

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Heidegger

Editörler: Özgür Aktok & Metin Bal



DOĞUBATI



Düşünceyi mesken tutmuş bir filozofun patikalarından derlenmiş bu önemli metinler, Heidegger'in bizleri çağırışına uygun düşecek şekilde, bu sefer ilk defa Türkçede yankı bulmaktadır.

Bir isimden fazlası yoktu aslında ortada; ama bu isim Almanya'yı baştan başa adeta gizemli bir kral hakkındaki söylenti gibi dolaşmaktaydı...Bu yüzyılın tinsel çehresini belirlemeye yardım eden, var olduğundan haklı nedenlerle kuşku duyacağımız şey bir "Heidegger felsefesi" değil, "Heidegger'in düşüncüsü"dür... Heidegger'in düşüncesi yoluyla esen rüzgâr tıpkı binlerce yıl öncesinden Platon'un eserlerinden bize doğru savrulan rüzgar gibi bu yüzyıla ait değildir. Çok eski çağlardan gelmektedir ve geride bıraktığı, kendi tamamına ermiş bir şeydir. Tüm kendini tamamlamış şeyler gibi, o da o eski çağlara geri döner.

Hannah Arendt

Varlık ve Zaman epistemik ve soyut aklı ön plana çıkartarak insanları "akılcı hayvanlar" olarak ortaya koymaz. İnsanları "dünyada-varlık", yani dünyanın zengin dokusuyla iş gören varlıklar olarak ele alır. Bu dünya öncelikli olarak el-verir, kullanıma hazır nitelikleriyle insanların karşısına çıkar. Bu meşguliyet, insanın dünyaya olan bağının temelinden desteklendiği bir "kaygılanım" ya da "kaygılı olma" biçimi tarafından yönlendirilir.

Fred R. Dallmayr

Heidegger sanatın özünün şiirleştirme süreci olduğunu ileri sürer. Onun anlatmak istediği şey, sanatın doğasının halihazırda biçimlendirilmiş bir şeyi dönüştürmeye ya da zaten varlıkta bulunan bir şeyi kopyalamaya dayanmadığıdır. Sanat yapıtında bulunan doğruluk olayının özü, onun açık bir yere açıklığını vermesidir...Şair, miras aldığı ve kullandığı dile öylesine bağlıdır ki, onun şiirsel sanat yapıtının dili, sadece aynı dili kullananlara ulaşabilir.

Hans-Georg Gadamer

Yoksul bir çağda şairler "uçup gitmiş tanrıların izlerinin şarkısını" duyarlar ve "yakın ölümlülerin, dönüm noktasına giden ... yol"un izini sürerler. Elbette, Heidegger'in geç düşüncesinde gösterdiği gibi tüm bunlar unutulmuş varlık sorunuyla ilgilidir.

Annemarie Gethmann-Siefert

ISBN: 978-975-8717-55-2



Heidegger

Heidegger

Editörler: Özgür Aktok & Metin Bal

Çevirenler

Özgür Aktok, Metin Bal
Çetin Balanuye, Yasemin Çına
Aysel Demir, Mehmet Elgin
Kurtul Gülenç, Emrah Günok
Doğan Barış Kılınç, Çiğdem Pala Mull
Hasan Ünder, Erdal Yıldız

DOĞUBATI

Martin Heidegger

Martin Heidegger, 26 Eylül 1889 tarihinde Almanya'nın Baden eyaletinin Messkirch kasabasında bir Katolik zangoçun oğlu olarak dünyaya geldi. Küçüklüğünde dine ve felsefeye olan ilgisi dolayısıyla liseden sonra rahip adayı olarak Cizvitlere katıldı ve teoloji eğitimi aldı. Freiburg Üniversitesi'nde Katolik İlahiyatı ve Hristiyan felsefesi okudu. 1914 yılında “Psikolojizmde Yargı Kuramı” adlı doktora tezini yayımladı. 1923 yılında Marburg'da profesör oldu. 1927 yılında da en ünlü yapıtı ve tek derli toplu kitabı olan *Varlık ve Zaman*'ı yayımladı.

Heidegger, betimleyici psikoloji görüşleriyle tanınan Franz Brentano'nun etkisiyle tüm yaşamı boyunca “varlık” (to be, sein, etre) fiilinin çeşitli kullanım biçimlerinin ardında temel bir anlamın yatma olasılığı üzerinde durdu. Düşünce ve ilgilerinin oluşumunda Eski Yunan düşünürlerinden Parmenides ve Aristoteles'in; Gnostiklerin; modern varoluşçuluğun babası Kierkegaard'ın; insan ve tarih bilimleri üzerinde yeni bir çıkış açan ve açıklamaya değil “anlama”ya dayalı antropoloji yöntemini öneren Wilhelm Dilthey'in ve tabii Edmund Husserl'in olumlu ya da olumsuz etkileri görülmüştür. Ancak O, bunların hepsinden farklılaşan bir düşünce geliştirmiştir. *Varlık ve Zaman* yayımlanınca varoluşçuluk akımı içinde değerlendirildi ise de tam anlamıyla bir varoluşçu düşünür değildir. Kendisi “varlık felsefesi” içerisinde ele alınmalıdır.

Heidegger, 26 Mayıs 1976 tarihinde yine Messkirch kasabasında öldü.

Copyright © Bu kitabın yayım hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı

Resim 1: Paul Klee, *Arayollar ve Anayollar*, (1929)

Resim 2: Paul Cézanne, *Bahçıvan Vallier* (1906)

Resim 3: Martin Heidegger

Kapak Tasarımı

Aziz Tuna

Baskı: Cantekin Matbaacılık

1. Baskı: Mart 2010

Doğu Batı Yayınları

Selanik Cad. 23/8

Kızılay/Ankara

Tel: 0 312 425 68 64 – 425 68 65

www.dogubati.com

dogubati@dogubati.com

Sertifika No: 15036

ISBN 978-975-8717-55-2

Doğu Batı Yayınları - 51 Felsefe - 14

İÇİNDEKİLER

Sunuş	7
<i>Özgür Aktok</i>	
Giriş Heidegger Bağlamında	
Türkçeye Çevirmek-Türkçeyle Düşünmek	38
<i>Önay Sözer</i>	
Varlık ve Görünüş	59
<i>Martin Heidegger</i>	
Kant'ın Varlık Tezi	76
<i>Martin Heidegger</i>	
Sanat ve Uzam	108
<i>Martin Heidegger</i>	
Metafizik ve Sanat Yapıtının Kaynağı	114
<i>Martin Heidegger</i>	
Martin Heidegger'in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle	117
<i>Hannah Arendt</i>	
Sanat Yapıtının Doğruluğu	131
<i>Hans Georg Gadamer</i>	
Metafor ve Metafizik Üzerine Heidegger	147
<i>Joseph J. Kockelmanns</i>	
Heidegger'de Şiir ve Dil	182
<i>Walter Biemel</i>	
Heidegger'e göre Fenomenolojinin Temel İlkesi	213
<i>Klaus Held</i>	
Heidegger ve Hölderlin: Yoksul bir Çağda Şairlere Muhtaciyet	243
<i>Annemarie Gethmann-Siefert</i>	

Heidegger ve Alman İdealizmi.	281
<i>Jean-Marie Vaysse</i>	
Heidegger ile Marx'ın İlişkisi.	298
<i>Michael Eldred</i>	
Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru: Kant ile Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak.	309
<i>Rudolf A. Makkreel</i>	
Heidegger ve Bilimin Yeni İmgeleri.	333
<i>Theodore Kisiel</i>	
Heidegger ve Doğa Bilimleri.	356
<i>Catherine Chevalley</i>	
Teknoloji ve Güç İstenci Sorusu.	386
<i>Parvis Emad</i>	
Eyleme ve Var Olmaya Bırakma: Kaynaksal <i>Praksis</i> Üzerine Heidegger.	403
<i>Fred. R. Dallmayr</i>	

SUNUŞ

Özgür Aktok

Bir kelimenin çevrilme biçimi, o kelimeyle *düşünülenin* ya da *düşünenlerin* kaderini ne kadar belirleyebilir? Felsefe metni okumak, aynı zamanda o metinle birlikte düşünmek, felsefe yapmak demekse, Heidegger'i Türkçeye çevirirken, onu çeviri yapmaksızın sadece okuduğumuz bir duruma göre daha da yoğun bir biçimde felsefe yapmamız gerektiğine dair güçlü bir gerekçeyi, onun kendi felsefesinde buluyoruz: Heidegger'e göre, Grekçe *aletheia* [gizlenmemişlik] kelimesinin, Latinceye *veritas* [aşlına sâdık, sözünün eri olma] olarak çevrilmesi, bütün bir Batı düşünce ve kültürünün kaderinde tarihsel bir dönüm noktasına işaret eder.¹ Romalıların bu çevirisiyle Batı metafiziğinde *aletheia* ile Sokrat-öncesi Grekler'de var olan, ancak Platon'dan itibaren üstü

1 Heidegger'in Romalıların *aletheia*'yı *veritas* olarak çevirmesi ile ilgili yaptığı ayrıntılı tartışmalar için bkz. *Parmenides*, GA 54 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991) ve *Aristoteles. Metaphysik 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990).

örtülegelen kaynakasal bir deneyimden daha da bariz bir şekilde uzaklaşmıştır.²

Neyin deneyimidir bu? Türkçedeki adı ile, “doğruluk”un. Ancak “doğruluk” bize okullarda öğretildiği biçimiyle, *epistemolojinin* araştırma alanına girmez mi? Varlığın [*Sein*] anlamını sorgulayan ve epistemolojiyle arası açık, amansız ontolog Heidegger’in bu “epistemolojik” kavramlarla bu kadar ilgilenmiş olması, hırslı bir filozofun kavramları kendi “ontolojik saplantıları” uğruna suistimal etmesi gibi görünebilir kimilerine. Oysaki Heidegger’in fenomenolojik gelenekten geldiği, Husserl’in öğrencisi olarak düşünme yoluna koyulduğu anımsanırsa, geleneksel “var-

2 Heidegger, Platon’a tüm düşünce hayatı boyunca eleştirel yaklaşmakla birlikte, bu eleştirisi özellikle düşüncesinde 30’lu yılların ilk yarısında ortaya çıkmaya başlayan *dönüş* [*Kehre*] ile birlikte hem daha farklı bir bağlama oturmuş, hem de şiddetlenmiştir. Genç Heidegger’in, Platon’un felsefesinin, “metontoloji” olarak adlandırdığı kendi “metafizik” projesi ile gerçekleştirmeyi amaçladığı bir düşünme biçimini öncelediğini düşünecek kadar –Aristoteles’e olduğu kadar olmasa bile– Platon’a yakınlık duymuş olduğu anımsanmalıdır. *Kehre* öncesindeki Heidegger “metafizik” başlığını daha çok Kant’ın kullandığı anlama yakın biçimde olumlu, gözden geçirilmesi gereken bir tasarıya gönderme yapmak için kullanırken, *Kehre* sonrasında metafiziği daha çok aşılması gereken bir düşünsel tutum olarak mahkûm eder. Böylece Platon felsefesinin temel mantığını dile getiren “Platonculuk”, Heidegger’in metafiziğe karşı aldığı bu eleştirel tavır bağlamında “metafizik” ile özdeşleştirilir. Heidegger’e göre, *Unverborgenheit* olarak çevirdiği *aletheia* kelimesinin Erken Grekler’de bulduğumuz anlamı, Platon tarafından idealar öğretisi ile güçten düşürülerek *aletheia* “uygunluk olarak doğruluk” [*Rich-tigkeit*] anlamına yaklaştırılmıştır. Bkz. “Platons Lehre von der Wahrheit”, *Wegmarken*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967) ss. 109-145, Ancak Robert Dostal’ın da işaret ettiği gibi, Heidegger Platon’da doğruluk kavramının geçirdiği dönüşüme dair öne sürdüğü bu iddiadan *Düşünmenin Meselesi*’nde [*Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Niemeyer, 1969), 78]; ve *Zaman ve Varlık Üzerine*’de [*On Time and Being* (New York: Harper and Row, 1972), s. 70] geri adım atar gözükmektedir. Gelgelelim, yine Dostal’ın belirttiği gibi, burada yapılan bu geç itirafa rağmen, Heidegger Platon eleştirisinin genel karakterini tutarlılıkla sürdürür. Bkz. Dostal Robert, “Beyond Being: Heidegger’s Plato” *Martin Heidegger: Critical Assessments Vol. II: History of Philosophy*, ed. Christopher Macann, London; New York: Routledge, 1992, ss. 61-89.

lık-görünüş” ayrımına dayanan ontoloji-epistemoloji karşıtlığının onun felsefesinde geçerli olamayacağı farkedilecektir. Onun felsefesinde varlık, kendi anlaşılma, deneyimlenme koşullarından, ya da daha fenomenolojik bir dille ifade edersek, bizlere *görünme* biçimlerinden soyutlanarak bu görünmenin *ardındaki* bir içkinlik, bir *kendindelik*, bir tözsellik olarak düşünülemez. Varlığı, görünüşün ardında gizlenen bir töz olarak düşünme eğilimi, tam da *physis*’in ötesinde bir yerde (*ta meta ta physika*)³ varlığı konumlandıran, Heidegger’in özellikle geç döneminde amansızca eleştirdiği metafizik geleneğinin temel yaklaşımıdır.

O halde, eğer varlığı metafizik geleneğinin yaptığı gibi, görünüşü üretirken bir yandan da onun ardına gizlenen bir töz olarak düşünmeyeceksek, Heidegger felsefesi bağlamında nasıl düşüneliyiz? Görünme, varlığın insan için tam da bir *kendi kendisi* olma yolu –gizlenmek, geri çekilmek, unutulmak ise varlığın insan için diğer olanaklı yollarıdır– olarak düşünüldüğü vakit, varlığa erişim koşulları ile varlığın kendi kendisi olmasının koşulları arasındaki katı kategorik ayrım anlamını yitirir ve *görüngüsel* [fenomenal] koşullar ile ontolojik koşullar “öz”deşleşerek eş-kaynaksal [*gleichursprünglich*] koşullara dönüşür. Diğer bir deyişle, “doğruluk” ile bu kavramın ontolojik anlamında anlatılmak istenen, ontolojik-olanın dış dünyanın nesnelliği, gerçekliği olarak tüketildikten sonra bunun üzerine bir de bu varlık alanının sınırları ötesinden eklemlenen ve varlığın bize bir temsilini sunan *öznel bir görünüş*, öznel bir *gizinden sıyrılış* [*aletheia/Unverborgenheit*] alanı değildir. Epistemolojik anlamdaki gizinden sıyrılma, yani

3 “Metafizik” bilindiği gibi başlangıçta Aristoteles’in “Fizik” yapıtından sonra yazdığı eseri adlandırmak için (Fizik’ten sonra gelen anlamında) kullandığı ve yapıtların kronolojisini bildiren bir başlık iken, skolastiklerin gitgide kemikleştirdiği yorumlarla birlikte, zamanla bir felsefe dalı, hatta felsenin temel yapılmı biçimi olarak olarak karşımıza çıkmıştır. Ancak yine de Aristoteles’in “Fizik” başlığı altında gerçekleştirdiği çalışmayla, “Metafizik” başlığı altında gerçekleştirdiği çalışma kıyaslandığında, bunun salt “kronolojik” ve “teknik” bir adlandırma olarak kalamayacağını ve felsefe tarihinde “metafizik” diye bir felsefe yapma biçiminin doğmasının kaçınılmaz olduğunu anlamak zor olmaz.

epistemolojik anlamındaki açıklık, nesne olarak varlığın alanının bittiği ve öznenin başladığı noktada ortaya çıkarken; ontolojik açıklık, varlığa ait alanın *bittiği* değil, tam da *başladığı* yerden bize kendini gösterir. O halde *aletheia*, özünde, varlığın insan için ne olduğunun, ne anlama geldiğinin adlandırılışından başka bir şey değildir. Bu bağlamda, Heidegger'in derlememizde yer alan "Varlık ve Görünüş" yazısı, onun varlıktan ne anladığı konusunda *aletheia* ile *physis* kavramları bağlamında bize ışık tutacaktır. Epistemolojik bir kavramın ontolojik bir kaprisle yerinden yurdundan edilip edilmediği sorusunun yanıtı, Heidegger'in *aletheia* kavramını neden ontolojik anlamamız gerektiğine dair sunduğu gerekçeler üzerinden tartışılmak ve yüzleşilmek üzere bizi beklemektedir.

Heidegger, *aletheia*'yı etimolojik yapısı ve Grekler'deki anlamını öne çıkartarak Almancaya "*Unverborgenheit*" olarak çevirir. *Lethe*, gizlenmek, unutmak gibi anlamlara gelirken, *a-letheia* olumsuzluk öneki ile, bu gizlenmenin değillenmesiyle ortaya çıkan bir gizinden-sıyrılmışlığa işaret eder. Paralel olarak, "verborgen" kelimesi de Almancada "gizlenmiş, saklı" anlamlarına gelirken, -un olumsuzluk öneki ile "unverborgen" "gizinden sıyrılmış, ortaya çıkmış" anlamlarına gelir. *Unverborgenheit*, bu sıfattan türetilmiş isimdir.

