

Zehragül AŞKIN\*

## Kant ve Heidegger'de Özgürlük Sorunu

### Özet

Heidegger, özgürlük sorununda Kantçı denebilecek nedensel olmayan bir bakışa sahiptir. Bununla birlikte Heidegger için özgürlük; Kant'ta olduğu gibi a priori bir ahlak yasasında da temellenmemektedir. Heidegger, Kant'tan farklı olarak özgürlüğü ontolojik bir temelde açıklamaktadır. Bu noktada Özgürlük; kendi özünü kendisinde taşımayan sonlu Dasein'in ek-statik olagelmesinin öyküsüdür.

### Anahtar Terimler

Özgürlük, Ek-sistenz, Ek-statik Zamansallık, Zamanlandırma Yitimsellik, Özerklik, Kopernik Devrimi.

## Das Freiheitsproblem Bei Kant und Heidegger

### Zusammenfassung

Im Bezug auf das Freiheitsproblem hat Heidegger eine ‚kantisch‘ zu bezeichnende, nicht-kausale Perspektive. Die Freiheit ist die absolute Unabhängigkeit des Daseins, welches als die Eröffnungsgeschichte des Anfangs in die Welt geschleudert wurde, das Entnehmen der eigenen Gesetze von sich selbst. Daneben ist die Freiheit für Heidegger genauso wie bei Kant nicht a priori in einem Vernunftgesetz begründet. Anders als bei Kant erklärt Heidegger die Freiheit auf einem ontologischen Grund. An diesem Punkt ist die Freiheit die Geschichte des Zusätzlich-Statisch-Werdens des Daseins.

### Schlüsselwörter

Die Freiheit, Ek-sistenz, Ek-statisch, Die Zeitlichkeit, Die Zeitigung, Temporalität, Autonomie, Die Kopernikische Wendung.

---

\* Yrd. Doç. Dr.; Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

## Giriş

İnsanın özgür olup olmadığına ilişkin soru felsefe tarihine içkindir. Soru, farklı dönemlerde farklı kavram çatıları altında irdelenmekle birlikte, soruya epistemolojik düzlemde yanıt verilemeyeceğini söyleyen Kant ve özgürlüğü varlık ve hiçlik kutupluluğunda, insanın kendi dışında durmasına karşılık gelen ek-statik tasarımsal varlığından hareketle, zamansal olarak temellendiren Heidegger'de asıl anlam ve içeriğine kavuşmaktadır. Bu bağlamda makalede ilkin, özgürlük sorununun Kant'taki açılımı ve zaman kavramıyla olan bağıntısına değinilecek. Daha sonra, Kant'ın doğrusal-ardışık zaman tasarımının Heidegger'in ekstatik-tasarımsal zaman anlayışına etkisi her iki düşünürün özgürlük sorununa yaklaşımları çerçevesinde açıklanacaktır. Makalede sorun edinilen zaman ve özgürlük kavramlarının işlenişinde Kant ve Heidegger'in çözümlenmelerinden hareket edilecektir.

## I.

Bilindiği gibi Kant, geleneksel metafiziğin savlarını eleştirmek ve aklımızın sınırlarını göstermek amacıyla yazdığı "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde bilgimizde sezgi ve kavram olmak üzere iki yön olduğunu belirtmiştir. Bilgi, duyarlılığımızın apriori formlarının; zaman ve mekan sezgilerinin saf anlama yetisinin apriori formları olan kategoriler ile birlikteliğinden kurulmaktadır. Özne'nin kendi bilgi yetilerine öncel olan apriori formlarla bilgisini kurması olgusunu Kant, "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin önsözünde B XXII'de belirtmiş olduğu "Kopernik Devrimi"ne eş tutmuştur (Kant,1990:23). Kopernikçi dönüşüm olarak nitelendirdiği bu devrimiyle Kant, özneyi bilgi edinme sürecinde yeniden evrenin merkezine yerleştirmiş ve dünyayı tasarlayış şeklimizi tamamen özneye uyarlamış; zaman sezgisiyle sınırlamıştır. Deneyimde verilen bilginin nesnellığı ile deneyimden bağımsız anlama yetimizdeki zorunluluğu, her iki bilgi yetisi arasında köprü kurarak aşmaya çalışan Kant, geleneksel felsefenin "nesneyi nasıl biliyoruz?" sorusu yerine "özne nesnesini nasıl biliyor?" sorusunu geçirmiştir. Kant Gelenekle olan ayırımında bilme ediminde öznenin konumuna vurgu yapmıştır. Deneyimlediği nesnelere bilincine kendi yorumlama yapılarını katan özne, pasif ve alıcı değil etkindir.

Bu noktada Kant'ın özneyi aşkınsal (transendental) olarak yorumlamış olması, merkezi bir öneme sahiptir. Kant'ın bilgi kuramının özünü oluşturan aşkınsal özne anlayışı bilginin, öznenin "bilgiyi kuran" etkinliği ile gerçekleştiği düşüncesine dayanmaktadır. Kant'ın kendisinin "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin önsözünde vurguladığı bu düşüncesinin özü, "özne'nin bilgi edinme etkinliğinde merkeze alınması ve bu etkinliği aracılığıyla nesnesini kurması; Kant'ın kendi terminolojisine ait kavramlarla ifade edecek olursak, "anlama yetisinin zaman sezgisinin kapsayıcılığına bağlı a priori yasalarını doğaya buyurmasıdır" (Kant,1995:72). Çünkü Kant'a göre zaman tasarımı, öznedeki *a priori* olarak temelde yer almaktadır. Kant zamanın apriori saf bir sezgi olduğunu, onun deneyimden kaynaklanan bir tasarım olmamasıyla açıklamaktadır. Tam tersine zaman tasarımı dünyaya ilişkin tüm deneyimimizin olanaklı koşuludur. Buna göre, Kant'ın fenomenler alanı olarak nitelendirdiği teorik aklın alanı; öznenin bilişsel deneyimini yapılandıran algı ve kavramlar zaman sezgisine dayanır. Bu nedenle Kant'ta zaman tasarımına bağlı olan fenomenal alanın geçerliliği a priori zaman sezgisinin kapsayıcılığına bağlıdır ve zaman tasarımı ile sınırlıdır.

“Bir bilgi nesnelere hangi kipte ve hangi araç yoluyla ilişkili olursa olsun onlarla dolaysızca ilişkisini sağlayan ve tüm düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şey sezgidir” (Kant, 1990:51, A19, B33.). “Aşkınsal Estetik”e girişin ilk paragrafından alınan bu alıntıda Kant, insan bilgisine zorunlu olarak neyin ait olduğunu açıklamaktadır. Kant, genel olarak bilgi ve bilginin birincil özsel karakteri ile ilgili yapmış olduğu bu açıklamada, bütün düşüncelerimizin yalnızca araç olduğunu ve zaman sezgisine hizmet etmede durduğunu söylemektedir. Gerçi Kant’ta anlama yetisi deneyimin kuruluşunda önemli bir yere sahip olsa da –çünkü bilgilerimiz deneyimden doğmaz- bilginin oluşturulmasında yine de öncelik deneyimdedir. Çünkü Kant (deneyimden doğsun ya da doğmasın) tüm bilgilerimizin deneyimle başladığını savlamaktadır. “Bize, ne nesne olarak veriliyorsa, sezgi de verilmelidir. Bizim bütün sezgilerimiz yalnızca duyu aracılığıyla oluşturulur, fakat anlık sezmez yalnızca yansıtır” (Kant, 1941:52). Kant’ın bu temel tezinde öncelik, “sezgi”nin, yani zaman tasarımının bütün insan bilgisinin temel koşulu olmasıdır. Bu ise düşünmenin özünde sezgisel; zamansal olduğu anlamına gelmektedir. Bu noktada Heidegger, sezginin “bizi nesneyle doğrudan ilişkiye sokan bilme yetisi” (Kant, 1990:63, B33) olduğuna ilişkin Kantçı söyleme katılmakta ve “*Kant ve Metafizik Problemi*”nde bilmenin temelde “sezgi” olduğunu (Erkennen ist primär Anschauung) söylemektedir (1987:21). Burada öne çıkarılması gereken düşünce her iki düşünürün zaman anlayışlarının özgürlük sorununa yaklaşımlarında temel oluşturmasıdır.

