

Varlık ve Zaman'dan Zollikon Seminerleri'ne Heidegger'in Vücut Kavrayışı Üzerine

On Heidegger's Concept of the Body from Being and Time to Zollikon Seminars

ZEYNEP ZAFER ESENYEL 

Düzce University

Received: 12.11.2024 | Accepted: 27.09.2025

Abstract: This study examines the ontological status of the concept of the body in Martin Heidegger's thought and the transformation of this concept between Being and Time (1927) and the Zollikon Seminars (1959-1969). In Being and Time, Heidegger restricts corporeality to a merely spatial reference and excludes the body from phenomenological analysis. This position has led to criticism that he did not assign sufficient importance to the body and even he lacked a deep understanding of its philosophical significance. However, nearly thirty years later, in the Zollikon Seminars, Heidegger returns to the question of corporeality and, in an attempt to transcend current understandings of the body, develops his own conceptualization, differing from the terminology he used in Being and Time. In this context, by referring to the body as the "bodying body/bodying forth" with the concept of "Leiben", Heidegger aims to move beyond not only the Cartesian mind-body conception but also the Husserlian Leib-Körper distinction. The aim of this study is to argue that Heidegger's initial silence on the body in Being and Time does not stem from an inability to grasp the significance of corporeality, but rather from a conscious decision to avoid engaging with the issue prematurely through reductive concepts. In this context, we will argue that Heidegger deliberately chose to wait until he had matured enough to develop the concept of Leiben. By articulating the concept of Leiben, Heidegger finds a way to think of the body as one of the essential dimensions of Dasein, as the ground for our understanding of both ourselves and the world. Accordingly, one of the aims of this study is also to elucidate the ontological context of the body's relation to Being, and to explore how our bodily self-awareness affects the way we perceive the world.

Keywords: Heidegger, Zollikon Seminars, body, bodying body.



Giriş

Zihin-beden problemi söz konusu olduğunda Batı felsefesinin bedeni yaygın bir biçimde sadece zihin, ruh veya bilinç gibi başka kavramlarla ilişkisinde ikincil olarak ele aldığı bilinmektedir. “Bu gelenekte bedeni, kendi başına yetersizmiş gibi, her zaman başka bir şeye referansla düşünme alışkanlığı vardır: Ontolojik bir perspektiften ruha, özne felsefesi perspektifinden bilince ya da bilgi felsefesi perspektifinden zihne gönderimde bulunduğumuzda beden, ona maddilik veren ve bir nesne gibi düşünülen başka bir şeyle ilişkili olarak kalmaya mahkûmdur. Beden denilince hep ruhun kontrolündeki beden, bilinçteki beden veya kendisini bilen zihnin bağlaşığı olarak beden anlaşılagelmıştır” (Buissière, 2005, s. 7).

Heidegger’in her ne kadar bedene ilişkin böylesi tek yanlı bir perspektiften uzak kalmak istediği hissedilse de, *Varlık ve Zaman*’da bedene oldukça az bir yer ayırarak uzamla ilişkisinde dolaylı bir biçimde gönderimde bulunması onun bedeni ihmal ettiğinin düşünülmesine sebep olmuştur. Dahası Heidegger *Varlık ve Zaman*’da bedeni burada tartışmak istemediğini açıkça ifade eder (Heidegger, 2008, s. 113). Ve yaklaşık otuz yıl sonra *Zollikon Seminerleri*’nde¹ incelenmek üzere konuyu bir kenara bırakır. Heidegger’in bu tavrı, her ne kadar onun bedeninin zihinle ilişkisini fenomenolojiye yakışır bir biçimde göremediği kanısının oluşmasına sebebiyet verse de, *Zollikon Seminerleri* aslında Heidegger’in zihninde meselenin *Varlık ve Zaman*’da ortaya konulamayacak bir derinliğe sahip olduğunu düşünmemizi sağlar. Gerçekten de Heidegger, Sartre’ın da bir türlü sebebini anlayamadığı gibi *Varlık ve Zaman*’da bedene sadece altı satır ayırmıştır (Heidegger, 2001, s. 231). *Zollikon Seminerleri*’nde Heidegger bir yandan “Sartre’ın eleştirisine ancak bedensel olanın [das Leibliche] anlaşılması en zor şey olduğunu ve o zamanlar daha fazla bir şey söyleyemediğimi belirterek karşı çıkabilirim” (Heidegger, 2001, s. 292) şeklinde yanıt verirken, diğer yandan da Fransızcadaki “le corps” kavramının Kartezyen düalizmin beslediği fiziksel bedeni çağrıştırdığını ifade eder.² Heidegger’in *Zollikon Seminerleri*’ndeki

¹ Heidegger’in 1959’dan 1969’a kadar on yıl boyunca psikiyatrist Medard Boss’un İsviçre’deki evinde psikiyatrist ve doktorlarla yaptığı yılda iki hafta süren toplantılar.

² *Le Corps* terimi Heidegger açısından fiziksel bedeni çağrışırsa da Sartre ya da özellikle Merleau-Ponty felsefelerinde bu terimin Almanca fiziksel beden anlamına gelen Körper kavramının değil, fakat canlı vücut anlamına gelen Leib’in karşılığı olarak kullanıldığını da unutmamakta fayda olacaktır.



tavrından onun *Varlık ve Zaman*'da zihin ve beden arasındaki bir dikotomi ışığında tartışmak istemediği için bedeni bilinçli bir biçimde ele alınmadığını hissetmeye başlarız. Zira bedensellik, fiziksel nesneden (Körper) değil, dünyaya açık canlı bir vücuttan (Leib) hareketle düşünülmelidir (Heidegger, 2001, ss. 89-90).

Zollikon Seminerleri sırasında *Varlık ve Zaman*'a atıfta bulunarak o zamanlar bedenle ilgili olarak daha fazlasını söyleyemediğini itiraf eden Heidegger, şimdi daha fazlasını söylemeye hazırdır. Görülen odur ki, Heidegger'in Dasein'in dünyada ikamet eden veya dünya içindeki varlık³ olduğunu ifade ettiği *Varlık ve Zaman*'da tam da bu ikametın koşulu olan Dasein'in bedenselliğinin Kartezyen felsefenin gizlediği önemini ve derinliğini hissedebilmiş olmasına rağmen, bedeni tartışmak istememesinin nedeni henüz onu layıkıyla ortaya koyacak bir dilden yoksun olmasıdır. Heidegger'in *Zollikon Seminerleri*'nde artık meseleye biraz daha yaklaşmaya çalışması, *Varlık ve Zaman*'da ondan uzak olduğunu itiraf ettiğini gösterir. Heidegger artık bedeni uzamsallıkla ilişkisinde ikincil bir fenomen, başka bir deyişle ontik açıdan nitelendirmez, aksine bu kez bedeni ontolojik bir bağlama oturacak şekilde düşünür.

Heidegger ile Eugen Fink'in arasında *Heraklitos Semineri*'nde gerçekleşen bir diyalog da bunu kanıtlar niteliktedir:

Heidegger: Beden burada ontik olarak kastedilmemektedir...

Fink: Ve Husserlcı anlamda da değil...

Heidegger: Daha ziyade Nietzsche'nin bedeni düşündüğü gibi, bununla gerçekte ne kastettiği belirsiz olsa da. Bu nedenle, beden ontolojik bir şekilde anlaşılmalıdır, çünkü ontik anlamda kastedilmemiştir ve Nietzsche'ye kadar izlenebilecek olan yol budur (Heidegger, 1979, s. 145):

Böylece Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki aksine bedeni artık ontolojik olarak düşünmeye başladığını görürüz. Buna uygun olarak

³ Heidegger, Dasein'in temel varlık belirleniminin 'dünya-içinde-varolma' olduğunu ifade eder (Heidegger, 2008, s. 55). Bu anlamda Dasein'in dünya-içinde-olması, suyun, bardağın içinde olması türünden bir varoluşa işaret etmez. Aksine dünyanın 'içinde-var-olmak' Dasein'in bir varlık konstitüsü olup, bir eksistensiyaldir. Heidegger'in bununla uzamsal bir iç içeliği kastetmediği açıktır. Burada söz konusu edilen iç içelik, insan bedeninin uzamda yer kaplaması anlamında değil, daha çok, Dasein'in dünyada ikamet etmesi anlamında kullanılır (Heidegger, 2008, s. 56).



Heidegger'in terminolojisi de değişmiştir. Zira Heidegger bedeni sadece uzamla ilişkisinde düşünmek yerine artık varoluşsal bir bağlamda ele almaya başlar.

