



Heidegger ve Hegel: Yaşam Zamanı ve Yaşam-Felsefesinin Zamanı¹

Heidegger and Hegel: The Time Of Life & The Time Of Life-Philosophy

Ingo FARIN

University of Tasmania, Ingo.Farin@utas.edu.au

Çeviren: Seyit COŞKUN

Ankara Üniversitesi, DTCF Felsefe Bölümü.

Öz

Bu makalede, Hegel'in The Phenomenology of Spirit'te yer alan yaşam kavramı ve Heidegger'in 1930-31 yıllarında Hegel's The Phenomenology of Spirit hakkındaki derslerinde bu yaşam kavramına yönelik eleştirel yorumlarını araştıracağım. Heidegger'in, Dilthey ve çağdaş-yaşam felsefesine olan resmi mesafesine rağmen, derslerinin onun yaşama olan sürekli ilgisini gösterdiğini iddia ediyorum. Yaşam-felsefesinin temel doktrinlerinden biri olan "yaşamın" "akla" muhalefetinin/karşıtlığının, Heidegger'in Hegel'in logosentrik yaşam anlayışına yönelik eleştirisini motive ettiğini iddia ediyorum. Makaleye, (I. Bölümde) Heidegger'in Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yaşam-felsefesine başlangıç noktasının kısa bir incelemesiyle başlıyorum ve (II. Bölümde) Hans Jonas üzerinden on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında "yaşama" yönelik yenilenen ilginin arkasındaki nedenlerle ilgili olarak bazı meta-düşünceler öneriyorum. (III. Bölümde) Hegel'in The Phenomenology of Spirit'teki yaşam kavramının kısa bir özetini yaptıktan sonra, (IV. Bölümde) Heidegger'in 1930/31 yıllarındaki Hegel'in The Phenomenology of Spirit yorumuna, özellikle Hegel'in yaşam ve zaman ilişkisiyle ilgili kısmına dönüyorum.

Abstract

In this paper I analyze Hegel's concept of life in the Phenomenology of Spirit and Heidegger's critical comments regarding this concept of life in his 1930/31 Lecture Course on Hegel's Phenomenology of Spirit. I claim that Heidegger's lecture course shows his continued fascination with life, despite his official distance to Dilthey and the then contemporary life-philosophy. I argue that one of the fundamental tenets of life-philosophy, the opposition of "life" to "reason," still motivates Heidegger's critique of Hegel's supposedly logocentric concept of life. I begin the paper with a brief review of Heidegger's life-philosophical starting point after World War One (Section I) and, drawing on Hans Jonas, suggest some meta-reflections on the reasons behind the renewed interest in "life" in the last decades of the nineteenth and the first decades of the twentieth century (Section II). After a sketch of Hegel's concept of life in the Phenomenology of Spirit (Section III), I then turn to Heidegger's interpretation of Hegel's Phenomenology of Spirit in 1930/31 (Section IV), in particular Hegel's conception of the correlation of life and time.

I

Çoğu modern yaşam-felsefesi² yaşam ve akıl arasındaki kutupluluğa değinir. Nietzsche ve Bergson, akla gelen güçlü örneklerdir. Simmel'in yanı sıra daha az ikonoklastik (put/ikon-kırıcı) ve daha fazla akademik olan yaşam-filozofları Dilthey ve Scheler bile benzer bir perspektife sahiptir. Bu tür yaşam-felsefesi, öncelikle *protesto felsefesidir* (protest philosophy). Bu felsefe, araçsal rasyonelliğin hakim olmasına itiraz eder; kuramın felç edici sınırlamalarına/kısıtlamalarına meydan okur; ve varlık kavramının bilimsel olarak ölçülene indirgenmesini ve/veya hammadde olarak yararlı olduğu görüşünü reddeder. Merkezinde yaşamın olduğu bakış açısının yitirilmesi, bilimsel ve teknolojik açıdan doğa

¹ Metnin çevirisinin yayımlanmasına izin verdiği için Ingo Farin'a teşekkür ederim.

² Elbette, on dokuzuncu yüzyılda romantik yaşam-felsefesi vardır ve Hegel, Schelling, Hölderlin ve Novalis bütün hepsi "mutlak yaşam" (absolute life) kavramını biliyordu. Yaratıcı anlamda "ikinci dalga" veya "modern" yaşam-felsefesi, Nietzsche, Schopenhauer, Bergson, Scheler, Dilthey ve Simmel hem de erken dönem Heidegger (aşağıda göreceğimiz gibi) gibi post-idealist filozofları içerir. Son zamanlarda, Michel Henry yaşam-felsefesine yönelik ilgiyi fenomenolojik temelde canlandırdı. Yunan ve Ortaçağ felsefesine özel bir ilgi duyan "yaşam-felsefesi" için Eugene Thacker'ın *After Life*'ine bakınız. Chicago, University of Chicago Press: 2010.



üzerinde egemenlikle elde edilen tüm kazançların sorgulanması yaşam-felsefi taleptir. Rasyonel dünya, sürdürülmek istenen yaşamı tehdit eden bir "demir kafes" (iron cage) haline geldi. Yaşam-felsefi duyarlılık, Tolstoy tarafından *War and Peace*'te güzel biçimde özetlenmiştir: "Eğer insan yaşamının akılla yönlendirilmesine izin verirsek, yaşamın olasılığı yıkılır" (Tolstoy, 1996: 999).

Fakat "yaşam", sadece akla olan logosentrik takıntıya/saplantıya karşı olan bir "ilke" değildir. En azından bazı yaşam-filozofları için "yaşam", yoğun ve trajik bir aşk ilişkisinin nesnesidir/konusudur. "Other Dancing Song" (Başka Dans Şarkısı) olarak ifade etmiş olduğundan hemen önce, Zarathustra (Zerdüşt), "yaşam"la mistik bir karşılaşma yaşamıştır. Doğrudan yaşamın "altın sarısı karanlık-gözlerine" (golden night-eyes) bakmış olan Zerdüşt, "yaşam benim için şimdiki kadarki bütün bilgeliklerimden daha değerliydi" (Nietzsche, 1978: 227) itirafında bulunur. Yaşam için aynı tutkuyu, gerçi çok farklı olsa da, Hristiyan Tolstoy'un ifadesinde buluyoruz. Yanmış, harap olmuş Moskova'da korkunç sahneleri gördükten sonra Pierre haykırır:

Yaşam her şeydir. Yaşam, Tanrıdır. Her şey değişir ve hareket eder ve bu hareket, Tanrıdır. Ve yaşam varken, ilahi bilinçte sevinç/haz vardır. Yaşamı sevmek, Tanrıyı sevmektir. Her şeyden daha zor ve kutsanmış olan şey, yaşamı birinin çilesinde ve masum aclarında sevmektir. (Tolstoy, 1996: 941)

Yaşama yönelik olan bu coşku, teolojik biçimde boyanmış olsun veya olmasın, insanın alçakgönüllülüğüyle değiştirilmiş olsa da, on dokuzuncu yüzyılın son yıllarındaki yaşam-felsefesinin büyük kısmı için arka plandaki duyarlılığı oluşturmaktadır. Bergson'un "yaşam ivmesi/atılımı" (élan vital), belki de yirminci yüzyılın başlarındaki yaşam itkisine olan hayranlığın en büyük felsefi görüşlerinden biridir. Zamanın kendi akışından başka bir şey olmayan saf sürenin içsel kendiliğinde bulunan yaşamın orijinal kaynağına dönülerek "yaşamın üretici güçleriyle bir olmaya" yönelik mistik özlem, Bergson'un tüm çalışmasına hakimdir (Bergson, 1983: 166).