Kant zamanı “teorik akıl”da temellendirmektedir. Kant’ın teorik akıl olarak nitelendirdiği ve a priori sezgi biçimleri (zaman ve mekan) ile anlama yetisinin kavramlarını (kategoriler) içine alan anlama yetisi, deneyim sınırının ötesine geçemez. Deneyime zaman sezgisi aracılığıyla sınır çizen Kant, bu nedenle teorik aklın alanının bilgisini ve bu alanla ilgili akıl yürütmeleri zaman koşuluna bağlamıştır (1990, B344: 330). Bu noktada insan bilgisini zamansal olan ve olmayan diye ikiye ayıran Kant’ın, teorik ve pratik akıl ayrımında temellendirdiği fenomen ve numen ayrımı da özünde zaman merkezlidir. Kant, fenomenal alan olarak nitelendirdiği deneyimlerimizin yapılandığı alanı zaman yüklemeleriyle açıklarken, numenal alan ahlaki yargılarımızın kapsayıcılığına bağlıdır. Kant’ta bu iki farklı düzlem; zaman ve doğal nedenselliğin hüküm sürdüğü fenomenler dünyası ve ahlaki eylemlerimizi taşıyan özgürlüğün hüküm sürdüğü numenler dünyası ontolojik olarak birbirinden farklıdır. Kant’ta bilme; özünde deneyimseldir, deneyimin zamansal yapısı ise doğal nedenselliği içermektedir. Kant’a göre nedensellik “ (...) olanaklı deneyimin, eş deyişle zamansal ardışıklık içindeki ilişkileri açısından görüngülerin nesnel bilgisinin zeminidir”(1990, A201:251). Çünkü zamansal akış Kant’ın doğrusal zaman olarak nitelendirdiği nedensel ardışıklıkta açığa çıkmaktadır.

Kant’ta zaman kavramı doğal nedensellikle bağlantılıdır. Fenomenal alandaki bilgiler nedensel ve zamansaldır. Bu noktada nedensellik, zamansal akışın deneyimlenmesinin olanağıdır. Zaman içindeki şeyler daha önceki olayların sonuçları olarak önceden meydana gelen nedenlere bağımlıdır. Çünkü Kant’a göre, bilinçte gerçekleşen her bilme, her olayın bir neden-sonuç ilişkisi içinde gerçekleştiği gözlemine dayanmaktadır. Öznenin gözlemlerindeki öncelik ve sonralık ilişkisi zamanı vermektedir. Bu durumda “şimdi”de gerçekleşen her olay bir önceki olayın; geçmişin belirleyiciliğine tabidir. Dolayısıyla geçmiş geleceği potansiyel olarak içermektedir. Kant’ın özellikle öne çıkardığı öncelik ve sonralık sıralanışı olarak açığa çıkan nedensel

ardışıklığın doğrusal-ardışık zamanın temelini oluşturduğudur. Sonra gelenin, önce gelenle açıklanması ve önce gelenin sonucu olması, fenomenler dünyasında ardışık bir belirleyiciliğin; doğal nedenselliğin hüküm sürdüğünün ve nedensel-zamansal yüklerle açıkladığı fenomenal alanda özgürlükten söz edilemeyeceğinin göstergesidir. İşte tam da bu noktada Kant için bir şeyin zamansal olarak belirlenmesinin olanağı nedensel bir ardışıklık içinde belirlenmesiyle kesilmektedir. Fenomenal dünyada zamanın ardışıklığını veren belirlenmiş bir nedensellik hüküm sürdüğünden özgürlükten söz edilememektedir. Buna karşılık zaman ve nedensellik ilkesi Kant'ın numenal alan olarak nitelendirdiği “kendinde şey”lerin yüklemeleri değildir. Bilindiği gibi Kant'ta özgürlük kavramı ahlaki eylemlerimizi taşıyan “salt bir ide”dir. Salt bir ide olduğu için de Kant'ın “Ding an sich” adını verdiği zamansal ve nedensel olmayan şeyler alanına aittir. Kant'a göre zamansal olmayan (sezgiye açık olmayan), “düşünümler dünyası”, nedensellikleri bilinmeyen kendi başına bir alandır (Ding an sich). Bu alana yönelik bilgi uğraşısında insan ancak onun kavranılmazlığına ilişkin bilgiyi bilebilir. Fakat Kant'a göre yine de bu alanın apriori bilgisi olanaklıdır ve olanağı ise pratik akıldır.

Görüldüğü gibi Kant'ta özgürlük doğal nedensellikten bağımsızlıktır; ahlaki benliğimizin bir dayatmasıdır. Bu nedenle Kant'ın “Salt Aklın Eleştirisi”nde özgürlük kavramının olanağına ilişkin görüşü doğa fenomenlerinin oluşturduğu alanda özgürlüğün olamayacağına yöneliktir. Bilgimize duyusallığımızın a priori formu olan zaman sezgisini aracılığıyla sınır çizen Kant, bu noktada duyu deneyimlerimiz ve bunların anlaşılmasının ilkelerini içine alan bütün bilinç edimlerinin zamanın biçimsel kapsayıcılığına dayandığını belirtmekte ve özgürlük kavramına karşılık gelecek herhangi bir duyu verisine sahip olmadığımız için zamansal düzlemde özgürlükten söz edilemeyeceğini belirtmektedir (Sherover, 1997:166). Diğer taraftan “Pratik Aklın Eleştirisi”nde Kant'ın belirtmiş olduğu gibi bu özgürlüğün reddedilişi anlamına da gelmemektedir. Çünkü bizde aynı zamanda “özgür olduğumuza” karşılık gelen ve ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyan bir ide; özgürlük idesi vardır (Kant, 1994:4). Bu ide aracılığıyla özne, fenomenler dünyasının üstüne yükselmekte fakat birbirine indirgenemeyen çelişik kavramlar türeterek antinomiye düşmektedir. Kant, bu antinomiye yani insanın hem özgür olma olanağına sahip bir varlık olduğu hem de özgür olmadığı çatışmasını, insanın iki farklı akıl yetisi arasında yapmış olduğu ayrımla aşmaya çalışmıştır.

Kant insanın iki farklı akıl yetisi arasında yapmış olduğu ayrımda, özgürlük sorunu bağlamında insan hakkındaki “gnoseolojik” görüşünü ön plana çıkartmaktadır. Kant'ın bu görüşüne göre, insan hem bir doğa hem de bir akıl varlığıdır (Bipolar varlıktır). Doğa varlığı ile doğadaki nedensel yasalarla belirlenmiş ve bu yasalara bağlı olan insan, aynı zamanda akıl varlığı olması nedeniyle, doğadaki bu mekanik belirlenmişliği aşmakta; yaşamını düzenlemek amacıyla kendi istencine dayalı eylemler gerçekleştirmektedir. Artık insan, doğadaki sonsuz neden-sonuç zincirleşiminde sadece bir halka değil; aynı zamanda akıl sahibi bir varlık olarak kendi üretmiş olduğu ahlak yasasına göre özgürce hareket eden bir bireydir. Kant bu “disharmoni”ye “*Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel bir Tarih İçin Düşünceler*” adlı yazısında “antagonizm” demektedir.