Unverborgenheit'ı "gizlenmemişlik" olarak çevirirken, bu gizlenmemişliği nasıl anlamalıyız? Gizlenmemişlik, "gizlenmiş olma"nın karşıtı olan "durum" olarak mı anlaşılmalıdır? Örneğin "patlıcanlar közlenmemiş" dediğimizde burada patlıcanların *he-nüz* közlenmiş olma özelliğinden yoksun olduğunu bildirmiş oluruz. Bu durumda kastettiğimiz közlenmemiş olma durumu, közlenmiş olma durumuna göre öncel olarak ön-verilidir ve közlenmişlik ancak bu ön-verili durumun değillesmesiyle, o duruma doğru bir gelişmeyle oluşur. Oysaki *aletheia* anlamındaki gizlenmemişliği anlamak için bu örnekte karşılaştığımız değillemedeki öncelik-sonralık ilişkisini önce ters-yüz etmeli ve sonra da diyalektik bir ilişkiye yeniden oturtmalıyız: *Aletheia* olarak gizlenmemişlik, gizlenmişliğin [*Verbergung*] değillenmesiyle belirir. Heidegger'e göre gizlenmemişlik, gizinden çekip çıkarmak, bir şeyi karanlık-

tan mücadeleyle koparıp aydınlığa, açıklığa koymakla ortaya çıkar.⁴ Diğer bir deyişle, gizlenmemişlik gizlenmişliğin olmadığı yerde değil, tam tersine, tam da onun olduğu yerde, gizlenmişliğin değillenerek kendisiyle çelişiyor olduğu bir çatışma alanında ortaya çıkar.

Gizlenmemişliği bir durum, bir elde-bulunurluk [*Vorhandenheit*] biçimi olarak yorumlamak, Heidegger'in tam da metafiziğin varlığı (ve varlığın doğruluk olarak görünüşe gelişini) "bulunurluk", "mevcudiyet" [*Anwesenheit*] olarak düşünmesine yönelttiği eleştiriye es geçmek anlamına gelir: "Varlık, bulunurluk ile özdeş değildir". O halde, *aletheia*'yı gizinden sıyrılma sonrasında ortaya çıkmış bir "durum", bir "hal" olarak kavrarsak, metafiziğin belirlenimi altında kalmış oluyoruz.⁵

Nedir bu metafizik belirlenim? Metafizik, insanın varlıkla olan ilişkisinde beliren iki birbirine indirgenemez unsurun; yani açıklık ile kapalılığın (gizlenmemiş ile gizleniş) arasındaki dengeyi açıklığın lehine, orantısızca bozmuştur. Böylece metafizik, tam da varlığın gizlenme [*lethe*] eğilimini görmezden gelerek, bastırarak, onu salt bir açıklığa, yani bir *apaçıklığa*, kendi tamamına ermiş kusursuz bir mevcudiyete, bir bulunuşa indirgediğinden, Heidegger tarafından varlık unutkanlığıyla (*Seinsvergessenheit*) itham

4 Bkz. Heidegger, Gesamtausgabe Vol. 22, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, ed. F.-K. Blust (1993), s. 25.; Vol 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. W. Biemel (1976), s. 131 *Sein und Zeit*, 15. ed. Tübingen: Niemeyer, (1979), 33, s. 219.

5 Kant ve Husserl'in belirlenimindeki fenomenolojinin etkisi altındaki genç Heidegger, varlığın doğruluğunun gizlenmişliğin değillenmesi ile ortaya çıktığını her ne kadar vurgulasa da, yine de varlığın "açıklık", yani görüngüsellik boyutu düşüncesinde ön plandadır. Heidegger'in *Kehre*'den itibaren Dasein çözümbiliminden uzaklaşan düşüncesinde ise varlık ile var olan arasındaki ayrım, varlığın var olanın "ötekisi" olduğu vurgusu üzerinden keskinleştirilir. Dolayısıyla, varlık böylece artık erken Heidegger'de olduğu kadar çok "görüngü" olarak düşünülmez; *Kehre*'den itibaren gitgide artan bir şekilde, görünüşe gelen var olanın olanaklılığı olarak onun arka planında kendini gizleyen, dolayısıyla karanlıkta kalan, kendini "giz"leyen karakteri üzerinden sorunsallaştırılır.

edilmiştir.⁶ Burada *Seinsvergessenheit* ile kastedilen, *varlık* ile *var olan* arasındaki “ontolojik ayrım”ın, ihmal edilmesi, varlığın bir var olan (yani elde-bulunurluk) gibi düşünülmesidir. Heidegger açısından, varlık, var olanı verir ve böylece var olan, “görünür” olan, ortaya çıkar [*phainomenon*]. Ama yine de varlığın kendisi o şeyler arasındaki bir şeye dönüşmez; varlığın kendisi, görüngülerin olanaklılık koşulu olmaktan çıkıp o görüngülerden biri olamaz. Arka planda kalarak o görüngüleri olanaklı kılmayı sürdürürken, kendisi görünüş alanının dışında gizlenir [*lethe*]. Varlığın gizlenen karakterinin, onun kendini bize bu unutturma eğiliminin tam da kendisinin bir unutulmuşluğundan ibaret olan metafizik tarihinde, kelimenin içindeki vurgu, *a-letheia* kelimesinin birbiri-ne karşıt olarak içerdiği bu gizleniş ve gizlenmeyiş karakterlerinden, gizlenmeyiş yönüne kaydırılarak bozulmuş olduğu için, Antik Yunan’dan günümüze uzanan düşünce tarihinde kelimenin anlamındaki diyalektik zenginlik kaybolmaya yüz tutmuştur. Heidegger’in itirazı, işte bu anlam erozyonuna yönelir. Demek ki biz de “gizlenmemişlik”i elde-bulunur bir durum, adeta bir sıfat, bir özellik olarak yorumladığımızda, vurguyu tamamen varlığın “açıklık” karakterine kaydığımız ölçüde, bu metafizik tutuma yenik düşmüş oluyoruz.

Varlığın ne olduğu sorusunu sorarken, onun görünüş ve görünmeyiş ile olan ilişkisi kadar, gerçeklikle olan ilişkisi de önemli bir başka soruna işaret eder. Günümüzde, gerçeklik ile varlığı özdeşleştirme eğilimindeyiz. Bizim için gerçek olmayan bir şeyin var olmadığını söylemekten daha doğal ne olabilir? Örneğin Pegasus’un gerçek olmadığını söylediğimizde, onun var olmadığını da imâ etmiş olmuyor muyuz? Oysaki varlık ile gerçekliğin ilişkisini enine boyuna ele aldığımızda, gerçekliğin varlığın bize görünme biçimlerinden yalnızca biri olduğunu, gerçeklik ile varlık arasında, ontolojik ayrıma dek geri götürebileceğimiz bir ayrımın ikamet ettiğini farkedebiliriz.⁷ Derlememizde yer alan ve Heidegger’in

6 *Nietzsche I* (Pfullingen: Neske, 1961), 22.

7 Ontolojik ayrım, varlık [*das Sein*] ile var olan [*das Seiende*] arasındaki ayrımdır. Batı metafiziği Heidegger’e göre bu ayrımı ihmal ederek varlığı bir var olan, bir bulunurluk, bir mevcudiyet [*Answesenheit, presence*] olarak

1961’de verdiği bir dersin metni olan “Kant’ın Varlık Tezi” bir yandan Kant felsefesinde varlığın neden gerçek bir yüklem olmadığını ortaya koyarken, diğer yandan “varlık”tan gündelik yaşamda anlaşılanın aslında hiç de sağduyusal bir masumiyet taşımadığını ve yoğun biçimde yaşadığımız çağın metafiziğince yoğrulmuş olduğunu gösteriyor. Heidegger’in işaret ettiği gibi, günümüzde bizim için gerçeklik edimsel [*wirklich, aktuell*] olan anlamına gelirken, Kant, gerçeklikten bu kelimenin Latince *realitas*’ta ortaya çıkan eski anlamını, yani bir şeyin edimsel olarak var olmasını [*existantia*] değil de, daha çok onu kendi kendisi yapan özü [*essentia*]; başka bir deyişle, onun tözlük içeriğini [*Sachgehalt*] anlamıştır. Diğer yandan varlık kategorisi, Kant’taki tıpkı diğer kategorilerde olduğu gibi aklın bir edimiyle, bir *koyma*, bir *konumlama* edimi [*Position*] ile ortaya çıktığından, nesnede değil, özünde, yani saf akılda temellenir. Varlık, bir yüklem olmasına ve aklın bir kategorisi olarak, nesneyi koymasına ve böylece konumlandırmasına rağmen, bu koyma, bir şeyi ötekilerden ayırmamızı sağlayan içeriği, onun “nasıl var olduğu” açısından belirlemez. Bu konum, aklın bir şeyi tüm tözsel niteliklerinden bağımsız olarak, diğer bir deyişle, onun diğer şeylerden ayırt edici özelliklerini belirlemeksizin, *salt olarak koyması* [*Position*] ile; yani bir şeyi, kendi kendisine tözsellikinden bağımsız olarak *yerleştirmesi* olarak ortaya çıkar.

Heidegger’in felsefesinde varlığın bir kendinde-töz olarak düşünülemediği ve kendi görünmesinden soyutlanamayacağı dikkate alındığında, varlık sorusuyla ilgilenirken *aletheia* olarak doğruluk meselesinin neden bu kadar ön plana çıktığı ve onun doğruluğun geleneksel anlayışına neden bu denli eleştirel yaklaştığı da açıklık kazanır. 1931-1932 kış sömestirinde verdiği “Doğruluğun Özü Üzerine” dersinde, Heidegger’in “uygunluk”u, ya da karşılık düşmeyi [*Übereinstimmung, correspondence*] doğruluğun genelgeçer, geleneksel anlayışının savunduğu karakteri ola-

düşünmüştür. Bu bağlamda, gerçek olmak da aslında varlığın yalnızca belli bir kipliği, kendisini bize gösterme, verme biçimi olarak düşünülebilir. Varlığın kendisini gerçekliğe indirgemek, onu sahip olduğu çok anlamlılıktan soyutlayarak indirgemeci bir tutumla düşünmek manasına gelir.

rak ortaya koyduğunu görürüz.⁸ Uygunluğu, yani karşılık gelmeyi, doğruluğun tek ölçütü olarak belirleyen bu geleneksel anlayış, doğruluğu *akıl ile şey arasındaki uygunluk (adaequatio intellectus et rei)* olarak betimler.⁹

Bu geleneksel doğruluk yaklaşımının günümüz modern epistemolojisindeki açılımı, insan zihnindeki inançların, önermelerin, yargıların vb. öznel tasarımların, dış dünyadaki nesnel gerçekliğe (şeylere) karşılık düştüğü zaman “doğruluk” değeri taşıdığı görüştür. Diğer bir deyişle, doğruluğun ikamet alanı ve yanlış olanla içine girdiği gerilimin düzlemi, var olanların varlığı değil de, onla-

8 Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1961), s. 8. “Uygunluğu” temel ölçüt olarak varsayan geleneksel doğruluk, Heidegger’e göre “ontolojik doğruluk” ve “mantıksal doğruluk” olmak üzere iki çeşitleme şeklinde ortaya çıkmıştır. Ontolojik anlayışta, akıl temel olarak Tanrı’nın aklıldır ve şeyler, doğru olabilmek için Tanrı’nın aklında içerilen kategorilere uymak zorundadırlar. Bu anlayışın “ontolojik” olarak adlandırılmasının nedeni, doğru ya da yanlış olma özelliğini “şeylerin” kendilerinin taşıyor olmasıdır. Ortaçağ’da karşılaştığımız klasik ontolojik anlayış, modern metafizikte zamanla etkisini yitirerek yerini Heidegger’in mantıksal doğruluk dediği anlayışa bırakmış ve bu anlayışta doğruluk bu sefer insan aklının, şeylere uyması, karşılık düşmesi olarak düşünülmüştür. Bununla birlikte, Heidegger’in kendine özgü terminolojisi ile haklı nedenlerle 20. yüzyılın başlarında “mantıksal doğruluk” olarak formüle ettiği doğruluk biçiminin, bugün artık mantık değil de epistemoloji başlığı altında incelendiğini söyleyebiliriz. Heidegger’in epistemoloji kavramından uzak durup doğruluğu mantıksal olarak betimleyişinin ardında yatan neden, o dönemde –tıpkı bugün de olduğu gibi– epistemolojik bir anlayışın, mantıksal anlayışın yaptığı gibi prensip olarak belli bir psikolojizm ve natüralizmi açıkça dışlamıyor olması ve buna karşı Heidegger’in psikolojist yaklaşımlara karşı olan eleştirel tutumudur.

9 Ortaçağ’da doğruluğun uygunluk olduğuna dair bu görüşün açık bir örneğini, Aquinalı Thomas’ta buluyoruz. Bkz. Aquinalı Thomas, *Summa Theologia*, Quaestio 21, Articulus 2 (ed. Geyer, Bernhard, Hanstein, Bonnae: 1920). Thomas, eserinde İbn’i Sina’ya gönderme yaparak doğruluğun bu tanımını ondan aldığını belirtirken, İbn’i Sina da bu tanımlı yine Yeni-Platoncu bir düşünür olan İshak İsrail’den edinmiştir. Bkz. Heidegger, *Sein und Zeit* (14. Auflage, Tübingen: Nieyermeier, 1977).

rın öznedeki izdüşümleri, temsilleridir.¹⁰ Bu noktada, dilin var olanı temsil eden bir *araç* olarak anlaşıldığı bu yaklaşımı, “dilnin temsiliyetçi anlayışı” olarak adlandırabiliriz.¹¹

Metafor konusundaki görüşlerimiz, genelde metaforun dilin “normal” işlevi dışına çıkartılarak kavramların normalde işaret etmeleri gereken şeyleri değil de, alışılmamış bir ilişkiler ağını işaret edecek şekilde kullanıldığı iddiasında odaklanır. Ancak bu sağduyusal dil anlayışında, alışılmamış olanı işaret etme işi, dilin geçici bir süre için giriştiği bir serüven olarak “metaforik kullanım” etiketini ediniverir. Bu durumun, işaret etmenin metaforik olmayan, “gerçekçi” rejiminde kalıcı bir değişiklik yaratması beklenemez, *çünkü* o rejim, *dünyadaki şeylerin özü tarafından sabitlenmiştir* ve şeylerin kendisi dildeki kullanımda ortaya çıkan değişikliklerden etkilenmez.¹²

Metafor konusundaki bu görüş, tam da doğruluğu dilin demin işaret ettiğimiz temsiliyetçi anlayışıyla sınırlandıran yaklaşımın bir ürünü olarak görülebilir. Bu yaklaşım, Platon’un idealar teorisiyle

10 Bu noktada dilin şeylere “karşılık gelmesi” ile şeyleri “temsil etmesi” arasındaki ilişkinin ne olduğu, ayrıca ele alınması gereken önemli bir sorudur. Dilin şeyleri temsil etmesi ile şeylere karşılık düşmesi arasındaki ayrım açısından, bu yazıda dilin dünyaya karşılık gelmesini, onun dünyayı temsil etme sürecindeki bir uğrak olarak ele aldığımızın altını çizelim.

11 Doğruluğun bir temsil olduğu fikri, yalnızca epistemolojik değil, ontolojik olarak da savunulabilecek ve pratikte savunulmuş bir fikirdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ortaçağ’da doğruluk her şeyden önce *şeylerin* Tanrı’nın aklında bulunan “idea”lara uyuyor olması olarak, yani doğruluk değeri taşıyan şeylerin kendisi olduğu için “ontolojik” olarak kavranıyordu. Dolayısıyla bu anlamıyla ontolojik doğruluk, insanın aklının şeylere uygunluğunun da (epistemolojik doğruluk) üstündeydi ve ikincisi, birincisini önvarsayıyordu.

