmemelidir. Tam da bu noktada, matematik teorem ve aksiyomların özel teorik bir tutuma atfedilmesi Dasein için temel ve asli olmazken, hakikat için ölüme sarılmamız bütün tavır ve vaziyetimize nüfuz eder. Daha açık bir biçimde söyleyecek olursak, hiçbir koşul altında Dasein'ın, ölümlülük duygusunun acısından kendisini kurtarma imkânı olmamasına karşın, o formel objelerin hakikati ve anlaşılabilirliğini onaylamada kendini geri tutabilir. Gerçekte tam da bu endişe, Dasein'ı herkese açık olan dünyanın hakikat ve anlamına yabancılaştırdığı gibi, formel nesnelerin hakikat ve anlamından da uzaklaştırır. İşte bu durum Dasein'ı kendisinin ölümde varoluşu *"moribundus sum"* ile yüz yüze getirir. Bu önermenin hakikati ve açıklığı, bütün diğer hakikat ve açıklık formlarının yaratılmışlar tarafından ortaya konan şüphe ve onaylama objeleri olması itibariyle biriciktir. Bütün bu onaylama ve şüphe edimleri otantik olsun olmasın kendi ölümlülüğünü kabul etmeye devam ederler. Şimdi Descartes'ın *cogito*sunun açıklığı, el altında mevcut olan bir nesnenin, kendi benimizi zihinsel olarak anlamamıza eşlik eden *apodiktik apaçıklık* meselesi olarak yorumlanması (1993: 204), gerçekte Descartes'ın *"cogito sum"*u ile Heidegger'in *"moribundus sum"*u arasında hiçbir kıyaslama yapılamayacağı anlamına gelir.

Fakat *cogito*nun "ben"i sadece zihinsel bir töz olarak yorumlanmaz, aynı zamanda bizim bu töze bilişsel giriş modumuz da genellikle matematiksel entiti tarafından beslenen *"apodiktik apaçıklık"*ın karakterini teşhir eder. Öte yandan Hoffman Descartes'ın *cogito*sunu analiz etmenin daha doğru olan bir yolu olduğunu söyleyerek, bu analizi onu Heidegger'in "ben"ine (sum) dair düşüncelerine oldukça yaklaştırır. Jaakko Hintika'ya göre "Descartes'ın temel ve kendisiyle kaim ilkesi gerçekte gerçekleştirici (performatory) bir karaktere sahiptir." "Ben" ne "düşünüyorum" dan ne de mantıksal olarak bizatihi hakikatin kendisinden çıkarsanmıştır. "Ben var olmam" dediğim zaman bu cümle veya düşünce, benim bu cümleyi ifade etmemle veya bu düşünceyi kabul etmemle varoluşsal olarak tutarsızdır. Benim varlığımı imleyen şey, bu durumda bizatihi düşünce değil, benim bu özel düşüncem veya varlığımı yok sayan başka bir düşünceme ilişkin düşünce edimimi ortaya koymamdır. Benzer bir biçimde biz Heidegger'in yukarıda alıntılanan "moribundus evvela kendi duyumuna var olmayı (sum) bahşeder" deyişini kabule hazırsak, o zaman hangi formda olursa olsun, benim ölümlü oluşumu yadsıma teşebbüslerim dahil, kendime ait her tavır ve vaziyet, ölümlü bir benlik olarak kendi var oluşumu (existence) doğrular. Hem Descartes'ta hem de Heidegger'de varlık argümanının yapısı aynıdır. Bu durumda Heidegger'in yukarıdaki sözünü onaylamamız, Kartezyen *cogito*nun bir anda varolmasının niçin doğal olarak Dasein'ın geçici karakteri ile yer değiştirmesi gerektiğini görmemize yardımcı olur. Kendim (mine) sonlu ve sınırlı bir varlık olarak kaçınılmaz bir biçimde kendi nihai sonuyla karşılaşmak zorundadır. Bu, "ben önümde belirlenmiş belli bir kadere sahip olduğumun farkındayım" demenin başka bir yoludur. Ayrıca benim bu gelecek kader algım, beni geçmişimle yüz yüze getiren bir araçtır. Çünkü ben "yaşamım kendi sonuna doğru gitmekle sınırlıdır" dediğim zaman, sınırlı bir benlik olduğumu da söylemiş oluyorum (Hoffman, 1993: 205). Dolayısıyla Hoffman'a göre beni "var"lamaya ilişkin edimsel süreç olması itibariyle Kartezyen *cogito* ile *Dasein* aynılaşmaktadır.