Aydınlanma filozoflarınca çerçevesi çizilmiş ve “insan doğası” kavramında temelini bulan J. J. Rousseau'nun “doğal hukuk” düşüncesi, “insanın özgür olarak

dünyaya gelmiş olduğu” savını da birlikte getirir. “İnsan hür olarak doğar, hâlbuki her yerde zincire vurulmuştur”. Oysa Kant için hiçbir canlı -insan da dahil olmak üzere- belli haklarla donatılmamıştır. İnsan, doğuştan doğal bir hukuka sahip olmadığı gibi etik ve siyasal özgürlüğe de doğuştan sahip değildir. Tam tersine doğa durumundaki insan, Hobbes’un belirtmiş olduğu gibi “birbirinin kurdudur” ve yine Hobbes ‘un altını çizmiş olduğu gibi bu insan, bencilliği ve ortak çıkarlar ikilemi bir erk olan devlet aracılığıyla ortadan kaldırılır. Özgürlüğün, ne doğal bir hak ne de edinilmiş bir hak olmaması, özünde istençten başka bir şey olmayan aklın bir olgusu olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle Kant’ın özgürlük sorununa yaklaşımı, tarih felsefesindeki görüşlerine bir yanından tutunmaktadır. Çünkü Kant’ta özgürlük, kökünde ahlaki kararlarla ilgili a priori bir kavram olsa da antropolojik ve tarihsel bir yönü vardır.

Tarihi ele alırken Kant’ın temel ilkesi “doğa”dır. Fakat doğanın insanı yaratmadaki amacı, ahlaki özgürlüğün gelişmesidir. Bu amaçla doğa kendisini geliştiren diye insanı bir takım yetilerle donatmıştır. “İnsan bir akıl ve özgürlük varlığı olarak kendisindeki akıl yeteneklerini geliştiren, varlık yapısında uyuklayan olanakları uyandıran, devindiren ve yükselten bir varlıktır.” (Heimsoeth, 1986:189). Aklın kullanımına yönelik, insan türünün bir olanak olarak getirdiği yetenekler bireyde değil, ancak türde tam olarak gelişebilir ve tarih tek tek bireylerin özgür eylemleri ile değil, bambaşka yapıda olan dinamik güçler tarafından yönetilir. “Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç ise “*antagonizm*”dir (uyuşmazlık)” (Kant, 1982:120).

Kant’ta, Rousseau’da olduğu gibi insan varlığının anlamı iyinin gerçekleşmesinde ortaya çıkmaktadır. İnsan aklının buyruklarını özgürce gerçekleştirme olanağını taşıırken, buna karşıt bir eğilim de taşımaktadır. “İnsan uyum ister ama insan türü için neyin daha iyi olduğunu bilen doğa uyumsuzluk ister. İnsan rahat ve hoşnut yaşamak ister ama doğa, onun başı boşluktan, edimsiz kendine yetme durumundan çıkmasını, işe ve zorluklara atılmasını ve kendi kıvrak zekasıyla işten ve zorluklardan kurtulma yollarını bulmasını ister” (Kant, 1982:121) Tarihe egemen olan doğa planı, insan yetilerinin gelişmesi için koymuş olduğu bu antagonizm sayesinde onun yetkin bir topluma doğru ilerlemesinin amacını oluşturur. “Nitekim tek başına ele alındıklarında hiç de takdire layık olmayan, insanın antagonist karakterli “*toplumdışı toplumsallığı*” olmasaydı o, tam uyumlu yetinin, karşılıklı sevgiye dayanan bir Arkadyalı çoban hayatı sürdürürdü. Ama o zaman tüm beceriler sonsuza dek çekirdek halinde kalırdı ve güttükleri koyunlar kadar uysal olan insanlar, hayatlarını, sahip oldukları hayvanların hayatından daha değerli kılmazlardı” (Kant, 1982:121) Rousseau’nun “dingin doğa dünyası” tek insan için özlenen bir amaç olabilir ama insanlığın açılıp gelişmesi için karşıtlıklar, çatışmalar gereklidir” (Heimsoeth, 1986:189). İnsanda doğadaki varlıklardan farklı olarak bir “istençin” bulunması, aklının buyruklarını özgürce gerçekleştirmesinin olanağıdır. Bu olanaklılığı -“istenç”ini diğer bir ifadeyle iradesini özgürce yönlendirebilmesi- aynı zamanda onun özgür bir varlık olmasının da koşuludur. İnsan doğa yasalarınca belirlenmiştir ve doğadaki nedensel yasalara tabidir. Oysa pratik akla sahip bir varlık olarak insan, doğadaki neden- sonuç ilişkilerinden kurtularak kendi eylemlerine kendisinin yön verdiği bir varlıktır. İnsan sadece neden-sonuç ilişkisinde bir halka değil; aynı zamanda bu halkanın özgür istemesiyle başlatıcısıdır. Kant’ta özgürlüğün bir autonomi sorunu olduğu görülebileceği gibi açıklık kazanmaktadır. En genel anlamda özgürlük, insanın autonomisi yani kendi yasasını kendisinin koymasıdır

ki, Kant insanın bu olanağını, pratik akla sahip bir varlık olmasında temellendirmektedir. Autonomi (Die Autonomie) istemenin özerkliğidir. "... Bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. (...) Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağımsızlık ise negatif anlamda özgürlüktür; oysa saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması, pozitif anlamda özgürlüktür" (Kant, 1994:38).

Kant'a göre insanın eylemlerini eğilim ve çıkarları belirleyebileceği gibi "ahlak yasası" da belirleyebilir. Ahlak yasası, insanın belli bir durumda ne yapması gerektiğini değil; belli bir durumda ve genel olarak neyi istemesi gerektiğini dile getirir. Özgürlük, eğilimlerimizin değil; istememizin bir özelliğidir. Kant, özgürlüğü istemelerimize yerleştirerek kendisine kadar gelen ve özellikle Antikçağın başat ahlak görüşü olan eudomonist (mutlulukçu) ahlaktan ayrılmaktadır (Kant, 1994 :39-40; Bkz. Not 1 ve Not 2). Yaşamın amaç ve değerini mutlulukta bulan bu anlayışın tam tersi yönde Kant, kendi ahlak anlayışını konumlandırmış ve özgürlük kavramını bunun üzerinde yükseltmiştir. Dolayısıyla bir eylemi iyi yapan şey, o eylemin sonucunda sağladığı yarar ve hazda değil; eylemin çıkış noktasında, eylemi yönlendiren istemelerimizdedir. "Eylemlerin bütün ahlâksal değeri için esas olan, ahlâk yasasının dolaysız olarak istemeyi belirlemesidir" (Kant, 1994:79). Eylemlerimizin ahlâksal değerini ise Kant, Kategorik imparator ile dile getirmektedir. "Öyle hareket et ki senin eyleminin maksimi bütün insanlar için genel geçer bir ilke olabilsin" (Kant, 1994:35). Kant'ta insan, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceği maksimler doğrultusunda davranmalıdır. Bu, bireyin öz çıkarı tarafından belirlenmediği, evrensel yasalar olarak isteyebileceği ödev ahlakının (ahlak yasasının) yasalarıyla belirlendiği anlamına gelmektedir. Kant'ta ödev a priori (genel geçer ve kesin) ilkeler uyarınca hareket etmedir (Kant, 1994:37). Kant'a göre ahlaki ikilemlerin ortaya koyduğu sorulara verilen cevaplar "-malı"nın gölgesinden kurtulamaz. Bu noktada Kant, doğru ve yanlışın kriterinin araç ve amaç ayrımında bulunmadığı, kişinin kendi kendisine yüklediği ödevi öne çıkarmaktadır. Ödev ahlakının gerektirdiği şekilde davranmak ise özgürlüktür. Burada gereklilik var. Özgürlük, bireyin istediği gibi davranması değil; ödev (yasaya) uygun davranmasıdır. Yasa ise doğada varolan bir ilke değil, ussal bir varlık olarak insanın ürettiği, yarattığı bir ide'dir. Bu noktada Kant'ta akıl ve buna bağlı olarak özgürlük idesi bütün insanlığa ait ortak (a priori) ilkelerdir. Özgürlüğün bilincinde olmamız onu a priori bir bilgi yapmaktadır. "Bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olma" insanı özgür kılmaktadır. Bu durumda Kant'ta özgürlük doğanın değil fakat aklın bir belirlenimidir. (Hatta Kant'a göre doğada bir belirlenim idesi görmemizin nedeni kendi aklımızı doğaya taşıyamamızdan başka bir şey değildir. Çünkü belirlenim idesi bizdedir)

