

HEIDEGGER DÜŞÜNÇESİNDE BİR İMKÂN OLARAK ÖLÜM VE ZAMANLA İLİŞKİSİ

Nilüfer URLU ÜNALDI

Dr. Öğr. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

niluferurluunaldi@gmail.com

Orcid ID:0000-0002-8123-6706

“söyleyin

aynada iskeletini görmeye kadar varan kaç
kaç kişi var şunun şurasında?”*

Giriş

Heidegger’in başyapıtı olan *Varlık ve Zaman*’ın temel meselesi Varlık’tır ve daha ilk cümlesinde Heidegger şunu ilan eder: “...varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur.” (Heidegger, 2008: 2/1). Heidegger Dasein’ a/insana yönelik bir soruşturma ve derinlemesine bir analiz ile varlık sorusunu soran/sorabilen insan üzerinden bu unutulmuşluğun ve varlıkla sahil bir ilişkinin imkânını araştırır. “Başka varlık imkânlarının yanı sıra soruyu sorma imkânına da sahip olup, hep bizzat biz olan bu varolana, terminolojik olarak Dasein diyoruz.” (Heidegger, 2008: 26/7). Varlığın anlamının Dasein üzerinden anlaşılması ise temel ontolojidir (*Fundamentalontologie*) ve temel ontoloji:

İnsan doğasına ait olan metafizik için temeli hazırlayan sonlu insan varlığının ontolojik analitiğidir. Temel ontoloji, metafiziğin olanaklı olması için gerekli olan insan varoluşunun metafiziğidir ve o, antropolojinin tamamından ve felsefi olandan zemini itibariyle tümüyle farklıdır. (Heidegger, 1990: 1).

Heidegger düşüncesinde insan (Dasein) diğer varlık tarzlarının açığa çıkarıldığı “kategorilerle” anlaşılmaz, çünkü o ne bir el-altındadır (*Zuhanden*) ne de bir mevcut-olandır (*Vorhanden*). Heidegger Dasein’in farklılığını vurgulamak için onu, varoluşun “temel yapıları” ve “evrensel belirleyicileri” olan, mesela ihtimam göstermeklik (*Sorge*), ölüme-doğru-varlık (*Sein-zum-tode*), endişe (*Angst*), yabancılaşma (*Entfremdung*), suçluluk/vecibe içinde olmak (*Schuld*) ve kapalılığı-açma-kararlılığı (*Entschlossenheit*) gibi eksistensiyaller ile analiz eder (Schrag, 2006: 211). Bu eksistensiyaller insan varoluşunda bulunan “aşkınsal” ve “evrensel” öğelerdir. Bunlar yalnızca insana özgü yapılardır ve hazır

* İsmet Özel, “Celladıma Gülümserken Çektirdiğim Resmin Arkasındaki Satırlar” şiirinden.

biçimde bulunmazlar. Onlar insanın varoluşu içinde somut biçimde ortaya çıkar ve varoluşa katılır, orada edimselleşirler (Schrag, 2006: 213).

Dasein, bir imkân varlığı olarak tasarlanır, insanın yaşamı da bir imkânlar alanı olarak sunulur. Ancak Dasein için esas olanak, yaşamı içinde karşılaşılabileceği, bir kısmını ıskalayıp bir kısmını gerçekleştireceği “bütün varoluş imkânlarını gün yüzüne” (Duman, 2009: 215-242) çıkaracak esas imkân ölümdür. Ölüme-doğru-olmak (*Sein zum Tode*) insanın en önemli eksistensiyalidir ve ölümü öncelemek, kendini bu en uç, terkedil(e)mez, bırakılamaz, kaçınılmaz “olma” imkânına tasarlamak (*Entwurf*), Dasein’in en büyük olanağı olarak tasavvur edilir. Bu tasarlama ancak zamanın “zamansal” yorumu içinde anlaşılabilir, çünkü tasarlama bizatihi geleceğe ilişkin bir şeydir ve bu durumda Dasein’in gelecek ile dolayısıyla zamanla ilişkisinin, daha derinde, gündelik deneyimde algılanandan başka türlü olduğunu görmek gerekir. Heidegger’in iddiası budur.

Biz bu makalede Heidegger’in ilk dönem düşüncesini temsil eden *Varlık ve Zaman* bağlamında ölümün bir imkân olarak tasarlanan anlamını ve bunun zamanın zamansal yorumu içindeki olanağını araştırdık. Nihayetinde Heidegger ölümün öncelenmesinin imkânından söz eder ve bunun sahil bir varoluş için gerekli hatta zorunlu olduğunu söyler, diğer yandan, bunun olanaklı olmasının ancak zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak sıralı şimdilerin dizisi olarak anlaşılan geleneksel tanımının aksine bütüncül bir geçişkenlik olarak anlaşılması ile olanaklı olduğunu belirtir. Bu makale Heidegger düşüncesinde ölüm ve zamansallık ilişkisi üzerinden sahil bir varoluşun izini sürmeyi denemektedir.

Ölümden Devşirilen Zaman

Lilian Alweiss Batı metafizik geleneğinin, son tahlilde, zamanın ve gerçekte ölümün üstesinden gelme arzusuyla karakterize edilebileceğini söyler. Buna göre Batı düşünsel geleneği ölümle vedalaşmak istemektedir ki bu sayede süreçlerin, sınırlamaların olmadığı bir “ebedi şimdi”ye erişmek olanaklı olsun (Alweiss, 2002: 121). Heidegger, tevarüs ettiği bu gelenek içinden soruyu başka türlü sormayı dener: O, zamanın “ne olduğunu değil” “kim olduğunu” sorar (Heidegger, 1996: 101). Böylece geleneğin değişmez, zamana tabi olmayan hakikatlerinin yerine, Heidegger’in birinci döneminin kilit kavramı olan zaman, kavramıyla ilk elden ilişkili ve zamanın da ancak onunla anlaşıldığı, sınırlı, sonlu varlığa Dasein’a gelir. Dasein’ın zamansal yapısı ise bizi doğrudan ölüm meselesiyle ilişkilendirir. Çünkü zaman ancak ve sadece bir sınır anlayışı ile yaşayan, ölümlü bir varlık için anlaşılabilir bir şeydir. Gündelik sözlerimiz arasında geçen “zamanı geri döndüremeyiz” gibi sıradan bir söz bile, nihayetinde, zamanı bir sınır açısından düşündüğümüze ve anladığımızı işaret eder. Heidegger’e göre insan bir imkân varlığıdır; hatta “bizatihi kendisi imkândır”. Zaman geçtikçe Dasein’ın olanakları da geçer, bu nedenle zamanın geçmesi ve bu tür sınırlamalar, yalnızca bir sınır anlayışı ile yaşayan bir varlık tarzı için, insan için anlamlı olabilir (Alweiss, 2002: 121).