Kartezyen özne ile Ölümde var olan Dasein arasında arz ettiğimiz paralellikler kurmanın yanı sıra, bu iki varlık formunun kendini ortaya koyması bakımından birbirlerine benzemediklerini hatta karşıt noktalarda yer aldığını ifade eden savlar da dile getirilmiştir. Çağdaş Fransız felsefeci Jean-Luc Marion böyle düşünenlerin

başında gelir. Ona göre kesin olarak, Kartezyen özne kendisini Dasein'ın şiddetli bir hasmı olarak serimler. Şayet Dasein onda kendine ait bazı temel karakteristik özellikler bulmamış olsaydı, yine de onu yok etmek için böyle bir ihtiyaç duymazdı. Dasein'ın Kartezyen özneden farkını şöylece ifade etmek mümkündür: Dasein durağı olan bir sona sahip değildir. Faka sonlu olarak var olur. Sonluluk, sonsuz bir süreye sahip olmayan bir varlığa dışarıdan verilmiş gibi ilave edilebilir bir şey değildir. O özsel olarak Dasein'i belirler. Zaten Dasein da kendisini ölümün belirlediği dönemsel bir şeydir. Ölüme-doğru varlığı imleyen sonluluk, Dasein için, geleceğin imtiyazına göre, mevcut olana kalıcılık imtiyazı sağlayan mevcut olanın (*Vorhandenhei, presence)*, geçiciliğe karşıt olarak Dasein'ın karakteristik esrik geçiciliğine bir giriş sağlar. Fakat Kartezyen özne tam da sonluluk tarafından karakterize edilir "*cum sim finitus".* Bu sonluluk sadece antropolojik bir işleve sahip değildir, aynı zamanda *neredeyse ontolojik* (quasi ontological) bir işlevdir. "Ben"in sonluluğu bu yüzden doğrudan, egodan ziyade varlıklar için Varlığın anlamını belirler. "Ben"in sonluluğunu sadece Hıristiyanlık antropolojisinin ve Antik dünyanın ufukları içerisinde tasavvur ettiği için, bu uzlaşımın uygunluğu Heidgger'e gizli kalır veya Heidegger tarafından gizlenir. Heidegger sonlu töz ve sonsuz töz arasındaki ilişkiyi, Kartezyen sonluluğun kökensel geçerliliğe sahip olduğunu yadsımak için etkin bir üretime (efficient production) indirger. Böylece Dasein, *cogito*yu sonlu oluşa göre onaylar (. Luc Marion, Dasein'ın yerine başka hiçbir varlığın geçemeyeceğini, onun her durumda birinci şahsı oynadığını, dolayısıyla "ben" demekle zaten "düşünüyorum, varım" dediğini, böylelikle Kartezyen cogito ile bu temelde bir aynılık taşıdığı biçimindeki çıkarsamaları yanıltıcı bulur (Luc Marion, 2002: 22). Çünkü ona göre Descartes düşünce (cogitatio) ile varlığı bir öznede birleştirmek ile işe başlamaz. O onları, terimin tiyatral anlamıyla, bizatihi kendisi daima birinci şahısta yorumlanan bir öznede bir araya getirir. Daha doğrusu, aynı zamanda tiyatral olan ve "ben" demekle "ben"in işlevini varsayarak, kendini bir kişide gösteren bir karakter olarak onları bir araya getirir. Descartes, bu yüzden sadece düşünce ve varlık gibi iki basit doğa arasındaki zorunlu ilişki ile değil, aynı zamanda "yeri doldurulamaz ben " (irreplaceable ego) kavramını ortaya koymakla ayrı bir yerdedir. Böylece Dasein'ı karakterize eden yeri doldurulamazlık "irreplaceability"a oldukça yaklaşır. Böylece

Dasein, ego yu "kendimlik" (mineness *(Jemeinigkeit))* itibariyle doğrular. Dasein'ın sonluluğu ve yeri doldurulamazlığı, varlığı "ölüme yönelik varlık" olmasından dolayı gerçekleşir. Çünkü ölüm onun en çok, en mutlak ve en az aşılabilir imkânıdır. Gerçekte ölüm, Dasein'ın yalın, saf imkânsızlığının imkânıdır. Çünkü kendisinin ölümü ile Dasein, kendisinin varlığı olan imkânı sona erdirmesi kadar, bizi ontik olarak kavranılmaz bir halde bıraktığı için, kendisini kendisine ve son imkânsızlığına maruz bırakarak bizatihi kendisini tamamlar.