Yaşama yönelik bu hayranlığın bazı örneklerini, erken-dönem Heidegger'de, onun Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Elizabeth Blochmann'la olan yazışmalarında da görebiliriz. Heidegger, onun Bergsoncu tarzdaki "gerçek yaşam atılımını" ve "bütünsel sezgi"nin apaçıklığında rasyonel olarak aydınlatılmış dünyayı aşma hayallerini takdir eder ve o, ölümün anlamsız üretiminin ortamı olan "savaş alanından" gönderilmiş bir mektupta "yaşam arzusunun" itiraf eder (Heidegger, 1989: 14, 15, 12). Heidegger'in savaş-sonrası yaptığı "yaşam bilimi" (science of life) (Heidegger, 1993: 55, 79) veya "yaşam araştırması" ["*Lebensforschung*"] (Heidegger, 1993: 160) girişimleri, gerçekte bu deneyimi sözcüklere ve felsefi kavramlara yerleştirme çabasıdır. O, 1919 yılında şunu vurgular: "Fenomenolojinin iddiası", "yaşamın bu şekilde araştırılmasıdır" (Martin Heidegger, 1999: 220); ve bilinçli bir şekilde fenomenolojiyi (ve onun, nesnelliği, yaşam ve yaşanılmış deneyimin öznelliğine indirgemesini) Dilthey'in hermeneutiğiyle birleştirir³. Her şeyin asıl zemini olarak yaşanılmış deneyimin yaşamı, Heidegger'in yeni bir yaşam felsefesi çerçevesinde Dilthey ve Husserl'in projelerini birleştirmesini sağlayan kesişimdir. Dilthey, yaşamın gerisinden gidemeyeceğimiz temel bir olgu olduğunu mükemmel biçimde ifade eder.

Yaşam, felsefe için kalkış noktası yapılması gereken temel olgudur. Bu, peşinden gitmenin imkansız olduğunun yaşamın önceden bilinmesi anlamına gelir. Akıl mahkemesinden önce yaşama çağrı yapılamaz. (Dilthey, 1927: 359)

Benzer pozisyonu, erken dönem Heidegger'in, yeni-Kantçı "kuramın önceliğine" karşı "yaşamın önceliğini" şart koşmasında bulmaktayız. Heidegger şöyle yazar:

³ Dilthey'in yaşam felsefesinin daha güncel bir açıklaması için bkz. Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*. Oxford, Oxford University Press: 2011, 354–358.



Olgusal yaşamın önceliği.

Gerçekliği, ilişki zenginliği içerisindeki olgusal yaşam, bize en yakın olan şeydir: Biz, oyuz.

Varsayımlarla doldurulduğu gibi onu doldurmak, onun gerçek anlamına ters düşmektir, çünkü bu doldurma sadece bir bakış açısı temelinde olanaklıdır. Bununla birlikte, kişi yaşamın, onun gerçekliğinin dışından bir bakış elde eder. (Heidegger, 1993: 173)

Heidegger'in burada mutlak referans noktası, sadece yaşam değil, olgusal yaşamdır. Bu, Dilthey'in aksine, Onun, sanki "yaşamın" dışından bir bakış açısı mümkünmüş gibi, "yaşamı" bilimsel genelleme için bir "nesne" olarak görmek istemediğini gösterir. Ancak Dilthey gibi Heidegger de, yaşamdaki aşılabilir olan başlangıç noktasının, her şeyden önce yaşamın ne olduğu, "nasıl" yaşandığı ve "kimin" yaşadığı sorularına yanıt verecek bir felsefeyi ortaya koyma konusunda nettir. Burada, yaşamın üstünde ve ötesinde serbestçe-yüzen bir takım mutlak nedene hiçbir atıf yoktur⁴. Diğer yandan, burada, yaşamın "gizemine" veya ifade-edilemez-olana yönelik bazı belirsiz "duygulara" da başvurulmaz. Bunun yerine, Heidegger, yaşamın içinde kendini açığa vurduğu dil ve kavramları bulmak ve anlamak ister.

Fenomenolojik ve sezgisel olarak eğer birisi yaşam içerisinde, yaşamın motivasyonlarına ve eğilimlerine yönelik böyle bir pozisyon alırsa, burada yaşamı bu şekilde anlama olanağı vardır. Sonra da, yaşamın bu şekilde mutlak anlaşılabilirliği görünür. Yaşam irrasyonel değildir. (Bunun akılcılıkla hiçbir ilgisi yoktur!). Yaşamın anlaşılması, yani yaşanmış deneyimin yaşanılan tecrübesi olarak fenomenolojik sezgi, hermenötik sezgidir (anlaşılır kılmak, anlam vermek). Yaşamın bu şekildeki içkin tarihselliği, hermenötik sezgiyi oluşturur. (Heidegger, 1999: 219)

Dolayısıyla burada, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Heidegger'in bütün felsefi çabanın yaşamın yaşanmış gerçekliği olarak ifade etme niyetindeki bir yaşam filozofu olarak işe koyulması söz konusu olamaz. Ancak Heidegger'in, yaşam felsefesinin gelişen alanı içerisinde tam olarak nerede durduğunu belirtmek önemlidir. O, yaşamla mistik/gizemli bir birliğin aranması (Nietzsche, Bergson) veya onun yüceltilmesine karşı çıkarak "yaşam"ın felsefi ve kavramsal açıklamaya uygun olmadığını ve irrasyonel olduğunu savunan görüşü reddeder. Bunun yerine, Dilthey ve Simmel'in izinden giden Heidegger, bir nesnelci veya doğalcı olmasa da, yaşamı bütünüyle anlaşılır kılmaya niyetiyle, onun kavramsal bir felsefesini yapmaya girişir. Heidegger bunu, Husserl'in nesnel fenomenolojik indirgemesi çerçevesinde, onun kaynağı olan "yaşanmış deneyime" indirgeyerek yapar. Yaşanmış deneyim, elbette ki, yaşam için kullanılan bir diğer kelimedir.