Heidegger böylece zamansallık meselesini Dasein ve onun ölümü ile birebir ilişkili bir boyutta tartışmaya açar. İnsanı diğer varlık tarzlarından ayıran şey, ölümlü oluşu değil, -çünkü bir çiçek de ya da bir hayvan da ölür ya da telef olur-, ancak ölümlü olduğu gerçeğinden haberdar edilmiş olmasıdır. Biz insanlar ölüme yazgılıyız: “*İnsan hayat bulduğu anda, ölmek için yeterince yaşlıdır.*” (Heidegger,

2008: 48-49/363-364) ve tam da bu sınırlı-sonlu oluş sayesinde zamansallık insanın tüm olanaklarının anlaşılır hale gelmesini sağlar. Ancak Heidegger ölümü olağanüstü bir şey olarak tasarlamaz, daha ziyade ölümü yaşadığımız bir olgu olarak ele alır. Buna göre biz esasen bir henüz-değil’de/müstakbelde yaşamaktayız, ekstatik zamansallığın geçmiş-gelecek-şimdi üçlemesinin geçişli yapısı sayesinde kendi ölümümüzü incelemek ve onunla karşılaşmak olanaklı olurken, bu sayede sondan/ölümden geriye doğru yaşamın olanaklarına sığılabilmek mümkün olmaktadır.

Heidegger, zamanın “ne” değil “kim” olduğunu sormakla, zamanın insandan başka bir yolla anlaşılamayacağını vurgulamak ister: “ (...) zaman *bizatihi anlamsızdır, zaman zamansaldır*” (Heidegger: 1996: 99). Geleneksel felsefenin Aristoteles’ten itibaren kabul gören zaman yorumu, Heidegger tarafından şiddetle reddedilir. Çünkü ona göre zaman, sıralı bir şimdiler dizisi olarak alınamaz, ne de geçmiş ve gelecek “şimdi” den neşet eder. Geleneksel felsefenin “şimdi” odaklı zaman anlayışı, “mevcudiyet metafiziği”ni belirleyen “mevcudiyet” anlayışının ve ezeli-ebedi hakikat tasavvurunun da temelinde bulunur. Heidegger zamanın bu geleneksel yorumunun, nihayetinde, onun ekstatik dediği zamansallık anlayışının düzleştirilmesinden ibaret olduğunu söyler. Buna göre, Heidegger’in deyişle “şimdi”, henüz-değil-şimdi olarak geleceği belirlemez, bilakis “şimdi” gelecekte devşirilir (Heidegger, 2008: 81/616-627). Gündelik zaman deneyimimizde zamanı sonsuz gibi algılansa da zaman sonsuz değildir, çünkü o Dasein’in sonlu varlığındaki kavrayışı içinde uzanır (Alweiss, 2002: 122).

Heidegger, Dasein’in sahil ve gayrisahil anlaması arasında inceltilmiş, birbiriyle yakından ilişkili bir bağ kurar. Aynı ilişki zamanın sıradan yorumu ile asli/orijinal yorumu arasında da mevcuttur. Buna göre gündelik anlamamız içinde – hergünlük der buna Heidegger- insan zamanı sıralı bir şimdiler dizisi olarak ve “şimdi”nin belirleyici olduğu sonsuz bir nitelikte anlar. Bu gayrisahil zaman yorumu, mesela şimdi yapamadıklarımızı yarın yapabileceğimize olan inancımız ile kendini açığa çıkarır, şimdi ile sonluluğumuz arasında bir mesafe tasarlamıyor olsaydık böyle bir erteleme mümkün ol(a)mazdı. Ancak aslında bu, zamanın sahil anlamından geri çekilmekten başka bir şey değildir. Çünkü günlük olanaklarımızı erteleyebiliyor oluşumuz, sonlu varoluşumuzun ufku olan kesin ölüm ile mümkün olabilir. Bu sebeple Heidegger bizi, bu en zati imkânımızla, ölümle karşılaşmaya çağırır (Heidegger, 2008: 391/262): “*Ölüm bize, varoluşumuz için önemli olanın, sadece belirli olanaklar değil, varoluşumuzun henüz gerçekleşmemiş imkânlarının bütünselliği olduğunu anlatır. Ancak ve sadece ölümlü oluşumuzu, sonlu varoluşumuzu ciddiye alarak sahil bir zaman anlayışı kazanabiliriz.*” (Alweiss, 2002: 123).

Öyleyse Heidegger için temel mesele sonluluğu-sınırlılığı içinde Dasein’a kendi varoluşunun bütünselliği içinde erişmektir (Heidegger: 2008: 355/236). Bu bütünlük ancak insan kendi ölümünü önceleyebiliyor, kendi ölümünün önünden gidebiliyorsa mümkündür. Fakat bunun imkân koşulu zamanın ekstatik bir karakterde anlaşılmasıdır. Böylece zaman, sıralı bir şimdiler dizisi olarak değil; geleceğin, geçmişin ve şimdinin birbirine geçtiği ve hatta birbirini doğurduğu bir yapı olarak anlaşılır. Zaman ya da daha doğru bir deyişle zamansallık geçişli olduğu için insan kendi ölümünü –yani henüz

gelmemiş olanı- tasarlayabilmekte dolayısıyla anlayabilmekte ve gelecekte geçmişe dönmekte – olmuşluk/oldum-olasılık- ve geçmiş ve geleceğin bu birbirini doğuran yapısında şimdi’de kendi olma olanakları ve nesnelere karşılaşmakta, varoluşunu gerçekleştirir. Böylece Dasein kendini, başı doğumu, sonu ölümü olan bir bütünlük içinde tasarlayabilmektedir. Heidegger düşüncesinde insanı geçmişin, geleceğin ve şimdinin dağılımından ve saçılmışlığından çekip almanın olanağı ancak zamansallık yapısının açığa çıkması ile gösterilebilir. Bu sebeple ekstatik zamanın manasını ortaya koymak, buraya kadar söylediklerimizin ve bundan sonra anlatacaklarımızın anlaşılması açısından elzem görünüyor.