Şimdi Kartezyen ben, kesin olarak kendisinin ölümü ile ilgili değil, fakat özgürlüğü ile ilgili olarak benzer bir paradoksu fark eder. Çünkü imkan, kartezyen terimlerle ifade edecek olursak, özgür irade ile sadece formel olarak sonlu düşünen varlık (Res Cogitans)taki sonsuz olanı açar. Bu özgür irade, Tanrı'nın her şeyi bilme ve her şeye gücü yetmesinin imkân nosyonunu yok etmesi ile yüzleştiği zaman benin imkânsızlığını açığa vurur. Böyle bir karşılaşmada "ego cogito" sadece özgür irade imkânının imkânsızlığı ile yüzleşmez, (Luc Marion, 2002; 23) aynı zamanda imkânsızlığın imkanı ile yüzleşir. Bu durumda cogito zorunlu olarak önceden Tanrı tarafından belirlenmemiş bir pozisyonda bulunur ve bu noktada da "ölüme yönelik varlık olan Dasein"e yaklaşır. Dasein bir kez daha *"imkansızlığın imkanı"* nosyonu çerçevesinde Dasein'ı doğrular. Fakat Mariona'a göre serimlediğimiz benzerlikler yahut yakınlıklar, bizi bunları aynılaştırmaya götürmemelidir. Çünkü Dasein ile Kartezyen özne arasında mutlak ayırım ontolojiktir. Başka bir deyişle hem Kartezyen özne hem Kartezyen düşünce belirlenmemiş bir karaktere sahipken, Dasein belirlenmiş bir yapıdadır. (Luc Marion, 2002: 24). Dolayısıyla "imkânsızlık imkanı" bakımından her iki varlığın sahip olduğu koşullardan hareketle iki varlığın ontolojik ayırımını göz ardı etmek doğru değildir. Bununla birlikte Zimmerman'ın da işaret ettiği gibi Heidegger, keskin bir biçimde katezyen epistemolojik geleneği eleştirir (1993: 242). Çünkü bu gelenek insanı iç bilince (kendini bilen) sahip bir töz olarak yahut nesnelere karşı duran dünyasız (worldless) özneler olarak görür. Aslında Heidegger'in Platon sonrası bütün bir batı ontolojisini bu temelde eleştiriye tabi tuttuğunu da biliyoruz. Dolayısıyla söz konusu tartışmada Luc Marion'un tespitlerinin daha doğru göründüğünü ifade edebiliriz.

Sonuç ve Genel Bir Değerlendirme

Heidegger'in Dasein'ın sonluluğuna ve bütünlüğüne ilişkin olarak ölüm nosyonu çerçevesinde yaptığı formülasyonu şu şekilde özetlemek mümkündür, ki kendisi de (2006: 257) bu özetlemeyi yapmıştır: (1) Var olduğu müddetçe Dasein'a daha hep olabileceği şu veya bu henüz olmamışlık atfedilir. Bu daimi eksikliktir. Biz bunu Heidegger'in terminolojisi çerçevesinde "mevcut olan Dasein" olarak isimlendirebiliriz. (2) Hep henüz sona kavuşmamış olanın sona kavuşması, eksikliğin varlıksal olarak ortadan kalkması ile Dasein, artık kendi karakterine sahip değildir. Bu durum hiçlik olarak ifade edilir. (3) Sona kavuşma, başka hiçbir Dasein'ın hiçbir biçimde vekâlet ettiremediği bir varlık halini gösterir ki, bu da ölümdür. Üç pozisyonla özetleyebileceğimiz Dasein'ın varlık hali, dikkat edilirse hep ölümle ilişkilidir. Başka bir deyişle ölüm Dasein'ın tanınmasında, tanımlanmasında ve tamamlanmasında atlatılamaz bir role sahiptir.