Kant'ın "*Pratik Aklın Kritiği*"nde gösterdiği gibi, insan içinde duyduğu ahlak yasasıyla düşünülür dünyaya bağımlıdır. Özgürlük ise salt seçme özgürlüğü değil; özerklik yasalarını kendi koyma gücüdür. Burada söz konusu olan Ben'liğin özerkliğidir, öz-belirleyiciliktir, doğal nedensellikten bağımsızlıktır. Çünkü Kant'ta özgürlük, önceden belirlenmiş bir tepkiyi değil; bireyin her türlü etkiden bağımsız olarak vereceği seçimi içermektedir. İstence sahip olan insan, özgür olabilme için ya doğa yasalarının belirleniminde ya da salt aklın koymuş olduğu ahlak yasalarının belirleniminde davranacaktır. Kant'a göre özgürlük şeylerin değil, deneyimleyen

öznenin “Ne yapmalıyım?” gerektiriminde köklenen bilinçli değerlendirmesinin bir özelliğidir. “Ne yapmalıyım?” gerektirimi kişiyi arzularının çarpıştığı kaotik durumdan çıkararak ve bilinçli değerlendirme gerektiren ahlaki kararları veren bireylere dönüştüren bir sorudur. Ahlaki yargıların arka desenini oluşturan “Ne yapmalıyım?” sorusu, kişiyi farklı durumlardaki kendi rolüyle, benliğiyle, yükümlülükleriyle ve sonluluğuyla karşılaştırmakta ve bu karşılaşma sonucunda kişiler, olayları yeniden biçimlendiren merkezlere dönüşmektedir. Ayrıca Sherover’e göre “-malı’nın dayatmasında ve benim bu dayatmaya boyun eğmemde, vurgulandığı şekliyle kararlı eyleme kendimi vermemde, özünde zamansal bir varlık olduğumu görürüm. Zamansallığım ahlaki bir seçim yapma gereğinde ortaya çıkar. (...), ahlaki yargı ve kararların, zamansal varoluşun benim zamansal bir varlık olarak katıldığım yönlerini nasıl yapılandıracağım ile ilgili yargı ve kararlardır”(1997:176). Sherover, bağlı olduğumuz ahlaki değerlerin ve sahip olabileceğimiz her türlü potansiyelin ve bu olanaklar arasında seçim yapma olasılığımızın zamansal olduğunu; deneyimlerimizin, zamanını nasıl yapılandırmamız gerektiğine ilişkin olduğunu söylemektedir. Burada Sherover’in, Kant’ın etiğini ele alırken gelecekteki olanakları öne çıkaran ve zamanı deneyimleme tarzına öncelik veren Heideggerci ontolojik zaman anlayışını merkeze aldığını görmekteyiz. Gerçekten de Kant’taki ahlaki aklın antropolojik ve etik olmaktan çok ontolojik karakterde olduğu, Sherover’in belirttiği gibi “-malı”nın tasarimsal dayatmasında, yani her türlü eylemin bir tür tasarimsal betimleme olarak geleceğe ve gelecek zaman kipine ait olmasında açığa çıkmaktadır. Çünkü kendimizi her zaman için geleceğe gönderme yapan olanaklar açısından yorumlarız. Geleceği tasarlayarak “şimdi”ye getirme eylemlerimizin mekanik bir nedenselliğin ürünü olmadığını bir göstergesidir. Oysa doğa yasalarının belirlenen insan, böylesi bir bilince sahip olamayacağı için Kant’ın altını çizmiş olduğu gibi, fenomenal anlamda özgürlükten söz edilememektedir. Bu nedenle Kant’ta özgürlük, insanın kendisini tür olarak belirleme olanağına sahip olduğu tarih alanında gerçekleştirilebilir. Tarih, yukarıda değindiğimiz gibi, ereklilik gözetilen pratik insan aklının ahlaksal ilerleme sürecinin sergilenişidir. Bu durum, insanlığın tamamen akıl ve özgür olma durumunun gelişmesi demektir. Bundan dolayı Kant, tarihteki doğa planını “insan özgürlüğünün gelişmesinin planı” diye nitelemiştir. Bu noktada Heidegger’in, tarihin insan özgürlüğünün geliştiği bir alan olduğunu savlayan Kantçı düşünceye katıldığını söyleyebiliriz. Heidegger’in “sürekli yolda olma” imgesinde dile gelen bu durum, doğumu ile ölümü arasına sıkışmış olan Dasein’in, kendi varoluşunu, sürekli olarak yolda olduğu dünyadaki varoluşundan hareketle anladığını ifade etmektedir. Dünya anlayışının bu ontolojik yansıması, Dasein’in kendisini tarihsel olarak anlamasında belirleyicidir.

Kant’ta özgürlüğün, ahlaki kararlarımızla ilgili a priori bir ilke olduğu görülmektedir. Fenomenal dünyanın temel iki ilkesi; doğrusal zaman ve nedensel ardışıklığa dayanmayan ve insanı doğaüstüne yükselten bu a priori ide, ideal, aşkın ve zaman dışıdır. Bununla birlikte Kant özgürlüğü yaşamın anlam ve derinliğini belirten ve yaşama anlam katan en yüksek değer olarak konumlandırmaktadır. Kant, dikkatimizi nesnelere üzerinde yoğunlaştıran teorik aklın tersine pratik aklın bizi -daha sonra Heidegger’in “vicdan’ın çağrısı” olarak nitelendirdiği- numenal benliğimize; kendi gerçekliğimize yönelttiğini belirtir. Özgür olma olanaklılığının koşullarını “ne yapmalıyım?”in dayatmasında kuran insan “-malı”nın dayatmasında kendi en içteki varoluşsal gerçekliğiyle; ahlaki benliğiyle karşı karşıya gelen sonlu bir varlıktır ki, bu görüşler aracılığıyla Heidegger’in özgürlük kavrayışının yanına gelmektedir.

## II.

Heidegger'in Kant'a yönelmesindeki temel motif, Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi"nin önsözünde iddia etmiş olduğu, Kopernik devrimine eş tuttuğu devrimi gerçekleştirmesinde temellenmektedir. Kant, zamana yönelik kavrayışımızda iki noktayla özetlenebilecek etkide bulunmuştur. İlk, bilgi edinme sürecinde, zamanı tüm tasarımlarımızı olanaklı hale getiren a priori sezgi olarak nitelemekle, Heidegger'in bayağı (vulger) zaman olarak adlandırdığı "niceliksel-saat" zamanından kopmayı gerçekleştirmiştir. İkincisi ise, nesnelere deneyimleyebilmemizin a priori olanağı olan zaman ile bütün bilgilerimize değişmeksizin eşlik eden özbilinç (Selbtbewusstsein) arasındaki ilişkiyi temellendirmiş olmasıdır. Zaman, yalnızca özbilinç dayalı deneyimden türetilmemiş, aynı zamanda onda öngörülmüştür. Heidegger, Kant'ın deneyim ve özbilinç arasında kurmuş olduğu ilişkiyle başlatmış olduğu, vulger zamandan bu kopuşu, ivme kazandırarak geliştirmiş ve Kant'ın Kopernik devrimi üzerinde kendi ontolojik zaman anlayışını yükseltmiştir.