Zamanın Ekstatik Yorumu

Ekstaz terimi aslında Dasein’in varlığından bir “dışarı-çıkmayı”, bir “dış’ta oluşu”, bir çeşit gerilmeyi anlatmak için kullanılır. Terimin aslı Grekçe “Ekstasis” kavramıdır, terimin sıfat hali “ekstatikon”dur. Heidegger bunu kullanır. Bu anlamda terim Dasein’in zamansallığına işaret eder ve Dasein’in bütünlüğünün imkân koşulu ve Dasein’in eylemleri için bir “olanaklar alanının” kendisi olarak belirir (White, 2005: 96). Heidegger zamansallığın üç ekstazını sıralarken aynı zamanda orijinal/asli zamansallık ile geleneksel felsefenin “sıradan” zaman yorumunu özenle birbirinden ayırır. Zamansallığın ekstazlarında, Heidegger, önceliği tartışmasız geleceğe tanır. Almanca Zukunft/gelecek terimi gelmekte-olan anlamına gelir. Bu terimsel mana aslında kelimenin Heidegger düşüncesinde varoluşla ilişkilendirilmesini mümkün kılar, çünkü ona göre insan, yukarıda da belirttiğimiz üzere, kendi varoluşunu gelecekte devşirir. Geçmişle ilgili Heidegger’in kullandığı terim oldum-olasılık/olmuşluktur (*Gewesenheit*). Böylece Heidegger geçmişin olmuş-bitmiş mazi anlamında anlaşılacağını vurgular. Çünkü oldum-olasılık ya da olmuşluk süregelen ve gelecekte doğan bir geçmişini işaret eder. Ekstatik zamansallığın üçüncü kipi şimdi’dir ya da hâlihazırda oluştur (*Gegenwart*). Bu zaman kipi el-altındaki (*Zuhanden*) karşılaştığımız zamansal durumumuzu ifade eder. Hâlihazırda/şimdi gündelik yaşamın zamanıdır (White, 2005: 96). Bu üç zaman kipi arasındaki ilişkiyi Heidegger şöyle anlatır:

Zamansallaştırma, ekstazların “peş peşe gelmesi” demek değildir. Gelecek oldum-olasılıktan daha sonra değildir, oldum-olasılık ise şimdiden daha önce değildir. Zamansallık kendini oldum-olası-şimdileştirici gelecek olarak zamanlaştırmaktadır (Heidegger, 2008: 517/350).

Heidegger’in asli zaman dediği zamansallık gelecek kipinin öncelikli olması, sonlu oluşu ve geçişli yapısı ile geleneksel felsefenin sıradan zaman yorumundan kendini ayırır. Buna göre geleneksel zaman anlayışının sıralı şimdilerin peş peşe gelişi olarak anladığı ve geçmişin artık-değil-şimdi ve geleceğin de henüz-değil-şimdi olarak anlaşılan “şimdi” merkezli, “mevcut olmayanlardan” oluşan yapısı, Heidegger’in zamansallık yorumunda, geçmişin, geleceğin ve şimdinin birbirine geçtiği ve birbirini doğurduğu, Dasein’in içinde gidip-geldiği –imgelem ile- bir Zeitraum’a/zaman-uzamına dönüşür. Bu Zeitraum’da Dasein hem kendi varoluşunu gerçekleştirir hem de nesnelere karşılaşır. Heidegger’in iddiası odur ki Dasein’in geçmişin, geleceğin ve şimdinin çoklu yapısında kendisini bir bütün olarak anlaması ancak böyle bir zaman yorumu ile mümkündür. Burada Heidegger’in insan

tanımında önde gelen kavram olan ihtimam-gösterme yapısını ve zamansallıkla ilişkisini görmeliyiz, ölüm kavramı ile karşılaşmak ve anlamını doğru biçimde çözümleyebilmek için bunu yapmak zorunlu görünüyor.

İhtimam Göstermeklik (Sorge) Yapısı ve Ölüm

İhtimam-gösterme yapısının üç yapısal bileşeninden söz eder Heidegger ki bunların her biri bir zaman kipi ile yakından ilişkilidir ve bu yapının bu üç yönü arasındaki birlik zamansallık ile kurulur: varoluş/eksistensiyalite, olgusallık/faktisite ve düşmüşlük. Bunlardan varoluşu mümkün kılan zamansallığın gelecek kipidir. Geleceğin öncelikli zaman kipi oluşu Dasein'ın varoluş olanaklarına işaret eder. Beni diğer Dasein'lardan ayırt eden imkânlarım önümde açılır ve kendimi önümde açılan bu imkânların bazılarını tasarlayarak anlarım ve varoluşumu gerçekleştiririm (Ökten, 2019: 149) –burada anlamın ontolojik manasını hatırlamalıyız: anlamak varolmaktır-. Olgusallık (faktisite) ise Heidegger'in "oldum-olasılıkla/olmuşluk olarak terimleştirdiği geçmişle ilişkilidir ve Dasein'ın fırlatılmışlığı anlatır. Dasein'ın aşına olduğu ve kendini "evinde" hissettiği dünyada diğerleri ile birlikte (Mitdasein) varlığı ise şimdi zaman kipini esas alır. Heidegger'e göre ihtimam-gösterme yapısının sözü edilen bu birliği, zamansallığın kendisini birleyici-birleştirici karakteri sayesinde başarılmaktadır (White, 2005: 97-98).

Heidegger zamansallığın özgün yapısını, düşüncesinin en kilit kavramlarından biri olan kaygı (Angst) yapısına bağlar. Paul Ricoeur Heidegger'in böyle yapmakla zaman meselesini epistemolojinin alanından çıkararak varlıkla ilişkili hale getirdiğinden söz eder. Böylece kaygı-varlık ilişkisi "*Varlık sorusuyla olan ilişkisinden kalan yara izini muhafaza eder.*" Bu sayede Dasein'ın yapısal birliği kurulur ve "bir-bütün-olma" veya "tam-olma" (*Ganzheit*) mümkün hale gelir (Ricoeur, 2016: 109).

Heidegger Dasein'ın zamansallığını, yukarıda da belirttiğimiz üzere, onun bütünselliği ya da tam-olma meselesi zemininde düşünür. Zamansallık aynı zamanda Dasein'ın sahil ya da gayrisahil anlamasının da belirleyici unsuru olarak karşımıza çıkar. Zamanın geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olarak "çoğullaştırılmasını" belirleyen ilkeyi ihtimam-gösterme yapısında aramayı, Ricoeur Heidegger'in özgünlüğü¹ olarak tanımlar.² Kaygı kavramının zamansal anlamı Dasein'ın "kendi-önünde-olması/kendini-öncelemesidir" (*das Sichvorweg*). Bu kavram ile birlikte zamanın belirleyici kipinin, geleneksel zaman felsefesinin aksine, şimdi değil gelecek olarak belirmesi anlaşılır hale gelirken, zamanın üç boyutu arasındaki ilişki tümüyle ve yeni baştan düzenlenir.

Heidegger'in gelecek, geçmiş ve şimdi üçlemesinde "gelecek" kipini öncelikli konuma getiren ve zamanın bu üç kipi arasındaki sıradışı karşılıklı içerme ilişkileri olduğunu haber veren zaman yorumu zamanın geçmişten geleceğe doğru bir akış olmadığı, aksine geleceğin geçmişi, Heideggerci tanımlamayla oldum-olasılığı/olmuşluğu çağırıldığı, bir anlamda "içerdiği" ve gelecek ile oldum-

¹ "Bu sonuç, Augustinus'un geleceğin şimdiki zamanı, geçmişin şimdiki zamanı ve şimdiki zamanın şimdiki zamanı gibi ifadeleri kullanma hususunda gayet cüretkâr davranmasına karşılık, gündelik dile duyduğu saygıdan dolayı sorgulanması taraftarı olmadığı "gelecek", "geçmiş" ve "şimdi" terimlerinin terkedilmesi ile sonuçlanır" der Ricoeur. (Ricoeur, 2016: 117).