“Vücut fenomeni bütünüyle eşsizdir ve söz gelimi mekanik sistemler türünden başka herhangi bir şeye indirgenemez.” (Heidegger, 2001, s. 186). *Zollikon Seminerleri* Heidegger'in vücuda ilişkin fenomenolojik ya da en azından felsefi bir kavrayıştan yoksun salt pozitif bilimsel bakışla sınırlı bir beden fikrine sahip doktorlarla gerçekleştirdiği diyaloglardan oluşması bakımından dikkate değerdir. “Vücut olgusu doktorlar için özellikle gizlidir, çünkü onlar yalnızca fiziksel bir şey olarak bedenle ilgilenirler” (Heidegger, 2001, s. 186). Oysa Heidegger için vücudun fenomenolojik açıdan kavranışı zihin ve beden arasındaki etkileşimin sadece dışarıdan gözlemlenebilir olmayan fenomenlerine karşı farklı bir tavır almayı gerektirir. Bu tespit Heidegger'in, Husserl'in *Leib* (yaşayan beden ya da vücut) ve *Körper* (fiziksel beden) arasında yaptığı ayrımın farkında olduğunu düşünmemizi sağlar.⁴ Ona göre özellikle de doktorları vücudun bu indirgenemez bütünlüğünü görmekten alıkoyan şey, onların ölçülebilir niceliksel işlevlere odaklanarak vücudu katı nedensel açıklamalar yoluyla nesnelleştirilebilecek bir makine olarak görmeleridir. Bu anlamda tıp, Leib yerine Körper'i ele alarak, vücudu pasif bir varlığa çevirir. Burada vücuda ilişkin bakış açısının yalnızca el altında kullanıma hazır bir alet olarak şekillendiği açıktır. Elbette vücudu salt bedenselliği içinde nedensel olarak açıklamak da mümkündür ancak fenomenolojinin bize gösterdiği şey, vücudun böylesi bilimsel açıklamalar yapılmadan önce, ilksel olarak bizzat yaşantılandığıdır. Bu anlamda birinci şahıstan yaşanan vücudu el altındaki bir nesne olarak düşünmek mümkün değildir.

O halde Heidegger'in temas etmek istediği şey fiziksel anlamda beden değil, vücuttur. Ancak Heidegger pek çok bakımdan bu ayrımı korur gibi görünmesine karşın, en nihayetinde *Leib* ve *Körper* kavramlarının ötesine geçmeye çalışır ve kendi terminolojisini oluşturarak *Leiben* – vücutlaştırma ya da vücuda getirme olarak düşünebileceğimiz (İngilizce karşılığı; *bodying*

⁴ Husserl'in, Körper (maddi beden) kavramından ayrı tuttuğu Leib (vücut) kavramı salt maddi bedene değil, kanlı canlı, birinci şahıstan deneyimlenen yaşayan vücuda gönderimde bulunur. Bu bağlamda vücut kavramı Körper, soma, corpus, body ya da beden gibi çevirilerin aksine ölçülebilir bir fizikselliği değil, yaşamı ima etmektedir.



forth/bodying body şeklinde kullanılmaktadır)- kavramı ile vücuda ilişkin kendi yaklaşımının temellerini atar.⁵ Heidegger'in buradaki amacı vücudun ne olduğunu açıklamak değil, onun bir vücut olarak nasıl vücuda geldiğini ya da nasıl var olduğunu betimlemektir. Dolayısıyla vücutlaştırma ile vücut aynı şeye tekabül etmese de vücutlaştırma en nihayetinde bir vücudun vücuda gelmesidir. Bu durumda insanı bir bedenle birleşmiş bir bilinç varlığı olarak varsaymaya devam etmek mümkün değildir.

Vücudu vücutlaştırma anlamında düşünerek Heidegger ontolojik boyutlarına atıfta bulunarak vücudun Varlık'la ilişkisini ortaya koymayı amaçlar. Vücudum her zaman kendi vücudum olması itibarıyla kendi var olma tarzımdır (Heidegger, 2001, s. 87).

Heidegger'in 'vücudun vücutlaştırması biçimindeki kullanımı, vücudun özel bir varoluş biçimine işaret etmek ve sadece bir bedene sahip olmanın ontik yanının aksine, vücut-olmanın ontolojik boyutunu vurgulamak için yaptığı bir hamle olarak karşımıza çıkar. O halde vücudun ben'le özel bir ilişkisi vardır. Kendi vücudum, benim varlığımın özel olarak kurulmasından başlayarak artık sadece bir varlık olarak değil, bir varolma biçimi olarak düşünülmelidir. Söz konusu olan "bir bedene sahip olmak" değil, bir varoluş biçimi olarak vücut; vücutlaşmış vücut anlamında "bir vücut olmaktır." Dolayısıyla, burada söz konusu olan Dasein'in yapısının yalıtılmış bir unsuru, ruh ya da beden gibi diğer parçalarla ilişkili olarak ayrı ayrı algılayabileceğimiz sıradan bir parçası değildir (Ciocan, 2015).

Bu durumda fiziksel beden ile yaşanan vücut arasındaki fark, ontolojik bir farka işaret eder. Burada Heidegger'in yaşam (Leben) ve vücutlaştırma (Leiben) arasında gerçekleştirdiği kelime oyunu, vücudun bir isimden

⁵ Bir var olma biçimine karşılık gelmesinden ötürü Heidegger vücut (Leib) sözcüğünü fiil haline dönüştürerek vücutlaşma/vücutlaştırma (Leiben) olarak kullanır. Heidegger'in bu stratejiyi kullandığı her durumda -söz gelimi dünya dünyalaştırır (die Welt weltet), hiç hiçleştirir (das Nichts nichtet), şey şeyleştirir (das Ding dingt), dil konuşur (die Sprache spricht) gibi - aslında yapmak istediği şey, söz konusu edilen fenomenin iş başındayken anlaşılabileceği, başka bir deyişle nesne olarak değil fakat aktif bir var olma sürecinde kavranılması gerektiğine işaret etmektir. Benzer şekilde Heidegger bir varolan olarak bedeni değil de, kendini vücut olarak var eden bu varlığın bunu nasıl ve nelerde görünür hale getirdiğini anlamaya çalışır. Bu nedenle de Heidegger fiziksel beden anlamına gelen Körper ve yaşayan vücut anlamına gelen Leib yerine vücut, vücutlaştırır (das Leib leibt) betimlemesini gerçekleştirir ve bunun karşılığı olarak da Leiben kavramını kullanmayı tercih eder.



ziyade bir fiil olarak düşünülmesine istinaden yaşamın yaşanmak için vücutlaşması/vücutlaştırması gerektiğini ortaya koyar. Başka bir deyişle Dasein ancak vücutlaştırdığı için yaşayabilir. O halde vücut varoluşsal ve ontolojik bir açıdan düşünülmelidir. “Vücutlaştırdığımız ya da vücuda geldğimiz için/ölçüde yaşarız.” (Heidegger, 2001, s. 242). Benzer şekilde Heidegger vücudun uzuvları ile gerçekleştirdikleri eylemler arasında da böyle bir ontolojik ilişki kurmaktadır. Ona göre “Gözlerimiz olduğu için görebiliyor değiliz; daha çok, varlığımızın temel yapısı gereği görme yetisine sahip varlıklar olduğumuz için gözlere sahip olabiliriz. Bu nedenle, dünya-içindeki-varlığımız ancak ve ancak dünya açıklığı içerisinde yer alan ve bize hitap eden bir şeye yönelik alımlayıcı-algılayıcı bir ilişkiyi sürdürebildiğimiz ölçüde bedensel (leiblich) olabilir. Böyle bir hitapta, kendilerini bize açan şeylere karşı zaten yönelmiş oluruz.” (Heidegger, 2001, s. 294). Heidegger’in bu betimlemeleri vücut ile bedenın doğaları ya da sınırları arasında net bir ayırımın bulunduğunu göstermektedir. Şimdi meseleye bir de bu açıdan bakabiliriz.