12 “Temsil”, işte tam da şeylerden dile yönelen bu belirlenimin dile yüklediği işlev olarak ortaya çıkar. Burada eğer belirlenimin yönünün dilden şeylere doğru olduğunu varsayarsak, o zaman dil, şeylerin “ne”liğini etkileyebilen bir edim olarak anlaşılır ve temsilin gerektirdiği edilgen role sahip olamazdı. Bu durumda *şeyleri* artık daha fazla dilin kendilerine ayak uydurması, kendilerine uyumluluk göstermesi gereken dil-dışı, kendinde-tözler olarak düşünmemiz, doğruluğu da böylece şeylerin dil karşısındaki tek yönlü belirle-nim gücüne yaslandırmamız imkânsız hale gelirdi.

başlayan ve varlığı, ya da diğer adı ile *physis*'i onun üzerindeki onto-teolojik bir aşkın var olanın tahakkümü altında hiyerarşik bir şekilde örgütleyen ve böylelikle dili, nihayetinde sâdik kalması gereken bir *arkaik* unsura tâbi kılan “meta-fizik” yaklaşımın modern felsefede aldığı biçimlerinden birisidir.¹³ Bu yüzden, sanatın metaforcu anlayışının da, *dil ve doğruluğun temsiliyetçi, metafizik anlayışına* dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dilin burada özetlediğimiz temsiliyetçi anlayışına karşı, onun *temel* karakterinin “temsil” ya da “aktarmaya” indirgenemeyeceği noktasından hareket eden Heidegger’in dil ve varlık ilişkisi konusunda geliştirdiği düşünceleri, metafor ve metafizik ilişkisi bakımından, Joseph Kockelmans’ın derlememizde yer alan “Metafor ve Metafizik Üzerine Heidegger” yazısı irdeliyor.

Dil var olanı kendi dışındaki bir alandan devralıp onu yeniden üretme işlevine de kuşkusuz sahiptir ve bunu aklı başında kimse- nin inkâr etmeye niyeti yoktur, ama bu işlevinden daha temel, daha özgün başka bir işi daha vardır ki, bu da dilin şiirsel, sanatsal kullanımında ortaya çıkar: Var olanı, ilk kez bir var-olan olarak “olanaklı” kılmak, onu özgün olarak dünyaya getirmek, onu *doğurma* işini gerçekleştirmek.¹⁴ Bu anlamıyla kaynakstal doğruluk,

13 Heidegger’e göre dilin şeylerin temsilcisi olduğu görüşünün bugün ortaya çıkan modern çeşitlemelerinin kaynağı, *physis*’in bir idealar öğretisi ile ideaların tahakkümü altına girdiği ve böylelikle *aletheia*’nın kaynakstal anlamının ciddi biçimde ilk kez güçten düşürüldüğü Platon felsefesinde bulunmaktadır. Bu bağlamda, var olanın insana kendisini *duyulurluk (aisthesis)* olarak göstermesini (*physis*) aşan, onun üstünde, ötesinde konumlanan bir fizik-üstü alanı (*meta-physis*) yerleştirmek [*positio*], temsil fikrinin temelinde yatar. Bu şekilde var olanın görünüşe geldiği görüngü alanı olan dili, dil-ötesi bir dış gerçeklik alanının boyunduruğu altına almak, Heidegger’in özellikle 30’ların ortalarından itibaren eleştiri dozunu gitgide arttırarak Platonculuk olarak yorumladığı metafiziğin temel mantığının bir devamı olarak okunmalıdır.

14 Heidegger’in metafizik eleştirisi, dilin temsil etme işlevinin olmadığı, ya da doğruluğun önermelerin dış dünyadaki olgulara, ilişkilere, şeylere uyması, karşılık düşmesi olmadığı şeklinde değildir, tam tersine, bu eleştiri, *adaequatio* anlamındaki doğruluğu, onun olanaklılık koşullarını sorgulayacak kadar ciddiye aldığıнын göstergesidir.

hâlihazırda ön-verilmiş, tamamlanıp bitmiş bir varlığı yineleyen, onu temsil eden değil de, daha çok kelimenin tam anlamıyla var olanı *doğuran bir doğruluktur*. Doğurgan bir doğruluktur. Bu noktada, Heidegger'in neden *aletheia*'nın *veritas* olarak çevrilmesi meselesine bunca eğilmiş olduğu da daha anlaşılır bir hale geliyor. Buradaki mesele, bir "yanlış çeviri" meselesi değildir; eski kelimayle düşünülen bir şeyin, *artık* onu yanlış temsil eden bir kelime altında düşünülüyor olması değildir. Mesele, düşünülen şeyin kendisinin artık bizim için farklı bir görüngüye [*phainomenon*], dolayısıyla –fenomenolojik anlamda– farklı bir varlığa kavuşuyor olmasıyla ilgilidir. Biemel'in derlememizdeki "Heidegger'de Şiir ve Dil" makalesi bize Heidegger'in şiir sanatı ve genel olarak sanat üzerine geliştirdiği düşüncelerin, onun varlık ve dil konusundaki görüşlerinden soyutlanamayacağını ve onun felsefede "estetik" başlığı altında incelenen konularla olan ilgisinin, metafizik eleştirisinin ve dil, doğruluk anlayışının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu gösteriyor. Biemel'in işaret ettiği gibi, dil, var olanın dil-öncesi bir alandan dile *taşınarak* ifade edildiği bir temsil alanı olmaktan önce, var olanın var olan olarak ilk kez "görünür" hale geldiği, yani varlığa gelerek kaynağından kendini gösterdiği bir alandır. Ancak bu tür bir sanat da artık gerçeklik ile karşı karşıya konan, dünyadan soyut bir "estetik" düzlemde, yalıtılmış bir "kurgusal" alanda değil, var olanın tam da *kendi kendisi* olarak görünür hale geldiği "dünyada" meydana gelmelidir. O halde, Heidegger'in derlememizdeki "Metafizik ve Sanat Yapıtı" başlıklı yazısında "metafiziğin üstesinden gelinmesi" konusunun bir çeşit "sanatsızlığı" gündeme getirmesi, yani metafiziğin ikiz kardeşi olan modern estetiğin iğdiş ettiği türden, geleneksel anlamıyla bir sanatı reddetmesi, bir tesadüf değil. Diğer yandan Gadamer'in derlememizde yer alan "Sanat Yapıtının Doğruluğu" yazısının imâ ettiği gibi, Heidegger felsefesinde bulunan "estetiğin üstesinden gelinmesi" konusu, aslında "metafiziğin üstesinden gelinmesi" konusu ile birlikte bir madalyonun iki yüzü gibi düşünülmelidir.¹⁵ Estetik, sanatı dünyadan, dünyayı dönüştürme gücünden

15 Bu noktada şu soru gündeme gelmektedir: Dilin şiirsel ya da sanatsal

soyutlayıp dünyasızlaştırdığı ve yalıtıldığı ölçüde, metafiziğin geleneksel doğruluk ve dil anlayışına yaslanır, çünkü sanat yapıtları, dünyayı bize olduğu gibi temsil etmediği için, kaçınılmaz olarak doğruluğu uygunluğa [*adaequatio*] indirgeyen geleneksel anlayış-ça “doğruluk”tan yoksun ilân edilir. Estetik, işte tam da bu noktada doğruluğu bir temsil ve uyum meselesine indirgeyen metafiziğin geleneksel projesinin bir devamı, onun gizli destekçisi olarak devreye girer. Metafiziğin dilin asıl işinin şeyleri aslına sâdık biçimde temsil etme olduğu öncülünü onunla paylaştığı, yani özünde kendisi de “metafizik” olduğu için, dilin “gerçeğe” ya da “doğruluğa” gönderme yapma biçiminin dışında, buna ek olarak bir de “metaforik”, ya da “estetik” bir kullanımı olduğunu öne sürme ihtiyacını duyar. Estetik, bu anlamıyla, sanat yapıtının bir dünyasızlaştırma yöntemi ile çoraklaştırılması, güçten düşürülmesidir. O halde metafiziğin üstesinden gelme projesi, estetiğin üstesinden, yani dilin, sanatın *estetize* edilmesinin üstesinden gelme projesinden ayrı düşünülemez.

Bu noktaya kadar derlemedeki yer alan metinleri tanıtırken, bir yandan da *aletheia* olarak doğruluğun ne olmadığını belli ölçüde ortaya koymuş olduk: *Aletheia*, özünde bir karşılık düşme, bir uygunluk, bir temsil ilişkisi değildir. O halde *aletheia*, yani ontolojik anlamıyla gizinden sıyrılma, tam anlamıyla nedir? Bu soruyu yanıtlamak için şu noktaya kadar yapmış olduğumuzun biraz dışına çıkarak, farklı bir denemeye girişelim. Şimdiye dek tartıştığımız kavramlar hep Almanca ve Grekçe kavramlar iken, bu düşünmeyi

anlayışı; doğruluğu epistemolojinin sınırları dışında, kaynağı bakımından düşünme, ne ölçüde metafiziğin dışında kalır? Bizzat Heidegger’in de farkında olduğu gibi, metafiziğin üstesinden gelme çabası, başka bir düşünme içine girmek, metafiziğin “ötesinde”, “mutlak” bir konuma erişmek ve orada sabitlenmek anlamına gelemez. Aksi halde metafiziği aşma projesinin tam da kendisi, metafiziğin kendisine karşı yönelen metafizik bir tutum olarak kalmaya mahkûm olacaktır. “Metafiziğin üstesinden gelme”yi burada ona karşı bir *meta-metafizik* geliştirerek sabit bir meta-konuma, metafiziğin artık mutlak olarak aldedildiği bir noktaya erişmek değil de, metafiziğin farkında olmak; onun düşünmemizi koşullandırmalarına karşı uyanık bulunmak, ve metafiziğe karşı bu “düşünme yolunda” yürümeyi sürdürmek olarak anlamak daha uygun görünüyor.

kendi özdilimizde bulunan “doğruluk” kavramı bağlamında gerçekteleştirdik. Bu sefer de Greklerin *aletheia*’dan ne anlamış olduğı sorusunu yanıtlayabilmek için, Türkçe konuşup düşünenler olarak *biz*lerin “doğruluk” kelimesinden ne anladığını ya da anlaması gerektiğini gündeme getirip kendi dilimizi bu yazı içinde salt bir çeviri dili olmaktan çıkaralım. *Çeviri* etkinliğini tersine *çevirerek* Greklerin bir kavramını kendi dilimize çevirmek ve *oradaki* bir dili *burada* ağırlamak yerine, kendi kavramımızla Grek düşüncesinin bize ilk bakışta yabancı gelen özünün içine doğrudan girmeyi, “öteki yan” a kendi öz kelimemizle yolculuk etmeyi deneyelim.

İsmet Zeki Eyüboğlu’nun *Türk Dilinin Etimolojisi* sözlüğünde¹⁶ belirttiğı üzere, “doğru” kelimesinin, Eski Türkçede “doğmak”tan türemiş olduğuna dair elimizde güçlü etimolojik gerekçeler mevcuttur. Kaşgarcada *togmak*, doğmak, çıkmak, belirlemek, yükselmek, göğ e ağmak, havalanmak; *togrumak* ise doğrulmak yönelmek anlamlarına gelir. *Togurmak* bizdeki “doğurmak”, *togdurtmak* ise “doğurtmak” kelimelerinin küçük farklarla Kaşgarcadaki ifadesidir. Benzer şekilde Uygurcada da *toğsuk* (doğuş), *togmak* (doğmak), *togum* (doğum), *tohurmak* (doğurmak) kelimeleri, ve ayrıca “atlamak”, “ilerlemek”, “öteye geçmek” gibi anlamlara gelen *togurmak* da mevcuttur. Bu zengin bulgular üzerine, Eyüboğlu şu yorumu yapar:

Bu sunulan örneklerde doğ kökünün eski biçimleri olan tog, toğ, toh sözcüklerinin *doğmak*’ın *doğru* ile özdeş kaynaklılığını gösterdiği bellidir. Nitekim gerek Kaşgar gerekse Uygur sözlüğü *doğru* ile *doğma* sözcüklerini değişik yerlerde eşkökenli diye belirtiyor (Eyüboğlu, 2004, 194-195).

Bu etimolojik ilişki, şaşırtıcı bir şeyi açığa çıkarmakta: Demek ki, eski Türkler, doğruluğı Greklere son derece yakın bir biçimde kavramışlardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Greklerde “doğa” bugün kullandığımız dar anlamıyla kullanılmıyordu. Bu noktada, “doğmak” kelimesinin eski Türklerde “togmak” kelimesi olarak

16 Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (4. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2004).

geçtiğini ve o zamanlar bu kelimenin anlamının tıpkı Greklerde olduğu gibi bugünkünden daha geniş kullanıldığını anımsayalım. Bugün “doğmak” kelimesinin kullanım alanı, uğradığı anlam kaybıyla daralmıştır. Kelimenin bu eski anlamı, yine de onun daha az rastlanan kullanımlarında dile gelmektedir.¹⁷ “Doğru” kelimesinin çok daha ayrıntılı bir morfolojik ve etimolojik incelenmesine ihtiyaç var. Dilbilimci olmamanın verdiği temkinle, bu yazıda yalnızca eldeki etimolojik bulguların işaret ettiği dilbilimsel ve felsefi eğilimleri gündeme getirmekle yetiniyoruz. “Doğru”nun, Türkçedeki “bilmek-bildirmek-bildiri” “duymak-duyurmak-duyuru” gibi kelime türetmelerinde rastladığımız bir türetme kalıbına uyuyor olması kuvvetle muhtemeldir. Duyuru ve bildiri gibi kelimelerde rastladığımız bu kalıp, doğru kelimesi için şu şekilde gözlemlenebilir: *Doğmak-doğurmak-doğuru*. Bu durumda, “*doğuru*” kelimesinin ortasındaki “u”nun düşmesi sonucunda “doğru”ya evrilererek ortaya çıkmış olması azımsanmayacak bir ihtimal. Bu örneklerden birisini inceleyelim: “Bil-dir-mek” başka birinin bilmesini *sağlamaktır*. Bildiri ise bu bağlamda bu bilmeyi sağlama durumudur. Aynı şekilde doğ-ur-mak, doğmak ile olan bu ilişkisinde düşünülecek olursa, bir şeyin doğmasını *sağlamak*, yani onun görünür hale, varlığa gelmesini *olanaklı* kılmak anlamına gelir.¹⁸ Sokrates’in felsefe yapmayı bir doğum olayına, filozofu ise ebeye benzetmiş olması, Grek düşüncesinin doğruluğu doğmak ile ilişkili olarak kavradığının bir göstergesidir.¹⁹ Heidegger’in Sokrat öncesi Grek düşüncesi bağlamında doğa anlamına gelen *physis* ile doğruluk arasında kurduğu ilişkiyi hatırlayalım. *Physis* durağan,

17 Örneğin “Kapitalizmin içine girdiği kriz, Birinci Dünya Savaşı’nı doğurmuştu” ya da “olacaklar içime doğmuştu” gibi cümlelerde bu geniş anlam ortaya çıkar.

18 Bu kelimeyi en sık kullandığımız bağlamda düşünecek olursak; bir kadının çocuk doğurması sırasında aslında bir yandan ortaya çıkan şeyin onun varlığı üzerinden bunu gerçekleştiriyor olması yüzünden, bu sanki hem o kadının bir *edimi* gibi ortaya çıkmakta, ama hem de onun elinde olmadan maruz kaldığı bir *olay* olarak cereyan etmektedir. Aslında burada anne bebeğini –Heidegger’in kendi terimini kullanacak olursak– “var olmaya bırakır” [*Seinlassen*].

19 Bkz. Platon’un *Theaitetos* diyalogu.

doymuş, çoktan olup bitmiş ve kendini yineleyen bir görünme durumu, bir çoktan-doğmuşluk hali değil de, sürekli kendi kendini yeni sancılarla, çelişkilerle doğuran, aşan, kendi kendini alt ederek geride bırakan ve gizlenmeye, karanlığa geri düşme eğilimine karşı insanın anlamasında [*nous*] gizlenmişliği sürekli hiçleyerek [*a-lethein*] kendini kendi doğmuşluğunda tutma sürecidir. Bu noktada, yazının başında *aletheia*'yı neden bir “gizinden sıyrılmış olma durumu” değil de, “gizlenme ile gizlenmeyişi arasındaki çatışma uğraşının tam da kendisi” olarak yorumlamamız gerektiği yönündeki düşüncemizin bir doğrulanışını buluyoruz. Gizlenme ile gizinden sıyrılmışlığın birbiriyle eklemlendiği, “doğ”runun sancılı doğumunun gerçekleştiği ufuk, Türkçede çok yerinde ifade olduğu üzere, *doğ*-adır.