² Augustinus gelecek, geçmiş ve şimdiki zamandan oluşan birliği şimdiki zamanı üçleyerek ortaya çıkarır.

olasılığın/olmuşluğun birlikte şimdikiyi kurdukları bir zamansallık yorumu olarak karşımıza çıkar. Peki bu ne anlama gelmektedir? Bunun anlamı şudur: Dasein kendi oldum-olasılığını/olmuşluğunu, hep ne ise o olmaklığını sürdürür. Bu durum Heidegger'in sahih varoluşu tanımlarken başat bir kavram olarak kullandığı “kararlılık” kavramına getirir bizi. Dasein'dan umulan içine “fırlatılmış” olduğu kendi sorumluluğunu/borçluluğunu kararlılıkla üstlenmektir. Böylece “olmak” (Sein) fiilinin geçmiş zamandaki çekimi “oldum-olasılık/olmuşluk” ile buna vurgu yapan “daha önce” belirteci varlığa bağlanır. Böyle yaparak geçmişle gelecek arasındaki ilişki vurgulanır: “*Daha önce ne idiysem şu anda oyum.*” (Ricoeur, 2016: 119). Öyleyse Heidegger'in deyişiyle : “*Sahih haliyle gelecek Dasein'in geçmişte sahih biçimde olduğudur.*” (Heidegger, 2008: 482/326). Böylece oldum-olasılık/olmuşluk yani geçmiş gelecekte kaynaqlanır, aksi değil. Burada Heidegger üzerinde etkisi açık olan Augustinus'u hatırlamalıyız. O, şimdiki zamanın kendisini çoğaltarak geçmiş ve geleceği oluşturduğunu söylemişti.³

Buraya kadar söylediklerimizden de anlaşılacağı üzere mesele Dasein'in bir bütün olarak tasarlanmasıdır ve Heidegger, Dasein'in bütünselliğini ölüm üzerinden yakalar. Burada ölüm, yaşamın bir fenomeni olarak anlaşılır; bu bağlamda zaman ve ölümü araştırmak Dasein'in varlığının araştırılması anlamına gelir. Yaşam ise, kendisine dünya-içinde-varolmanın (*In-der-Welt-Sein*) ait olduğu bir varlık minvali olarak anlaşılır.

Dasein herşeyden önce kendisi ile ilgili bir varolandır, yukarıda anlattığımız ihtimam gösterme yapısının öncelikli kipi varoluştur ve bu da Dasein'in varolma imkânlarına ve daima bu olanaklara doğru yönelmiş olduğuna işaret eder. Ancak Dasein varoluşu esnasında birtakım imkânları gerçekleştirirken bazılarını iskalamak durumundadır, bu sebeple o “daimi tamamlanmamışlık”, (Heidegger, 2008: 355/236) noksanlık olarak tasvir edilir: “*Dasein bir varolan olarak var olduğu sürece, kendi tamlığına asla erişemez. Bu tamlığı kazandığında ise, kazanımı, bizatihi dünya içindeki varoluşunu kaybetmeye dönüşür ve bir varolan olarak asla deneyimlenemez hale gelir.*” (Heidegger, 2008: 355/236). Buna göre ölmek artık Dasein/insan olma olanağını kaybetmek olsa da bu olumsuz bir durum değildir, çünkü bu sonluluk tam da Dasein'in varoluşunun kurucu unsurudur.

Ölüm, Dasein'a “*olgusal olarak hiçbir şey vermez, Dasein ölümle fiilen olduğu şey olmaz.*” (Heidegger, 2008: 391/262). Esasen ölümün bu deneyime konu olamayan yapısı Dasein'in bütünselliğini ortaya çıkarır. Dasein, ölümünü öncelemek suretiyle kendini sadece bir gerçeklik olarak değil, bir varlık imkânı olarak anlar ve deneyimler. Çünkü Dasein, kendi sonluluğundan kalkarak geriye gelir ve kendini kendi imkânlarının içine fırlatır. Dasein kendi ölümünden tüm yaşamını devşirir, kendini bir imkân varlığı olarak anlar ya da “bizatihi imkânın kendisi” olarak varolur. Ancak bu Dasein'in kendi imkânlarının bir toplamı olduğu manasına da gelmez, çünkü böyle bir toplama sahip olma şansına hiçbir zaman erişemeyecektir. (Heidegger, 2008: 391/262; Dastur, 1990: 28).

³ “O halde şu açık: Ne gelecek var ne geçmiş; ne de “geçmiş, şimdiki, gelecek zaman diye üç zaman var” demek yerinde. Belki şöyle demek yerinde olur: “Üç zaman vardır: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikiilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman.” (Augustinus, 1996).

Sonuç olarak Dasein'in varolduğu sürece tamamlanmamış bir imkân varlığı olması ve sadece ölümle ilişkisi üzerinden bir bütün olarak anlaşılması zamanın da farklı bir bakışla okunması zorunluluğunu beraberinde getirir ve zaman, sonsuza uzanan an'ların akışı, bir şimdiler dizisi olarak anlaşıl(a)maz, çünkü Dasein sonlu bir varlıktır, öyleyse onu sonsuz üzerinden anlamak mümkün değildir. Dasein kendi sonlu oluşunun farkındadır. Dasein'in bütünsel olarak anlaşılması, zamansallığın ekstatik yapısında geçmişin, geleceğin ve şimdinin birbirine geçmiş ayrılmaz birliğinde, Dasein'in kendi sonlu oluşundan (ölümünden) yani gelecekte geriye, oldum-olasılığa/olmuşluğa (geçmişe) gelmek suretiyle gerçekleşir. Tam da bu ekstatik zamansallık sayesinde Dasein'in kendiliği, zamansal olarak kesintiye uğramaz ve Dasein kendini bir bütün olarak tasarlar. Kendini önceleme olarak ölümü öncelemenin manası bu zamansallık içinde yatar. Çünkü Dasein zamansal olarak kendi dışına çıkabildiği, kendinin ötesine geçebildiği için ölümü öncelemesi, başka bir deyişle, kendi ölümünün önünden gitmesi mümkün olabilmekte ve Dasein'in bütünselliği kurulabilmektedir (Levinas, 2014: 44-45).

Peki, ölümün Dasein'in sonu olmasını hangi anlamda anlamak gerekir? Ölümün insanı sona erdirmesi ne bir tamamlanma, ne tam bir yok oluş, ne de yağmurun bitişi veya bir eserin bitirilmesidir, ya da bir borcun ödenmesi. Levinas'ın tarifleriyle "Dasein için ölümlü olmak, kendi ölümünü üstlenmek manasına gelir" (Levinas, 2014: 50), insanın kendi sonluluğunu üstlendiği bir varlık biçimini ölümle karşılaşmadan evvel onu varoluşunun kurucu unsuru haline getirmeyi en asli imkân olarak sunar.