II

Erken dönem Heidegger, yaşam felsefesini Diltheyci-Husserlci bir "hermenötik fenomenoloji" stratejisi çerçevesinde şekillendirmeye çalışarak, özgün bir hevesle kendini bu felsefe içine atmıştır. Bununla birlikte O, "yaşamın", kendisine böylesi önemli bir yer edindiği bu tikel hermenötik durum üzerine düşünmeyi bırakmaz. Hem de bunu, birkaç istisna dışında, yaşamı açık bir şekilde göz ardı eden Batı felsefesinin köklü geleneğine rağmen yapar. Bununla ilgili olası bir ipucunu, 1920'de Heidegger gözetiminde çalışmalar yapan Hans Jonas'ta bulabiliriz. Jonas, insanın kendini anlamasının başlangıcında ölümün hiçbir şekilde anlaşılır olmadığını ve o zamanlar "varolmanın" "hayatta olmakla aynı anlama geldiğini" ileri sürdü (Jonas, 1977: 25). Yaşamla iç içe olan bütün dünyanın kendisi canlı olarak görülüyordu. Bu bağlamda, ölüm deneyimi, ataya-tapınç ve dini meydana getiren bir paradokstu. Ölüm, yaşamın bolluğuna ve heryerdeliğine yönelik anlaşılmaz istisnai bir durumdu; görünüşte canlı olan kozmosa uymazdı. Bu anlayış, Rönesans'la birlikte değişti. Jonas, bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Rönesans'la başlayan modern düşünce, kendini bütünüyle karşıt bir teorik durumda bulur. Ölüm, anlaşılır ve doğal olur, yaşam problematik hale gelir" (Jonas, 1977: 28). Madde, cansızdır

⁴ Akıl ve bilim, "yaşam" içerisinde yerleşmiştir. Bu görüş, hala Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki pozisyonunu, yani bilimin Dasein'in sahip olduğu varlığın belirli türünün onunla paylaştığı, Dasein'in tikel bir pratiği olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir (Heidegger, 1997: 16).



ve madde en üst derecede bilinebilir şeydir. Böylelikle, cansız-olan, varlığın modern öz-yorumlamasının temel taşı haline gelir. Jonas'ın ifade ettiği gibi, "sadece göreceli olarak nicelik bakımından değil, aynı zamanda ontolojik gerçek açısından da cansız-olan, kural haline gelir, yaşam ise fiziksel varlıktaki gizemli istisna olur" (Jonas, 1977: 28). Rönesans'tan beri, "ölüm ontolojisi" modern öz-anlayışta yüceltildi (Jonas, 1977: 35). Descartes'taki özne dönüş ve "zihnin/düşüncenin" keşfi, temel olarak bu durumu değiştirmedir. Tam tersine, ontolojik düalizmin egemenliğiyle birlikte "yaşam", sadece "madde" veya "yayılm"dan atılmakla kalmadı, aynı zamanda *cogito*'da da kendi evini bulmada başarısız oldu. Aslında *cogito*, yaşama, içten yaşanılan ve en azından bilincin kendisi olduğu bir şey olarak değil, sadece kendinden başka bir şey olarak, düşünülebilir bir nesne olarak yönelir. Kısacası, doğa bilimlerinde yaşamın ele geçirilmesi, onun *cogito*'dan sürülmesiyle tamamlanır. Jonas'ın ortaya koyduğu gibi, "saf bilinç, ancak bilince karşı duran saf madde kadar canlıdır" (Jonas, 1977: 42).

Yaşam-felsefesinin, cansız-olanı her şeyin temeli yapan modern paradigmayı kabul etmeye yönelik içgüdüsel isteksizlikten kaynaklandığını ileri sürüyorum. Bu anlamda, yaşam-felsefesi, Rönesans'tan beri felsefe ve bilimde hakim olan öz-anlayışa, "ölüm ontolojisinin" egemenliğine protestodur. Gerçekte sadece "yaşam" herhangi bir şekilde anlaşılabilir olanı desteklerken, bilimsel ve felsefi kavramların çatlaklarından geçmeyi başaramayan yaşam, düşünülmemiş ve düşünülemez hale gelir. Bu nedenle, modern yaşam-felsefesi, sadece entelektüel bir protesto değil, aynı zamanda yaşamı kendisine döndürmek için "yaşamın" kendisini kurtarma operasyonudur. Muhtemelen, Birinci Dünya Savaşı sırasında modern teknoloji aracılığıyla yaratılan şiddet içerikli ölümlerin sebep olduğu kıyım üretimi, Rönesans'tan beri bilim ve felsefenin kalbinde olan "yaşamın" tuhaf unutkanlığına yönelik yenilenen ilgiye büyük katkı sağladı⁵.

Erken dönemde Heidegger, açıkça bu genel yaşam-felsefi duyarlılığı benimserken ve aslında yeni-Kantçı eleştiriye (Heidegger, 2007: 164) karşı yaşam-felsefesinin özlemlerini kararlılıkla savunurken, yine de sonuçta *Being and Time*'i yazdığı sırada yaşam-felsefesiyle ilgili önceki bağlarını koparır. Varlık ve *Dasein* kavramları, "yaşam"la ilgili daha önceki endişeleri bir kenara iterek en üst konuma yerleşir⁶. Varlığın unutulmuşluğu, yaşamın unutulmuşluğundan daha önemli hale gelir. Bununla birlikte, 1930/31 yıllarında *The Phenomenology of Spirit* üzerine derslerinde Heidegger, tekrar yaşam kavramına döner. *The Phenomenology of Spirit*'te Hegel'in yaşam anlayışına ilişkin kısa bir özet, Heidegger'in yorumunu anlamak için gereklidir.

III

Hegel'in iddiasına göre, her biri düşünümsel-olmayan, nesne-bilinç biçimleri olan, duyuşal-kesinliğin, algının ve anlayış güçlerinin biçimlerinden geçen bilinç, sonunda kendisini şeylerin kendisi için görüldüğü bir kendi olarak kavrar ve böylece öz-bilinç haline gelir. Böylelikle Hegel, "hakikatin/gerçeğin doğal alanına girdiğimizi" ifade eder (Hegel, 1952: 134). Öz-bilinç, "duyuşal ve algılanan dünyanın varlığının bir düşünümselliği/yansıması olarak ortaya çıkar ve bu aslında *ötekilikten* kurtulmaktır" (Hegel, 1952: 134). Bu, ötekiliğin göz ardı edildiği anlamına gelmez. "Duyuşal dünyanın bütün genişliği onun için korunsa da, bu koruma [...] aynı zamanda öz-bilincin kendisi ile birliğine bağlı olarak gerçekleşiyor" (Hegel, 1952: 134). Başka bir ifadeyle, bilinç, görünüşler karşısında öz-bilinç haline gelir, ancak görünüşlerin öz-bilince görünmesinden başka bir varlığı yoktur. Öteki olarak öz-bilince karşı olan şey, görünen şey, bağımsız bir varlığa sahip değildir, çünkü bütün varlık öz-bilince verilir.

⁵ Modernitenin daha yeni bir yaşam-felsefi eleştirisi için bkz. Michel Henry, *Barbarism*, Scott Davidson (Çev.). London, Continuum: 2012.

⁶ Heidegger şöyle ifade etmektedir: "Yaşamın kendisi varlığın bir tarzıdır, fakat aslında sadece *Dasein* yoluyla erişilebilir. Yaşam ontolojisi, bir şeyin yaşamdan daha fazla-bir şey olamayacak biçimde varolması gerektiğini belirleyen özel bir yorum aracılığıyla gerçekleştirilir. Yaşam, ne sadece mevcut-el-altında-olan'dır ne de *Dasein*'dir. Ve *Dasein* birinin ontolojik anlamda yaşam olarak belirlenebilir bir şey olarak tanımlayabildiği bir şey değildir (bir şekilde ontolojik olarak belirlenemez) - ve bundan daha fazlasıdır". (Heidegger, 1977: 67)