1. Bedenin ve Vücudun Sınırları

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’dan farklı olarak *Zollikon Seminerleri*’nde vücut ile bedenın sınırları arasında bir ayırım yapmamız gerektiğini ifade eder. Vücudun sınırlarının nerede olduğunu veya vücudun nerede bittiğini sorduğumuzda, yanıtın bedenın yer kaplamasına atıfla verilemeyeceğine dikkat edilmesi gerekir. Vücudun sınırlarının, bedenın sınırları gibi belirlenmediğini düşünmek, onun sonsuz bir yayılıma sahip olduğu anlamına gelmese de, vücudun deri ile sınırlandırılmayacağı da açıktır. Beden bir hacme sahipken, yaşantılanan deneyime gönderimde bulunan vücudun böylesi bir hacmi yoktur (Heidegger, 2001, s. 87). Beden ölçülebilirken, vücut ölçülebilirliğe karşı direnir (Heidegger, 2001, s. 102). Burada Heidegger vücudun sınırı ile bedenın sınırının niceliksel olarak değil, fakat niteliksel olarak birbirinden farklı anlaşılması gerektiğini ifade eder (Heidegger, 2001, s. 86). O halde dikkat edilmesi gereken nokta, bedenselliğin vücutsal olarak anlaşılması gerektiği (başka bir deyişle bedenselliğimizle ilgili olmadığı) ve tersine vücutsallığın da bedensel olarak anlaşılması (fiziksel bir şeye indirgenemez olduğu) gerektiğidir (Ciocan, 2015).

Heidegger için bedensellik yalnızca ontik bir ilgiye sahipken, vücutsallığın Dasein’ın ontolojisinde, bu varlığın varoluşsal yapısıyla iç içe geçtiği



anlamına gelir (Ciocan, 2015). Vücut, dünya-içindeki-varlık olarak Dasein'in varlığıyla ilişkili olarak düşünülmelidir. Heidegger vücutlaştırmanın hem insanın bir bütün olarak dünya-içindeki-varlığını belirlediğini hem de karşılıklı olarak dünya içinde olması tarafından belirlendiğini ifade eder. Dolayısıyla vücutlaştıran vücut bir yandan Dasein'in varlığı tarafından belirlenirken, diğer yandan da kendi başına Dasein'in varlığını belirler (Heidegger, 2001, ss. 86-7). Bunun anlamı vücudun sınırlarının dinamik bir biçimde deneyim dünyasıyla birlikte varoluş içinde olduğu ve buna bağlı olarak da sürekli genişlemeye devam ettiğidir. Heidegger vücudun sınırlarının 'içinde ikamet ettiğim varlığın ufku' ile birlikte genişlediğini ifade eder. Vücutlaştıran vücudun sınırları, ikametimin değişmesiyle birlikte sürekli değişir (Heidegger, 2001, s. 87). Peki, Heidegger'i vücudun sınırlarının sürekli genişlediğini düşünmeye götüren sebebi nasıl anlamalıyız? Aslında *Zollikon Seminerleri*'nde iddia edilen bu temanın *Varlık ve Zaman*'da yer alan Dasein'in 'oradalığı' ile birlikte düşünülmesi gerekir.

Dasein'in dünya-içinde ikamet etmesi dünyayla ilişki kurması anlamına gelir. Dasein ilişki kurabilen bir varlık olduğundan, onun için dünya kendi çevresinde toplayabildiği yaşamsal bir alan haline gelir. Heidegger, Dasein'i dünya-içindeki-varlık olarak nitelendirdikten sonra dünya-içindeki-varlığı da uzamsallıkla karakterize eder. Ancak Dasein'in uzamsallığı, el-altında-olanların uzamsallığı türünden bir uzam içinde bulunmaya işaret etmez. Dasein'in dünya-içinde oluşu, onun varolanlarla ilgilenmesi, onlarla meşgul olması anlamında bir 'içindeliğe' karşılık gelir. Bu anlamda Heidegger için Dasein'in uzamsallığı, bir tür mesafe-kaldırmaklık ve istikamet anlamında düşünülmelidir. Heidegger mesafe kaldırmaklık olarak uzamsallığı, bir şeyleri yakınlaştırmak anlamında kullanır. Zira Dasein varolanları ancak kendisine yakınlaştırmakla, onlarla ilgilenebilir ve ancak bu sayede varolanları keşfedebilir. Bu nedenle Heidegger için mesafe kaldırmaklık anlamında uzamsallık, varoluşsal bir özelliktir. Tam da Dasein'in bu varlık belirlenimi sayesinde diğer varolanların kendi aralarında belirli bir mesafenin bulunduğunu söyleyebiliriz (Heidegger, 2008, s. 109).

Heidegger Dasein'in uzamsallığının, kendisini çevreleyen dünyanın *oradalığına* işaret ettiğini ifade eder. "Bu anlamda Dasein kendi buradallığını, çevreleyen-dünyasal oradalıktan hareketle anlamaktadır. 'Burada' dediğimizde, mevcut olanın neredeliğini soruyor değiliz. Burada dediğimizde,



mesafe-kaldırıcı varoluşun tam da bu mesafe-kaldırmaklıkla hangi hususta varolduğuna işaret etmiş oluyoruz” (Heidegger, 2008, s. 112). Buradan Heidegger’in çıkardığı sonuç, Dasein’in uzamsallığı itibariyle hep öncelikle *burada* değil, fakat *orada* olduğudur. Dasein oradan kalkıp gelir ve kendi şuralığına geri döner. “Dasein’in ‘bizatihi kendini’ bulup buluşturması öncelikle onun yapıp ettikleri, ihtiyaç duydukları, intizar ettikleri, mani oldukları kapsamında cereyan eder - yani kendini öncelikle *ilgilendiği* çevreleyen dünyadaki el-altında-olanlarda bulur” (Heidegger, 2008, s. 125). Bu nedenle, Dasein’in buradalığı Heidegger için dünyanın oradalığının içinde-var-olmaktığı anlamına gelir. Dasein ‘bura’ dediğinde, aslında kendine değil, fakat kendinden ötedeki bir el-altında-olanla ilgilenici bakışını yönelttiği ‘ora’ya sesleniyordur, bu nedenle Heidegger için Dasein oradaki varlıktır. O halde Dasein’in *kendine* işaret eden şey, tam da onun *oradalığıdır* (Heidegger, 2008, s. 126). Dünya-içinde-varolma olarak Dasein, zaten hep ilgilenme içindeki bir var olma olduğu için, neyle ilgileniyorsa *oradan* hareketle var olur (Heidegger, 2008, s. 149). Dasein her zaman dünyada karşılaşmaya hazır bir şeye gönderimde bulunur ve oradan kendisine veya buraya geri döner, dolayısıyla Dasein’in varlığı yalnızca öte ile ilişkili olarak anlaşılır.⁶

⁶ Heidegger’in aksine Husserl vücudun oradalığı yerine buradalığını vurgular zira dünya içindeki varlığın yönelim merkezi olması bir buradan hareketle oraya yöneldiği anlamına gelir. Her Egonun kendi algısal şeyler alanı vardır ve şeyleri belirli bir yönelme (orientation) sistemi içinde algılar. Şeyler her zaman şu veya bu taraftan, belirli yönlerden görülürler (Husserl, 1989, s. 165). Vücut, yönelmenin ‘sıfır noktası’ olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda vücut, burasının ve şimdinin taşıyıcısıdır. Her uzamsal şey, zorunlulukla aşağıdan, yukarıdan, yakından veya uzaktan belirir. Vücut nihai bir ‘merkezi burası’ kipine, başka bir deyişle kendi dışında başka bir burası daha olmayan ve her zaman ‘orası’ ile ilişki kuran bir ‘burası’ kipine sahiptir. Çevremizi saran dünyadaki her şeyin vücutla yönelme ilişkisi içinde ortaya çıkması kaçınılmazdır. Husserl için zaten tüm yönelme ilişkileri tam da vücudu varsaymaktadır. ‘Uzak’ dediğim şey, benim vücudumdan uzak olan şeydir. ‘Sağ’, her zaman vücudumun sağına gönderimde bulunur (Husserl, 1989, s. 166). Algılama sürecinde vücudum, nesnelerle kurulan yönelme ilişkileri sisteminin taşıyıcısı olarak her zaman buraya ait olan bir yönelim merkezidir. Benzer şekilde Merleau-Ponty de vücudun yönelimsel ark olarak adlandırdığı buradalığını vurgular. Merleau-Ponty’nin deyişiyle yönelimsel ark vücudun, dünya-içinde belirli bir uzamda konumlanmasının ve hareketleriyle nesnelere yönelmesinin zeminindedir. Böylece vücudumuz dünya içinde konumsal bir sistem, bir çevre kurar. Vücudu hareket ettirmek, vücut aracılığıyla bir şeyleri hedeflemek anlamına gelir. Vücudun şeylere yönelmesi, her zaman vücudun buradalığından hareketle gerçekleşir. “İnsan her şeye doğru olan yönelimsel bir varlıktır (Merleau-Ponty, 2009, ss. 88-9). Vücut Merleau-Ponty açısından her zaman benim için bir *burasımın* olmasını sağlar. Oradalık, *kendilik* veya *hep-benimkilik* niteliğine uygun değildir. Vücudum ile kendim arasında her hangi bir mesafe bulunmadığı için Merleau-Ponty açısından vücudum *buradalığım* kurucu yapısı olarak karşımıza çıkar. Oysa Heidegger Dasein’i, *hep-benimkilik* olarak karakterize ettiği halde, *Hier-sein* (buradaki varlık) yerine *Da-sein* (oradaki veya şuradaki varlık) terimini kullanmayı