Doğa, bizim bugün anladığımız biçimiyle insanın “dışında” bir yerde, kültürün ikamet etmediği bir kültür-öncesi, kültür-ötesi alanda değil, tam da kültüre sahip olan bir varlık olan insanın anlamasında [*nous*] doğa olarak kendisini açar. Heidegger’in belirttiği ve daha önce işaret ettiğimiz gibi, Greklerde “doğa” yani “*physis*”, bugün kullandığımız dar anlamıyla kullanılmıyordu. *Physis* kavramı, gerek doğal, gerekse kültürel, her varlığın ilk ortaya çıkışı, ilk belirişi, yani “kaynaksal” görünmesi [*ursprüngliche Erscheinung*] anlamına geliyordu. İşte tam da bu yüzden genel olarak varlık, –doğa/kültür ayırımına öncel olarak– Sokrat-öncesi Grekler tarafından *görüngü* olarak; *physis*; *phainomenon* olarak kavranmıştır. Açıkça görüldüğü gibi, *physis*’in bu özsel anlamı ile *aletheia*’nın anlamı, “öz”deştir, eş-kaynaksaldır. Böylece, Heidegger’in de açıkça belirttiği gibi, *aletheia*’dan Greklerin anladığı, onların *physis*’ten ne anladığı ile karşılıklı olarak birbirini belirler.²⁰ Türkçede doğru ve doğa kelimelerinin “doğ” kökünden türetilmiş olması, erken Grek düşüncesini ve kendi dilimizin özünde, yani Öztürkçede bulunan ve kaynağı eski Türklere dek uzanan “doğruluk” kelimemizi kavramamız açısından dilimizin bize yaptığı bir jest olarak görülebilir. Grek kavramlarında bile doğruluk ile doğ-

20 Bkz. *Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe Abt. 2 Vorlesungen Bd. 40* (Auflage 5, Tübingen: Nieyermeyer), 77-78.

mak arasında doğrudan im düzeyinde kendini göstermeyen bu özsel ilişki, Türkçede açıkça im düzeyinde de gözlemlenmektedir. Bu durum, Heidegger ve *aletheia* bağlamında *Wahrheit* kavramının Türkçeye bağlam el verdiği ölçüde “doğru” ya da “doğruluk” olarak çevrilmesi için elimize hiç de küçümsenmeyecek gerekçeler verir.

Heidegger’in geç dönemindeki metafizik eleştirisi, modern metafiziğin son görüngüsü olarak gördüğü teknolojiye ve onun tahakkümü altına giren bilimsel düşünme biçimine yönelir ve her ne kadar kendisini klasik anlamdaki etikten uzak tutmuşsa da, özellikle geç dönemde yeryüzü ve insanlığın geleceği için duyduğu bir kaygının bağrında farklı bir renge bürünür. Ancak, Heidegger’in modern bilim ve teknolojinin, yeryüzü, insan ve varlık üzerinde tahakküm kurma eğilimine yönelttiği eleştiri, onun teknolojiye ya da bilime karşı olduğu anlamına gelmez. Parvis Emad’ın derlememizdeki “Teknoloji ve Güç İstenci” makalesi, istenç istencinin [*Wille zum Wille/will to will*] nasıl olup da varlığın bir görünme biçimi olarak ortaya çıktığını ve bunun teknoloji yoluyla tamamına eren metafizikle ve ontolojik ayırım ile olan ilişkisini mercek altına yatırırken, Heidegger’in teknolojiye ve bilime naif ya da romantik bir başkaldırı içinde olmadığını açıkça ortaya koyuyor. Theodore Kisiel’in “Heidegger ve Bilimin Yeni İmgeleleri” makalesi ise, onun bilimin katı, var olanı tektipleştiren ve salt ölçülüp biçilebilen nicelik yığınlarına çeviren pozitivist anlayışına yönelttiği eleştiriye ele alıyor. Kisiel, günümüzde ortaya çıkmış olan, tam da Heidegger’in bu eleştirilerine uygun biçimde kendini katı metafizik varsayımlardan serbestlemiş, doğa üzerinde tahakküm kurmaya çalışmayan, bilimi bir yöntem meselesine indirgemektense onun içindeki yaratıcı keşif süreçlerine ve yorumsal bağlamlara vurgu yapan yeni bilim anlayışlarını gündeme getiriyor. Bu yazı, Heidegger’in felsefesinin özünde bilim ve teknoloji karşıtı bir tutum içinde olmak bir yana, tam tersine, yalnızca bilimin ve teknolojinin yeryüzü üzerinde kaçınılmaz ve geri dönüşü olmayan zararları olabilecek olan belli bir anlayışına karşı eleştirel tavır takındığını vurguluyor. Böylece Heideggerci bir yaklaşımın, bilimi ve teknolojiyi belli bir metafizik muhafazakârlığın içinde

hapsolup boğulmaktan kurtaran bir “bilimsel” düşünme biçimiyle bağdaştığını, hattâ böylesi bir bilimsel düşünmenin olanağını *içerdiğini* gösteriyor. T. Kisiel, bize artık metafiziğin tahakkümü dışında yaşayabilecek *başka* bir bilim ve *başka* bir teknolojiyi müjdeliyor. Buna karşılık Catherine Chevalley “Heidegger ve Doğa Bilimleri” başlıklı makalesinde Heidegger’in 20. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan kuantum fiziği ile girdiği diyalogu gündeme getiriyor: Bu yeni fizik, Newtoncu klasik fiziğin dayandığı metafiziğe karşı devrimci ve eleştirel bir tutum alır. Geleneksel fiziğin dayandığı Kartezyen özne-nesne ikiliği, böylece bu yeni fizik paradigması içinde artık geçerliliğini yitirir. Ancak Chevalley’e göre, Heidegger felsefesi açısından kuantum fiziğinde, yine de klasik fizikte bulunan bir şey değişmeden kalır: Doğayı, hesaplanarak tahakküm altına alınması gereken bir hammadde olarak tasarımılamak. Dolayısıyla, metafizik, Kuantum fiziğinde bu karakteri açısından –zaten bu karakter, metafiziğin özellikle 20. yüzyılda en önemli karakteri olarak belirir– hüküm sürmeye devam etmektedir. Kisiel’in savunduğu görüşü, Chevalley’in makalesi bağlamına oturttuğumuzda, buradan şu ilginç sonuç çıkar: Kuantum fiziği her ne kadar Kisiel’in savunduğu gibi bilimde ve bilimin varsaydığı metafizikte bir paradigma dönüşümüne dayanıyorsa da, bu dönüşüm Chevalley açısından Heidegger’in metafiziğe yönelttiği eleştirinin hedeflediği özü değiştirecek kadar köktenci olamamıştır. Diğer yandan, Chavalley’in görüşünün bağlamına oturttuğumuzda, Kisiel’in savunduğu görüşün geçerliliği, kuantum fiziğinin klasik fizikle paylaştığı ve Heidegger’in eleştirisinin yöneldiği bu metafiziğin, 20. yüzyılın son çeyreğinde öne çıkan alternatif bilim anlayışlarınca üstesinden gelindiği iddiasının geçerliliğini önvarsaymaktadır.

Bilim ve teknolojinin temelinde yatan metafiziğin sorgulanışını içeren diğer bir yazı da, bu sefer Heidegger’in kendi kaleminden, “Sanat ve Uzam” başlığıyla derlemede yer alıyor. Heidegger bu yazısında “uzam”ın, metafiziğin bilim ve teknik kılığında karşımıza çıkan çağdaş yorumunu irdeliyor. Bizlere artık daha fazla üzerine felsefe yapılamayacak kadar yalın ve temel gözüken bu kavramın –ya da Kant felsefesi bağlamında daha teknik bir ifadeyle

bu “saf görü”nün– aslında ne kadar yoğun biçimde metafizik var-sayımlarla yoğrulmuş olduğunu gösteriyor. Heidegger, uzamı bizlere her yöne doğru eşit biçimde “uz”ayıp giden, eşit aralıklara bölünebilen, ölçülüp biçilebilen, standart, homojen bir “boşluk” olarak sunan *klasik* bilimsel-teknik yorumuyla, sanatta ortaya çıkan uzam anlayışını karşı karşıya getiriyor.

Metafizik bir yandan “varlık nedir?” sorusunu sorarak varlığı apaçık, öncesiz ve sonrasız bir bulunurluk kipi üzerinden, yani bir var olan olarak düşünürken, diğer yandan daha önce belirttiğimiz gibi, bu bulunurluğu görünenin, yani *physis*’in *ardına*, *ötesine* yerleştirerek, görünüşü, görünmeyen bir töze *tâbi* kılar. Bir yandan ontolojik olarak “varlık nedir?” sorusunu sorarken, diğer yandan da doğanın, tüm var olanın üzerine yerleştirilecek olan bu aşkın öğeyi de araştırarak “varlıklar arasında en yükseği, en yücesi hangisidir; tüm varlıkların ilk nedeni, kaynağı ve telosu nedir?” sorusunu sorar. Bu yüzden Heidegger metafiziği bu ikili karakteri üzerinden sorunsallaştırarak “onto-teo-loji” olarak adlandırır.²¹ Böylece, en yüksek, en mükemmel var-olan, metafizikte diğer tüm var-olanların varlığını kendisine borçlu olduğu, kendisinde temellendiği *arkhe*, kendisinden *kaynaklandığı temel* vazifesini üstlenir. Tüm var-olanların kendisi üzerinden açıklandığı ve anlaşıldığı bu tür bir ilk-nedeni, bir kaynağı aramak, yani *mutlak bir temel arayışı*, metafiziğin özsel niteliğidir.²² O halde, bu noktada Nietzsche’yi anımsayarak ve onun düşüncesini biraz da Heidegger’in düşüncesiyle harmanlayarak diyebiliriz ki, insanın, varlığı görünür, değişir, duyulur olanın ötesindeki ezeli ve ebedi bir *apaçıklık* –öncesiz sonrasız bir töz, bir Tanrı, bir ruh– olarak düşünmesinde, yani sırtını dayayabileceği güçlü bir temeli arayışında, kendi sonluluğunun, ölümlülüğünün üzerine örtme ve *physis*’in

21 Onto-teo-loji [Onto-theo-logie] kavramının açılması ve tartışması için bkz. *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957), s. 51; *Kant und das Problem der Metaphysik* (5th Ed. Frankfurt: Klostermann, 1992), 150; “Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’, *Wegmarken* (2 ed. Frankfurt: Klostermann, 1978) 361-377, s. 373

22 Ontoteoloji kavramı bağlamında temel [*Grund*] kavramının tartışması için bkz. *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957), 54 vd.; 56, 67.

kontrol altına alınamayan gizemli, karanlık yanını inkâr etme eğilimi yatmaktadır. Bu eğilim Grek düşüncesinde filizlenip modernitenin özne-merkezciliği ve istenççiliğinde, daha sonra da doğayı –ve daha da önemlisi, onun bir parçası olan insanın bizzat kendisini– tahakküm altına almaya girişen, her şeyi hesaplanıp kitaplanabilir ve belli bir tasarıya uygun biçimde dönüştürülebilir bir hammaddeye dönüştüren modern teknolojiye kendi olgunluğuna erişir.²³ Böylece geç döneminde Heidegger belirgin biçimde insanın böyle bir temel arayışından ve istenççilikten vazgeçerek kendini şeylere bırakması, varlığa kulak vermesi gerektiğini öne sürer [*Gelassenheit*].²⁴ Jean Marie Vaysse'nin “Heidegger ve Alman İdealizmi” yazısı bir yandan Heidegger'in Kant ve Alman idealizminin düşünürleri ile olan ilişkisini aydınlatırken, öbür yandan metafizikteki nihai, güven duyulabilecek bu temel arayışının, Heidegger felsefesi bağlamında nasıl yorumlanması gerektiği konusunda bize önemli ipuçları sunuyor. Vaysse yazısında bir yandan Kant'ın bir yönüyle bu temel arayışında temeli mutlaklaştırmayı önleyen, Greklerin sonluluk düşüncesinden devraldığı mütevazılığı ortaya koyarken, diğer yandan da onun düşüncesinin, Heidegger'in düşüncesine olan yakınlığını gündeme getirmiş oluyor. Bununla birlikte Schelling'te temelin gizemli, karanlık kalması, Heidegger'in ontolojik ayrımını önceleyen bir olgu olarak göze çarparken, Hegel ve Fichte, “metafiziğin mutlak bir temel arayışı”na Schelling'in aksine sâdık kalmış olan düşünürler olarak karşımıza çıkıyorlar.

Heidegger her ne kadar faydacılığa, özne-merkezciliğe, istenççiliğe olan karşıt tutumunu –özellikle geç döneminde, hattâ kendi erken dönem düşüncesinin de bu istenççiliğin belirlenimi altında kalmış olduğunu da itiraf ederek– vurgulamış da olsa, özellikle *Varlık ve Zaman*'da kuramsal bir öznenin yerine gündelik yaşamda dünya ile pratik ilişkiler kuran insanı geçiriyor olması, onun

23 Teknoloji [Technik] kavramının detaylı tartışması için bkz. “Die Frage nach der Technik”, *Vorträge und Aufsätze* (6. ed. Pfullingen: Neske, 1990); *Nietzsche II* (Pfullingen: Neske, 1961); *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* GA 65 (Frankfurt: Klostermann, 1989).

24 Bkz. *Gelassenheit* (Pfullingen: Neske, 1992), s. 23.

felsefesini bir çeşit pragmatizm olarak yorumlama, ya da pragmatizmle belli ölçülerde bağdaştırma çabalarına yol açmıştır.²⁵ Fred Dallmayr'ın "Var olmaya bırakma ve Eyleme" yazısı, Heidegger felsefesinin ne ölçüde bir çeşit pragmatizm olarak okunabileceği sorusuna odaklanıyor ve bu felsefenin, pratiğin önemini vurgulamakla birlikte asla bir pragmatizme indirgenemeyeceği tezini dile getiriyor: Heidegger'in, dünyanın özne-merkezci bir tahakkümünden uzak durmak için geliştirmiş olduğu *Seinlassen* (var olmaya bırakma) kavramı, ona özgü pragmatizmin sınırlarını ortaya koyuyor. Dallmayr'ın Heidegger felsefesinde özne-merkezci olmayan bir pratik boyut bulmasına karşılık, Klaus Held, "Fenomenolojinin Temel İlkesi" makalesinde, Heidegger'in "logos" kavramını çevirirken, bu kelimenin Greklerde bulunan "sorumluluk" anlamını vurgulamaktan kaçınmış olduğunun altını çiziyor. Böylece Heidegger'i bu uzun fenomenolojik düşün yolculuğunun sonunda, insana "bırakılmışlık" [*Gelassenheit*] kavramıyla varlık karşısında istençten tamamen vazgeçmesini önermekle, sorumluluğu ihmal eden bir felsefi duruş sergilemekle eleştiriyor. Held, Heidegger'in, Husserl'in "apaçıklık" ilkesini haklı gerekçelerle geliştirerek varlığın açıklığı [*aletheia*] ile ilişkilendirdiğini, gelgelelim, bu olumlu katkıyı yapmakla birlikte "açıklık" fikrini geç döneminde haddinden fazla ileri götürdüğünü öne sürüyor.

Bilindiği gibi Heidegger'in düşünce yaşamında çığır açıcı eseri *Varlık ve Zaman*'dır ve bu aynı zamanda pek çok yorumcu tarafından Heidegger'i Heidegger yapan başyapıt olarak kabul edilir.²⁶ Bu yapıtta Heidegger varlık sorununa Dasein'in çözümbilimi

25 Heidegger'in Amerika'daki pragmatist yorumcuları olarak sayılabilecek iki önemli isim: Bkz. Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World* (Cambridge, Mass.: MIT Press 1991). Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism* (Ithaca: Cornell University Press, 1988). Almanya'da ise, Heidegger'in *aletheia* kavramı yorumunu eleştiren Tugendhat'a karşı onu savunan Carl Friedmann Gethmann, Heidegger'in doğruluk anlayışının pragmatist bir yorumunu yapmıştır. Gethmann'ın bu konudaki iki makalesi dikkat çekicidir: "Zum Wahrheitsbegriff" ve "Die Wahrheitskonzeption in den Marburger Vorlesungen" *Dasein: Erkennen und Handeln* (Berlin/New York: de Gruyter, 1993) içerisinde.