Ayrıca Hegel, öz-bilincin karşıt-görünüşü kendine mal etmek yoluyla veya aynı şekilde arzulamak suretiyle onun kendisiyle ilişki kurduğunu iddia eder. Hegel şöyle yazar: "Ancak onun görünüşü (ona görünen şey) ve onun hakikati (öz-bilinç için görünüş olarak) arasındaki bu karşıtlık, sadece onun özü, yani öz-bilincin kendisiyle birliği açısından bu hakikate sahiptir. Bu birlik, öz-bilinç için gerekli hale gelir, yani öz-bilinç arzusunun kendisidir" (Hegel, 1952: 135). Burada öz-bilince karşıt olan şey, öz-bilinç tarafından arzulanan, tüketilmek ve kendine-mal edinilmektir. Dolayısıyla öz-bilinç, kendisini görünen şeyin hakikati olarak kurar. Duyusal-kesinlik üzerine bölümde Hegel, hayvanların, duyuşal şeylere ilişkin hakikati ampirik veya analitik filozoflardan daha iyi gösterdiğini söyleyerek, bunu basitçe bu duyuşal nesnelere tüketerek yaptıklarını belirtir. Hegel şöyle yazar:

Onlar (hayvanlar), duyuşal şeyler karşısında sanki bunlar kendileri için yaratılmış gibi öylece hareketsiz kalmazlar. En içten gelen böylesi bir bilgelik ile kendilerini kanıtlarlar. Bu şeylerin gerçekliğinden yoksun olan hayvanlar, yine bu şeylerin geçersizliğinin bütünsel kesinliği içinde, daha fazla gürültü-patırtı yapmadan kendilerine basitçe yardım ederler ve onları tüketirler. Tıpkı hayvanlar gibi, doğanın tümü, duyuşal şeylere ilişkin gerçeği/hakikati öğreten bu gözler önüne serilmiş gizemi kutlar. (Hegel, 1952: 87)

Arzu-etmek, etrafındaki görünür gerçekliği sahiplenen öz-bilincin bilinçli edimidir. Arzu-etmek, nesnelere kendisinin ötesine geçen ve onları kendi projesi için nesnelere olarak gören bilincin aşkınlığının ilk adımıdır. Arzu-etmek, pratik bilinçtir. Ama aynı zamanda, o, yaşam olarak belirlenmiştir. Kendini bilen yaşam olarak arzu, kendini bilmeyen yaşam ile ilgilidir. Diğer bir deyişle, yaşayan organizma olarak öz-bilinç, kendini, içinden geldiği inorganik ve organik doğanın ve çevrenin karşıtı olarak koyar. Beslenme yoluyla, ona görünenden tatmin/hoşnutluk elde eder. Arzulu ve öz-bilinçli yaşam, en azından uzamlı olan bir şeyle, el-altında-mevcut olan bir şeyle, cansız maddeyle değil, ancak çevresinde yaşayan bir şeyle, yaşamını sürdüren bir şeyle yüz yüze gelmektedir.

Öz-bilincin kendinden varolan olarak ayırdığı şey [...] sadece duyuşal-kesinlik ve algının biçimleri değil aynı zamanda varolan olarak konumlandığı kadarıyla kendini de içerir. O, kendisine yansıtılan varlıktır ve dolaysız arzusunun nesnesi yaşayan bir şeydir. (Hegel, 1952: 135)

Açıkçası, arzusunun nesnesi öz-bilinç için görünüş olarak varolmasına rağmen, öz-bilincin üzerinde kolayca kontrolü elinde tuttuğu bir şey değildir. Öz-bilinç, yaratıcı değildir. Hegel şöyle ifade eder:

Bilinç ne kadar kendine yeterli/öz-yeterli olursa, onun nesnesi de o kadar kendinde öz-yeterli olur. Tamamen kendi için olan ve nesnesini dolaysız olarak olumsuzlayan öz-bilinç, yani başlangıçta arzu olan öz-bilinç, nesnesinin öz-yeterliliğine ilişkin deneyimden çok şey öğrenecektir. (Hegel, 1952: 135)

Bununla birlikte, öz-bilinç olarak dünya, artık sadece el-altında ve sessizce mevcut olan nesnelere bir toplamı/birliği değildir. Teorik anlayışla kavranabilen şeylerin değişmez bir özü de yoktur. Terry Pinkard'ın söylediği gibi, öz-bilinç olarak "biz dünyayı, yapmak ve başarmak istediğimiz şeyi göz önünde tutarak bize en mantıklı nasıl geliyorsa o şekilde sınıflandırır, tanımlar ve açıklarız" (Pinkard, 1994, 49). Bu demektir ki, öz-bilinç yaşamın amaçlarından soyutlanmış bazı *a priori* bilgiler edinme amacıyla olmayıp, kendinin bir yaşantı tasarımıya göre şekillendirdiği bir dünyada, kendini evinde varsayar. Veya Jean Hyppolite'in sözleriyle, öz-bilinç tarafından ortaya konulan dünya "bir bütün olarak insan dünyası ve bir insan dünyası olarak çevreleyen dünyadır" (Hyppolite, 1974: 159/60). Demek ki, öz-bilinç kendisinin sadece başkasında bulabileceği arzusunun, öteki öz-bilinç tarafından kabul-edilme/tanınma arzusu olduğunun farkına vardığında, nihayetinde diğer öz-bilinçle paylaşılan tarihsel dünya çerçevesinde *etik* yaşama giriş yapar. Başka bir ifadeyle, "öz-bilinç" kendisini "standartlarıyla birlikte inanç ve eylem için otorite sayılan belirli bir tarihsel topluluk içerisinde" (Pinkard, 1994: 48) konumlandırır.

Burada momentin/uğrağın düşünümelliğinin ortaya koyduğu, yani öz-bilinç aracılığıyla tanımlanan dünya, Husserl ve Heidegger'in *yaşam-dünyası* (life-world) veya *çevreleyen/kuşatan dünya* (surrounding World) olarak tanımladıkları dünyadan farklı değildir. Fakat bu filozoflardan farklı olarak Hegel'in "yaşam-dünyası" gerçekten bir *yaşam* dünyasıdır, yani yaşayan öz-bilinçli organizmanın, diğer



bir ifadeyle içinde yaşadığı dünyaya ihtiyaç duyan, arzulayan olarak öz-bilincin dünyasıdır. Bu yaşam, "içinde" yaşadığı bir çevre, dünya olmadan düşünülemez. Hegel'de öz-bilinç, açık biçimde organik yaşam üzerinde tasarlanmıştır (ve onun bu yaşamı sağlayan bir dünya içinde bulunması). Öz-bilincin yapısı, organik yaşamın karakteristik özelliğini daha yüksek düzeyde yineler.⁷ Şimdi, Heidegger'in "içinde-varolmak" (being-in) kavramının aslında Hegel'in yaşayan öz-bilinç kavramıyla yakın bir ilişkisinin olup olmadığı ve bunun ötesinde organik yaşamın *Dasein* için anahtar olarak görülüp görülmediği sorusu ortaya konulabilir. Tabii ki, Heidegger, biyolojizm (biologism) ve/veya natüralizm/doğalcılık korkusu nedeniyle ikinci görüşe karşı dikkatli olmalıydı. Bununla birlikte, ilk nokta ile ilgili olarak, Heidegger'in "içinde-varolmak" kavramının *de facto*/gerçekte Hegel'in bir dünya içinde arzu olarak öz-bilinç kavramıyla benzerliği mantıklı duruyor. Ayrıca, tıpkı Hegel'in Kant'ın sessizliğini, yani felsefenin başlangıç noktası olarak somutluktan sıyrılmış transandantal ego anlayışını reddetmesi gibi, erken dönem Heidegger'i de "teorik bilgiyi" temellendirmek için "bilgi kuramına" veya epistemolojiye başvuran yeni-Kantçı anlayışı reddeder (Heidegger, 1999: 96). Hegel gibi Heidegger de, "kuramın" sadece yaşam temelinde, "içinde" var olduğu dünyada somutlaşmış düşünce temelinde veya Heidegger'in "çevreleyen/kuşatan dünya deneyimi" dediği, yani bu deneyim "içinde" açıklanabileceğini düşünür (Heidegger, 1999: 88). Dünya olmaksızın, yaşam herhangi bir anlam ifade etmez⁸.