Heidegger her yakınlaştırmının, bir yönü, bir istikameti seçmek anlamına geldiğini söyler. Mesafe kaldırma olarak bir şeyle ilgilenmenin belirli bir istikametinin olması kaçınılmazdır. Bu istikametten sağ veya sol olarak adlandırılan yönler doğar. O halde Dasein, mesafe-kaldırmaklığı hep beraberinde taşıdığı gibi, yönleri de beraberinde taşır. Heidegger için de Dasein'in yönleri taşımasını sağlayan şey, vücududur. Zira Dasein, bir 'vücuda' sahip olarak kendini uzamsallaştırır (Heidegger, 2008, s. 113). Heidegger *Varlık ve Zaman*'da ilk kez vücuda vurgu yapmış olmasına rağmen, bir satır sonra bu meselenin burada daha fazla ele alınmayacağını da ekler. Heidegger bu uzamsallaştırmanın, yönleri vücuda eklediğini görebilmiştir. Bu anlamda da elimizin yani kendi vücudumuzun sağ ve sol yönlerine sahip olduğu halde, elimizde tuttuğumuz aletlerin yönlere sahip olmadığını ifade edebilmiştir. İstikametinin zemininde, Heidegger için dünya-içinde-varolma olgusu vardır. "Dasein her zaman bir şekilde yönelmiştir ve bir yerlere doğru gider haldedir" (Heidegger, 2008, ss. 81-2).

Zollikon Seminerleri'nde Medard Boss ile arasında geçen diyaloglardan birinde Heidegger, insanın mekânsal yöneliminin (ön-arka, sağ-sol vs.) biyolojik bir bedenin sonucu değil, Dasein'in dünyaya açıklığı sayesinde mümkün olduğunu savunmaktadır:

Martin Heidegger: Sadece Dasein'in özsel yönelmişliği [Ausrichtung] sayesinde ön ve arka, üst ve alt, sağ ve sol ayrımını yapabiliriz. Aynı şekilde, bize hitap eden bir şeye yönelik bu yönelmişlik [Ausgerichtetsein] sayesinde bir bedenimiz olabilir — daha doğrusu, bedensel bir doğaya sahip olabiliriz. Önce bedensel bir doğaya sahip olup sonra bu temelden ön-arka gibi yönleri kazanmıyoruz. Ancak burada varoluşsal vücutsallığımızı [existenzielles Leiblichsein], cansız, yalnızca el-altında bir nesnenin cisimselliğiyle [Körperhaftigkeit] karıştırmamalıyız.

Medard Boss: Bilimsel eğitim almış meslektaşlarım böyle bir görüşe ancak güler. Zira bu, görünmez, ölçülemez, tartılamaz, "saf" bir ruhsal gerçekliğin — örneğin insanın belirli bir tarzda davranma potansiyelinin — bir

seçmiştir. Merleau-Ponty ise "vücudun hiçbir zaman benim için, benim önümde duran bir şey olmadığını" ifade eder (Merleau-Ponty, 2012, s.119). Bu nedenle de oradalık vücudun temel berirlenimi olamaz. Zira oradalık, tam da vücudumla algıladığım çevreleyen dünyada karşımda duran nesnelerin özelliğidir.



şekilde maddi bir şeye, örneğin ölçülebilir organlara dönüşebileceğini varsaymaktadır.

Martin Heidegger: Oysa tam da doğa bilimcinin, optik olarak görünmeyen, maddi olmayan bir davranış potansiyelinin nasıl “bedensel-maddesel” [Leiblich-Materielles] bir gerçekliğe dönüşebileceği fikrine yabancı olmaması gerekir. Siz de bilmez misiniz, Einstein’dan öğrendiğimiz üzere, enerji ile maddenin birbirine tam olarak dönüşebileceğini? Bu da onların aynı özden olduğunu göstermez mi? Fakat yine de, Einstein bize enerjinin ya da maddenin özde ne olduklarını öğretmedi, zira bunlar öze ilişkin sorulardır — yani felsefenin soruları.

Medard Boss: Bu durumda hiçbir fizikçi enerjinin gerçekte ne olduğunu söyleyemez. Günümüzde bu terim, sadece bir şeyin değiştiği, ortaya çıktığı ya da yok olduğu her yerde kullanılmaktadır (Heidegger, 2001, 194-5).

Bu diyalogda Heidegger’in “vücut sahibi olmak” değil fakat “vücut olmak” fikrini temellendirmek için vücutsallığı “maddi olmayan ama maddeselleşebilen” bir olanak olarak tanımladığını görürüz. Vücudun doğasını bilimsel indirgemecilikle çatışan ancak onu felsefi düzlemde aşmaya çalışan bir bakış açısıyla betimleyen Heidegger, diyalogun ilerleyen kısmında Aristoteles’in ‘energeia’ kavramının benzer bir işleve sahip olduğunu hatırlatır. Einstein’ın ‘kütle’ ya da ‘ışık hızı’ kavramlarında energeia’nın sahip olduğu alımlama-algılama olanakları bulunmaz. Dolayısıyla Dasein’inin temel yapısını oluşturan olanakları dışlayan bilimsel kuramların özlerinde nedensellik ilkesine bağlı kaldıkları ve bu nedenle de var olan her şeyi nesneleştirmeye yöneldikleri için insanın dünyada-oluşunun hakiki doğasına yönelik bir kavrayışa erişmeleri mümkün olmamaktadır (Heidegger, 2001, 195). Dasein’in ontolojik özgünlüğünü yok sayan böylesi kuramlar vücudun “ne olduğuna” değil sadece “nasıl görüldüğüne” dair tespitlerde bulunabilirken, vücudun neliği sorusu ancak felsefe tarafından sorulabilir.

2. Vücudun Ekstatik Boyutu

Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da betimlenen vücudun oradalığı temasını *Zollikon Seminerleri*’nde, vücudun ekstatik oluşu fikrine doğru ilerleterek derinleştirdiğini görebiliriz. Heidegger Dasein’in vücutsallığını buradan hareketle değil de, oradan, başka bir deyişle kendisinden ötede duran



varolanlarla ilişkisinde ele alması, vücudun kendi dışında bulunan *ekstatik* bir varlık olduğu anlamına gelir. Vücut kendi içine doğru bir kapanmaya değil, kendi dışına, içinde var olduğu dünyaya doğru ekstatik bir açılma olarak karşımıza çıkar. Bu ekstatiklik yaşanan vücut ile dünya arasındaki ayrılmazlığa işaret eder: Vücutlaşma öncelikle Heidegger'in varlığın anlaşılması olarak ifade ettiği dünya-içinde-olmaya aittir (Heidegger, 2001, s. 200). Dasein'in vücutlaştırması dünya-içinde-Varlığa ait olduğu ölçüde, varlığı açığa çıkararak mesafe oluşturur, bu mesafeleme dünyasız bir özne olan “buradaki benden” hareketle değil, “orada” yer alan el altında varolanlarla etkileşime girerek sınırlarını genişleten ekstatik bir varlıktan yani vücuttan başlar (Li, 2015). Vücutun orada varolanla ekstatik ilgisi sayesinde ancak insan hem varlığı hem de kendi varlığını sorgulayabilir. Oysa Heidegger'e göre hayvanlar dünya fakiri olarak kendi varlıklarını sorgulamaz ya da onunla ilgilenmezler zira ‘orada’ olanla araçsal bir ilişkiden yoksundurlar. Bu nedenle onlar vücudu, dünyayı yorumlama ve anlama olasılıklarının açık olduğu bir uzamsallaştırma olarak yaşayamazlar (Li, 2015).