26 Bkz. *Sein und Zeit* (15. ed. Tübingen: Niemeyer, 1979).

üzerinden yaklaşır ve sahici [*eigentlich*] ile sahici olmayan [*uneigentlich*] olmak üzere, iki varoluş biçimi arasında ayrım yapar. Burada sahici olmayan varlık biçimini, insanın toplum tarafından standartlaştırılmış normların taleplerini yerine getirdiği durumu ifade eden “birisi” [*das Man*] kavramı ile adlandırırken, sahicilik, tam da bu “ortalama” ve “sıradan” varlık anlayışından özgürleşip kendi sonlu koşullarına özgün bir karşılık verebilme olarak yorumlanır. Bu özgün karşılık vermeyi, Heidegger kararlılık [*Entschlossenheit*] olarak adlandırır. İlginç bir şekilde, Heidegger’in erken dönemine ait bu başyapıtında Nietzsche’nin bir “sürü” gibi hareket eden toplumun genelgeçer değerlerinin karşısına çıkarttığı ve bu değerleri reddederek onların yerine kendi değerlerini yaratan “üst-insan” [*Übermensch*] fikrinin etkileri ve “kararlılık” kavramında yine Nietzsche’nin istenççiliğinin bir izdüşümü sezilir. Diğer yandan Dasein’in varlık sorununda merkeze alınması ve varlığın “anlamı”nın Dasein’in tasarılması [*Entwurf*] üzerinden erişilir olması, Heidegger’in bu erken dönemde hâlâ Husserl ile kısmen devam eden Kartezyen geleneğin, özneyi merkeze alan tutumunu sürdürdüğünün bir göstergesi olarak okunabilir. *Gelassenheit*, geç Heidegger’in *Varlık ve Zaman* dönemine ait kendi felsefesinde de bulunduğunu düşündüğü bu istenççilikten ve öznenin köktenci bir eleştirisini içeren “Dasein” kavramında bile inatla varlığını sürdürmüş örtük bir tür “özne-merkezcilik”ten tamamen uzaklaşmak için geliştirdiği bir kavramdır. Bu noktada Heidegger’in geç dönem düşüncesi, erken döneminde bulunduğunu düşündüğü bir tür istenççiliğe tepki olarak, bir “istenç-karşıtlığı” içerir. Bu istenç-karşıtlığının *genel anlamda* bir tür kadercilik; bir tür teslimiyetçilik olarak mı, yoksa yalnızca varlık konusu bağlamında kısmi, belli bir tür istenççilikten vazgeçme olarak mı okunması gerektiği, can alıcı bir soru oluşturur. Rudolf Makreel “Otantik Yorumdan Otantik İfşaya” yazısında, Heidegger’in erken döneminde sahiciliğe; otantikliğe²⁷ “kararlılık”

27 Heidegger bağlamında *Eigentlichkeit*/authenticity kelimesini normalde “sahicilik” olarak çevirmeyi tercih ettiğimiz halde, Makreel yazısında Heidegger öncesi Alman felsefesinde sıkça karşılaştığımız “*authentisch*” kelimesini sorunsallaştırarak “otantiklik” ile “otokrasi” kelimeleri arasındaki eti-

[*Entschlossenheit, resoluteness*] kavramıyla geliştirdiği yaklaşımın Kant'ta bulunan türden bir "eleştirel mesafe"yi olanaksız kılan bir istenççilik içerdiğini, buna karşı geç döneminde ise bu istenççiliğin yerini "bırakılmışlık" [*Gelassenheit*] ile kendi zıddı olan bir çeşit kaderciliğe bıraktığını gündeme getiriyor. Makreel, Heidegger ve Gadamer'in, hattâ belli ölçülerde Arendt'in Kant'taki "estetik izleyici"yi normalde olduğundan daha edilgin bir izleyici olarak yorumladıklarını, oysaki Kant'ın felsefesinin hem izleyen, hem de bu sayede eleştirel bir mesafeyi koruyarak dünya tarihine katılımda bulunabilen bir özne içeren, istenççilik ile kadercilik arasında ölçülü bir orta yol oluşturan bir otantiklik anlayışı olarak yorumlanabileceğini belirtiyor.

Heidegger'in düşünce dünyasında yarattığı büyük etkiyi, onun düşünmeyi hayattan ayırıp salt kuramsal bir etkinlik olarak görme eğilimindeki akademik felsefeye ve varlığı pratik hayatın deviniminden soyutlayarak "elde-bulunur" [*vorhanden*] bir töz olarak düşünen metafizik geleneğine yönelttiği eleştirisinin bağlamına oturttuğumuzda, daha kolay anlamlandırabiliriz. Heidegger'in derdi, günlük yaşantımızın kılcallarına dek sinmiş ve bizi belirleyen bir metafizik geleneğidir; yoksa akademinin dört duvarı arasında, akademisyenlerin kendi aralarında tartıştığı salt kuramsal bir metafizik değil. Dilimizin, gündelik yaşamdaki tüm varoluşumuzun içine sinmiş, bizi *doğrudan* felsefe üzerinden olmasa bile, gündelik yaşama ait ayrıntılarda belirleyen, "cisimleşmiş" bir metafizik vardır ve Heidegger'in işte bu "örtük" metafizik ile olan kavgasını anladığımızda, onun fenomenolojik tutumunun özünü de büyük ölçüde kavrama şansını elde etmiş oluruz. Onun felsefeyi yaşam ve varoluşla bu kadar köktenci biçimde ilişkilendirmesi, Hegel'de karşılaştığımız türden, felsefeyi, felsefe tarihini bir bütün olarak gören "bütünlükçü" bir düşünce geliştirmesine neden olmuştur. Heidegger, felsefedeki konuların "ontoloji", "epistemoloji", "estetik," "etik" gibi başlıklar altında soyutlanarak hem yaşamdan hem de felsefenin bütünlüğünden kopartılarak bir anlam-

molojik bağı öne çıkarttığından, bu makaleye özgü olarak "sahicilik" yerine "otantiklik"i tercih ettik.

da cansızlaştırılmasına karşı çıkar. Bu bağlamda, Hannah Arendt “Heidegger’in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle” başlıklı yazısıyla kısmen biyografik kısmen de felsefî bir inceleme altında, onun düşüncesini hayat öyküsü ile iç içe geçirerek, bu düşüncenin temel unsurlarının gelişimi açısından ele alıyor. Arendt’in yazısında, Heidegger’in Alman akademik dünyasında ortaya çıkışıyla onun felsefesinin içeriği arasındaki ilişkide özellikle dikkati çeken, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde can çekişen akademik yaşantının içinde boğulan felsefeyi, akademinin, kuramın dışındaki bir kaynaktan nasıl beslediği sorusuna verdiği yanıt oluyor. Bu kaynak, gündelik yaşamın, varoluşun, varlığın kendisinden başka bir şey değildir ve Heidegger, çıkmaz sokağa girmiş olan düşünce dünyasına o dönemden umulmayacak kadar taze bir doğrultu vermediği başarmıştır.

Ancak, Heidegger’in Sokrat-öncesi Grekler ile başlayıp 20. yüzyılın ikinci yarısına uzanan binlerce yıllık bir düşünce serüvenini, “varlık” sorunsalı üzerinden bu kadar bütünlükçü ve iddialı bir okumaya, kendi deyişi ile “şiddet uygulayan” bir yoruma tâbi tutması, kimi düşünürleri zaman zaman kendi felsefesine yarayacak şekilde, belli ölçülerde çarpıtarak yorumladığını imâ eden eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin Michael Eldred’in “Marx ile Heidegger’in İlişkisi” başlıklı yazısı, Heidegger’in Marx yorumunu sorunsallaştırarak, Marx’ın erken ve geç dönemi arasındaki farkı ve onun Hegel ile arasındaki kopuşu görmezden geldiği eleştirisini yapıyor. Eldred, Heidegger’in Marx ile sadece kendi varlık sorunsalı üzerinden metafizik geleneğine oturtabildiği ölçüde ilgilendiğini, Marx’ın düşüncesini özgün kılan geç döneme ait ekonomik-politik unsurları göz ardı ettiğini ileri sürüyor.

Annemarie Gethmann-Siefert’in Heidegger ile Hölderlin ilişkisi üzerine kaleme aldığı yazısı, Heidegger’in geç döneminde şiirle, daha da özellikli olarak Hölderlin’in şiiri ile kurduğu ilişkiyi, onun Nazizm ile giriştiği politik serüven bağlamında ele alıyor. Heidegger’in, Hölderlin’le olan ilişkisini bu politik hatası ile yüzleşmesini sağlayan bir vesile olarak gördüğüne vurgu yapan Gethmann-Siefert, yine de Heidegger’in kendisinin bu hatanın telafisi olarak gördüğü geç dönem düşüncesinde, bir zamanlar Nazizme bağlan-

masına neden olan gerekçelerin hâlâ hüküm sürdüğüne işaret ediyor. Böylece Gethmann-Siefert aslında Heidegger'in düşünce-
sinin başlangıcından itibaren o hatalı eylemlilikten daha duyarlı
bir eylemliliğe geçiş yapmanın olanağı bulunsa da, bu olanağın
gerçekleşmesinin önünün bizzat Heidegger tarafından tıkanmış
olduğunu gündeme getiriyor.

Derlemede yer alan makalelerin bu sunumu sırasında, Heidegger felsefesi için kritik olduğunu düşündüğümüz bazı temel kavramları bu yazının içinde zaten işlemiş bulunduk. Son olarak diğer bazı önemli kavramları kısaca ele alarak yazıyı sonlandıracağız. Burada okuyucunun özellikle dikkatini çekecek olan şey, bu derlemede bir "Heidegger sözlüğü"nin var olmaması ve aynı Almanca kelimelerin, farklı yerlerde farklı biçimlerde çevrilmiş olması durumu olacaktır. Kimi okuyucuda bir isyan duygusu yaratabilecek bu "çok anlamlılık" halini önlemek için kelimeler daha katı bir kuralcılıkla çevrilseydi, bu en başta bazı pragmatik kolaylıklar sağlar gibi gözüксе de, son kertede böyle formel bir tutumun Heidegger gibi kelimeleri bir sözlük dizgesinde dondurulabilir olmayan, dinamik bir düşünürün felsefesini, düpedüz çoraklaştırmak gibi bir bedeli olacaktı. Bu yüzden söz konusu olan Heidegger gibi felsefesini kelimelerin çok anlamlılığı üzerine kuran bir filozof olduğundan, anlamsal zenginliği korumayı, bir kelimeyi bağlamı dikkate almadan hep aynı kelimeyle karşılamaya çalışmak gibi formel bir tutarlılığın önüne koymayı doğru bulduk. Burada felsefe metinlerini çevirirken taviz verilmemesi gereken iki ilkeyi, şöylece özetleyebiliriz: Bir yandan felsefi kavramlara karşılık olarak Türkçenin olanaklarını işleyerek, gerektiğinde sözlükte olmayan yeni kelimeleri önermenin risklerini göze almak, ancak diğer yandan bunu Türkçenin doğal dokusunu bozmadan, dili "sunileştirmeden", bozmadan yapmaya çalışmak. Felsefenin dile uyguladığı "şiddet"in meşru olduğu dozun ötesine geçtiğimizde bu "saf felsefi idealizm"in bedeli, felsefenin biricik yaşama alanını, felsefenin "ethos"u olan dili tahrip etmek olacaktır.

Bu genel tespitlerden sonra, Heidegger'in "Kant'ın Varlık Tezi" metninde karşılaştığımız bazı önemli kavramlara değinelim: *Dasein* kavramını incelediğimizde, Almancada "orada" manasına

gelen “da” ile “varlık” anlamına gelen “Sein”ın birleşmesinden oluştuğunu görürüz. Kavramın tam çevirisi, “orada-varlık”tır. Alman felsefe geleneğinde “Dasein”, soyut, en genel anlamıyla varlık [*Sein*] kavramından farklı olarak “uzamsal ve zamansal olarak konumlanmış varlık” anlamına gelir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da bu kavramın anlamını daha da daraltarak, sadece “varlığı anlama yetisine sahip” özel bir varlığa gönderme yapmak için kullanır. *Dasein*, “insan” gibi antropolojik ya da biyolojik bir kavram değildir ve zorunlu olarak belli bir canlı türünü ya da sosyal varlığı ifade etmez. İnsan, elbette gelişmiş bir canlı türü olarak bu tür bir varlığı-anlama yetisine sahip olduğu için, *Dasein*’dır, ama evrende varlığı-anlama yetisine sahip olan başka türler varsa, bunlar da Heidegger felsefesi açısından *Dasein* olarak nitelenecektir. Özetlemek gerekirse, Heidegger, aslında bu kelimeyle varlık-anlayışına sahip ve genel olarak varlığa karşı bir tavır alabilen, konumlanmış “dünyada-varlık”ı [*In-der-Welt-Sein*] kastetmektedir. Ancak Heidegger, derlemede yer alan “Kant’ın Varlık Tezi” yazısında, “Dasein”ı –bir iki yer dışında– daha çok birinci anlamında, yani Alman felsefesindeki geleneksel anlamında kullanır, çünkü burada *Dasein*’ı Kant’ın kendi kavramı olarak ele alır.

Söz konusu olan Heidegger gibi kelimelerin çok anlamlılığına bu kadar duyarlı ve felsefesi nerdeyse bu çok anlamlılık üzerine kurulmuş bir düşünürse, üstelik Türkçe ile Almanca ile arasında doğal olarak birebir karşılıklar, deyişler her zaman ortaya çıkmıyorsa, *Dasein*’ı bağlama dikkat etmeden her yerde aynı şekilde çevirmenin doğru olmayacağını anlamak zor olmasa gerek.

Heidegger’in Kant yazısında “Dasein” ile “Sein” zaman zaman yan yana kullanıldığında, “Dasein”a “orada-varlık” derken, “Sein”a “varlık” demeyi tercih ettik. Gelgelelim, bunun dışında insan varlığına gönderme yaptığı bariz olduğu durumlarda, Türkçeyi zorlamamak için *Dasein*’ı “var oluş” olarak bıraktığımız da oldu. Ancak bu tür durumlarda parantez içinde kelimenin özgününü verdik. “Var oluş” kelimesinin içindeki kelimeler ayrı yazıldığında bu kelime *Dasein*’ın, bileşik olarak (varoluş) yazıldığında, *Existenz*’in karşılığı olarak kullanıldı. Çünkü farklı bağlamlar ve Heidegger’in bu farklı bağlamlarda bazen aynı Almanca kelime ile

anlatmak istediği, bizden Türkçede aynı değil, farklı kelimeleri talep ediyordu.

Bu ele aldığımız örnekle birlikte, metinlerin bağlamından kelimeleri soyutlayarak onlara katı, eğilip bükülmez anlamlar vermenin, bir “Heidegger sözlüğü” oluşturma tehlikelerine işaret etmiş olduk. Bununla birlikte Heidegger terimlerinin Türkçeye nasıl kazandırılması gerektiği sorusu, bağlamlara işaret edildiği sürece faydalı ve ihtiyacımız olan bir sorudur. Derlememizdeki öneriler de yine tam da bu “bağlamsalci” yaklaşımın ürünü olarak bu temel kavramların nasıl çevrilmesi gerektiğine dair bir nihai “yargı” oluşturmaya çalışmaktan çok, Heidegger’i okuyan ve çalışanların bu konuyu daha çok düşünmesine, tartışmasına vesile olmak gibi bir amaç taşımaktadır.

Yine Heidegger’in Kant üzerine metninde yer alan ve “konum” olarak çevirdiğimiz *Position* kelimesini, Heidegger’in de belirttiği gibi, Latincedeki *posere* kelimesi ile olan ilişkisi üzerinden düşünmeliyiz. Almancada “Position” hem bu edimi gerçekleştiren öznenin bakış açısından *koyma*, hem de bu edime uğrayan bakımından *konma* anlamına gelir. Bunun dışında, üçüncü olarak da bu edimin sonucunda ortaya çıkan durum da kastedilebilir. “Konum” kelimesini, bu bağlamda “ko-” “koy-” “kon-” fiil kökleri ile olan ilişkisi üzerinden düşünmek gerekir. “Konum” gündelik yaşamımızda bir şeyin sabitlenmiş pozisyonu, duruş biçimi, durumu olarak anlaşılır. Ancak bu metinde “konum” dediğimizde bunu felsefi bir anlamda kullandığımızı göz ardı etmemeli, bunun bağlama göre hem *koyma* edimine, hem de bu edim sonucunda ortaya çıkan *duruma* gönderme yaptığını akıldan çıkarmayarak bu kelimeyi çok anlamlılığı içinde kavramalıyız.

Heidegger’in Kant metnindeki diğer bir kritik kavram, “*erörtern*” kavramıdır. Heidegger normalde “enine boyuna tartışmak, tüm boyutları ile bir şeyi ele almak” anlamına gelen “*erörtern*” kelimesini etimolojik kökeni üzerinden ele aldığından, kelime sıradan anlamını aşan, Heideggerci bir anlama bürünür. *Erörtern* kelimesi içinde, Almancada “yer” anlamına gelen “Ort” gizlidir: *Er-ört-ern*, *Erörternung*, bu bağlamda Türkçede bir şeyi kendi varlık alanına, kendi “yer”ine oturtmak, onu yerleştirmek, konum-

landırmak anlamında düşünülmelidir. Burada yer-leştirmek ya da konumlandırmak tıpkı “güzelleştirmek” ifadesindeki bir şeyi güzel kılmak anlamına yakın biçimde, o şeyi yerin bir parçası kılmak, böylece bir zemine kavuşturmak, temeline oturtmak olarak görülebilir. Bu bağlamda, “tartışma” [*Erörtern*] *topolojik* bir nüans taşır ve bir konuyu yerli yerine oturtmayı içerir. Metin boyunca “*erörtern*” kelimesini bağlama göre bazen “yerleştirmek” bazen de “konumlamak” olarak çevirdik. Heidegger açısından da söz konusu olan “varlığın” Kant tarafından “konumlandırılması”; “kendi temeline oturtulması”; temellendirilmesidir: Yani “konum” olarak düşünülmektedir.

“Düşünüş” olarak çevirdiğimiz *Besinnung*, “Reflexion” ile ortak bir özelliğe sahiptir: Bir konu üzerine aklın geriye yönelip düşünmesi anlamına gelir. Ancak “*Besinnung*”ta ayrıca geride kalmış bir şeyi anma, hatırlama anlamları öne çıkar.