Fakat Hegel'in yaşam kavramına ilişkin taslağımızı sürdürmek için, bu konuda Hegel'in temel iki özelliği dikkate aldığını not etmek önemlidir: 1) yaşam, sonsuz, sürekli bir süreç veya döngüdür ve 2) üretken yaşam, sadece sonlu şekiller veya bireysel üyeler yoluyla "varolur"; onlar, sadece her bir durumda bireysel sonlu gerçekliklerini içeren somut ya da kendi kendine yeten yaşam tarzları oluştururlar ve bu nedenle kendini yaşamın sürekliliğinin karşıtı olarak konumlandırırken tam olarak bu devamlılığın hizmetindedirler. Hegel, yaşamın, genel bir varlık veya varoluş kavramı altında sınıflandırılmayacağını düşünür. Yaşam, bizi tamamen yeni bir varlık anlayışıyla karşı karşıya getirir.

"Varlığın anlamı", artık ne *varolanın soyutlanmasıdır*, ne de onların (üyelerin) saf özelliğinin, yani *evrenselin soyutlanmasıdır*; daha ziyade onların varlığı saf hareketin kendisindeki basit akıcı tözü ifade eder. Bununla birlikte, üyeler arasında birbirine göre oluşan ayırım, ayırım olarak sonsuzluk momentlerinin belirlenimlerinden başka bir belirlenim içermez. Bu belirlenim de saf hareketin kendisidir. (Hegel, 1952: 169)

Olgusal olarak ifade edersek, yaşama ilişkin gerçek, bireysel, tekil organizma, tikel-olan üstünde ve dışında hiçbir yaşam yoktur ve organizmanın ortaya çıktığı ve geri ölüme gittiği üretken yaşam sürekliliğinden başka herhangi bir tikel organizma veya eklemleme yoktur. Çocuğun doğuşu, onun ebeveynlerinin ölümüdür. Hegel, *Phenomenology*'nin önsözünde şöyle yazar: "Tin'in yaşamı, ölümden korkan ve yıkımdan/mahvoluştan kendini kurtarmaya çalışan bir yaşam değildir; daha ziyade sakince ölüme katlanmak/onu üstlenmek ve ölüm içinde, kendini sürdürmektir/devam ettirmektir" (Hegel, 1952: 29). Açıkçası, bu, yaşamın bireysel ve tikel biçimlerinin aralıksız biçimde gelişi ve gidişiyi

⁷ Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı. Çeviren ve gözden geçiren Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall. New York, Continuum: 1994, 252.

⁸ 1919/20'de Heidegger şunları ifade eder: "O halde yaşamın ufku içinde bulunan çeşitlilik, çünkü bu her birimizde sürekli akan yaşama eşlik eder, bizi kuşatan dünyadır –araziler, bölgeler, şehirler ve çöller, bizim dünyamız- aileler, kardeşler, tanıdıklar, yöneticiler, öğretmenler, öğrenciler, memurlar, yabancılar, koltuk değneğiyle oradaki adam, şık şapkasıyla oradaki kadın, bebeğiyle küçük kız, bizim kendi dünyamız –bütün bunların hepsi benim etrafımda bulunduğu için kişisel yaşamıma ritim verir. Biz, bu çevrede ve dünyanın-kendisiyle (genel olarak dünya "hakkında") birlikte yaşıyoruz. Yaşamımız, bizim dünyamızdır –ve nadiren biz ona bu şekilde, fakat her zaman tamamen göz çarpmasa bile, biz "buna katılma" "büyülenme", "reddedilme", "bunun tadını çıkarma", "bundan feragat etme" biçiminde gizlense bile [sadece] bakarız. Her zaman bir karşılaşma içindeyiz. Yaşamımız, içinde yaşadığımız dünyadır [...]. Ve yaşamımız sadece bir dünya içinde yaşadığı kadarıyla yaşamdır" (Martin Heidegger, 1993: 33/34).



sürdürülür ve yaşamın sonsuz sürekliliği üzerine kuruludur. Ölüm, yaşamın parçasıdır. Yaşam, ölümlle belirlenmiştir.

Hegel'e göre, sonlu-olanın hiç-bitmeyen dizisiyle ortaya konulan üretici yaşamın sürekli hareketi, yani bireysel biçimler zamandan başka bir şey değildir. Birbirini takip eden bireyler dizisi, yaşamın kendi kendine farklılaşmasının devamı olarak yaşamın varlık-anlamı, zamandır.

Onun [yaşamın] döngüsü, kendisini birbirini takip eden momentlere ayırır. Bu öz, tüm ayrımların aşılması olarak sonsuzluğu, saf hareketin kendi eksenini etrafında dönmesini, dinginlikteki/sükûnetteki mutlak hareketli sonsuzluk olarak kendi varlığını ifade eder. O, hareketin ayrımlarının çözüldüğü *kendi kendine yeterlilik* olarak karakterize edilecektir. Ayrıca, zamanın basit özü olarak tanımlanacaktır. (Hegel, 1952: 136)

Öyleyse zaman, yaşamın hakiki varlık-anlamıdır. Georg Simmel'in 1918'deki *Lebensschauung* başlıklı kitabında Hegel'in yaşam taslağını yakından takip etmesi (özellikle geçici yaşam biçimleriyle, yani sonlu-olan yoluyla yaşamın sürekliliği tezi; Hegel'den bir kere bile bahsetmeden), ve "yaşam"ın açıklanması için "hareket noktası" olarak "zamanı" dikkate alması ilginçtir⁹.

Yaşamın varlık-anlamı, zamandır. Bu, hem Hegel hem de Simmel için doğrudur ve *Dasein*'in varlık-anlamıyla ilgili olarak Heidegger *Being and Time*'de aynı iddiayı ortaya koyar. Biz, Heidegger'in "Georg Simmel'in geç yazılarından hayranlıkla" bahsettiğini Gadamer'den biliyoruz ve Heidegger'in erken dönem yaşam-felsefi denemeleri, Simmel'in son kitabı olan *Lebensanschauung*'dan oldukça etkilenmiştir (Gadamer, 1994: 242, 243 [note 138]). Heidegger'in 1920'lerde yaşam-felsefi evresinin Simmel'in etkisinde olduğu ölçüde, ancak o zaman kabul edilmese de, aynı zamanda Hegelci motifleri sürdürdüğünü söylemek adil olacaktır¹⁰.