Heidegger, özgürlük problemini Kant'tan farklı olarak, insanın ontolojik yapısında temellenen yönelimsel etkinliğinden hareketle ek-statik zamansallığı ile bağlantısı içinde açıklama yoluna gitmiştir. Heidegger için de Kant'ta olduğu gibi insan özgür bir varlıktır. Bununla birlikte özgürlük bir ide değil varoluşsal bir olgudur. Heidegger'in felsefesinin merkezi kavramını oluşturan ve günlük Almanca da "burada olan varlık" anlamına gelen Dasein, kendisini kendine nesne yaparak varlığının anlamını sorgulayabilme olanağına sahiptir. Bu bağlamda Kant'ta olduğu gibi Heidegger için de insan özgürlük sorununda merkezdedir. Kant özgürlüğü, insanın iki akıl yetisine paralel olarak geliştirdiği iki ayrı dünya anlayışında temellendirirken, Heidegger özgürlüğü, onun dünyada bulunan bir varlık olması ve bu olagelmenin varoluşsal yayılımından türetmektedir. Heidegger, Kant'tan farklı olarak insan varlığının analizini Dasein'in varoluşsal analizine indirgemiş ve bu sürecin (olagelmenin) özünde Dasein'in özgürlüğünü açığa çıkardığını savlamıştır. En genel anlamda özgürlük, Dasein'in kendisini zamansal ve yitimsel (zeitlich und temporal) olarak tasarım adığı otantik varoluşunda açığa çıkmaktadır. Bir tasarı varlığı olarak Dasein, olabilirlikten varoluşa geçme etkinliğidir. Bu noktada Dasein'in baştan sona belirlenmemiş bir varlık olması; hiçliğini taşıması onun özgürlüğüdür. Heidegger'in özgürlüğe ilişkin kavrayışımıza getirmiş olduğu yeniliği açılmayabilmek için onun, zamanı Dasein'in varoluşsal ekstazlarından yola çıkarak anlatmasındaki imgesel tasarımına başvurmak gerekir.

Heidegger'in bu imgesel tasarımında Dasein, bilinmeyen bir güç tarafından dünyaya fırlatılmış olan bir varlıktır. O, bilinmeyen bir "hiçlik"ten gelmektedir. Dasein, yitimsel bir varlık olarak, ölüme doğru koşan, ölüm yönelimli bir varlık olarak hiçliğe doğru gidendir. "O", hiçliğin ortasında varlığını sürdürmektedir. Aynı zamanda dar ve özgün anlamda Dasein'in kendisi de iki hiçliğin (doğumu ve ölümü) ortasında bir hiç varlığı olarak varlığını sürdürmektedir. "Var-olma şu anlama gelir: Hiçin içine bırakılma" (Heidegger, 1991:35). Böylece Dasein'in bu olagelmesi aynı zamanda onun belirlenmemiş bir varlık olarak özgür olduğu düşüncesini de beraberinde getirecektir. Öyleyse özgürlük, bir "hiç" varlığı olan Dasein'a karşılık gelmektedir. Dasein, bir hiç varlığı olduğu için başka bir deyişle özünün hiçlik olmasından dolayı özgür olma



olanağına sahiptir. Dasein'in özünün hiçlik olması onun belirlenmemiş bir varlık olduğu anlamına gelir ki, bu "belirlenmeme" onun özgürlüğüdür.

Bu noktada Heidegger "Varlık ve Zaman"da Dasein'in bir açıklık olan varoluşunu oradalığın açıklığında (dünyada) açığa çıkarması etkinliğini (salınımlı), "göçebelik" izleği ile dile getirmektedir (Towarnicki, 2002:34). Burada Heidegger özgürlüğü, Dasein'in göçebeliği temelinde açıklamaktadır. Kendi varolma olanaklarıyla olagelen Dasein ne ise o değildir. Çünkü o, hem olmak istediği hem de henüz olmadığı şeydir. Dasein şu anda olduğunu daha sonra aşış geçecek; olmadığı şey olacak, olduğu şeyi ise aşacaktır. Doğadaki varlıkların "statik" konumundan farklı olarak durağan ve belirlenmiş bir yapıya sahip olmayan Dasein sürekli bir devinim ve aşış olarak belli bir anda olduğunun ötesinde olmaya zorunludur. Sözkonusu zorunluluk Dasein'in kendi ve şeylerin varlığını açığa çıkarma deneyiminin olanağıdır. Eğer Dasein ekstatik bir öze sahip olmasaydı kendi kendisiyle örtüşen diğer varolanlar gibi Varlık'a ve varolanların varlığına kayıtsız kalacaktı. Oysa özgürlük ve zaman arasındaki ilişki ekstatik varoluşun deneyimlenmesinde açığa çıkmaktadır. Dasein ek-statik olarak "orada" henüz olmadığına doğru olan eşdeyişle kendi olabilmesine doğru yönelen olanaklılık ufkuna sahiptir. Bu bağlamda Heidegger, ek-statik kavramını, Dasein'in gelecekteki olma olanaklılığına ve bu olanaklılığın tasarımsal ufkuna karşılık kullanmaktadır. "Dasein, olabileceği ve olacağı bir şey (olarak) dışarıda durur (ausstehen) (Heidegger, 2001:336). Heidegger'e göre Dasein'in bu ekstatik varoluşu aynı zamanda onun, özgürlüğüdür. Özgürlüğü onun, varoluşunu açığa çıkarma potansiyalinde; "kendi önünde" veya "dışında durma" olarak tanımladığı ek-statik varolmasında temellenmektedir. Çünkü; Dasein diğer varolanlar gibi, sadece olan yani dünyada bulunan bir varlık değil, aynı zamanda olabileceği olanakların toplamı olarak geleceğe doğru olagelen tasarımsal bir varlıktır.

Bu bağlamda Heidegger'e göre Dasein'in hem ek-statik olarak olagelmesinin hem de özgürlüğünün olanağı, onun "var-oluş" (Ek-sistenz) olarak -tasarımsal bir olanaklılık olarak- var-olma (ek-sistenz) olanağında temellenmektedir. Heidegger için var-oluş yalnızca "dünya-da varlık" olmayı (in-der Welt-Sein) değil, aynı zamanda Ek-sistenz olarak dünya-da varlık olmanın dışına çıkmayı ve Varlık'a yönelmeyi imler<sup>1</sup>

<sup>1</sup> (Mulhall, 1998: 72) Ek-sistenz olarak dünyada-olmanın dışına çıkarak Varlık'a yönelme, Heidegger'e göre, Kaygı'da deneyimlenir. Kaygı, en genel anlamda Eksistenz olma halidir. Kaygı olarak insan, boş bir mekanda bulunmayan daima kendini dünya-içinde-bulan bir farkındalıktır. Ex-sistere olarak Kaygı, "içinde-olmaklık" tan çıkışı imlemektedir. Herkesin herkes olarak düşünüp eylediği gündeliklikten Varlık'a doğru çıkış yoludur. Heidegger Kaygının üç yapısal yönü olduğunu belirtir: Dünyayı önünde bulma (sich-vorweg), henüz-içinde-olma (Schon-sein-in) ve çevresinde-olma (sein-bei). Heidegger Dasein'in bu üç yapısal yönünü kendi ekstatik- zamansallığına göre ele almıştır. Henüz içinde olma olup, bitmişliğe Dünya içine atılmışlığa, olgusalığa geçmişe karşılık gelir. Dasein, geçmişin ekstası içinde belirlenen bir tarihsel varoluştur. Geçmişini onunla birliktedir, hiçbir şeye yep yeni bir başlangıç yapamaz ve kendisini geçmişte olduğu şeyden koparamaz. Böylelikle, yaptığı her şey geçmişte ne olduğuna gelecekte ne olacağı ile ilgili tasarımına ve şu anda ne olduğuna bağlıdır. Zamanın ekstazları, insan varoluşunun geride bırakılamaz olanağına ölüme-doğru koşarlar. Dasein'in kendisini ölüme doğru koşma içinde kavramasıyla zamansallığının farkındalığına ulaşır. Varolma olarak Dasein, dünyayı önünde bulan, geleceğe yönelmiş tasarımı bir varlıktır. Kendi özgül olanakları içerisinde kendisini geleceğe fırlatır. Çevresinde olma olarak düşmüşlük ise insanın yaşamını tarihselliğinden yoksun bir şekilde bugüne