“Aşkınsal” kelimesi, bilindiği gibi Türkçe felsefe literatüründe, Platon’un felsefesinde karşılaştığımız türden bir duyu-üstünlüğü ifade eden “transzendent”in karşılığı olan “aşkın” ile karıştırılmaması için, Kantçı felsefeyi nitelendiren “transzendental”e karşılık olarak önerilmiştir. “Aşkınsal” kelimesine, normalde Türkçede karşılaştığımız bir türeme kalıbına uymadığı, Türkçeyi zorlayarak kulak tırmaladığı için karşı çıkanlar vardır. Bu itirazlar bu açıdan haklı olmakla birlikte, buna alternatif olan çevirilerin de şimdilik bu çeviriden daha az sorunsal olmadığını göz önünde tutmak gerekir.

Yine Kant felsefesi bağlamında karşılaştığımız “Antizipation” kelimesi hem Almancada hem de İngilizcede bulunur. Türkçe felsefe literatüründe “Antizipation” sözcüğü yaygın olarak “beklenti” olarak çevrilir. Ne var ki, “beklenti”, Türkçede öngörülen, gerçekleşmesi beklenen şey anlamına gelmekte ve daha çok insanın psikolojik bir durum ve sürecine işaret etmektedir. Bunun Almancadaki tam karşılığı *Erwartung*, İngilizcede ise *expectation*’dır. *Antizipation* ise, felsefede, özellikle de Kant bağlamında kullandığı vakit, psikolojist bir anlam taşımaz. Bu gerekçelerle, karışıklığı önlemek için “beklenti” yerine “beklenim” sözcüğünü, Antizipati-

on'ın felsefi bağlamdaki uygun çevirisi olarak kullanmayı tercih ettik.

Das Sein ile *das Seiende*: *Das Seiende*, Heidegger felsefesinde bir yandan dünyamızda karşılaştığımız, fenomen olarak kendini gösteren; yani “olup biten” tek tek şeylere gönderme yapar. Bu durumda, sayılabilir bir nitelik taşır. Mesela şu önümdeki masa, bir “Seiende”dir [*ein Seiendes*]. Bir de, sayılabilir olmayan, daha soyut, daha genel anlamıyla “*Das Seiende*”den bahsedilebilir. *Das Seiende*, bu durumda bütün görünüşe gelen şeyleri kapsayan; genel olarak olup biten; var olan anlamındadır. Bilindiği gibi Türkçede “varlık” kelimesi ile hem tek tek şeyleri, yani “varlıkları”, ama hem de tüm bu varlıkların paylaştığı o en kapsayıcı “fiili”, yani “var-lık”ı kastederiz. Bu nedenle, Heidegger’in *Sein* kavramını varlık olarak çevirirken, *das Seiende*’yi bağlama göre şeylere gönderme yaptığında ve *Sein* anlamındaki varlık ile karışmadığı süreçte “varlıklar”; karışma riski ortaya çıktığında “var olanlar”; buna karşılık, daha genel anlamda dünyada ortaya çıkana, olup bitene gönderme yaptığında ise, “var olan” diye çevirdik. Burada da yine felsefe terimlerini Türkçeye kazandırırken, diğer yandan dilin doğal dokusundan fazla taviz vermemek, imlerin arkasındaki anlamların izini sürmek, “tek kelimeye tek kelimeyle karşılık” gibi bir soyut bir kuralın önüne koyduğumuz ölçüt olageldi.

Gelelim, “Ursprung” (kaynak) ve bundan türeyen “ursprünglich” (kaynaksal) ve “gleichursprünglich” (eş-kaynaksal) kelimelerine: “Ursprünglich”i “kaynaksal” olarak çevirmek, “köken” olarak çevirmekten daha uygun, çünkü kaynak, sürekli olarak “kaynayan”, devinerek kendisinden kaynaklanana beslemeyi sürdüren, özel bir köken anlamına gelir. Köken sözcüğünde, “springen” ve “Sprung”un anlamlarına yakın bu özel vurguyu bulamıyoruz. Her köken, kaynak vazifesi göremez. Örneğin kendisiyle ilişkisini tamamen yitirdiğimiz şey, artık kaynak değil de, daha çok salt bir kökendir. Almancada sıçramak anlamına gelen “springen”den gelen Sprung, sıçrayan şey; sıçrayış; fışkırarak ortaya çıkan şey, “Ur-sprung”taki –ur öneki ise, “temel”, “ana” gibi anlamlara gelir. Üstelik köken sözcüğünü, Almanca “Her-kunft” ve “Genesis”

için; kökensel sözcüğünü ise “herkunftlich” ve “original” kelimelerinin çevirisi için bir kenarda tutmak yerinde gözüküyor.

“Varlık ve Görünüş” yazısıyla ilgili olarak da bir kaç noktaya değinelim: “Ruhm” normalde “ün” anlamına geldiği halde, Heidegger’in kullandığı bağlamda, Türkçe’ye “görmek” olarak çevirdik. Çünkü Heidegger “Ruhm” kelimesini açıkça “doksa” ile, yani “görmek” ile kurduğu ilişkisi üzerinden “göze çarpan, parlak, ihtişamlı” anlamında kullanıyor. Burada Türkçe bize şaşırtıcı bir jest yapmakta, ve “doksa”ya “görüş” derken, “Ruhm”u “görmek” diye çevirmemizi olanaklı kılmakta. *Ansicht*: Burada da Türkçe bize Heidegger’in anlatmak istediğini anlamamız için yine bir jest yapmakta. “Görüş” ile “görünüş” kavramları, “Ansicht” kavramı bağlamında, birbirine normalde olduklarından çok daha fazla yaklaşmaktadır. *Ansicht*, normalde “görüş”, “fikir” anlamına gelir. Görünüş, Heidegger’in bu metni bağlamında, ancak bir görüşün varlığıyla olanaklıdır. Bu yakınlığı vurgulamak için burada “Ansicht” kelimesini, ilk takdiminde, “gör(ün)üş” olarak kelimenin bir kısmını paranteze alarak çevirmeyi uygun bulduk. Böylece “görünüş”ün içinde gizlenen “görüş”ün de kelimenin içinde kendini duyurmasını, ön plana çıkmasını sağlamış oluyoruz.

Heidegger’in “Metafizik ve Sanat Yapıtının Kaynağı” yazısında, yine temel kavramlarından birisi çıkıyor karşımıza. Normalde Almandada “olay” anlamına gelen Ereignis kelimesi, ön-ek olan “er” ile “eignen” fiilinin birleşmesinden türemiştir. Heidegger, bu kelimeyi sık sık içinde saklı olan “eignen” yani “sahiplenme, kendine özgü kılmak” anlamını vurgulayarak kullanır. Bu anlamıyla bu kavram, varlığın kendini, *kendine özgü bir olay* haline getirmesi; yani “öz”gün bir olay olması anlamına gelir. Heidegger, *Ereignis* kelimesinin içindeki bu “özgü kılma” anlamını özellikle vurgulamak istediğinde, “Er-eignis” ya da “Er-eignung” şeklinde “er” ön-ekini “Eigen” ya da “Eignung” kökünden ayırır. Bu derlemede, bu kelimeyi farklı bağlamlarda Heidegger’in bu kelimenin hangi boyutuna daha çok vurgu yaptığını dikkate alarak bazen “olaylaşım” bazense “özüleyim” ya da “özüleşim” olarak çevirdik.

Bu sunuş, bir yandan Heidegger'in felsefesine ait bazı temel kavramları ele alırken, diğer yandan da derlemede yer alan yazıları bu kavramların bağlamına oturtarak takdim etmeyi amaçladı. Heidegger gibi, felsefeyi bir yere ulaşmak değil de, "yolda olmak" olarak yorumlayan bir düşünürü bir derlemenin içinde derleyip toplamanın hemen hemen olanaksız olduğu göz önüne alınırsa, buradaki amacımızın olsa olsa onun düşüncesiyle okuyucunun buluşması için bir *vesile* olmak olabileceği farkedilecektir. Burada söz konusu olan felsefenin başlangıcından bugüne kadarki serüvenini kendisine dert edinmiş ve metinlerinden Platon'a, Aristoteles'e, Kant'a, Nietzsche'ye, Hegel'e Schelling'e; daha doğrusu "felsefe"yi felsefe yapan en büyük düşünürlerle irili ufaklı pek çok patikanın açıldığına; kuraklaşmış felsefenin, düşüncesinde yeniden yeşerdiğine tanık olduğumuz bir düşünür. Hal böyle olunca, belki de kendimizi daha yalın bir düşünmeye bırakmak, Heidegger'in düşünce tarihinde nereye oturduğunu anlama yolunda çok daha uygun olabilir. Düşünelim ki, iki bin beş yüz yılı aşkın bir süre önce, Akdeniz'de karanlıkta çakan bir kıvılcımla "Batı felsefesi" dediğimiz şey başlamıştı. Ruhları tutuşturan bu muhteşem kıvılcımın güçlenerek Herakleitos'un elinde bir ateşe, bilgi için tutkuya dönüştüğü Sokrat-öncesi felsefenin altın çağının ardından, Platon bu ateşi mağarasının dışında, gökyüzündeki "güneş" ilan ederken, onun kötü bir kopyasını da "ateş" olarak mağaranın içine yerleştirdiğinde, bir ters-yüz edişi gerçekleştiriyor, bu tutkulu ateşin binlerce yıl sürecek "sönüş" tarihini de başlatmış oluyordu. Böylece ateşin ateş olduğu unutuldu ve Batı uygarlığının "yükseliş" kılığındaki *dekadans* başladı. Aradan geçen onca zaman boyunca bu güneş kılığına girmiş ateş zaman zaman harlandı, önce Tanrı, sonra da özne kılığına girdi, büyük yangınlara sahne oldu. Tutkuyla her şeyi görmek, bilmek, ölümsüzlüğe, mutlağa ermek isteyenleri yaktı, bazen kör, bazen kul, bazen de kül etti. 18. ve 19. yüzyılda, kimi düşünürler artık sönmek üzere olan bu ateşin başına oturmuş son bir çabayla onu yeniden canlandırmaya çalışırken, kimileri onun sönüyor olmasını coşku içinde kutlamaya koyulmuştu bile. Peki ama en nihayetinde bugün artık kül altındaki kora dönüşmüş olarak bulunan bu şey neydi? Ba-

tı'nın başına binlerce yıldır gelen neydi? Akdeniz uygarlığının mirasçısı olduğumuz ölçüde, bugün “küresel” bir dünyada *bizim* başımıza neyin geldiğini anlamak yolunda adım atabilmek istiyorsak, bu soru yabana atılamaz. Ve bu sorunun yanıtını bulabilmek, daha doğrusu önce bu soruyu hakkıyla sorabilmek için, bunca zamandır güneş olduğunu sandığımız şeyin aslında bir zamanlar, *kendi* yaktığımız ateş olduğunu bize yeniden anımsatan düşünür, Heidegger'e kulak vermeliyiz.

Heidegger'in de işaret ettiği gibi, Grekçede *logos* kelimesi *legein*'den türemiştir ve *legein*, derlemek, toplamak, söylemek anlamlarına gelir. Ona ait yazıları bir araya getirmek, bunları toplamak, yani bir *Heidegger derlemesi yapmak* da, *logos*'un dile geldiği bir etkinlik olarak görülebilir. Ancak, bu sunuş, bu derlemenin bir ön-derlemesi, *logos*'u olmaya soyunma cüretini göstermektense, sadece bu derlemenin yazıları arasında, onları belli bir bütünsellikte kavramamıza yardım edecek belli mantıksal ve içeriksel ilişkileri işaret etmek için kaleme alındı. Yine de *logos*'a dair her edimde, her derleyip toplamada beliren bu *görünürlük* alanının içine girmeye, dile gelmeye, gizinden sıyrılmaya direnen, inatla karanlıkta kalan bir şey arka planda gizlenir. Bu direnen olumsal şey, *logos*'un derleyip toplamaya ve bir birlik, bütünlük içinde dile getirmeye yöneldiği malzemenin [*Materie*] *ön-verilmişliğinde*, yani kendimizi içinde fırlatılmış olarak bulduğumuz, kontrole gelmeyen o akışkanlıkta, o oluştta yatar. Örneğin bu derlemedeki makalelerin önemli bir kısmının, biz “derleyiciler”in bu işe dâhil olmadan önce çoktan derlemeyi kısmen oluşturmuş, çoktan çevrilmiş bir halde bizi bekliyor olması, bu tür bir olumsallık olarak görülebilir. Bu olumsallık, bize derlenende derlenemeyeni, söylenende söylenemeyeni, görünüşe gelen varlıklardan kendini geri çeken varlığı, yani ontolojik ayrımı işaret eder. O halde, biz iyisi mi bu derlemeyi derleyip toplama çabasını artık bir kenara bırakıp, söylediğinden çok sustuğu, derlediğinden çok dağıttığı ile kendini bize sunacak olana sözü bırakalım.

GİRİŞ

HEIDEGGER BAĞLAMINDA TÜRKÇEYE
ÇEVİRMEK-TÜRKÇEYLE DÜŞÜNMEK

Önay Sözer

DİL, DÜŞÜNME VE DENEYİM

Buradaki amacım M. Heidegger'in metnlerinin Türkçeye çevrilmesiyle ilgili bazı temel nitelikteki açıklamalar yapmak olmakla birlikte, bu tür açıklamaların genel olarak edebiyat ve felsefe çevirileri için de (gerekli değişiklikler yapıldığında) geçerli olabileceğini en başta belirtmek isterim. Bu nedenle konuyla ilgili ortak ve toparlayıcı noktalardan yola çıkacağım. Bu noktalarda da Heidegger'in çeviri ve gelenek üzerine olan görüşlerini kendi açımdan nasıl değerlendirmiş olduğumu söylemekten geri kalmayacağım. Daha somut çeviri sorunlarına girdiğim yerlerde ise genel ve kuramsal olarak söylediklerim, umarım ki yalnızca doğrulanmış olacak. Dolayısıyla bu yazımda "çeviri" denilen etkinliğin genel ruhuna sâdık kalacağımı umuyorum: Gerçekten de çeviri öyle bir etkinliktir ki, onda kuram ve kılğı, *theoria* ve *praxis* birbirinden ayrılamaz.

İşte tam da bir etkinlik olarak göz önünde bulundurduğumuz çeviri işini şu üç kıpının [moment], ya da ögenin kıpırdattığını görürüz: Dil, deneyim ve düşünme. Bunların üzerinde kısaca tek tek duralım.

Felsefe alanındaki çeviriler, felsefe metnlerinin ya da felsefe yapıtlarının yabancı bir dilden başka bir dile ve çoğunlukla anadilimize

yapılan çevirileridir. İlk bakışta, son derece yalın ve kolay gibi gelen bu saptama, çeşitli sorunları da birlikte getirir. Bu sorunların başlıcası kuşkusuz bu türlü çevirisi yapılmak istenen metinlerin yazıldığı dillerin yalnızca başka kültürlerle ve çevrelere ait olmakla kalmayıp çoğunlukla bizimkinden başka zamanlar ve tarihsel dönemlerde üretilmiş olmaları, hattâ o dönemlerin sona ermesiyle birlikte ait oldukları kültür ve toplumların da tarihten silinmiş olmalarıdır. Burada çevirme etkinliğinin ilkece olanaklı, hattâ yerine göre bu kültürlerin insanlığımıza katkıları yönünden zorunlu olduğunu kabul etsek bile, çeviriye temel olması gereken “anlayış”ımız büyük ölçüde kösteklenebilir. Bu durum, farklı gelenekler içinde yaşıyor ve düşünüyor olmamızdan ileri gelir. Heidegger “Temel İlkesi”^{*} ve “Anaximandros’un Özdeyişi” gibi yazılarında, gelenekle “temel” kavramının yakın ilişkisine ve çeviri etkinliğinin bu ilişkiyi nasıl dramatik bir hale getirdiğine işaret etmektedir. Heidegger’e göre Avrupa felsefi düşünmesinin temelsizliği, eski Grekçe yazılan felsefe yapıtlarının Latinceye çevrilmesiyle başlamış ve günümüze kadar gelmiştir. Latinlerin elinde yeni, daha doğrusu ilk kez oluşan gelenek, Grek düşünme tarzını, çeviri yoluyla bir yandan dondurup, taşınması gereken bir yük ya da engel haline getirirken, onu ancak bu biçimde kendine mal ederek kurtarmış ve sürdürebilmiştir. Çevirinin bu ikircikli tutumunu, yani başka bir dilde anlatımını bulan düşüncüyü, kalıplaştırırken, aynı zamanda ona özgürlüğünü vermesini (örneğin Gr. *logos* sözcüğünün ona Greklerin yüklediği başka ve daha derin anlamları unutturacak biçimde Lat. *ratio* olarak karşılanmasında, bu anlamların serbest kalmasını), Heidegger kaçınılmaz bir tarihsel ve kültürel durum olarak görmekle birlikte, yeniçağda başlayıp günümüze kadar gelen felsefeyi, yine yukarıdaki sözcüğün arkasında yatan “temel” ya da “varlık” sorununu boşlamaktan sorumlu da tutmaktadır.¹

Heidegger’in gündeme getirdiği bu önemli sorunu, günümüzdeki kültürlerarası ilişkiler yönünde ele aldığım bir yazıda, filozofun, aynı sorunu yüklenen bir çeviri etkinliğini kastederek, “düşünen çeviri” [*denkende Übersetzung*] dediği şeyin, yalnızca gelenekle bir diyalog

^{*} *Der Satz vom Grund*. Leibniz’in *raison suffisante* (Yeter Neden) ilkesinin Almancası.