IV

Heidegger, *The Phenomenology of Spirit* üzerine 1930/31'de verdiği derslerinde, yaşam üzerine olan bölümde, aslında Hegel'in "yeni bir varlık anlamı" (Martin Heidegger, 1997: 198) formülasyonundan başka bir şeye girişmediğini ve varoluşun pozitif yapısının bu yanını mevcut el-altında bulunan bir şey olarak gördüğünü ifade eder (Martin Heidegger, 1997: 190)¹¹. Özeldense, Heidegger, Hegel'in kendine özgü (sui generis) bir varlık anlayışının tezahürü olarak yaşam ya da öz-bilincin varlığını tanımlama girişimini vurgular. Hegel'in yaşam kavramına ilişkin yorumunda Heidegger şöyle yazar: "Yaşam, kendisini kendi dışından üreten ve kendi hareketi içinde kendini sürdüren varlık anlamına gelir" (Martin Heidegger, 1997: 198). Bu, Heidegger'in diğer yazılarında *phusis* olarak ifade ettiği şeye çok yakındır. Bu ifade, tabii ki, Heidegger'in varlığa verdiği isimdir. Ve bu, Heidegger'in 1930/31 yıllarında Hegel üzerine dersleriyle, aynı zamanda Hegel'in yaşam kavramının hermenötik arka planı olarak Aristoteles'in "kendi-kendine beslenme, büyüme ve bozulma/çürüme" olarak yaşam kavramıyla uyumludur (Martin Heidegger, 1997: 206). Ayrıca Heidegger, Hegel için "yaşam" kavramının gerçek varlığın karakteristiği olduğunu vurgular; o, varolanların bir bölgesi/alani değildir (Martin Heidegger, 1997: 207), onun için öz-bilincin yaşamı boyunca, yani yaşam için, yaşamın onlarla başladığı görüşlere sahibizdir. Dolayısıyla "yaşam", özellikle öz-bilincin yaşamı veya *Dasein*'in yaşamı hakkında konuştuğumuzda biyolojik bir kategoriyle karıştırılmamalıdır. Ayrıca, Heidegger, Hegel için zaman veya zamansallığın öz-bilincin yaşamının özü olduğunu ifade eder (Martin Heidegger, 1997: 211).

⁹ Bkz. Georg Simmel, *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*, Gesamtausgabe, Vol. 16. Frankfurt, Suhrkamp: 1999, 218.

¹⁰ Hegel ve erken Heidegger'in en iyi değerlendirmelerinden biri, Thomas Schwartz Wenzel'de bulunabilir; "Hegel's Challenge to the Early Heidegger" *Metaphysics, Facticity, Interpretation*. Ed. Dan Zahavi, Sara Heinämaa, ve Hans Rindler-Schjerve. Dordrecht, Kluwer: 2003, 217–239. Hegel ve Heidegger üzerine geniş literatüre ilişkin yararlı bir tartışma, Robert Sinnerbrink'te bulunabilir; "Sein und Geist: Heidegger's Confrontation with Hegel's Phenomenology," *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 3:2-3 (2007, 132–152).

¹¹ Ayrıca yukarıdaki not 5'e bakınız.



Her ne kadar Heidegger, Hegel'i eleştirmeksizin takip etmiyor olsa da (aşağıda ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi), metni iyi gözlemleyen okuyucular onun, Hegel'in *sui generis* (kendine-özgü/nevi şahsına münhasır) bir varlık olarak yaşam anlayışına olan büyük ilgisini kolayca fark edebilir. Sanki Heidegger, 1920'lerin başında ortaya koymuş olduğu felsefenin yaşam-felsefi temeline ilişkin çabalarına geri dönmektedir. Ayrıca, 1920'lerin sonunda bir süre Heidegger'le birlikte çalışmış olan – bu işbirliğinin doğası hala açık değildir- Herbert Marcuse *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* kitabında dikkatini Hegel'in "yaşamın varlık-anlamı" olarak varlığın anlamına ilişkin yeni yönelimine vermiştir. Burada özellikle yaşamın varlık-anlamının Hegel ve hatta Dilthey'da ve ima yoluyla Heidegger'de tarihsellik kavramını ifade ettiği konusu tartışılmıştır (Marcuse, 1968, 7).¹² Marcuse'ün, Hegel'e ilişkin olumlu bakışı Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda Heidegger'in erken dönem düşüncelerine oldukça yakın olma olasılığını ortaya koyar.

Çünkü yukarda gördüğümüz kadarıyla, yaşam ve onun *sui generis* varlık-anlamı kavramı, Heidegger'in savaş sonrası dönemde ortaya koyduğu çalışmasında merkezi bir yer tutar. Onun savaş-sonrası ilk dersinde belirttiği gibi, "fenomenolojinin amacı bu şekilde yaşamın araştırılması"dır (Heidegger, 1999: 220). Hegel'in, Kant'taki aşkınsal idealizmden ve özellikle Fichte'den farklı olarak *The Phenomenology of Spirit*'te yaşam veya hayata odaklanması gibi, erken dönem Heidegger'i de tüm nesnelleştirme ve kuramsallaştırmadan önce yaşama ve onun dünyasına yoğunlaşmaya, yaşamın yapılarını içerden ifade etmeye çağırır. Gerçekten de, erken dönem derslerinde Heidegger'in Hegel'i "panlogizmin" (kamu-mantıkçılık) ve yapılandırıcılığın sorumluluğundan muaf tutması (Heidegger, 1999: 135) dikkat çekicidir, aslında Heidegger Hegel felsefesinin "nihai beklentilerinin" sadece "modern fenomenolojide" gerçekleştirilebileceğini iddia eder (Heidegger, 1993: 12). Zaten erken dönem Heidegger'i için, Hegel felsefesinin gelecek için önemli bir model olması, felsefi ideanın en büyük tezahürlerinden birini oluşturması şaşırtıcı değildir (Heidegger, 1993: 1). Aslında, fenomenolojiyi tarihselleştirme çabalarında -ve bu her zaman tarihsel yaşamı ifade etmektedir- erken dönem Heidegger'i, Hegel'i bir müttefik olarak görür (Heidegger, 1993: 249; 1999: 134). Gerçekte, Heidegger, tarihsel yaşam buluşu olarak Hegel'in Hristiyanlıkla ilgili erken yazılarına atıfta bulunur (Heidegger, 1999: 134). Bununla birlikte, erken dönem Heidegger'i, ister *Erken Yazılar*'ında veya *The Phenomenology of Spirit*'te veya ister *Logic*'de olsun Hegel'in yaşam kavramına yönelik ayrıntılı bir eleştiriyi hiçbir zaman doğrudan konu edinmez.

Bununla birlikte, 1930/31 yılında Heidegger, Hegel'in *The Phenomenology of Spirit*'teki yaşam kavramına değindiğinde, tarihi fenomenolojiye yerleştirmek veya yaşamı felsefi eleştirilerden/genellemelerden kurtarmak için artık bir müttefik olarak Hegel'e ihtiyaç duymaz. Çünkü ilk olarak Husserl, zaten Heidegger'i fenomenoloji kilisesinden aforoz etmişti ve Heidegger fenomenoloji anlayışını kendi terimleri çerçevesinde yeniden tanımlama ve biçimlendirme girişimlerini bırakmıştı. İkinci olarak, *Being and Time*'in yayınlanmasından itibaren Heidegger'in Hegel'e yakınlığı konusunda, potansiyel tehdit olarak Heidegger'in orijinalliğinin altını oyan sorular ortaya atılmıştır. Bu nedenle, 1930/31 yılında Heidegger, sadece Husserl'in fenomenolojisini değil, kendisinin ve Hegel'in projesi arasındaki potansiyel ortak yönleri araştırmak istememiştir. Bunun yerine, O, kendisini Hegel ve Husserl'den uzaklaştırmaya çalışmış, halihazırda *Being and Time*'de başlamış olduğu yorum çizgisini sürdürmüştür.