Dasein'in dünya-içindeki-varlığının ekstatik yöneliminin esasen vücudun ekstatik yapısından kaynaklandığını ifade ederek Heidegger, Dasein'in kendi burasını her zaman ikamet ettiği dünyanın orasından başlayarak anladığını belirtir. Vücut öncelikle buraya değil, oraya ait olduğu için ekstatiktir.⁷ Dasein'in çevresiyle ilgilenen, kaygılanan bir varlık olması da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Dasein, kaygı kipinde her zaman orada olan bir dünyaya ekstatik biçimde açıldığı için vücutlaşır. Vücutun sınırlarının sürekli genişlediği iddiasını da bu açıdan düşünmek gerekir. Vücutun yalnızca dokunabileceği yakınlıkta olan varlıkların ötesine de erişimi vardır zira vücutlaştırma tam da ekstatik karakteri sayesinde dünyaya açılan ve ötede, uzakta ya da orada varolanları onlarla ilgilenerek yakına, buraya getirir. Bu nedenle Heidegger vücutlaşmanın her zaman dünya-içinde-olmaya ait olduğunu ve her zaman dünya-içinde-olmayı, dünyaya açıklığı ve bir dünyaya sahip olmayı birlikte belirlediğini düşünür (Heidegger, 2001, s. 97). O halde

⁷ Heidegger'in vücudun oradahlığına ilişkin *Varlık ve Zaman*'da kullandığı örnekleri bu noktada hatırlayabiliriz. Gözlüğüm burnuma değse bile, bana daha yakın olan okuduğum kitap ya da baktığım resimdir. Ve telefon ahizesi kulağıma değse bile, bana daha yakın olan duyduğum sestir. Sokakta yürürken, ayaklarımla dokunduğum sokak bana varoluşsal olarak daha uzakken, sokağın diğer tarafında gördüğüm arkadaşım daha yakındır. Dolayısıyla vücudum aslında kendi vücudum olmasına rağmen bana en yakın olan değil, bana en uzak olandır (Heidegger, 2008, ss. 111-2).



vücutlaştırma Dasein'in her türlü deneyiminde içerilir. Nitekim deneyim (experience) Latince kökeni itibariyle (ex-peritus) deneyimden sıyrılabilen bir varlık (ex-) ve deneyimin kendisi (-peritus) ikiliğini ortaya koymaktadır. Deneyimin bu ikili anlamı, hem "öne çıkan" bir varlığa hem de onu öne çıkaran varlığın kendisine atıfta bulunan varoluş (ex-sistence/ex-sistere) ikiliğine paraleldir (Briggs, 2018). Vücudun ekstatik olarak var olması Heidegger'in başkalık fikrine ilişkin düşünceleri hakkında da ipucu verir. Vücudun oradalığı, Dasein'in kendisi olmayan varlıklara açıklığı olarak da hizmet eder ve başkanın ontolojik gerçekliğine gönderimde bulunur.⁸

Vücudun ekstatik yapısı insan varlığının ikili bir farkındalığa sahip olmasını sağlayan ontolojik bir zemine işaret eder. Zira kendimin farkına varmam, tam da kendimin dışına çıkmam koşuluyla gerçekleşir. Kendilik bilinci, dünya içinde olmakla, başka bir deyişle dünyaya açılmak ve mesafe kaldırmakla, doğru orantılı olarak ortaya çıkmaktadır.⁹

⁸ Aynı dilsel benzerlik, ek-statikliği Dasein'in ek-zistansının statik karakteri şeklinde düşündüğümüzde de iş başındadır.

⁹ Benzer bir şekilde kendilik bilincinin ancak kendi dışına çıkılarak kurulmasının mümkün olduğunu ifade ederek vücudun ekstatik yapısından söz eden Merleau-Ponty ise bu boyutu yalnızca görme deneyimine atfeder. Görmedeki bu kendinin dışına çıkma (ekstaz) Merleau-Ponty'nin algının temeline koyduğu şeydir. Görme, kendi dışına çıktığı ölçüde bir anonimleşme ve kendine geri döndüğü ölçüde de bir narsizmi barındırır. Narsizm düşüncesi kendi içimdeki dışsallığın farkına varılmasıdır, beni başkasına bağlayacak olan da bu başkalığın tam da kendimde deneyimlenmesidir. Burada özneliliğin kurulmasında imgesel bir şeyin önemini yakalarız. Psikanalitiğin Narsizm teorisi bize kişinin kendi bütünlüğünü ve birliğini kendi imgesi olmadan tamamlamayacağını öğretir. Ayna imgesi Merleau-Ponty'nin son döneminde ben kavrayışının kurulması açısından oldukça önemlidir. Ayna olmadan, kişi, kendisini ben olarak düşünemez. Aynadaki imge belirli bir yabancılaşma içerse de, bu bütünüyle bana yabancı bir şey değildir, çünkü aynadaki imge bana aittir (Slatman, 2005, s. 318). Aynada gördüğüm kendi imgem, hem gördüğüm her şeyin benim bakışıma gönderimde bulunduğunu hem de benim de görünür olduğumu fark etmemi sağlar. Ayna olmadan ben, kendi görünürlüğümü fark edemem, sadece görmek benim de görünür şeylerden biri olduğumu kavramam için yeterli değildir. Bu nedenle ayna kendimi, gören olduğum kadar, görünür olarak da kavramamı sağlar. Kendime ilişkin farkındalığım ancak bu şekilde oluşur. Öte yandan bu farkındalık, görmek için kendi dışına çıkmam ve görünmek için görünür dünyayla aynı dokudan olmam gerektiği kavrayışını da içerir. Çünkü baktığım şey, aynı zamanda bana bakan şeydir. Merleau-Ponty ayna fenomeniyle, görünür olmanın *başkalığına* odaklanır. Ayna, görmeyle öz bilincin ancak kendi dışına çıkarak oluştuğunu ifade eder. Narsizm teması, aynadaki imgenin kişinin başkasının gözünden bakılma deneyimine yol açtığına ve kişinin ancak bu şekilde ego haline geldiğine işaret eder. O halde ben bilinci ancak görüldükten sonra tamamlanır. Gören ile görünen arasındaki ayrılık nedeniyle aynaya bakanda hem kendilik hem de başkalık deneyimi yaşanır. Ayna, narsizm teorisinin kendini beğenme ve üstün görme anlamındaki gündelik kullanımının yanı sıra sadece egoya gönderimde bulunmakla kalmaz, aynı zamanda söz konusu egonun tam da kendi olmak için kendisinin dışına çıkma zorunluluğuna, yani başkalığına işaret eder. Görmenin



Varlık ve Zaman'da başkalarıyla karşılaşmamız belli bir soyutlama düzeyinde kalırken, *Zollikon Seminerleri*'nde Heidegger diğer insanlarla yaşayan vücutlar olarak karşılaştığımız gerçeğine daha fazla dikkat çeker ve onları anlamlı, paylaşılan dünyamıza karışmış olarak gösterir. Heidegger burada başka bir kişinin hareketinin ifade [Ausdruck] olarak anlaşılmasına karşı çıkar; bunun yerine hareketi jest [Gebärde] olarak anlamaya davet eder (Meindert, 2019). Vücudun her davranışının ya da hareketinin ekstatik oluşunun ne anlama geldiği burada daha da somutlaşır. Davranışın bir ifadeden çok bir jest olarak görülmesi vücudun her hareketinin kendisinden ötede olana ya da başkasına doğru yöneldiği anlamına gelir. O halde davranışın basitçe fiziksel bir tepki olmadığını ve ekstatik bir biçimde oraya doğru anlamlı bir yönelim olduğunu düşünmemiz gerekir. Söz gelimi utandığı için yüzü kızaran Dasein, başkalarıyla ilişkisinde utanç duygusunu yaşar ve bunu basit bir fiziksel tepki ya da ifade olarak değil, anlamlı vücutsal bir jest olarak var eder. Dasein'ı, diğer insanlara bağlayan da tam olarak jestin ortaya çıktığı vücutsallıktır. Ortak bir dünyayı jest ya da davranışlar bütünü içinde anlamlı olarak kavramamız das Man'ın bir parçası olarak başkasıyla her zaman benzer bir vücutsallığı paylaşmamızdan kaynaklanır. Nesneleri başkaları nasıl kullanıyorsa öyle kullanırız, başkalarının çatalı tuttuğu gibi tutar, başkalarının otobüse bindiği gibi otobüse bineriz. Vücutlaştırmayı daha çok başkalarından öğreniriz. O halde vücutlaştırma intersübjektivitenin de koşulu olarak karşımıza çıkar.