Ölüm, ilerideki, daha olmamış bir gelecekteki günlerin, gecelerin, dakikaların, saniyelerin sıra sıra, art arda gelmesinde değil, varoluşun olma zorunluluğundan yola çıkılarak düşünülmelidir: Olmak zorunda olmak ölmek zorunda olmaktır. Ölüm zamanda bir yerde değildir, ama kökensel olarak olmak, ölmek içindir. Eğer ölüm Dasein'i nihayetine erdirmiyorsa *Eigentlichkeit-sahihlik* ve bütünlük beraberdir. Ölüm bir varlık biçimidir ve bu varlık tarzıyla birlikte henüz gerçekleşmemiş olan (ölüm) ifşa olmaktadır (Levinas, 2014: 50).

Öyleyse Daseinsal bir son buluşun ontolojik mahiyet arz edebilmesi için eksistensiyel bir ölüm kavramının ne anlama geldiğini soruşturmak gerekir. Aşağıda bunu yapmayı deneyeceğiz.

Ölümün Sahih-Eksistensiyel Analizi

Öyle sanıyorum ki Heidegger'in insana ilişkin kavramlaştırmalarından en vurucu olanı, onu "ölüme-doğru-varlık" (*Sein zum Tode*) olarak tasvir etmesidir. Bu kavram açıkça Dasein'in her an son bulmakta olduğunu betimlemek için kullanılır. Ölüm ne henüz mevcut olmayan ve gerçekleşmesi beklenen bir şeydir ne de bir noksanlıktır:

Ölüm Dasein'in bizatihi üstlenmesi gereken varlık olanağıdır. Ölümle birlikte Dasein, en zati var-olabilirliği içinde kendi kendisiyle yüz yüze gelir. Bu olanak içinde Dasein, kendi dünya-içinde-varolmasını mesele eder. Dasein için ölüm, artık Dasein-olmayabilirliğin olanağıdır. Dasein kendi olanağı olarak başa geldiğinde, tümüyle kendi en zati var-olabilirliğiyle ilişkilenebilir olur. Kendisinin bu başa gelişi olarak Dasein, başka Daseinlerle olan bütün irtibatını koparır. Bu en zati ve irtibatsız olanak aynı zamanda en uç olanaktır. Var-olabilirlik olarak Dasein, ölüm olanağını asla atlatamaz. Ölüm mutlak

Dasein-olanaksızlığının olanağıdır. Böylelikle ölümün en zati, irtibatsız, atlatılamaz olanak olduğu açığa çıkmış olur (Heidegger, 2008: 376/251).

Heidegger'e göre Dasein, ölüme-doğru-varlık olarak, ölüme ancak "varoluşun imkânsızlığının ölçüye gelmez olanağı" olarak katlanabilir. Bunun anlamı ölümü düşünüp taşınmak değildir, ne de onu düşünmemek. Ayrıca bunun anlamı, şiddetli bir gerilimle ölümü beklemek de değildir. Çünkü böylesi bir beklemede ölüm hâlâ, gelmek üzere olan veya henüz gelmemiş bir edimsellik olarak anlaşılır. Fakat esasen umulan, ölümün yakınlığından önce, onun saf imkân karakterini görmek ve korumaktır. Bu da ancak ölümü-önceleme içinde Dasein'in kendini kendi ölümüne tasarlaması, ölümü öncelemesi ve onu anlaması ile olanaklıdır. Burada ölüm insanın varlığın kapalılığını açma olanağı olan yapısını ifşa eder ve Dasein, kendinin, başkalarının ve dünyasal olarak onu tehdit eden her şeyin kapalılığının açılma imkânı olarak tasvir edilir (Dastur, 1990: 30).

Heidegger'in eksistensiyal ölüm analizi, insanoğlunun bu en kadim meselesini/derdini yeniden düşünmeyi dener ve onu yerleşik kanaatlere saldırı olarak tanımlanabilecek bir mahiyette ele alır. Eksistensiyal bir ölüm, Heidegger'e göre, Dasein'in en özsel özelliğidir, en büyük ve sahil imkânıdır. Çünkü ölümün insana sağladığı imkân ile o kendini en büyük mesele olarak görür ve kendisi ile yüz yüze gelir. İnsan bu varlık tasavvurunda kamusal olan herkes benliği içinde kaybolup gitmekten kurtulur (Heidegger, 2008: 392/263). Böylece insanın kendisiyle sahil bir biçimde karşılaşmasının biricik olanağı ölüm olarak belirir.

Bu nedenle eksistensiyal ölüm analizinde en önemli vurgu "*Dasein'in bu en özsel imkânının irtibatsız*" oluşudur. Dasein ölümü-öncelemek ile kamusal olandan, herkesin kendisine biçtiği anlamlar üzerinden kendini anlamaktan ve de "herkes" in varlık yorumundan uzaklaşarak tek başına kalır. Ölüm tek başına üstleneceğimiz ve üstesinden geleceğimiz bir şey olarak kendini duyurur. İnsanın ölümü öncelemek suretiyle kendi ölümünün önünden gitmesi ve bu sayede kendisiyle karşılaşma oluşu, bu dehşetli ölüm imkânı, Dasein'in başkalarıyla ilişkilerini ve bir biçimde ilgili-irtibatlı olduğu şeylerin yetersizliğini aşikâr eder. Ancak Heidegger bu gayrisahih ilişkiyi de ontolojik bir zemine oturtur ve gayrisahihlik ile sahil arasında bir bağ kurar. Buna göre Dasein'in tüm gündelik deneyimleri aslında anladığı sahil varoluşundan bir "kaçış" bir "unutuş" olarak belirir. Dolayısıyla ölüm Dasein'i kaçtığı kendi sonluluğundan geri getirir ve onu kendisiyle karşılaştırır. Dasein'in sahil bir biçimde kendi varoluşunu devralması ve kendi olmaklığı, gündelik yaşamın sıradanlığı içinde tam da burada kendini ölümlü oluşuna tasarlamak suretiyle olanaklı olabilir (Heidegger, 2008: 392/263).