İlk olarak, Heidegger, "panlogism" suçlamalarına karşı Hegel'i savunmaya çalışan erken dönem çabalarının aksine, şimdi Hegel'in varlığın logos tarafından tamamen erişilebilir ve ifşa edilebilir/meydana çıkarılabilir olduğuna ilişkin geleneksel görüşü benimser (Heidegger, 1997: 141). Nihayetinde Varlık, bilgi ve bilinçle, ya da Hegel'in kavram dediği şeyle bağlantılıdır (Heidegger, 1997: 17). Ayrıca, Varlık, tüm tek-yanlılık ve çekişmenin "diyalektik" olarak aşılması anlamında "mantıksal"dır. Mutlak bilgi için Varlık kendisiyle uzlaştırılır [verschönt] veya gerçekleştirilir/kurtarılır [erlöst] (Heidegger, 1997: 141). Heidegger, Hegel'in varolanın varlığı olarak anladığının bu gerçekleşmenin/kurtarmanın ışığında olduğunu kabul eder. Varolmanın "mantığı", bu nihai anlamda kurtarma/gerçekleşme kabulü temelinde "teo-lojik"tir. Bu Heidegger'in, Hegel'in varlık kuramının

¹² Ayrıca bkz. Marcuse, 1968: 363–368.



"onto-teolojisi" veya "idealizmi" olarak ifade ettiği şeydir (Heidegger, 1997: 141, 204). Adorno ve Horkheimer gibi Heidegger de yaşamın kötü gerçeklerini ballandırma/şekerle-kaplama (sugar-coating) olarak düşündüğü felsefi girişimlere oldukça alerji duyar. (O, bunu "ideoloji" olarak değil, ancak "birisi" veya "onlar" biçiminde ifade eder.)

İkinci olarak, Heidegger, Hegel'in "yaşamı" onto-teolojik-terimlerle –varolanların varlığı- olarak anladığı için, yaşama atfedilen (zamansal) sonsuzluk, mutlak bilgide ifşa edilen/açığa vurulan, kurtarılmış/gerçekleşmiş varlığın sonsuzluğudur. Heidegger'e göre, Hegel'in kurtuluş kavramı veya kurtarılmış/gerçekleşmiş "varlık" kavramı, "zamanın özü" (Heidegger, 1997: 209) kavramı olarak yaşam zamanını kontrol eder. Buna göre, varlığın sonsuzluğuyla uygun olarak zaman kendisini sonsuz olarak açar. Böylece zaman, sonsuz varlığın onto-teolojik kavramından türetilir (Heidegger, 1997: 211, 209). Demek ki Hegel'de zaman, elbette Heidegger'in *Being and Time*'de sahip olduğu görüş anlamında "varlığın kökensel/asıl özü" olarak görülmez (Heidegger, 1997: 211). Bu nedenle Heidegger, Hegel'in son temsilcisi olduğu onto-teolojik gelenek ile kendisinin yeni "onto-kroni"si (onto-kronoloji) arasına bir sınır çizer. Kendisinin bu şekilde adlandırdığı "onto-kroni", varlığı zamanın ufkunda anlar, ancak bu zaman sonsuz değildir (Heidegger, 1997: 144).

Üçüncü olarak, bütün bu entelektüel fırtınanın altında yatan Heidegger'in varlığın (veya yaşamın) sonsuz olmadığı, fakat daha ziyade sonlu olduğuna ilişkin itirazıdır. "Varlık, sonluluktur" [Sein ist Endlichkeit] (Heidegger, 1997: 145). Bu tez, Heidegger'in idealizmden ve Hegel'deki kurtarıcı onto-teolojik varlık (yaşam) kavramından ayrıldığı noktayı vurgular. Varlık veya yaşamın sonlu olduğuna ilişkin bu tez, logosentrizmin (söz-merkezçilik) zamanı ötelemesini sarsarak, zaman veya yaşamın kendisini özgürleştirmeyi amaçlamaktadır. Heidegger'in vurgulamak istediği gibi, onun temel eseri "Being and Logos" değil, "Being and Time" olarak ifade edilir. Aslında, Heidegger, eğer varlık zamanda kök salacaksa, söz-merkezçiliğin (logocentrism) bu tarafının, yani varlık felsefesinin artık "bilim/science" veya *Wissenschaft* olamayacağını ileri sürer (Heidegger, 1997: 18). Zaman her şeyi yutar. Hiçbir şey, zamanın geçişinden bağışık değildir. Ancak bu son noktayla birlikte, kendini aklın yaşama üstünlüğünün karşıtı olarak tanımlayan on dokuzuncu yüzyıldaki protest yaşam felsefesi ile (daha önce bahsedildiği şekliyle) eski halimize döndük. Her ne kadar Heidegger, felsefenin temel fenomeni olarak "yaşama" yönelik gençlik coşkusu bir yana bıraksa ve "ontolojik" konuşmaya dönse de, buna rağmen akla veya *ratio*'ya yönelik temel yaşam-felsefi muhalefetini sürdürür ve yeniden formüle eder. Bunun nedeni, Heidegger'in, Hegel'in zamanı-aşan akıl, mutlak bilgi veya tin parametreleri çerçevesinde ortaya koyduğu bütünsel yaşam idealini (ve öz-bilincin yaşamını) kabul etmemesidir.

1930/31 yılındaki dersleri süresince Heidegger, eğer birisi zamanın sonsuzluğu (ve yaşamın sonsuzluğu) hakkında Hegelci mantığı reddederse, zamanın "sonluluğunun" (ve yaşamın sonluluğunun) tek mantıklı alternatif olduğunu iddia edeceğini, savunur (Heidegger, 1997: 106). Heidegger, 1929'daki "Metafizik Nedir?" (What is Metaphysics) başlıklı açılış dersinde aynı noktaya değinir. Laf arasında Hegel'e referans vererek "varlığın kendisinin özünde sonlu olduğunu" belirtmiştir (Heidegger, 2004: 120). Hegel yorumu bağlamında, Heidegger'in yaşamın, *Dasein*'in ve varlığın "sonlu" olduğu tezi, dikkatle tartışılmış bir savdan/tezden daha ziyade Hegel'in dogmatik biçimde bir tersine çevrilmesi gibi görünmektedir. Bununla birlikte, *Being and Time*'daki ayrıntılı anlatımları dikkate alsak bile, şöyle bir temel sorun vardır: Bireysel *Dasein*'in sonlu olduğunu düşünen birisi, tam olarak bunu sonlu olabileni (onu kapsayan ve aşan bir başlangıcı ve sonu olanı) kapsayan bütün ilgili olanların bir parçası olarak görecektir, diğer yandan böyle bir sonlu yaşam veya varlığın nihai olarak nasıl kurulabileceğine şaşıracaktır. Varlığın (veya yaşamın) böyle sonlu olduğunu söylemenin ne anlama geldiği açık değildir. Mutlak başlangıç ve bitişleri düşünmek zor olduğu için, "sonlu" olarak onu aşan bir şeye referans dışında herhangi bir şeyi düşünemediğimiz görülmektedir. Örneğin, daha önce ifade edilen *Lebensschauung* kitabında Simmel, yaşamın kendi belirli sınırları çerçevesinde, yalnızca öz-bilinçli yaşamın her zaman bu sınırları aşacak biçimde yaşadığını gözlemler. "Şimdiki momentle sınırlandırılmış yaşam, geçmiş ve geleceğe yönelik olarak kendisini aşar. Bu "kendini-aşma" veya "içkinlikteki aşkınlık", yaşama için zamanı açar (Simmel, 1999: 224). Ölüm bir sınır olduğu kadar, yaşam bu limiti –onu aşarak- aşar. Simmel'in formülüyle: böyle bir şey olarak "yaşam", her zaman "daha fazla yaşam" ve "yaşamdan daha fazlası"dır (Simmel, 1999: 229). Simmel için bu formül,