¹ Karş. M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1986, özellikle: Erste Stunde, Zweite Stunde, Zehnte Stunde, Dreizehnte Stunde; “Der Spruch des Anaximander”, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1980, s. 317-368.

olarak kalamayacağını, bu diyalogu kurmak için kendisinin de bir geleneği kurması, başlatması gerektiğini vurgulamıştım: Bu açıdan çevirmeni, her iki dili birbirine çeviren tercüman ya da “tilmaç”a benzeterek, onun birbiriyle çapraz bir ilişkiye soktuğu dillerin arasında durduğunu belirtmiş ve onu bu yönden “varlığın bir tercümanı” [*ein Dolmetscher des Seins*] diye adlandırmıştım.² Bu çapraz ilişki, felsefe çevirisinde şöyle ortaya çıkar: Tercüman, ayrı dilleri konuşan tarafların söylemlerini sırasıyla, yani ardışık olarak birbirine çevirirken, felsefe metninin çevirmeni yabancı dilden, örneğin Türkçeye yaptığı aynı çeviriyle aynı zamanda geriye çevirmiş, yani yabancı sözcüklerin karşılığı olarak kullandığı sözcüklere de o sözcüklerin anlamlarını yüklemeyi denemiş olur. Yine yukarıdaki örneği anacak olursam: Çevirmen, *ratio* sözcüğünü yalnızca “akıl” ya da “us” olarak karşılamakla kalmaz, bundan böyle, Türkçedeki “akıl” sözcüğünün yabancı dile “*ratio*” diye çevrilmesi kuralını getirmiş olur, ya da en azından bunu önerir ve böylelikle duruma göre kabul görececek bir geleneği ve gelenekler arasında bir diyalogu başlatabilir. “Önerir” dedim, çünkü böylece karşılık olarak kullanılması istenen sözcük yine de tam bir karşılık olmayabilir. Yapay ve zorlama olarak kalabilir (en sık rastlanılan durum da budur). Yabancı bir dili Türkçeye çevirmek açısından bakarsak, buna çare olarak, ilk akla gelen, kuşkusuz Türkçe sözcüklerin etimolojik saydamlığından yararlanmak, aynı zamanda im üzerinde kalmayarak, sözcükleri, içinde yer alabilecekleri tümceler açısından –anlambilimsel olarak– değerlendirmek gibi şeyler olabilir. Ancak bütün bu çabalar, yine de olası bir itirazla karşılaşabilir (ve belki de bu itiraza bir yanıt bulunduktan sonra yeniden değerlendirilebilir). O da şudur: “Yabancı dildeki falan sözcüğe, Türkçede karşılık olabilecek hiçbir sözcük yok ise durum ne olacak? Diyelim ki varsa bile, o sözcükle yabancı dilde yapılan çekimler ya yapılamıyor ya da oradaki işlevlere karşılık olacak biçimde yapılamıyor. Üstüne üstlük, sözcüklerin çok anlamlılığı da yanlış anlaşılmalara izin verebilir. Dolayısıyla ne bizi kolaylıkla yabancı dildekenden büsbütün başka yerlere götüren etimoloji, ne de –Türkçede başka dillerdekin-

² Ö. Sözer: “Tradition und Traditionsbruch als Befreiung”, C. Bickmann, H.-J. Scheidgen, T. Voßhenrich, M. Wirtz (yayıncılar): *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik*, Amsterdam-New York, NY 2006, s. 89-99, 95.

den çok ayrı olan– tümce yapısı burada bizi bir çözüme vardırabilir; zaten vardırırmamaktadır da.”

Bu itiraza bir yanıt vermek için, onun dayandığı usavurmanın söylenmeyen öncüllerini ortaya çıkarmak gerekir. Bu öncüller ise, “insan deneyimi” ve “düşünme” kavramlarından yola çıkmaktadır. Gerçekten yukarıdaki itirazım, bu kavramlar açısından bir çözümlemesi yapılırsa, birbirini tamamlayan iki varsayıma ve onların belli bir biçimde yorumlanmasına dayandığı görülebilir.

Birinci varsayıma göre, dil toplum içindeki insanın çevre ve dünya ile gerçekleştirdiği özgün bir deneyimin ürünü ve sonucudur, bu da her toplum ve kültüre göre, ayrımlılık gösterir. Eğer yabancı dildeki falan sözcüğün kendisine çevrilen dilde hiçbir karşılığı bulunmuyorsa, bu her şeyden önce, o dilin konuşulduğu toplumda sözcüğün gösterdiği nesne ve taşıdığı anlamla ilgili bir deneyimin gerçekleşmemiş olmasından ileri gelir. Dolayısıyla, o sözcük çevrilemez olarak kalır. Niçin çevrilemediği ve anlamının ne olduğu açıklanabilir, fakat bu, kuşkusuz çeviri değildir.

İkinci varsayıma göre, düşünme denilen etkinlik, dilden, dilin yapısından bağımsız bir şey değildir. Bu da en iyi biçimde tek tek sözcükleri birbirleriyle ilişkilendirip onları “anlam”landıran tümcenin kuruluşunda ortaya çıkar. Diller arasındaki bu türden ayrımlar, düşünceyi doğrudan doğruya etkiler. Örneğin, Türkçenin yapısı ve tümcelerinin kuruluşunun, Grekçede olduğu gibi, felsefi bir düşünmeye, bir mantığın, bir *organon*’un geliştirilmesine izin vermediği ileri sürülebilir. Dolayısıyla, burada dil yoluyla anlatımını bulan bir düşünme yoktur. Felsefe yapıtlarının çevirmeni, Hint-Avrupa dillerinin yapısıyla sıkı sıkıya ilişkili olan bilimsel-felsefi düşünmeyi, Ural-Altay dil ailesine ait olan Türkçenin sözdizimi ve formları içinde sağlıklı olarak, sağın olarak nasıl dile getirecektir?

Çok yaygın olan, hattâ çevirmenlerin yaptıkları işi bitirdikten sonra bile içlerinde bir tereddüt ve güvensizlik izi bırakan bu olası itirazların üzerinde, uzun uzun ve tam hakkını vererek durmak gerekirdi. Ben burada ancak kısa bir yanıt denemesine girişebilirim; yalnızca, bir sonraki bölümde örnekler üzerinde göstereceğim noktalara hazırlık olarak.

İnsan deneyimlerinin ayrımlılığı ile itirazdan başlayalım. Bu itiraz ve dilin insan deneyimlerinin tam bir anlatımı olduğu iddiası, bir varsayım değil, üzerinde önemle durulması gereken bir dayanaktır. Be-

nim de yazımın başlarında, kültürler arasındaki çevre, zaman ve tarih ayrılıklarının, çeviri işindeki anlayışımızı kösteklemesinden söz ederken, daha doğru olarak ve temelde göz önünde bulundurmak istediğim şey, deneyimlerin uzlaşmazlığıydı. Heidegger'in, temelin yitirilmesini Grekçe metinlerin Latinceye çevrilmesiyle ilişkilendiren görüşü de Grek ve Roma dönemlerindeki insan deneyimlerinin ayrılığına dayanıyordu. Bu olguyla, onu irdeleyerek bir kez daha yüzleşelim.

Çevirmenin çeviri yaparken kullandığı sözcükler, kaynak metnin yazarının çevirmen için erişilmez olan deneyimini, asla olduğu gibi buraya taşıyamayacaktır. Bu doğrudur, fakat doğrudur diye, bu noktayla yakın olarak ilgili olan başka bir noktayı görmezden gelemeyiz. Bu da şudur: Çeviride kullanılan sözcükler (yeni yapılan her çeviri, yineleyen çeviriler) –eğer bu sözcükler klişelerden ibaret değilse– buradaki erişilmezliğin, yani yazarın bir zaman geçirdiği deneyimin erişilmezliğinin ürettiği sözcüklerdir. Çeviren sözcükler, yazarın erişilmez deneyiminin bu yandaki izleridir. Çeviri, kendisi “özgün” olmadan, özgün metnin bu özelliğine tanıklık eder. Çevirmenin konukseverlik, duyarlık ve anlayış derecesine bağlı olarak, her çeviri bir yaratmadır. P. Ricoeur, çeviri işini “dilbilimsel konukseverlik” olarak adlandırıyordu. Bu metaforu buraya uygularsak, şunu diyebiliriz: Çeviren dil, çevirdiği dili kendi evinde konuk ederken, ona bu evin yabancılık ve başkalığını unutturacak biçimde davranmaya çalışır. Buluşları ve hayal gücüyle, bu dilin, onun “eviymiş-gibi” olmasını sağlamaya bakar. Çeviri gerçekten bir “yokluğunu duyurmama” çabasıdır.³ Karşımıza ilkin çevirideki bir olumsuzluk olarak ortaya çıkan çevrilemezlik, çevrilebilirlik ile uzlaşmaz bir karşıtlık halinde görülmediğinde, olumlu, üretken bir noktaya dönüşebilir ve deneyimlerin ayrılık içindeki ortaklığı üzerinde düşünmemize yol açabilir.

Böylece ikinci itiraza geçiyorum. Burada varsayımı aşan bir olgu söz konusu: Dille düşünmenin yakın, iç içe ilişkisi, düşünmenin dile bağlılığı. Fakat bu bağlılık hangi anlamdadır? E. Benveniste, bu konuya önemli bir açıklık getiren bir yazısında, ilkin Aristoteles'in varlıkla ilgili yüklemeler olarak ortaya koyduğu on mantıksal kavramın onun, içinde “düşündüğü dilin temel kategorilerinin bazıları” olduğunu belirleyerek, bunların her birinin dilbilim açısından nasıl tanım-

³ Ö. Sözer: “Per un 'etica della traduzione. Goethe e Ricoeur”, *Studium*, Roma- Eylül/Ekim 2003, Nu. 5, s. 731-734, 732-733.

lanması gerektiğini açıklamakta, sonra da şu saptamada bulunmaktadır: “Onlar (mantıksal kategoriler), dilin kategorilerinin yer-değiştirmesi [*trans-position*] olarak belirirler. Düşünülebileni sınırlayan ve örgütleyen, söylenebilendir. Dil, insanı zihninin şeylere tanıdığı özgürlüklerin temel biçimdeşliğini sağlar. Bu yüklem tablosu, bize her şeyden önce tikel bir dilin sınıflarının yapısı üzerinde bilgi verir.”⁴ İşte Benveniste’nin dilbilimsel çözümlemelerinin izinde ilkin kabul etmemiz gereken olgu-durumu budur: Aristoteles, konuştuğu dille ilgili olarak kendisinin bilinçaltında yatan kategorileri mantıksal-düşünsel kılıkta bilinç düzeyine çıkarmıştır. Fakat düşünmenin dile bu içerden bağlılığından bir bağımlılık sonucu çıkarmak, bu olguyu yadsımak kadar büyük bir yanlışlık olurdu. Nitekim, Benveniste yazısının arkasında zihinsel etkinliği düşünmeyi “bir çerçeveden çok bir gizil-güç, bir yapıdan çok bir dinamizm” olarak anlamamız gerektiğine işaret ettikten sonra, insan düşüncesinin hangi dilde ürün verirse versin, bilimsel yöntemlere dayandığı ölçüde, her yerde “aynı çıkışlar”ı yaptığını vurgulamakta ve onun böylece “dilden değil, fakat tikel dilbilimsel yapılardan bağımsızlaştığı” sonucuna varmaktadır.⁵ Çeviri sorununuz açısından yazının son tümceleri son derece önemlidir: Hiçbir dil tipi, kendiliğinden ve bir başına zihinsel etkinliği ne kolaylaştırabilir, ne de engelleyebilir. Düşüncenin ilerlemesi, dilin tikel doğasından çok, daha sıkı olarak, insanların yeteneklerine, kültürün genel kurallarına, toplumun örgütlenmesine bağlıdır. Fakat düşünce olanağı, dil yetisi genel yeteneğine bağlıdır, çünkü dil imlemden [*signification*] haberli bir yapıdır ve düşünme, dilin imlerine istenen yönü vermek demektir.⁶

Benveniste’in bu açıklamasının önemi, dil ile düşünmenin ilişkisinde, düşünmenin dile olan bağlılığını, tek yanlı olarak yorumlamaktan kaçınarak, bu bağın denetimini bilimsel (-felsefi) yolda adımlar atan evrensel insan düşüncesinin eline vermesidir. Bundan, felsefe metinlerinin çevrilebilirliği sorunuyla ilgili olarak şu sonuçları çıkarabileceğimizi sanıyorum:

a) Kaynak felsefe metninde anlatımını bulan düşünce, her ne kadar onu kaleme alanın bilinçaltındaki dilsel yapılarla ilişki içinde ise

⁴ E. Benveniste: “Catégories de pensée et catégories de langue”, *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris 1966, s. 61-74, 70.

⁵ A.g.y., s. 73.

⁶ A.g.y., s. 74.

de, kendisi, zihinsel etkinliğin ürünü olarak dile getirildiği dili aşmaktadır. Düşünme, tüm insanlığın evrensel olanağıdır. Dolayısıyla, çevirmenin hangi dilden çeviri yaparsa yapsın, salt dil nedeniyle oradaki düşünsel içeriği anlamada engellenmesi diye bir şey söz konusu olamaz. Bunun tersinden de aynı sonuca varabiliriz: Eğer iki dilin dilsel yapıları ortaksa, bu ortaklığın, felsefe metnini çevirmede düşünceye anlatım kazandırılmasını kolaylaştıracağı ileri sürülemez. Çünkü düşünce, özellikle felsefi düşünce (yani insan mantığının günlük, “gerçek” dünya dışındaki konulara ve yeni bulgulanabilecek alanlara da uygulanmasını önalan düşünme), dilsel kalıplarla anlatılamaz.

(b) Felsefe çevirmeni, kaynak metinde karşılaştığı düşünmenin ideal olarak aynısını, kendisi kendi zihin etkinliği olarak gerçekleştirebildiği ölçüde ona, o metni çevirdiği dilde de her durumda anlatım kazandıracaktır. Çünkü ilkin o düşünmeyi (Benveniste’in sözlerini yineleyecek olursam) “bir çerçeveden çok bir gizilgüç, bir yapıdan çok bir dinamizm” olarak görmek, deyim yerindeyse, düşüncesinin kaynağına inmek zorundadır; ikinci olarak ise, onun düşünmenin bu olanaklarına açılmasına, dil düzeyinde, ne yapısal bir şey, ne de günlük sözler, fakat bu her ikisini de kendi içine alarak birlikte çalıştıran dil yetisi (language), karşılık olacaktır. Kısacası, felsefe çevirisi, ancak düşünmenin olanaklarını dille söylemenin olanaklarına katarak, birinde, ötekini bularak yapılabilir.

(c) Sonunda her şey çevirmenin “dilyetisi genel yeteneğine”, bu yeteneği nasıl kullandığına bağlanıyor. Fakat bu böyledir diye, çevirideki başarıyı yalnızca öznellik ve görecelik yönünden değerlendirmek yanlış olurdu. Nitekim çevirmenin nesnel bir destekçisi vardır: Dilde ortaya çıkan ve birbirine çağrışım yapan anlamlar. Gerçekte birbirini çağrıştıran şeyler daha doğru olarak, “im”lerdir. Saussure’dan beri kabul gören görüşe göre, imlem, bir imleyen ile imlenenin, yani “kavram” ya da “anlaman çağrışımsal ilişkisi”dir. İmin kendisini kuran bu çağrışımsal ilişki, başka imlerle çağrışımsal ilişkilere yol açar. İşte çevirmen, kendisini bütün bu ilişkilerin kavşak noktasında bulduğu ölçüde, kullandığı imleri istediği gibi evirip çevirecektir: Yani onlara, dile getirilmek istenen düşüncenin egemen olmasını sağlayacaktır.

Felsefe alanında çeviri yapmanın zorluklarından ileri gelen her iki itiraza da burada kısaca yanıtlar vermeye çalıştım. Kuşkusuz toplum

ve kültür koşullarına bağlı olan, insan deneyimidir. İnsan düşüncesi-
nin gelişmesine izin veren ayrı zamanlarda yapılan birbirinden ay-
rılmış çeviriler, bu gelişmeye tanıklık ederler. Heidegger'in Gr. felsefe
sözcüklerinin (bunların en başında "varlık" sözcüğünün) çevrilemez-
liği ve çevrilebilirliği ile ilgili iddiaları da bu gelişmeyi varsaymakta-
dır.