(Mulhall, 1998:72). Heidegger, ek-sistenz kavramını geleneksel existentia kavramından ayırmakta ve sadece Dasein'in varlığı için kullanmaktadır. Existentia olarak varoluş, bir şeyin ne ise o olarak olgusal açılımına karşılık gelmektedir. Oysa ek-sistenz olarak varoluş, durağanlığın dışında ve ötesinde olma anlamında bir olanaklar bütünü olarak açığa çıkmaktadır (Heidegger, 2002:17). Heidegger'de Dasein'in özgürlükle olan ilişkisi onun doğrudan ek-sistenz özünde köklenmektedir. Bu bağlamda özgürlüğün ek-statik olarak ortaya çıkan Dasein'in ek-sistenz yapısına ilişkin olduğu açığa çıkmaktadır. Fakat bu yapı teorik bir içeriğe sahip değildir. Dasein'in varolanlarla karşılaşmasının olanağını oluşturan bu ontolojik yapı onun dünya ile ilişkisinde temellenmektedir. Çünkü Dasein'in varlığının temel yapısının ekstatik olduğu savı, onun şimdikleştirme kipinde dünya-içinde-olma olarak mevcut olduğu anlamına gelmekte, bu da Dasein'i belirli eylem durumlarının ufkuna dönüştürmektedir. Bu bağlamda Heidegger için, özgürlüğün olanaklılığı sorusu, Dasein'in ekstatik açığa çıkmasında yani "zaman"da temellenmektedir.

Heidegger'de zamansallık; (Zeitlichkeit) durağan bir yapı değil, ek-statik bir süreçtir. Dolayısıyla, "zamansallık", genel olarak varolan bir şey değil, kendini ek-statik olarak oluşturan; zamanlandıran (sich zeitigen) bir şeydir." Heidegger'de "bir şeye doğru", "geriye" ve "ortasında" fenomenleri, zamansallığı, ekstatik olarak ortaya çıkarmaktadır<sup>2</sup>. "Zamansallık, kendinde ve kendi için kökensel "kendi dışı"dır (Außer sich)" (Heidegger:328-329). Buna göre Heidegger için, Dasein'in varlığı, dünyada olmayı ve varolanlara açık olmayı imleyen ek-statik zamansallığının birliğinde (geçmiş, şimdi ve gelecek ekstaslarının birliğinde) temellenir. Dolayısıyla zamansallık, özü itibarıyla ekstasların birliğinde bir zamanlandırmadır (Zeitigung). Heidegger için Ekstasların sıralanmasında gelecek, ekstatik zamansallığın kökensel birliğinde öncelik taşımaktadır. Bu nedenle ek-statik varoluş, gelecekseldir. Dasein'in "kendi-önünde" (sich vorweg) ve bir "henüz değil" (noch nicht) varlığı olması, Dasein'in kendi önünde varlık olarak özgürlüğüne karşılık gelmektedir.

Hem Kant hem de Heidegger için, insan özgür olama olanağına sahiptir. Fakat Heidegger'de özgürlük, Kant'ta olduğu gibi ahlaki benliğimizin bir dayatması değil, yukarıda değinildiği gibi Dasein'in ek-statik açıklığının zamansal yapılanışında temellenen ontolojik bir sorundur. Dasein ve özgürlük ilişkisinin belkemiğini oluşturan ek-statik varoluş, dünyaya atılmış bir varlık olarak Dasein'in "olma" ve "açığa çıkma" olanağında temellenmektedir. Bu bağlamda "Varlık ve Zaman"da Heidegger'in unutulmuş olduğunu savladığı Varlık ve insan varlığı arasındaki kökensel ilişki bir nedensellik değil, bir özgürlük sorunudur (Towarnicki, 2002:36). Heidegger Kant'tan farklı olarak, özgürlük kavramına ontolojik bir anlam yüklemektedir. Özgürlük kavramını Dasein'in (özneliğin) ontolojisi olarak temel ontolojiye aktaran Heidegger'e göre, ek-statik varoluş, varolanlarla karşılaşmanın olanağıdır. Bu karşılaşmada Dasein hem kendi varlığını hem de varolanların varlığını açığa çıkardığı için özgürlük ile karakterize edilmektedir.

Kant'ta özgürlük "-malı"nın dayatmasında ahlaki bir seçim yapma olanağında temellenirken Heidegger'de gelecekteki olanakları açığa çıkaran ek-statik zaman-

uyarlamasıdır (Heidegger, 2001:324-331).

<sup>2</sup> Yun: Estatikon (έκστατικόν), Ekstasis (έκστασις), dışarı çıkarma, uzaklaştırma sözünden türemektedir.

sallığında temellenir. Bu durumu; Dasein'in varlığının özgürlüğe terkedilmiş olduğunu, varoluşun özü öncelemesiyle açıklayan Heidegger'e göre, "Orada olmanın özü varoluşunda bulunur" (2000:9). Dasein'in kendine ait bir özü olmaması, "kendi-kendine-seçme-ve eline-alma-özgürlüğü için özgür-olma"sıdır. (Nancy, 2006:34). Nancy'e göre özgürlük, varoluşa sınırlama getirmeyen varolma yasasıdır. Özgürlük, "özsüzlüğün yasadışı yasasıdır. (...)insanlar bir beyinle donatılı olarak doğdukları gibi özgür doğmazlar; ama sonsuzca özgürlüğe doğarlar" (Nancy, 2006:37). Özgürlük, insanın kendisini gelecekteki olanakları açısından yeniden kurduğu ve zamansal olarak keşfettiği varoluşsal benliğinde açığa çıkarmaktadır. Heidegger'in belirttiği gibi Dasein'in zaman oluşturu ek-statik bir varoluşa sahip olması, kendisini geleceğin olanakları çerçevesinde değerlendirmesi ve şimdiki bu olanaklara göre yapılandırması; özgürlüğünün olanağıdır.

Heidegger, bu yapılandırmanın özsel olarak Kaygı'da deneyimlendiğini savlamaktadır. Kaygı, en genel anlamda var-oluş halidir. Kaygı olarak Dasein, boş bir mekanda bulunmayan daima kendini dünya-içinde-bulan bir farkındalıktır. Farklılığı ve farkındalığı açığa çıkaran Kaygı, "içinde-olmaklık" tan çıkışı, herkesin herkes olarak düşünüp eylediği gündelik yaşamdan çıkışı imlemektedir. Heidegger'e göre Kaygı anında Dasein, dünyadaki bulunuşuyla vicdanı aracılığıyla yüzleşmekte, bu yüzleşmede ek-statik olarak deneyimlediği varlığını kaygı aracılığıyla biçimlendirmekte; benliğinin gerçekliğinin zamandaki sürekliliğine bağlı olduğunu deneyimlemektedir. Bu noktada Heidegger'de zamansal olarak açılan Dasein ve kaygı arasındaki ilişki ontolojiktir. Çünkü Dasein kaygı aracılığıyla ekstatik özünü açığa çıkarmakta ve bu açığa çıkışı dolayısıyla (varlığını açıklığında) kendi varlığının açıklığını; özgürlüğünü tecrübe etmektedir. "İnsanın özgür-olmasında kendi olanakları (tasarı) için olabileceği şeyi olmasındaki yetkinliği kaygının bir başarısıdır" (Heidegger, 2000:199).