İnsanı kamusal varlık yorumundan çekip çıkaran ve onun "herkes/onlar" (das Man) benliğinden kopararak kendisiyle baş başa bırakan ölüm aynı zamanda atlatılamazdır. Ölümün hepimizin başına gelen ve kaçamayacağımız bir durum olarak anlaşılması, insanın onunla yüzleşerek kendi varoluşuna yol almasını getirir. Heidegger ölümle sahil bir ilişkinin yani ölümü öncelemenin olanaklarımızı

önümüzde açarak, kaçmak⁴ yerine varoluşu seçeceğimiz bir varoluş düzlemine getireceğini söyler. Çünkü ölümü öncelediğimizde ve sonlu bir varlık olduğumuzun farkına vardığımızda tüm imkânlarımız bize ifşa olur ve kendimizi önceden bütünlük içinde tasavvur edebiliriz. Öyleyse ölüm, insanın bütün bir varlık imkânı olarak varolmasının olanağını ona bahşeder. Bunu belki şöyle anlayabiliriz: eğer kendi sonluluğumun farkında değilsem yani kendimi sonsuz bir yaşama sahip gibi tasarlıyorsam mesela böyle bir makale yazmak için gerekli güdülenmeyi bulamam ve daha yapılacak/yapılabilecek birçok olmak/varoluş-olanağımı ıskalarım. Hâlbuki Heidegger'in tarif ettiği ve aşağıda detaylandırmaya devam edeceğimiz ölümle sahîh karşılaşma ile insan, sanki ölüm duvarına çarpmakta ve geri kendi varoluşuna fırlatılmaktadır.

Bütün bilgiler gibi Heidegger de gelmeyecekmiş gibi düşündüğümüz ya da düşünmek istediğimiz ölümün kesinliğini haber verir bize. Ölümün kesinliği dünyada karşılaştığımız tüm varolanların ve nesnelerin kesinliğinden daha belirgindir, çünkü Dasein ölümle kendi dünya-da-varlık oluşundan emin olur. Bu tarz bir ilişki insanı kendi varoluşunun sahîhliğine davet eder. Böylece Heidegger insanın gayrisahîh varoluşundan sahîh varoluşuna sıçrayışını doğrudan ölümle ilişkisi üzerinden kurar. Çünkü insan ancak bu sayede kendisini bütün bir varlık olarak anlar ve *“bilincin ve benliğin dolaylımsız apaçıklığı, önceleme içinde saklı olan kesinliğin gerisinden gelir.”* (Heidegger, 2008: 265/265).

Ölümün kesinliğini başkalarının ölümü üzerinden deneyimleriz. Ancak onun ne zaman geleceğini bilmemek onu belirsiz bir forma sokar. Böylece Dasein ömrü boyunca dünyada oluşunun getirdiği sürekli bir tehditle yüz yüze yaşar. Her an ölebileceğinin ve bunu tek başına üstlenmek zorunda olduğunun farkında oluşu ağır bir yüküdür ve Dasein ister sahîh ister gayrisahîh bir biçimde olsun bunu anlamaktadır. Bu nedenle hep kaygılıdır (Angst). Bu kaygı içinde Dasein *“kendi varlığının imkânsızlığının hiçliği önünde durur.”* (Heidegger, 2008: 396/266). Ama kaygı yine olumsuz bir anlam içermez çünkü insanı *“varlık imkânına”* çağırır. Bu nedenle *“Ölüme-doğru-varlık”* der Heidegger *“özü gereği kaygıdır.”* (Heidegger, 2008: 396/266). Nihayetinde kaygı:

Önceleme (öne-koşma) Dasein'a, herkes benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkararak, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın onu kendi olma olanağıyla yüz yüze getirmekte olup, heyecan dolu, herkesin illüzyonlarından sıyrılmış, olgusal kendinden emin ve kaygılı bir ölüme doğru özgürlük demektir. (Heidegger, 2008: 396/266).

Heidegger'in ölümle ilgili düşünceleri göstermektedir ki insan kendini bir bütün olarak anlayabilme imkânına sahip bir varlıktır. Bu bütünlüğün olanaklı oluşu onun ihtimam-gösteren bir varlık oluşuyla mümkün olmaktadır. İhtimam göstermenin yapısal birliği zamansallık sayesinde kurulmaktadır. Bu bağlamda insan varlığının bütünlüğü insanın doğumuyla ve ölümüyle paranteze

⁴ Sahîhlik ile gayrisahîhlik (otantik ve otantik olmayış) arasındaki fark tam da burada saklıdır. Aslında insan tüm yapıp etmelerinde, gündelik deneyiminde ölüme doğru bir varlık olduğunu, ölümün kaçınılmaz olduğunu bilir, ne ki bu acımasız gerçekle karşılaşmaya ve onunla yaşamaya cesaret edemez ve onu unutmayı, üzerini örtmeyi tercih eder. Heidegger bu kaçışın da hakikate dâhil olduğundan bahseder. Öyledir çünkü ancak bildiğimiz şeyden kaçabilir, üzerini örtmeye çalışabiliriz.

alınan tüm yaşamıdır. Dasein'ın bütünselliği onun en kendine özgü halidir. Ancak Heidegger düşüncesinde ölmek, ardışık zaman birimlerinin sonunda başa gelecek bir olay olarak anlaşılmaz. Böyle yapmak insanı ve onun bu en özsel imkânını bir mevcut-olan bir “vitride olma” seviyesine indirgemek olur. Bu insanın nesneleştirilmesine takâbül eder. Halbûki ölüm, Heidegger tarafından, Dasein'ın sonunu yeni baştan/en baştan düşünme anlamında, varoluşsal bir çaba olarak karşımıza çıkar. Öyleyse ölüm günlerin gecelerin geçmesi ile erişilen bir vakıya değildir, ölüm, hep açık kalan bir imkândır. Hep açık olan bu imkân en özsel imkândır; başka her şeyden kendini ayrı tutar, yalıtır, aşılmaz, devredilemez, kesin bir olanaktır. Ölüm, Dasein'ın daha baştan ve daima maruz kaldığı bir olanaktır (Levinas, 2014: 56-57).

Hergünlük İçinde Ölüm

Kendi ölümüne-doğru-olmak Dasein'ın özsel bir özelliği ise, bunun gündelik deneyim içinde kendini duyurması ve fenomenolojik olarak ortaya konulabilmesi gerekir.⁵ Heidegger'in ölüme ilişkin tasvirleri, anlaşılması zor üslubu içinde bile son derece etkileyicidir. O, Dasein'ın bu en özsel olanağının gündelik yaşam içinde kendini nasıl ifşa ettiğini araştırır. Buna göre Dasein, ölümü, daima gerçekleşmekte olan bir olgu olarak anlar ve herkesin başına gelen bu olguyu, gündelikliğin dikkat çekmezliği içine hapseder. Dasein'ın gündelik yaşamı içerisindeki gevezelik (*Gerede*) düzeyinde yaptığı ölüme ilişkin yorumlar, herkesin öleceğini söyler, ancak bu herkes aslında hiç kimsedir, böylece ölüm Dasein'dan uzaklaştırılır, Dasein'a ait olduğu halde şahsen kimseye ait olmayan bir gerçekleşme düzeyine indirgenir. Ölümü sıradanlaştırmak suretiyle, gündelik konuşmalar içinde yorumlayış, onun, ancak ve sadece kişinin kendi başına üstlenebileceği bir şey oluşunu ve mutlaklığını örter. Bu belirsizlik içinde Dasein varlık imkânını ıskalar ve herkes benliğinde kendini kaybeder. Karşılığında herkes onu onaylar ve en zati ölüme yönelik varlık oluşunu örtmesine yardımcı olur (Heidegger, 2008: 268/252-253).