yaşamın dikey ve yatay aşkınlığını ifade eder. Öz-bilinçli yaşam, zamana-aşkınsal ("burada ve şimdi" olanı aşan kültürel anlamlar) olan anlamın (göreceli) sabitlenmesi aracılığıyla yaşamdan daha fazlası olmayı başarır. Onun doğası gereği, anlamı kendinden kaynaklansa bile, o anlık durumu "aşar". Dahası, öz-bilinçli yaşam, her zaman özünde geçmişle olduğu kadar gelecek kuşaklarla da ilgili olan üretken yaşamın kapsamlı sürekliliğinin bir parçasıdır. Fakat bu, yaşamın "sonluluğu"nun tam da onu aşan şeyde bütünleşmiş olduğu anlamına gelir; yani yaşam, kendini-aşmaktır.

Gerçekte, birisi bunun, tam olarak Heidegger'in *Dasein*'in ekstatik zamansallığıyla demek istediği şey olduğunu iddia edebilir. Fakat bu, bizim sonluluk ve kendini-aşmayı birlikte düşünmemiz gerektiğini ima etmektedir. Aslında, Heidegger'in "an"a (Augenblick) ilişkin kavrayışı, eylemimiz yoluyla geçmiş ve geleceğe katılmamız, sadece onlara bir yön ve anlam vermekle kalmaz, aynı zamanda bizi tarihe kaydederek (dünya tarihi olduğu kadar kendi tarihimiz) bunu aşkınsal moment veya sınır haline getirir; böylece "burada ve şimdi" ile sınırlı olmadığı için, geride (görelî) zamanı-aşan bir iz ve tanıklık bırakır. Önemli noktalarda "an"da alınan önemli kararlar, belirli bir gelecek planlaması seçtikleri için, basitçe burada ve şimdi olanın ötesinde kim olduğumuzu ve nasıl bir dünyada yaşamak istediğimizi belirlediği için, oldukça önemlidirler. Hans Jonas, önemli bir karar alınmadan veya belirleyici bir eylem gerçekleştirilmeden önce "askıya-alınan/ertelenen" bir "zaman"dan bahseder (Jonas, 1997: 384). Bu, kendi kaderimize karar verdiğimiz, sadece kim olacağımız ve nasıl olacağımız değil, aynı zamanda gelecek nesiller tarafından gelecekte nasıl hatırlanacağımıza da karar verdiğimiz "sonsuzluk" ve "zaman" arasındaki bireysel "an"ı tanımlar (Jonas, 1997: 385). "An"(Augenblick), kendi ötesinde kurduğu ilişki sayesinde tekilleştirir, yoğunlaştırır ve sonlu hale getirir.

Gerçekte, Heidegger'in kendisi, zamana-aşkınsal olan momenti veya "an"ı sonsuzlukla ilişki içinde görür (McNeill, 1999: 229, 230). Nietzsche'nin *Bengi Dönüş* (Eternal Recurrence of the Same) kuramına ilişkin yorumunda Heidegger, "sonsuzun" ["*die Ewigkeit*"] yalnızca "sizin kendi 'an'larınızda ve orada tek başına, yani varolanlarla ilgili kendi düşünceniz ve onların ortasında nasıl bir duruş sergilediğiniz ve kendiniz için ne talep ettiğiniz ve neyi başarmak isteyebileceğiniz temelde" (Heidegger, 1998: 356) belirlenebileceğini düşünür. Bu, yalıtılmış bir ifade değildir, birkaç bölüm sonra Heidegger, açıkça (kuşkusuz kendi sesinde) şöyle der: "Sonsuzluğu düşünmek, 'an'ı düşünmeyi, yani (tamamen) kendin olmak yoluyla yaşanan 'an'ı kendi anına dönüştürmeyi (kendi-varlığının anı/*Augenblick des Selbstsein*) gerektirir" (Heidegger, 1998: 401). 'An'da alınan kararlar yoluyla, içinde yaşadığımız dünya ve eylemler için sorumluluk alıyoruz ve bu şu andaki/momentin ve sonlunun, olgusal burada ve şimdi olanın çok ötesinde bir taahhüt-etme/söz-verme anlamına gelir.

Sonuç olarak, Hegel'in logosentrik mutlak bilgi kavramını ve zamanın mantıksal olarak zaten kavranmış (çözündürülen ve uzlaştırılan) olan sonsuzluğuna eşlik eden anlayışı reddetmesi doğrultusunda Heidegger, zamanın, *Dasein*'in ve varlığın kendisinin "sonluluğuna" vurgu yapar. Bununla birlikte, bu ikinci düşünce, Heidegger'in, sanki "sonlu" zaman bir noktada sonlanacakmış gibi, zamanın mutlak bir başlangıcının ve sonunun olduğunu iddia ettiği biçiminde düşünülmemelidir. Zamanın olmasına olanak sağlayan aşkın "an" (*Augenblick*), özünde *Dasein*'in ekstatik zamansallığının bir parçasıdır; o her zaman tamamlanmamış (bireysel *Dasein*'in sonlu yaşam-zamanının ötesinde) geleceğe yönelir.

Kaynakça

- Bergson, H. (1983). *Creative Evolution*. Arthur Mitchell (Çev.). Lanham: University Press of America.
- Gadamer, H.G. (1994). *Truth and Method*, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall (Çev.). New York: Continuum.
- Dilthey, W. (1927). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, Gesammelte Werke, Vol. 7. Stuttgart: Teubner.
- Hegel, G.W.F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Vol. 2. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Elisabeth Blochmann: Briefwechsel*. Joachim W. Storck (Ed.). Marbach am Neckar: Deutsches Literaturarchiv.



- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Vol. 58. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Hegel's Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Vol. 32. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1998) *Nietzsche*, Vol. I. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1999) *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Vol. 56/57. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004) "Was ist Metaphysik?", *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Vol. 9. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Gesamtausgabe, Vol. 59. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hyppolite, J. (1974) *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Samuel Chernetk & John Heckman (Çev.). Evanston: Northwestern University Press.
- Jonas, H. (1997) *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1968) *Hegel's Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- McNeill, W. (1999) *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. Albany: State University of New York Press.
- Nietzsche, F. (1978) *Thus Spoke Zarathustra*. Walter Kaufmann (Çev.). New York: Penguin Books.
- Pinkard, T. (1994) *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmel, G. (1999) *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*, Gesamtausgabe, Vol. 16. Frankfurt: Suhrkamp.
- Tolstoy, L. (1996) *War and Peace*, Norton Critical Edition. Maude (Çev.). New York: Cornell University.