Hiçbir şeye yeni bir başlangıç yapamayan ve kendisini geçmişte olduğu şeyden koparamayan Dasein, geçmişiyle birliktedir. Aynı zamanda "şimdi"de dünyayı önünde bulan Dasein özgül olanakları içerisinde tasarımsal yönelimiyle geleceğiyle de birliktedir. Yaptığı her şey, geçmişte ne olduğuna gelecekte ne olacağı ile ilgili tasarımına ve şu anda ne olduğuna bağlıdır. "Unutan-şimdikleştiren beklemede olma (vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen) kendi başına ek-statik bir birliktir" (Heidegger: 339). Dasein'in kendisini tasa ettiği şeyden anlaması veya olabilmemesi (seinkönnen) tasa ettiği şeyden beklemesi, ekstatik gelecek kipini taşımaktadır. "Dasein, geleceğe doğru varolduğu ölçüde yalnızca sahici bir biçimde olmuş olabilir" (Heidegger, 2000: 326). Bu durumda, geçmiş, şimdi ve gelecek, zamansallığın kendisinin açmasının kipleridir. Kauba'ya göre de 'şimdi'de, henüz olmayan, daha sonra olacak olan şey; gelecektir. Aynı şekilde, geçmiş, artık olmayan olmuşluk olarak, Dasein'in kendisidir ve şimdi; çıplak şimdi değil, kendi gizlenmişliğindeki varolanın göz önüne getirilmesidir. İnsanın bu ekstatik zaman bütünlüğü, Heidegger'in "Varlık"ın açığa çıktığı açıklığın (Lichtung) ufku olarak nitelendirdiği, oradalığın (da) ufkunu açığa çıkarmaktadır. Varlık ve Zaman'daki bütün çabası, bu açığa çıkmanın kendisi olan Heidegger için, ek-statik zamansallık, kökensel oradalığı aydınlatmakta ve Dasein'i yapılandırmaktadır (Kauba, 2003: 2). Kurzmann'a göre ise Dasein'in kendisini dışsallaştırmasının böylelikle de zamansallığının ve tarihselliğinin olanağı ek-statik varoluşudur (Kurzmann, 991: 207). Heidegger'de Şimdi, geçmiş ve gelecek niceliksel zaman kordinatları değil, kendisini ölüme doğru koşma içinde kavrayan Dasein'in,

kaygı'da temellenen farkındalığında açığa çıkan zamansallığının kipleridir (Heidegger, 2001:324-331). Kaygı'da Dasein'in dünyadalık olarak açığa çıkan ek-statik yapısı; kesintisiz (özgür) fakat sonludur (zamansal). Bu nedenle Dasein'in ek-statik özü, zamansallığının ve özgürlüğünün kesişme noktasıdır. Geçmiş-şimdi ve geleceğin zaman ufkunun açığa çıkaran ek-statik öz, Dasein'in ontolojik zamansallığının ve özgürlüğünün taşıyıcısıdır.

### Sonuç Yerine

Heidegger, Kant'tan farklı olarak, özgürlük sorunu üzerinden Dasein'in özgürlüğünü ve zamansallığını olanaklı kılan sonluluk sorununa odaklanmıştır. Heidegger'e göre, ontolojinin iç olanaklılığını oluşturan metafizik sorgulama için, aklın insansallığı (Menschlichkeit), sonluluğu (Endlichkeit) zorunludur. Burada sonluluk sadece insanın ölüm-yönelimli sonlu varoluşuna değil, bilgisinin de kökensel olarak sonlu olmasına karşılık gelmektedir. Heidegger, Dasein'in bu sonlu özünü, bu özün Kant'taki açılımına karşılık gelen zaman kavramıyla açıklamaktadır. Hem Kant hem de Heidegger'de, zaman varolanın tasarılanmasının olanağı olsa da Heidegger, bundan ontolojik bir sonuç çıkarmakta ve öznenin zamanı deneyimleme kiplerine öncelik vermektedir. Dasein'in zamansallığını açığa çıkaran bu kipler, yalnızca varolan şeylerin bilgisini olanaklı kılmamakta aynı zamanda Dasein'in bir potansiyel olarak olma olanaklarını; özgürlüğünü açığa çıkarmaktadır.

Hem Kant hem de Heidegger'de bilme; özünde zamansaldır. Bununla birlikte Heidegger'de bilme; doğrudan nesneyi değil, bir şeyi (nesneyi) karşıya-koymanın ufkunu da içine almaktadır<sup>3</sup>. Bilmeyi oluşturan bu ufuksal yapıda bir şeye dıştan bakma

<sup>3</sup> Heidegger için de Kant'ta olduğu gibi, bütün düşünce, bilgimizin birincil temel parçası olarak sezgiye (zamana) hizmet etmektedir. Saf sezgi ise, "sonlu" olarak alıcı (hinnehmende) bir tasarımıdır. Heidegger'e göre varolanın bilgisini edinmek için varolana ilişkin her tutum, varolanı karşıya alarak ona yönelme (Intentionalität) şeklinde gerçekleşmektedir. Bu yönelmede karşıya alınan nesne; karşıda-duranın (Gegend-stand) olarak belirlenimi söz konusudur. Burada Heidegger, nesnenin karşıya alınması için iki koşul öne sürmektedir. Bunlardan ilki, karşıda-duran olarak, varolanın kendini göstermesi ki Heidegger bunu varolanın kendi Varlık'ını göstermesi açığa çıkarması anlamında, "hakikat" kavramıyla karşılamaktadır. İkincisi ise, kendini gösteren varolanın, alınmasıdır (hinnehmen). İnsanın kökensel eylemi olan karşıya-alma, sezginin alıcılığına bağlı olduğu için zamansaldır. Sonlu bir varlık, varolana yönelimsellik olarak adlandırdığı sezginin alıcılığına bağlı ve kendini önceden varolana yönelten bir karşıya-alma ediminde yönelir (Heidegger, 1998: 44). Kant'ta olduğu gibi Heidegger'e göre de nesneyle doğrudan bağlantıyı kuran sezgi olduğundan, bilgide kökensel olan sezgidir. (Heidegger: s.23). Böylece Heidegger, felsefi bilginin kökensel olarak sonlu sezgi; zaman olduğunu belirtmektedir (Heidegger: 83). Çünkü, bilgi yetilerimiz, göreceli ve bağlantılıdır. Buradaki soru: Göreceli bilgi yetilerine ve sonlu bir öze sahip insanın genel olarak bilgi akıl ve doğruluk ile nasıl bir ilişki içinde olabileceğidir? Kant'a göre zaman (ve mekan) zihnimizde deneyimi olanaklı kılan a priori formlardır. Bununla birlikte kavram değil, sezgi biçimidirler. Leider'e göre Kant, mekan ve zamanın saf sezgi biçimleri olduklarını, onların, tek ve benzersiz olmalarında, (Einzigartigkeit: de singularitate), sonsuz olmalarından (Unendlichkeit; de infinitate) ve sürekli (Stetigkeit; de continuitate) olmalarından hareketle açıklamaktadır. Burada sonsuzluk kavramı, tanımlanamayı imlemektedir. Mekan ve zaman, kavramsal olarak hiçbir zaman tam olarak tanımlanamayacağından sonsuzdurlar (Leider, 1977: 133-134). Bu noktada Popper'a göre

(Hinaussehen zu) ve bir şeyin dışında durma (Hinausstehen zu) zorunlu olarak yan yana bulunmaktadır. Bu zorunluluğu yukarıda değindiğimiz “ek-statik” kavramıyla karşılayan Heidegger’e göre, Dasein bu ek-statik duruşu ile nesnesini kurmakta ve kendisini kurmuş olduğu bu ufku içerisinde anlamakta ve yapılandırmaktadır (Heidegger:119). Sözü geçen bu ufuksal yapı, Dasein’in bir dizi mekanik “an”ların içine hapsedilmediğinin göstergesidir. Çünkü bir şeye yönelme edimi, yalnızca nesne olmanın değil, Dasein’in kendisini gelecekteki olanakları açısından “şimdi”de yeniden kurabilmesinin olanaklı ufkunu içermektedir. Dasein, gelecekteki olanakları açığa çıkaran yönelimselliği aracılığıyla ek-statik-tasarımsal yapısında temellenen ontolojik zamansallığı açığa çıkarmaktadır. Böylelikle gelecekteki olanakları beklentisel tasarımıyla şimdiye getiren Dasein, kendisini henüz olmayan fakat olma olanağına sahip olanakları açısından yorumlamakta ve kendisine ahlaki yükümlülükler yükleyebilmektedir.