Dasein'ın sahil anlamasında kendi ölümünün kaygısıyla kendisiyle karşı karşıya gelir ve kendi ölüm imkânına bırakılır. Dasein'ın ölümle gayrisahih ilişkisinde ise insan, Heidegger'in “herkes benliği” dediği kamusal yorum alanına teslim olmuştur, bu durumda o, herkes benliğinde kaybolur ve onu kendi sahil varoluşu ile yüz yüze getiren kaygı tersine çevrilir ve başa gelmekte olan bir olaydan “korkma” düzlemine indirgenir. Böylece Dasein'ın ölüme karşı tavrı kayıtsızlık olarak belirir ve kendi varlık imkânına karşı yabancılaşır. Dasein her ne kadar bu varoluş durumunda kamusal yorum tarafından doğumundan itibaren ölüme doğru koşmakta oluşu gizlense ya da bu konu da teskin edilip, yabancılaştırılsa da, yine de, ölüme-doğru-oluşunu gayrisahih biçimde anlar ve zaten anladığı bu gerçekten kaçır. Gündelik deneyimin tüm yapıp etmeleri insanın unutulmuşluk içinde tutmaya çalıştığı ama pekâla anladığı bu ölüm gerçeğinden kaçışın birer tezahürü olarak anlaşılır. Heidegger'e göre Dasein'ın kaçışı, ölüme-doğru-varlık oluşunu onaylamaktan ve ona tanıklık etmekten başka bir anlama

⁵ Bu, eksistensiyele ile eksistensiyele arasındaki bağın, fenomenolojik anlamda daima canlı tutulması gerektiği için böyledir.

gelmez. Gündelik konuşmalar içinde geçen “herkesin bir gün öleceği” ifadesi ölümün kesinliğini ilan eder. Hergünlük ölümün kesinliğini bir belirsizlik içinde tutarak onu yumuşatır ve ölüme fırlatılmış olmayı kolaylaştırır ve katlanılabilir kılar (Heidegger, 2008: 382/256). Heidegger bu yorumuyla ölümün sahih ve gayrisahihi anlamı arasındaki derin bağı gözler önüne serer ve böylece insanın gündelik deneyimlerini ontolojik bir zemine taşır. Bu da, kanaatimizce, onun en büyük başarılarından biridir. Levinas ontik olan ile ontolojik deneyim arasındaki bu bağlantıyı şöyle yorumlar: “*Dasein’in gündelik yaşamı içerisinde ölümden kaçışı kendiliğinin (benliğinin) kaçışta yok olması anlamına gelmez, çünkü eğer öyle olsaydı Dasein (burada oluş) ortadan kalkardı. Dasein’in kendiliği onun kaçışında, herkes belliğinde kayboluşunda da vardır; ya da, bu kendini kaybediş de bir tür kendi olma, bir kendiliktir. Dasein’in herkes benliğinden biri oluşu kendilik olmaksızın zaten mümkün olamazdı.*” (Levinas, 2014: 58).

Heidegger’e göre kaçmak, kendine ölümü gizlemek, ölüme doğru varlığın nesnel yanını içeren eksik bir tarzıdır. İnsan bu durumda gevezelik eder ve gevezelik Dasein’in bir kendini unutmaya, bir ölümden kaçmaya, bir ölüme doğru olma yorumudur. Bu kaçışı tanımlayan, korkuya indirgenmiş kaygıdır ve ölüm, ölüm olgusuna indirgenmiştir. Ölümün gerçekliği yadsınamasa da “herkes”in ölümü, nihayetinde, hiç kimsenin ölümüdür. Başkalarının ölümü elbette şahitlik ettiğimiz bir şeydir, ancak bu başkaları tarafından dünya içindeki herhangi bir olay olarak yorumlanır. Ölüm, her an karşılaşacağımız bir şey olsa da henüz gelmemiş olandır. İnsanlar ölebilir ama “o kişi ben değilim, henüz değil.” Levinas’ın deyişiyle;

Bu muğlak bir ölümdür, benimkiliği içerisinde ölme yansız, kamusal bir olay, adi bir vaka olur. Ölüme bir nesne gerçekliği vermek –herkesin ölümü- ölümün daima bir imkân oluşunu ortadan kaldırır. Sanki ölümden kaçmak mümkünmüş gibi insan kendini avutur. Kamu yaşantısı, bir zevksizlik örneği olarak gördüğü ölümlerle rahatsız edilmek istemez.” (Levinas: 2014: 58). Ve Heidegger’in deyişiyle;

“Ölümün iç karartıcılığının kendini gün yüzüne çıkartmasının cesaretlendirilmesine asla izin vermez (Heidegger, 2008: 51/378-382).

Sonuç

Sonuç itibari ile Heidegger bize, insanın ancak kendi ölümünü, henüz ölüm gelmeden üstlenmek suretiyle sahih bir varoluş olanağına kavuşacağını haber verir. Korkutucu ve dehşete düşürücü de olsa, kendi ölümünü üstlenmek özgürleştirici bir imkândır: Bu bizi, günlük hayatımızı işgal eden tüm gereksiz meşguliyetlerden, kaygının “köleliğinden” kurtarır ve böylelikle bizi, sayesinde yaşamımızı kişisel ve anlamlı biçimde kendimize ait hale getirebileceğimiz asli tasarımlara açık kılar. Heidegger buna “ölüme-doğru-özgürlük” veya “kararlılık” der (Barret, 2008: 62).

Dasein’in eksistensiye-ontolojik yapısı olan ihtimam-gösterme yapısı zamansallık ile bütünlenir ve bir yanı sıra Dasein’in varoluşunu, diğer yandan onun olgusal bir varolan oluşunu ve diğer yandan düşmüş (olguların ortasına fırlatılmış) yapısını anlatır. Bu yapı insanın kendisiyle, diğer Dasein’lerle ve nesnelere ilişkisini mümkün kılar ve yapının bütünlüğü zamansallık ile kurularak Dasein’i geçmiş, gelecek ve şimdi’nin saçılmışlığından kurtarır. İhtimam gösterme öncelikli olarak

gelecek ile ilişkilidir ve Dasein'ın kendi ölümünü öncelemek suretiyle kendini bir bütün olarak yani doğum ve ölüm arasındaki bir varolan olarak anlamasını sağlar. Dasein anlamak suretiyle varolur. Anlamanın bu ontolojik manasına dikkat etmek gerekir çünkü "anlamak" insana sonradan iliştilirilmiş bir özellik olmayıp onun varoluşunu mümkün kılar: Anlamak varolmaktır.