Dasein'ın özdeşliğini ölümde bulması, en genel çerçevede iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi, Dasein'ın varlığını ölüm ile tamamlaması, eksikliğini gidermesi anlamındadır. Bu durumda ölüme doğru varlık olarak Dasein'ın kendi özdeşliğini "el altında var olan" olarak kurması mümkün değildir. Çünkü dünyada var olmanın Heidegger'e göre imkânlar evreninde var olmak olduğunu, dolayısıyla mevcut olanların kendi keşfedilmişliği içinde sair varolanlarla sadece seyrederek ve gözleyerek karşılaşma kapsamında bir gerçeklik taşıdığını biliyoruz. Bu durumda ölümün "el altında bir var olan" olarak varlık ile temas halinde olması mümkün değildir. O halde Dasein bu anlamda özdeşliğini ancak "ölmek" ile elde edebilir ki, bu da bütünlüğünü bulan Dasein'ın dünyada var olan olarak var olmaması anlamına gelir. "Hiçlik"te varolmak olarak da nitelenen bu durum, Dasein asli varoluşunu elde etmesidir. İkinci anlamıyla özdeşlik, Kartezyen öznenin "düşünüyorum, varım" formülasyonunun Dasein-ölüm ilişkisine uyarlanması olarak ortaya çıkan özdeşliktir. Kartezyen formülasyonla söyleyecek olursak, "ben ölüyorum, o halde varım." Bize göre bu türden bir yargının "düşünüyorum" da olduğu gibi edimsel bir süreci ifade etmesi olanaksızdır. Çünkü ölüme doğru an be an gittiğimiz doğrudur, fakat bu bilfiil ölme vaziyetinde olduğumuz anlamına gelmez. Benzer olarak, "ben dü-



şündüm, öyleyse varım" biçiminde bir önerme kurulabilir ve bu anlaşılabilir. Fakat "ben öldüm, o halde varım" biçiminde bir önermenin kurulabilme şansı yoktur. Dolayısıyla Kartezyen öznenin kendini varlayarak özdeşliğini kurması bir bilişsel prosestir. Aynı bilişsel prosesin, yukarıda Hoffman'ın işaret ettiği gibi, "ölümün kesinliğini biliyorum, ben de öleceğim, o halde ben kendi varlığımın şuuruna sahibim" biçiminde ortaya çıkması doğrudur. Fakat bu şuur gerçekte, ancak başkasının gözü ile başka bir deyişle üçüncü şahsın bilme imkanı açısındandır. Bunun "ben" olarak ifade edilmesi bir şeyi değiştirmez. Çünkü bu durumda ben, başkasının ölmesi durumundan hareketle bir bilişsel yargıda bulunmaktayım. Fakat cogito'da ise sürecin bizatihi içinde yer alan ve onu deneyimleyen bir özne-ben söz konusudur. Aynı şeyin ölüm için savlamak, aslında başkasının deneyimini dile getirmekten başka bir şey değildir. Sonuç olarak, bize göre Dasein'n ölümde özdeşliğini bulmasını, bilişsel bir zeminde Kartezyen *cogito* ile aynı varsayarak ortaya koymak doğru bir yaklaşım değildir. Arada apaçık ontolojik farklılıkların olduğunu düşünüyoruz. Tersini ileri sürmenin bir kategori hatası içerdiği kanısındayız.

Kaynaklar

Guignon, C.B. (1993). Authenticity, Moral Values, Psychotherapy. *The Cambridge Companion to Heidegger* (ed. C.B. Guignon). Cambridge: Cambridge University Press.

Haar, M. (1993). *Heidegger and the Essence of Man* (trans. W. McNeill). New York: State University of New York Press.

Heidegger, M. (1985). *History of the Concept of Time*: *Prolegomena* (trans. T. Kisiel). Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1997). *Özdeşlik ve Ayırım* (çev. N. Açа). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Heidegger, M. (2003). *Metafizik Nedir?* (çev. M.Ş. İpşiroğlu & S.K. Yetkin). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Heidegger, M. (2006). *Varlık ve Zaman* (çev. K.H. Ökten). İstanbul: Agora Kitap.

Hoffman, P. (1993). Death, Time, History: Division II of Being and Time. *The Cambridge Companion to Heidegger* (ed. C.B. Guignon). Cambridge: Cambridge University Press.

İyi, S. (1999). *Çağımızda Metafizik Sorunu*. Ankara: Ayraç Yayınevi.

Mansbach, A. (2012). Heidegger's Critique of Cartesianism. http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContMans.htm.

Marion, J.-L. (2002). The Ego and Dasein, Heidegger Reexamined. *Language and the Critique of Subjectivity, 4* (ed. H. Dreyfus and M. Wrathall). New York: Routledge.

Zimmerman, M.E. (1993). Heidegger, Buddhism, and Deep Ecology. *The Cambridge Companion to Heidegger* (ed. C.B. Guignon). Cambridge: Cambridge University Press.