3. Vücudun Teknik Kavrayışı

Vücutlaşmanın Dasein'in her türden davranışında somutlaştığını ifade ettikten sonra vücutta yaşanan hastalık, acı ya da engellilik gibi değişimlerin veya teknolojik gelişmelere bağlı olarak Dasein'in değişen yaşam tarzlarının vücutlaşma üzerindeki etkilerini incelemek bakış açımızı

tek gerçek ekstaz olmasının sebebi Merleau-Ponty için burada yatmaktadır. Vücudun gören olduğu söylemek, görünür olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Vücudum bir yerden görünürdür; ister aynada kendi bakış açımdan, ister başkasının bakış açısından. Vücudumun görmesinde, görüşün kendisini temellendiren bir şey vardır. "Vücudum, *Görünür*"ün bir parçasıdır" (Merleau-Ponty, 2013, s. 321). "Bunu, vücudumun görme yeteneğine sahip bir ten olmasından dolayı bilirim" (Merleau-Ponty, 2013, s. 322). Tüm algının, bir şeyin algısı olmasını sağlayan görme deneyimin bu "ekstaz"ıdır.



genişletebilir. Zira vücutta meydana gelen değişiklikler Dasein'ın dünyayla kurduğu ilişkiyi de değiştirir. Vücutta yaşanan bir acı veya herhangi bir hastalığın teşhis edilmesi yaşamın ve ölümlü bir varlık oluşun anlamını bütünüyle şekillendirir.

Herhangi bir anda yaşanan bir rahatsızlık Dasein'ın yaşamla ilişkisini değiştirebilir. Söz gelimi bir hasta, kanser teşhisini öğrendikten sonraki duygularını şöyle ifade etmiştir. “Tüm planlarımı, beklentilerimi, hedeflerimi, projelerimi ve ufkumu gözden geçirmek zorundaydım. En önemlisi de iyi bir yaşam fikrimi yeniden düşünmek zorunda kaldım” (Reynolds, 2021). Bir insanın vücudunun durumu nasıl olur da iyi bir yaşam fikrini, iyiliğin kendisini, kişinin dünyasının anlamını ve hatta yaşamın kendisini temelden değiştirebilir? Burada hasta hayatının şu ya da bu gerçeğinin değiştiğini değil, aksine şeylere dair tüm anlayışının, *Varlık ve Zaman*'ın diliyle “dünyasının” temelden değiştiğini iddia etmiştir (Reynolds, 2021, s. 3). Bu ancak Dasein'ın varoluşunu oluşturan yapısal bir değişken, başka bir deyişle ölümlülük ve doğuma dair ilişkisini dönüştürme olasılığını barındıran bir değişiklik varsa mümkündür. Vücutta yaşanan bu değişim, Dasein'ın ölümlü oluşuyla ilişkisini sorgulamasına ve dönüştürmesine neden olur (Reynolds, 2021).

Vücutlaştırma hem Dasein'ın varolma tarzları tarafından belirlenir hem de onları belirler. Dolayısıyla vücutlaşma ve var olma arasındaki karşırlıklı ilişki şimdi hastalık durumunda yeniden kurulur. Vücutun sınırlarının sürekli değişmekte olduğunu hatırladığımızda, Dasein içinde bulunduğu bu yeni durumu (fiziksel bedeninde yaşanan değişimi) hem vücutlaşma olarak kendi vücudunda hem de vücutlaştırma olarak yaşam dünyasında gerçekleştirdiği anlamlandırmalarda bir dönüşüm olarak yaşar. Buna bağlı olarak Dasein'ın intersübjektif oluşu nedeniyle başkalarıyla kurduğu ilişki de değişir. Zira vücutlaşma dünya-içinde-olmaya aittir ve bir dünyaya sahip olmanın anlamını belirler. Dasein'ın kaygı üzerinden dünyayla özel bir ontolojik ilişki kurmasına ve dünya içinde olmaya izin veren vücut hastalıkla birlikte değiştiğinden hastalığı yalnızca fiziksel bedenin ontik bir yapısı olarak görmek doğru değildir.

Heidegger'in el altında hazır bulunan varlıklara yönelik verdiği örnekleri vücuda uygulamak da mümkündür. Söz gelimi, kalem ya da çekiç aniden kırıldığında diğer varlıkları (kâğıdı, masayı, lambayı, odayı) fark ederiz, çünkü varlıklar arasındaki bağlantı ağı kopmuştur. Birdenbire kalem, artık



kullanıma hazır bir varlık olma karakterini yitirir ve başlangıçta üstlenilen projeyi tamamlamak için kullanılamaz hale gelir. Benzer bir şekilde günlük hayatta vücudumuzun içinde bulunduğu ilişkiler ağını da fark etmeyiz. Vücudumuzla dünya ile meşgul olurken karşılaşırız ve çoğu zaman vücut dünyadaki işlerimizin arka planında kaybolur. Tıpkı dünyadaki diğer varlıklarla ilgilenirken onları bütünüyle görmezden gelmediğimiz gibi, vücudu da görmezden gelmeyiz. Dünyayı tanımamız vücut aracılığıyla gerçekleşir. Ancak vücudumuz da onda bir şeyler ters gittiğinde dikkat çekici hale gelir ve tüm dünya da onunla birlikte farklılaşır. Söz gelimi deneyimin kurucu bir unsuru olmasına rağmen çoğunlukla üzerinde örtük bir farkındalığımız olan elimiz ancak kırıldığında dikkatimizi çeker. Bu gibi yaralanma veya hastalıklar çoğu zaman dünyaya özen göstermemizi engeller. Elin kırılması dünyadaki varlıkların birbirine bağlılığını bozmadıkça, ancak onlarla ilksel varoluş tarzlarında karşılaşmamızı engeller. Eğer el kırılırsa, çekiç, çivi ve tahtanın sağlam olması da önemli değildir. Çalışan, sağlıklı bir el olmadan, çekiç kendi faydasını ortaya koyamaz ve böylece dünya farklı bir şekilde vücutlaştırılır (Joram, 2020).

Hastalık gibi değişimlerin yanısıra gelişen teknolojinin de vücut üzerindeki etkisini hesaba katmak gerekir. Heidegger'in tekniğe ve teknolojik bakışa yönelik eleştirilerini vücudun yabancılaşması olarak okumak da mümkündür. Vücudun dünya içindeki varlığımız olduğu düşünüldüğünde, teknolojik gelişmelerin vücuda verdiği zararın tüm bir varlığa genişletilebileceği görülmektedir.

Heidegger'e göre *modern tekniğin özü* günümüzde insanın varoluşunu büyük bir tehlikeye sevk eder. İnsanlık *teknik bir tehdit* altındadır ve onun özü bu *teknik düzenleme* içerisinde bütünüyle karartılmak üzeredir. Bunun sebebi insanın yeniden üretilebilir olan *teknik bir araca* indirgenmiş olmasıdır. Tekniğin hayatımızdaki *belirleyici düzenlemeleri* insanın Varlıkla bağının kopmasına sebebiyet verir. Zira teknik Varlıkla değil, varolanların düzenlenmesiyle meşgul olduğundan Dasein Varlıksal bağlamından koparak zeminatsız bir varoluş içerisindeki bir el altında durana (Bestand) indirgenir. Bunun sonucu ise insanın da işlenebilir, denetlenebilir, düzenlenebilir ve yeniden üretilebilir bir araç haline gelmesinin kaçınılmaz gerçekliğidir. Bu haliyle insan yapay zekâ teknolojisiyle yeniden üretilmeyi bekleyen bir makineye dönüşür (Esenyel, 2020).



Heidegger için teknoloji Dasein'ın dünyaya ilişkin anlamlandırmasının yeni bir biçimidir. Dolayısıyla teknolojik bakışı bir tür metafizikten bağımsız düşünmek mümkün olmadığı gibi, bu metafiziğin sunduğu Varlık anlayışını doğru kavramak da bir o kadar önemlidir. Modern teknik doğayı hesaplanabilir bir kaynak olarak ortaya koymuş ve insanın doğayla kurduğu ilişkiyi de temelden bozmuştur. Teknik esasen hakikatin gizini açmanın bir yolu olsa da, modern teknik bu amacından saparak “doğaya, onun sökülüp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi” (Heidegger, 1998, s. 55) dayatır. Dolayısıyla doğa artık yalnızca el altında duran bir nesneye indirgenmiştir (Heidegger, 1998, s. 59). Heidegger'in modern tekniği bir tür çerçeveleme (Gestell) olarak betimlemesi de buna işaret eder; modern teknik varlığın gizini ancak onu el altında duran olarak açmayı hedefler (Heidegger, 1998, s. 63).