Heidegger, özgürlük sorunda Kantçı denebilecek nedensel olmayan bir tutuma sahiptir. Çünkü o, Dasein’in doğumu ve ölümü arasına sıkışmış ek-statik varlığını, varlık-hiçlik kutupluluğunda, zamansal olarak temellendirmiş ve özgürlük alanına taşımıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi Kant’ta özgürlük, doğanın bir belirlenimi değildir. Doğada diğer şeyler gibi zaman ve nedensellik yasalarına tabi olan insan, özgür değildir. Bu bağlamda fenomenler alanı olarak nitelendirdiği doğa’da özgürlükten söz edilemeyeceğini savlayan Kant özgürlük sorunda nedensel ve zamansal olmayan bir bakışa sahiptir. Özgürlük, pratik aklın kendi koymuş olduğu yasaya; ahlâk yasasına uymasındır. Oysa bu noktada Kant’tan ayrılan Heidegger özgürlüğü, Kant’ta olduğu gibi a priori bir ahlak yasasında temellendirmemekte ontolojik bir temelde açıklamaktadır. Özgürlük, kendi özünü kendisinde taşımayan sonlu Dasein’in ek-statik-tasarımsal olagelmesinin öyküsüdür. Dasein’in sonlu varlığını imleyen ontolojik varlığı ve özgürlüğü arasındaki ilişki ise Dasein’in kendisini oradalık olarak açtığı açıklıkta; “zaman”da temellenmektedir. Böylelikle Heidegger, özgürlük sorunu üzerinden özgürlüğü olanaklı kılan ve ek-statik bir aşma olarak gerçekleşen zamansal varoluşuna yönelmektedir. Çünkü Dasein’in özgürlüğünün temellendiği söz konusu ontolojik yapı geçmiş, şimdi ve geleceğin zaman ufkunu ek-statik olarak açığa çıkartmaktadır. Bu bağlamda özgürlük, varlık sorusunun yanıtı için ölçüt, dünyaya fırlatılmış, sonlu, eksik, tamamlanmamış ve kendi özünü kendisinde taşımayan, Dasein’in kendi olma olanaklarını açığa çıkardığı “orada”ki olagelmesinin; zamansallığının öyküsüdür. Sonuç olarak Heidegger, Kant’ın zaman ve özgürlük kavramlarının yeniden okuyarak, anlama yetisinin kavramları ile saf aklın idelerinin zaman sezgisi içinde temellendiğini belirtmiş ve bilmenin a priori temeli olarak, zaman kavramını ve dolayısıyla kendisini zaman olarak kuran Dasein kavramını merkeze yerleştirmiştir. Heidegger’de zamandan bağımsız bir deneyim kavramının konumlandırılmaması, deneyimleyen Dasein’in öznelliğinin zamansal olarak kurulduğu anlamına gelmektedir. Bu noktada

---

Kant’ın çözmeye çalıştığı dünyanın sonluluğu veya sonsuzluğu sorunu (endlichkeit und unendlichkeit der Welt) özünde mekan ve zamanın sonluluğu veya sonsuzluğu sorunda temellenmektedir. Her ne kadar Einstein tarafından Kantçı düğüme çözüm önerisi sunulsa da, -Dünya sonludur fakat sınırsızdır- Popper için, zamansal olarak dünyanın sonluluğu veya sonsuzluğu sorunsalı, Kant’ın belirtmiş olduğu gibi (dünyanın zamansal bir başlangıcı olup-olmadığı) antinomi karakteri taşımaktadır (Popper, 1974:338-339). Heidegger’e göre ise Kant Antinomi Öğretisi’nde dünyanın olanaklı oluşumu problemini; dünyanın yaratılması sorununu, zaman problemi bağlamında açıklamıştır (Heidegger, 1995: 270).

Heidegger'de söz konusu zamansal olagelmenin Dasein'in özgürlüğünün ontolojik zemini olduğu açıklık kazanmaktadır.

### KAYNAKÇA

- BRASCH, M. (1974) "Immanuel Kant", *Immanuel Kant zu Ehren*, Frankfurt am Main.
- DÜSİNG, K. (1980) "Objektive und Subjektive Zeituntersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu Ihrer Modernen Kritischen Rezeption", *Kant Studien Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft 71 Jahrgang*, Walter de Gruyter- Berlin-New York.
- HEIMSOETH, H. (1986) *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev: Takiyettin Mengüşoğlu), Remzi Kitabevi: İstanbul.
- HEIDEGGER, M. (1991) *Metafizik Nedir?*, (Was ist Metaphysik?), (Çev: Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara.
- HEIDEGGER, M (1994) *Protokolle Gespräche-Briefe*, Zollikoner Seminare, Herausgegeben von Medard boss, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermen.
- HEIDEGGER, M. (1998) "Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger", *Kant und das Problem der Metaphysik*, Herausgegeben von F. W. Von Hermann, 6. Auflage, Vittorio Klosterman GmbH-Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, M (2001) *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, M (2002) *Hümanizmin Özü*, (Çev: Ahmet Aydoğan), İz. Yay, İstanbul.
- KAUBA, P. (2003) Der Sinnder Anwesenheit, <http://66.249.93.104/Search?q=cache:QliA2KsbopES:www.cts.cuni.c2/reports/2003/C,2003>.
- KURZMANN, P. / BURKORD, F.P. (1991) *Philosophie*, dtv – Atlas; Deutscher Taschenbuch – Verlag.
- KANT, I., (1990) *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, Hamburg, herausgegeben von Raymund Schmidt. Felix Meiner Verlag.
- KANT, I. (1941) *Kritik Der Praktischen Vernunft*, Hamburg, Kant – Bravier, (Pratik Aklın Eleştirisi), (1994), (Çev; İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), Türkiye Felsefe Kurumu, 11. Baskı, Ankara.
- KANT, I. *Prolegomena, zu einer Jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird Auftreten Können*, (Gelecekte Bilim Olrak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe) (1995) Çev: İonna Küçüradi –Yusuf Örnek,II. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay.
- KANT, I. Transzendental Logik- Der umständliche und konstruierte Dreisprung des transzendentalen Denksports, <file://A:\Kritik bürgerlicher Wissenschaft- Immanuel Kant Transzendental Logik. htm>.
- KANT, I. (1982) *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2, Werksausgabe Band VI, Frankfurt am Main.
- KANT, I. (1982) *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih İçin Düşünceler*, (Çev:Uluğ Nutku), İstanbul, Yazko Felsefe Dergisi. Sayı:4.
- LEIDER, Habil, K. (1977) *Transzendentalphilosophische Briefe, Kritik an den drei Kritiken Kants*, Hamburg.
- POPPER, C. (1974), "Immanuel Kant Der Philosoph der Aufklärung", *Immanuel Kant zu ehren*, Frankfurt am Main, s.338-339.
- SHEROVER, C.M. (1997) "Zaman ve Etik: Ahlak Nasıl Mümkündür", (Çev: Doğan Şahiner), Cogito, Sayı 11, Yapı Kredi Kült. Sanat Yay.
- TOWAMIÇKI, F. (1998) *M. Heidegger Anılar ve Günlükler*, İst. Yky Yay.
- MULHALL, Stephen (2002) *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, (Çev: Kaan Öktem), I. Baskı, İstanbul, Sarmal Yayınevi.