Zamanın ekstatik yorumu zamansallık olarak belirir ve bu da Heidegger düşüncesinin varlık yorumunun kilit noktasında durur. Varlık bir varolanın varlığıdır ve soruyu soran varolan üzerinden fenomenolojik olarak ortaya konulması hedeflenir: Dasein. Dasein'ın ölümlü/sonlu oluşu ve daha da önemlisi bunun farkında bir varlık olarak bulunuşu, onun sahih varoluşunun imkân koşulu olarak belirir. İnsan şunu bilmelidir: O, ölüme-doğru-varlıktır. Heidegger bu çeşit bir anlamanın insanı "varoluşu" için yani varlık için çabaya hazır hale getireceğini düşünmektedir. İnsanın sonluluğu üzerinden kurulan böyle bir varoluş tasarımı geleneksel felsefenin yaklaşımına bir saldırı niteliği taşır. Aynı zamanda bu tarz bir ölüm anlayışını mümkün kılan zaman yorumunun da geleneksel felsefenin zaman yorumuyla karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Ancak Heidegger geleneğin önerdiği yorumları reddetmez, aksine bu düşüncelerin köklerinin derinliklerine iner ve gündelik algıları –ontik olanı- ontolojik bir zemine taşır. Kanaatimizce Heidegger'in en büyük başarılarından biri budur.

Dasein hergünlük içinde Varlığı unutmuştur, çünkü Dasein bu varoluş minvalinde dünya içindeki diğer varlıklarda kendi benliğini kaybetmiş, birilerinin/herkesin kendisi için yaptığı ve beslediği yorumlara kendini teslim etmiştir. Heidegger bizi buradan çıkmaya çağırır ve üstelik nadir de olsa ve de zor, buradan çıkılabileceğini haber verir. Buradan çıkış imkânı, insanın yukarıda anlattığımız zamansallık ile kendi ölümünü öncelemesi sayesinde geriye/geçmişe sıçrayabilmesi ve bugüne/şimdiye gelmesi ile olanaklı olur. Bu imkân insana tüm yapıp etmelerini yeniden değerlendirme/değerleme ve kendi varoluşunu sahih biçimde gerçekleştirme olanağı sunar. Böylece Varlık hatırlanır ve onunla sahih bir ilişki mümkün olur.

Öz

Heidegger Düşüncesinde Bir İmkân Olarak Ölüm ve Zamanla İlişkisi

Heidegger düşüncesinde ölüm meselesi son derece belirleyici, çarpıcı ve sarsıcı analizlere konu edilir. Heidegger insanın kendini bir bütün olarak anlamasının imkânının ölüm olduğunu söyler. İnsan, başı doğumuyla, sonu ölümüyle belirlenen bir bütün olarak, ancak ve sadece, ölüm sayesinde anlaşılabilir. Öyleyse ölüm insanın en büyük varoluş imkânıdır. Heidegger düşüncesinde, bir yandan insan ölüme-doğru-varlık (*Sein zum Tode*) olarak tanımlanırken, diğer taraftan ölmeden evvel “ölümünü önceleyebilme” olanağına sahip tek varlık olarak tasvir edilir. İnsanın ihtimam-gösterme (*Sorge*) yapısı ile kendisine, diğer insanlara ve nesnelere yönelik ilgisinin ifşa edildiği bütünselliği zamansallıkla kurulur. Ekstatik zamansallık şimdilerden oluşan bir dizi olmadığı için insan geleceğe doğru sarkabilmekte ve oradan kendi oldum-olasılığına (geçmişine) geri gelmekte ve şimdiyi kurmaktadır. Böylece birbirine geçmiş üç zaman kipi ile kurulu zamansallık (*Zeitlichkeit*) Dasein’in kendi ölümüyle karşılaşmasının ve böylece kendini geçmiş, gelecek ve şimdinin saçılmışlığından kurtarmak suretiyle bir bütün olarak anlamasının olanak koşulu olarak karşımıza çıkar. Bu makalede Heidegger’in ölüme ilişkin analizlerine yer vererek ölümün zamansallık ile ilişkisini ortaya koymayı deneyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Dasein, Zamansallık, Ölüme-doğru-varlık, öncelemek, İhtimam-gösterme.

Abstract

Death as a Possibility in Heidegger's Thought and its Relationship with Time

In Heidegger's thought, the issue of death is subject to extremely decisive, striking and shocking analyzes. Heidegger develops an approach that states that the possibility of a human being to understand himself as a whole is death. As a whole whose beginning is determined by his birth and whose end is determined his death, man can only be understood through death. So death is man's most significant possibility of existence. In Heidegger's thought, on the one hand, man is defined as being-towards-death (Sein zum Tode); on the other hand, he is described as the only being that has the ability to "ahead of his death" before he dies. The holistic nature of man, in which his care structure and his concern for himself, other people, and objects are disclosed, is established by temporality. Since ecstatic temporality is not a series of nows, one can hang towards the future and from there comes back to his own possibility (past) and establishes the present. Thus, temporality (Zeitlichkeit) constituted by three intertwined tenses appears before us as the condition for Dasein to encounter its own death and thus to understand itself as a whole by freeing itself from the scattering of past, future, and present. This article will present our thoughts on Heidegger's analysis of death and its relation to temporality.

Keywords: Death, Dasein, temporality, being-towards-death, anticipate, care.

Kaynakça

Alweiss, L. (2002). Heidegger and Concept of Time, *History of Human Sciences*, Sage Publications, 121-130.

Augustinus. (1996). *Zaman Kavramı*, (Saffet Babür. Çev.), Ankara: İmge Yayınları.

Barret, W. (2008). Heidegger:Toplu Bakış, Heidegger Kitabı, (Ahmet Aydoğan, Çev.), A. Aydoğan (Ed.), İstanbul: Say Yayınları.

Dastur, F. (1990). Heidegger and the Question of Time, (François Raffoul and David Pettigrew, Translate), Paris: Humanity Books.

Duman, M. (2009). Varlık ve Zaman'ı Heidegger'in Metafizik ve Nihilizm Tartışmasının Arkaplanı Olarak Okumak, *Felsefe Dünyası*, 2009/2, 215-242.

Heidegger, M. (1990). *Kant and the Problem of Metaphysics*, (Richard Taft,Trans.), USA: Indiana University Press.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*, (Kaan H. Ökten. Çev.) İstanbul:Agora Kitaplığı Yayıncılık.

Heidegger, M. (1996). *Zaman Kavramı*, (Saffet Babür. Çev), Ankara: İmge Yayıncılık.

Levinas, E. (2014). *Ölüm ve Zaman*, (Nami Başer, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ökten, K. H. (2019). *Varlık ve Zaman Bir Okuma Rehberi*, İstanbul: Alfa Yayınları.

Ricoeur, P. (2016). *Zaman ve Anlatı 4*, (Umut Öksüzan, Atakan Altınörs, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Schrag, C. O. (2006). Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih, (Serdar Şen Çev.). ÇTTAD, V/13.

White, C. J. (2005). *Time and Death*, Newtork: Ashgate.