Peki, bu çerçevelemeyi ve modern yaşamın teknolojik nimetlerinin vücutla ilişkisini nasıl düşünebiliriz? Bu ilişkiyi sorunsallaştırmak önemlidir zira teknolojinin insanların kendilerini ve yaşamlarını nasıl kavradıkları üzerinde ciddi bir tahakkümü vardır. Heidegger, Bremen derslerinde doğayı sonsuzca tüketilebilir bir kaynak olarak görmenin bir sonraki adımının şüphesiz insanın da bir kaynak olarak düşünülmesi olduğunu vurgular (Heidegger, 2012, ss. 35-42). Bu sonuç elbette belirli türden bir metafizik kavrayışın ürünü olarak vücutlaşma ile birlikte düşünülmelidir. Bedenin bir kaynak olarak görülmesi vücutlaştıran vücudun ontolojik anlamının üzerini örter ve onu el altında hazır bulunan bir varolana indirger.

Söz gelimi, iş hayatının kendisi bir tür çerçeveleme olarak Dasein'ı belirli bir pozisyonda tutar ve ondan vücudunu bir tür kaynak olarak kullanıma hazır bir şekilde sunmasını talep eder. Daha uzun ve etkili çalışmak için daha fazla uyanık kalmamız gerekir, daha fit bir bedene sahip olmak için spor salonunda daha çok kalmamız gerekir, gerçekte tüm bunlar *vücudun* kendi ihtiyaçlarına uygun bir biçimde *vücutlaşması* önünde birer engeldir. Vücudun uyku ve dinlenme gibi kendi taleplerini dinlemek yerine onu kafein ve enerji takviyeleriyle manipüle edebileceğimiz bir el altındaki varlık ya da bir doğal kaynak olarak kullanmayı tercih ederiz. Vücudumuza yönelik kavrayışımızın dünyaya ilişkin kavrayışımızı şekillendirdiği düşünüldüğünde, böylesi bir yaşamın varlığın anlamının ne olduğu sorusuyla ilişkisinin de nasıl olacağı tahmin edilebilir.



Morganna Lambeth bu noktada vücudun bir direniş alanı olarak ortaya çıktığını ifade eder. Vücudun ondan talep ettiklerimiz karşısında verdiği tepkileri, projelerimizin önüne koyduğu engelleri ve sınırları aslında tam da onun bir kaynak olduğu fikrine karşı bir meydan okuma olarak düşünmek mümkündür. O halde böyle anların üstesinden gelmeye çalışmak yerine onları geliştirmek insanların bir kaynak olduğu görüşüne karşı bir savunma zemini hazırlar. Bu tür engellere karşı tipik, teknolojik tepkimiz belki de farmakolojik müdahale yoluyla onları kontrol etmek olsa da, vücut aslında bu şekilde Gestell'in meydan okumasına direnmek için eşsiz bir fırsat sunmaktadır. “Vücudu fethedilmesi gereken bir kaynak olarak görür - daha verimli ve esnek hale getirerek- projelerimize daha kolay uyum sağlamasını isteriz. Oysa vücut sürekli olarak bizden kaçmaya devam etmektedir” (Lambeth, 2019). Zaman zaman karşı koyabileceğimiz inatçı nesnelerin aksine, vücut bir gün boyunca bizden sürekli beslenme, rahatlık ve dinlenme gibi taleplerde bulunur. Ancak bu talepler çalışanlar öğle yemeği süresinde çalışmaya devam ettikçe ya da kendilerini sürekli telefonda tuttukça, her saat e-postalarını kontrol ettikçe ve sürekli bir akıllı telefona zincirlendikçe aşınmaya başlamaktadır. Oysa bir kaynak olarak gördüğümüz doğanın yapamayacağı şeyi vücutlarımız yapabilmekte ve teknolojik zorluğun ötesine geçmeye çalışarak, kendisinin daha verimli ve esnek hale getirilme çabası karşısında direnmektedir. Vücudun anomali olarak değerlendirilen tepkilerini yok etmek yerine geliştirmek gerekir. Bunu yapmak için, ona dayatmada bulunan pratiklerden kaçınmamız ve Heidegger'in Varlığın sesini dinlemekten söz etmesindeki gibi onu dinlemeye hazır olmamız gerekir. Vücudu kontrol etmek için teknik bakışa itaat etmek yerine, vücudun ihtiyaçlarına yanıt vermek daha doğrudur. Vücut uyuması gerektiğinde uyumalı, beslenmesi gerektiğinde beslenmelidir, can sıkıntısı veya endişe gibi ruh halleri işe yaramaz ya da rahatsız edici olarak görülmemeli ve bastırılmaya çalışılmamalıdır. Zira insan zaten tam da böylesi anlarda televizyon izlemek, internette gezinmek yerine bu ruh hallerini ve yaşamının anlamını sorgulama fırsatı yakalayabilir (Lambeth, 2019).

Sonuç

Heidegger'in vücutsallığa dair düşüncelerinin gelişimini takip ettiğimizde onun *Varlık ve Zaman*'da vücudu doğrudan ele almaktan kaçınmasını düşünsel bir olgunluk arayışı olarak okumak gerektiği sonucuna ulaşırız.



Heidegger'in bu eserdeki sessizliğı, vücudun nasıl bir varoluş kipine sahip olduğunun sorulması gerektiğı yönündeki ontolojik duyarlılığın bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Zira Heidegger, bu dönemde vücudun indirgemeci kavramsallaştırmalara kapı aralayacak biçimde ele alınmasından binlinçli olarak imtina etmiştir. Görülen odur ki Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Kartezyen düaliteyi çağrıştıracak bir kullanımdan kaçınmak adına özellikle vücut sorununu askıya almış ve *Zollikon Seminerleri*'nde meseleyi sadece Descartesci bir konumdan sıyrılacak biçimde değil fakat aynı zamanda Husserlci bir Leib ve Körper ayırımının da ötesine geçmeye çalışacak şekilde yeniden ele almıştır. Leiben kavramı ve vücutlaştıran vücut kavrayışı Heidegger'in vücudu sadece kendi içinde kapalı bir fiziksellik bağlamında değil de varlığa ilişkin bir vücutlaştırma olanağı olarak dinamik bir oluş ya da bir eylem biçiminde düşünmek istediğini ortaya koyar. Dolayısıyla onun *Varlık ve Zaman*'da vücut konusunda yeterli bir kavrayışa sahip olmadığı yönündeki eleştiriler haklı değildir. Bilindiğı gibi bu eserde Heidegger Varlığın özünü zamansallık olarak belirlemiştir, Heidegger'in bu bağlamda zamanın sonluluğı, geçiciliğı ve bununla ilişkili olarak Dasein'in ölümlülüğü gibi temaların kurucu öğelerinden birinin vücut olduğunun farkında olmadığını iddia etmek makul olmasa gerekir. Heidegger'in o dönemdeki sessizliğı bir kavrayış eksikliğinden ziyade henüz uygun bir dili geliştirememiş olmasının farkındalığından kaynaklanır.

Bu bağlamda, *Zollikon Seminerleri* Heidegger'in vücut düşüncesinde bir dönüm noktası teşkil eder. Burada vücudun artık yalnızca fiziksel bir nesne olarak değil insanın dünyayla olan varoluşsal ilişkisini mümkün kılan bir açıklık tarzı olarak yeniden düşünülebilmesi için Heidegger'in kendi kavramını geliştirdiğini görebiliriz. Heidegger'in Leiben kavramı süregelen bir açıklık edimi olarak bir varlığa-geliş hareketine işaret eder. Bu doğrultuda vücut, anlamın ve başkalığın açıldığı bir yönelimselliğın mekânı haline gelir ve Heidegger vücudu, vücutlaştırdığı varlıklarda iş başında inceler. Bu dönüşüm, Dasein'in dünyayla kurduğu ilişkiyi yalnızca bilinç yönelimlerine indirgemek yerine, bu ilişkiyi taşıyan ve açan vücutsal bir zemin bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir. Vücut, artık başkasına yönelimin, jestin, duygulanımın ve mekânsal deneyimin taşıyıcısıdır. Vücudun bu ontolojik açılışı, bireyin sadece kendine dönük bir varlık değil başkalarına açık bir varlık olduğunu da imler; bu da vücudu etik ve intersübjektif düzlemlere taşır.



Vücutlaştırma sadece bir varlık olarak değil, bir var olma biçimi olarak düşünülmelidir. Zira Dasein ancak vücutlaştırdığı için anlamlı bir dünyada yaşayabilir. Dünya dünyalaştırdığı için dünyadır, hiç hiçleştirdiği için hiçtir, dil konuştuğu ve konuşturduğu için dildir, vücut da hem kendini hem de varlıkları vücuda getirdiği için vücuttur. Tüm bu fenomenleri salt birer nesneye indirgeyemememizin nedeni onların ne olduklarının birer eylem olarak ancak iş başında kavranabilecek olmasıdır. Bu süreçte vücudun projelerimizi engelleyen ve bizi hayal kırıklığına uğratan bariyerlerle karşımıza çıkması, teknik bakışın varoluşumuza sızması karşısında eşsiz bir direniş alanı sağlar. Bu nedenle, kontrol etmeye çalışmak yerine vücudun ihtiyaçlarını dinlemek ve bunlara yanıt vermek Varlıkla ilişkimiz açısından da hayati bir öneme sahiptir. Modern tekniğin dünyayı algılayışımızı belirlemesi vücudu ölçülebilir ve işlevsel bir sistem parçasına dönüştürme eğilimi karşısında Heidegger'in *Gestell* (çerçeveleme) eleştirisi önem kazanır. Teknik akıl, vücudu enerji sağlayan, düzenlenebilen, optimize edilebilen bir varlığa indirirken, onu varlıkla özgün bağ kurma kapasitesinden uzaklaştırır. Bu durum, insanın kendi vücuduna yabancılaşmasına neden olduğu gibi içinde yaşadığı dünyayla da otantik olmayan bir ilişki kurmasına sebep olur. Zira yorgunluk, acı, hastalık, utanç, uykusuzluk gibi vücutsal deneyimlerin varoluşun sınırlarını ve kırılma noktalarını duyumsatan ontolojik işaretler olduğunu gözden kaçırmamıza yol açar. Bu bağlamda vücut, yalnızca fizyolojik işleyişe sahip bir yapı değil, insanın varlıkla karşılaşmasını taşıyan sahnenin kendisi olarak düşünülmelidir. Dasein'in kendi vücuduna duyarlılığı, yalnızca sağlıkla ilgili değil, anlam üretimiyle, otantik varoluşla ve dünyaya açıklıkla ilgilidir.

Heidegger'in vücut anlayışı, çağdaş yaşamın vücut üzerindeki işlevselci ve teknik tahakkümüne karşı bir tür felsefi direnç biçimi olarak okunmalıdır. Heidegger, vücudun çağrısına kulak vermeyi, varoluşu anlamanın önkoşulu olarak sunar.

Kendi vücudumuzla ilişkimizin değişen doğası Varlıkla ilişkimizin kopmasına da sıkı sıkıya bağlıdır. Heidegger'in dikkat çektiği noktanın, insanın ayırt edici özelliğinin Varlıkla kurduğu ilişki olduğunu düşündüğümüzde esas mesele yalnızca Varlığın unutulmuşluğu ile sınırlı değildir, zira Varlık unutulmuşsa eğer insanın da unutulması kaçınılmazdır. Bir olanaklar varlığı olarak insanın vücudunun ontolojik boyutunun farkında olmaması,



sahip olduğu potansiyellerini unutması anlamına gelir. İnsanın hakikati ortaya çıkarma ya da onun üzerini örtme olanağına sahip oluşu, bu hayatta yersiz yurtsuz bir yabancı olmakla Varlığın yakınında ikamet etmek arasında yapacağı seçimi belirleyecektir.

Kaynaklar

- Buissière, E. (2005). *Cours sur le corps*. PhiloSophie Cours Sumis À Copy-right.
http://www.acgrenoble.fr/PhiloSophie/file/cours_corps_ebuisserie.pdf.
- Briggs, D. H. (2018). *Body and time: The temporality of human embodiment* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. University of New Mexico.
- Ciocan, C. (2015). Heidegger's phenomenology of embodiment in the Zollikon Seminars. *Cont Philos Rev*, 1-16. Springer Science+Business, Published online 13 November. DOI: 10.1007/s11007-015-9347-z.
- Esenyel, A. (2020). *Martin Heidegger varlığın patikaları*. Fol Kitap.
- Heidegger, M. & Fink, E. (1979). *Heraclitus seminar 1966/67*. (Trans. C. H. Seibert). The University of Alabama Press.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe ilişkin soruşturma*. (Çev. Doğan Özlem). Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2001). *Zollikon seminars. Protocols—conversations—letters*. (Ed. M. Boss.). (Trans. F. Mayr & R. Askay). Northwestern University Press.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Kaan Ökten). Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg lectures*. (Trans. A. J. Mitchell). Indiana University Press.
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, second book, studies in the phenomenology of constitution*. (Trans. R. Bojcewicz & A. Schuwer). Kluwer Academic Publishers.
- Joram, J. (2020). *Heidegger's neglect of and dependence on the body in being and time*. (1-9) <https://prometheus.students.jh.edu/wp-content/uploads/2020/05/Heideggers-Neglect-of-and-Dependence-on-the-Body-in-Being-and-Time.pdf>



- Lambeth, M. (2019). Heidegger, technology and the body. *Symposium*. 23(2), 1-20.
- Li, M. (2015). *The lived body in Heidegger, Merleau-Ponty and Derrida*. [Yayımlanmamış Master Tezi]. Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College.
- Meindert, E. P. (2019). Heidegger's embodied others: On critiques of the body and 'intersubjectivity' in being and time. *Phenom Cogn Sci*, (18), 441-458 <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9580-0>
- Merleau-Ponty, M. (2009). *Sens et non-sens*. Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phénoménologie de la perception*. Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Le visible et l'invisible*. Éditions Gallimard.
- Reynolds, J. M. (2021). Heidegger, embodiment, and disability. *Epoché*. ISSN 1085-1968 Online First: August 18, DOI: 10.5840/epoche2021817199
- Slatman, J. (2005). The sense of life: Husserl and Merleau-Ponty on touching and being touched. *Chiasmi International, Merleau-Ponty*. Mimesis, France, 305-24.

Öz: Bu çalışma, Martin Heidegger'in düşüncesinde beden kavrayışının ontolojik statüsünü ve bu kavrayışın Varlık ve Zaman (1927) ile Zollikon Seminerleri (1959-1969) arasındaki dönüşümünü incelemektedir. Varlık ve Zaman'da Heidegger, bedenselliği yalnızca uzamsal bir göndermeyle sınırlı tutar ve bedeni fenomenolojik çözümlemenin dışında bırakır. Bu tavır onun beden konusuna yeterince önem vermediği ve hatta meselenin felsefi derinliğine vakıf olmadığı yönünde eleştirilmesine yol açar. Ancak otuz yıl sonra Zollikon Seminerleri'nde Heidegger bedensellik meselesine geri döner ve mevcut beden kavrayışlarının ötesine geçmek amacıyla Varlık ve Zaman'da kullandığı terminolojiden de farklılaşarak kendi kavramsallaştırmasını gerçekleştirir. Heidegger burada "Leiben" kavramıyla bedenden "vücutlaştıran vücut" şeklinde söz ederek sadece Kartezyen zihin-beden kavrayışının değil aynı zamanda Husserlci Leib-Körper ayrımının da ötesine geçmeyi hedefler. Bu çalışmanın amacı Heidegger'in Varlık ve Zaman'da bedene



yer vermemesinin onun bedenselliğin önemini göremeyişinden kaynaklanmadığını, aksine meselenin derinliğine vakıf olduğunu, fakat henüz bunu ortaya koyabilecek bir kavramsal/dilsel olgunluğa erişmemesinden dolayı indirgemeci bir beden anlayışını sürdürmemek adına bilinçli olarak sessiz kaldığını iddia etmektedir. Bu bağlamda Heidegger'in Leiben kavramını geliştirecek olgunluğa erişinceye kadar beklemeyi seçtiğini öne süreceğiz. Leiben kavramıyla Heidegger hem kendimizi hem de dünyayı kavrayışımızın zemini olarak vücudu Dasein'in asli boyutlarından biri şeklinde düşünme imkânı bulur. Dolayısıyla bu çalışmanın hedeflerinden biri de vücudun Varlıkla ilişkisinde sahip olduğu ontolojik bağlamı ve vücudumuza ilişkin farkındalığımızın dünyayı kavrayışımıza etkisini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Zollikon seminerleri, vücut, vücutlaştıran vücut.