"VARLIK" I ÇEVİRMEK

Daha çok soyut planda ve kuramsal olarak göstermeye çalıştığım
noktaları, şimdi de örnekler üzerinde durarak somut bir biçimde ele
almayı deneyeceğim. Bu örnekler, öncelikle Türkçeye Heidegger'in
nasıl çevrilebileceği göz önünde bulundurularak seçilmiş ve bu işteki
zorluklar açısından düşünülmüştür. Ancak bunun böyle olması, öne-
rilerin genelliğinden bir şey eksiltmediği gibi, tam tersine, onu des-
tekleyebilir.

İlkin ele alacağım sözcük ve kavram, Heidegger felsefesinin en
çok karşımıza çıkan ve onun görüşleri için en çok belirleyici olan
"*Sein*" sözcük ve kavramıdır. Bu terimin yazgısı –bütün Hint-Avrupa
dillerini kapsayacak biçimde Gr. aynı anlama gelen sözcüğün (genel
olarak *einai*) sahip olduğu dilsel değer ve kullanılış biçimiyle belirlen-
miştir. Bilindiği gibi "varlık", Aristoteles'in kategoriler listesinde yer
almamakta, fakat orada sayılan bütün kategorilerin ve onların Gr.
karşılığı olan yüklemelerin önkoşulunu oluşturmaktadır. Varlığın ken-
disi, tek tek var olan şeyler üzerine, onlar hakkında söylenen (Lat.
"söylemek" ya da "önceden söylemek" anlamındaki *pre-dicare*'den
praedicatum) onlara yüklenen (yüklem) bir "şey" değildir, fakat bü-
tün bu yüklemelerin kaynağıdır. Kendisi söylenmeden söylenmesi, dil
ile varlık arasında önceden ve ilk olarak var olan, ama aynı zamanda
her zaman taze kalan bir ilişkiye işaret etmektedir. Varlık, söyleneni
söyletir ama, kendisi hiçbir zaman söylenen olarak ortaya çıkmaz.
Yüklemler, bir dildeki olanaklı anlamlar, kategoriler de bu anlamların
dilsel, mantıksal sınıflandırılmasıysa, varlık aynı zamanda dilsel imle-
rin dayandığı imlemin, yani kısaca "anlam"larının da kaynağıdır. E.
Benveniste, yukarıda andığım dil ve düşüncenin kategorileri üzerine
olan yazısıyla ilişkilendirilmesi gereken ve bu kez de dil ve dünya iliş-
kisini anlambilim açısından irdeleyen başka bir yazısını "imlem" kav-
ramı için ipucu vermesi yönünden son derece önemli gördüğü bir
alıntıyla sona erdirmektedir. Herakleitos'un Delphoi tapınağı kâhini-

ni kastederek söylediği şu söz, Benveniste'e göre pekâlâ "imlem" için söylenmiş olabilirdi: "Ne söyler, ne saklar, fakat anlam verir" (*Oute légei, oute kryptei, alla semainei*)⁷ Burada, tümcenin Grekçesinde de görüldüğü gibi, Herakleitos'un kullandığı ve Türkçeye "söylemek" diye çevirdiğimiz sözcük, *logos* sözcüğünün temelinde bulunan Gr. *Legein* sözcüğüdür. Heidegger ünlü bir yazısında, *legein* sözcüğünün "toplu-olarak-önde-durmaya-bırakmak" (*Beisammen-vor-liegen-Lassen*) anlamına dikkati çekerek *logos*'u doğrudan doğruya varlıkla ilişkilendiriyordu.⁸ "Anlam verme"yi "söylemek"le "saklamak" *arasına* yerleştiren yukarıdaki tümce, Herakleitos'un "*légein*"i düpedüz "konuşmak" anlamının ötesinde bir saklılıkla, saklılığı da söylemekle aşmak istediği biçiminde anlaşıp Heidegger'in "varlık" ve "varlığın anlamı" konusundaki görüşlerine yakın bir biçimde yorumlanabilir.

Fakat biz bu noktayı geliştirmeden bırakarak doğrudan doğruya "varlık"la ilgili dilsel anlamların nasıl ortaya çıktığına, kendisi bir yüklem olmayan "varlık"la ilgili dildeki anlam vermeler ve bunların çevrilmesi sorununa dönelim.

Benveniste, Grekçede "varlık" anlamına gelen bir sözcüğün (*einai*) aynı zamanda *copula* olma işlevini kazanarak geniş bir kullanım yelpazesine kavuştuğunu, "dil, sözdiziminin, türetmenin verileri" olarak yer aldığını ve böylece metafizik düşüncenin hizmetine girdiğini vurguladıktan sonra şu saptamada bulunmaktadır: "Açıkça ortadadır ki dil, 'varlık'ın metafizik tanımını her Grek düşünürünü ayrı ayrı göz önünde bulundurarak yönlendirmemiştir, fakat onun 'varlık'tan nesnelleştirilebilir ve felsefi düşünümün (*Reflexion*) herhangi bir başka kavram gibi evirip çevirebileceği, çözümleyebileceği ve konuşlandırabileceği bir kavram yapılmasına izin vermiştir"⁹. Almancada da "*Sein*" sözcüğünün Grekçedekine benzer bir tablo sergilediğini biliyoruz. Bu tabloyu şöyle özetleyebiliriz: "*Sein*" her şeyden önce Almancada geçişsiz fiil olarak karşımıza çıkmakta, kendi

⁷ E. Benveniste: "Le forme et le sens dans le langage", *Problèmes de linguistique générale*, 2, Paris 1974, 215-229, 229.

⁸ M. Heidegger: "Logos (Heraklit, Fragment 5c)" *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1985, 199-221, 203 vd.

⁹ E. Benveniste: "Catégories de pensée et catégories de langue", *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris 1966, s. 61-74, 71.

kendisine yüklem olmakta ya da dilbilgisindeki adıyla “bağımsız yüklem” olarak çekimi yapılmakta ve “s ist p” gibi önermelerde koşaç (*copula*) işlevini yüklenmektedir. Ayrıca Almancada “*Sein*” soyut adı var. Bilindiği üzere Heidegger bu soyut adı kendisine model alarak, “*sein*” fiilinden Almancada olmayan “*Seiende*”, “*Mitsein*”, “*In-Sein*” gibi sözcükler türettiği gibi “*Dasein*” sözcüğüne de yeni bir vurgu ve anlam kazandırmıştır. Kuşkusuz bu saydıklarım “sein”ın işlevlerinin tümü değildir, yalnızca felsefi kavramlar açısından önemli olan bir kaçıdır. Fakat bu özet, Almancada “*sein*” fiilinin kendisine yüklenen çeşitli dilbilgisel, sözdizimsel işlevlerin odağında olduğunu, onları bir kavramın dallanmaları gibi kendisinde ve kendi çevresinde topladığını göstermeye yetmektedir.

Şimdi karşılaştırma amacıyla Türkçeye bakacak olursak “varlık” kavramının çeşitli fiillerde anlatımını bulduğunu, bu anlatımların zaman zaman iç içe geçerek birbirlerini tamamlarken yeni anlam ayırımlarına ve aynı zamanda kaymalarına yol açtıklarını görmekteyiz. Grekçe “*einai*”, Almanca “*sein*” fiilinin işlevlerini yüklenen sözcükleri Türkçede kabaca beş grupta toplamak olanaklı:

1) Hint-Avrupa dillerinde tümcenin öznesiyle yüklemine birbirine bağlama işlevine sahip olan koşaç (*copula*) Türkçede “varlık” anlamındaki bir kök sözcük ya da onunla ilgili bir fiilden değil, fakat “turmak” (“durmak”) fiilinden gelen ve doğrudan doğruya yükleme eklenen “dır” sözcüğüyle dile getirilmektedir.¹⁰ “Durmak” Türkçede bizi doğrudan doğruya ilgilendirecek şu anlamlara sahiptir: Hareketsiz kalmak, varolmak, varlığını sürdürmek, kalmak, bir yerde olmak ya da bulunmak, sürekli olarak bulunmak. “Dur” fiil kökünden pek çok türev var: durucu (sürekli kalan), duruk, durağan (hareketi olmayan), durum (vaziyet), durak, duraklık, duraksamak, durgun, durmadan, vb. Fakat örneğin “çocuktur, onun kusuruna bakılmaz”

¹⁰ Türkçede gerçek anlamında bir *copula* olup olmadığı tartışmasına burada girecek değilim. Bu tartışmaya daha önce şu kitabımda değinmişim: *Anlayan Tarih. Dil Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul 1981, özellikle XI. ve XII. Bölümler ve s. 174’deki dipnotu (1). Orada söylemediğim bir şeyi burada açıklıkla söyleyerek, bu tartışmada Türkçe *copula*’yı reddeden Whorf’un ve J. Lohmann’ın değil, Türkçede de *copula* olduğunu iddia eden R. B. Lees’in yanında olduğumu burada belirtiyorum. “Dur”un “turmak” (“durmak”) fiilinden geldiği açıklaması için bkz. Jean Deny: *Türk Dili Grameri* (çev. A.V.Elöve) İstanbul 1941, s. 333, dipnotu (1,1).

tümcesinde “durmak”ın yukardaki anlamlarına başvurmada onun ne demeye geldiğini doğrudan doğruya anlıyoruz.: “[O] çocuktur” demek, “onun çocuk olarak varlığı”nı söz konusu etmek demektir. Heidegger, Grek filozoflarında “varlık”ın, varolan bir şeyin *eidos*’unun görünmesini sağlaması yönünde iki temel anlamına işaret ediyor: bulunuş (*Anwesenheit*)¹¹ ve duruculuk (*Ständigkeit*).¹² “Durmak” sözcüğünün yukarda belirtmediğim bir anlamı, Heidegger’in söylemek istediği şeye tastamam denk düşüyor. Gerçekten de “durmak” Türkçede “görünmek” anlamına da gelebiliyor: Örneğin “Bu giysi üzerinde güzel duruyor” ya da “Rakı şişede durduğu gibi durmaz” anlatımlarında olduğu gibi Türkçede “dır” koşacı varlığı ek fiilin taşıdığı “görünmek” anlamına uygun olarak yorumlamaya izin vermektedir. Özneye ilişkilendirilen yüklemde ortaya çıkan bu anlam varlığın anlamıdır ve Türkçe bu anlamı yüklemle fiilin tek bir sözcük oluşturan bütünlüğü içinde (“...dır”) göz önüne koymaktadır. Tabii koşacın bu ilişkilendirmesi olumlu ya da olumsuz (“değil”) tarzlarda gerçekleşebilmektedir. “Dır” özneye bir nitelik yüklediği ölçüde, aynı eylemle onun özdeşliğini (yani onun aynı bir öze ait olduğunu) dile getirmekte ya da bu özdeşliği olumsuzlamaktadır. Özdeşliği bildiren bu “dır”, onu görünmenin özsel koşulları olarak “bulunuş”a ve “duruculuk”a, dolayısıyla zaman ve mekâna bağlamaktan da geri kalmamaktadır. Böylece Türkçede “durmak” ya da “dır”ın başka bazı dillerde olduğu gibi “varlık” gibi bir sözcüğün kökünden çekimlenmemesi anlam açısından hiçbir ayrım yaratmadığı gibi, varlığın anlamının daha açıklık ve doğrulukla söylenmesine hizmet etmektedir.

2) Türkçede genel bir anlam taşıyan “varlık” sözcüğüne de sahibiz: “Var” sıfatından -lık ekiyle yapılmış bir soyut isim bu (“var” sıfatını aşağıda onun karşısı olan “yok” sıfatıyla ilişkisi içinde ayrıca ele alacağız). “Varlık” sözcük ve kavramı anlamı açısından bizi bir yan-

¹¹Burada “Anwesenheit”ı şimdilik ve bağlamımız açısından “bulunuş” diye çevirdim. Daha önce de bu çeviriyi önermiştim. Bu sözcüğün içinde “öz” anlamına gelen Almanca “Wesen” sözcüğü bulunduğu için pekâlâ “özbulunuş” da denilebilir.

¹²“Ständigkeit”, “stehen” fiilinden geliyor. Stehen: “ayakta durmak”, “durmak (bir yerde)”, “vucuduna uymak”, “henüz mevcut bulunmak” vb. gibi anlamlarda kullanılıyor.

dan “gerçeklik”, “doğruluk”, “hakikat” sözcük ve kavramlarına götürürken (bunlar üzerinde aşağıda duracağım), öbür yandan da onunla eşanlamlı olarak kullanılabilen bir fiile, “görünmek” fiiline baktırıyor. Böylece “durmak” fiilinin çokanlamlılığı içinde ortaya çıkan ilişkiyi bir kez de *lexem*lerin eşanlamlılığı düzeyinde yineliyor ve doğruluyor. Etimolojik olarak “var” kökünden geldiği iddia edilen “varmak”¹³ bir çeşit görünmek, ortaya çıkmak anlamına geldiği gibi, “görünmek” de, varlığıyla görünmek anlamına gelmektedir: örn. “görünen köy kılavuz istemez”. Bu açıdan yukarda “dır” üzerinden vardığımız (yani ortaya çıkardığımız) varlık ve görünmenin (*eidos*) bütünlüğü burada semantik olarak bir kez daha belirginleşiyor. Türkçede “görünmek” fiilinin kökünden türemiş bir de –daha çok olumsuz anlamda– “görünüş” sözcüğü var (örn. “görünüşe aldanma!”, “görünüşte...”). Böylece dilimizde “varlık” daha doğrusu “varolma”, “görünme”, “görünüş” iç içe geçiyor. Fenomenolojinin kurucusu E. Husserl, şu formülü kendi çalışma yönü için başlıca bir ilke haline getirmiştir: *Kein Schein ohne Sein* (Varlık olmazsa, görünüş de olmaz). Almanda da “görünüş” anlamındaki “Schein” ile “görünmek” anlamındaki “erscheinen” fiili birbirine çok yakın sözcükler. Heidegger de kendi temel ontolojisi açısından bu kavramların içiçeliğinin görülerek birbirinden, “görünme” anlamındaki “görünüş”ün düpedüz görünüşteliğinden ve bunların da varolmamasından ve hiçten ayırt edilmesi gerektiğini söylerken, yine de bu kavramların içiçeliğinin gözden kaçırılmaması gereğine vurgu yapmaktadır. Kuşkusuz bunların eklem yeri “oluş” [*Werden*] kavramıdır. Onun şu tümcesini Türkçeye bir solukta çevirebiliriz: “Wie das Werden der Schein des Seins, so ist der Schein als Erscheinen ein Werden des Seins”¹⁴. “Nasıl ki oluş varlığın görünüşü ise, görünme olarak görünüş de varlığın oluş halidir.”

3) “Varlık” ve onunla birlikte ele alınması gereken “yokluk” soyut isimleri karşıt anlamlı “var” ve “yok” sıfatlarından –lık ekiyle yapılmış. Bu sözcüklerle ilgili olarak Türkçede başka dillerdeki benzer sözcük ya da anlatımlarda olmayan bir durumla karşılaşıyoruz: “Var” ve “yok”, “varsa yoksa”, varı yoğu”, gibi anlatımlarda, “büyük

¹³ Bkz. İ.Z. Eyüboğlu: *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul 2004, “Var” maddesi.

¹⁴ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1998, s. 88.

küçük”, “iyi kötü” anlatımları gibi bir ikileme oluşturarak birlikte kullanılıyor: “Ne var, ne yok? “varsa yoksa”, masal başına gelen bir tekerleme olarak “bir varmış bir yokmuş” anlatımlarında ise tümce içinde yeni bir işlev kazanıyor. Vecihe Hatipoğlu ikilemeyi “anlatım gücünü artırmak, anlamı pekiştirmek, kavramı zenginleştirmek amacıyla, aynı sözcüğün tekrar edilmesi veya anlamları birbirine yakın, yahut karşıt olan, ya da sesleri birbirini andıran iki sözcüğün yan yana kullanılmasıdır” diye tanımladıktan sonra şunu ekliyor: “Türk düşüncesindeki anlam bolluğunu ve kavram inceliğini karşılamak üzere, sözcük kurar gibi, türlü yönlerden birbiriyle ilgili iki sözcük yan yana getirilir ve yeni bir anlatım yolu yaratılır”¹⁵. Nitekim “var yok” ikilemini yeni bir sözcük olarak düşünüp bunun anlamının ne olduğunu soracak olursak şunu buluruz: Bu anlatım, kullanıldığı birçok durumda var/yok karşıtlığını ortadan kaldırarak, ondan sınırsız bir bütünlük yaratmakta, onları yeni bir anlamda içiçe sokmaktadır. Bu durum örneğin “ne var, ne yok?” anlatımında karşı tarafla ilgili her noktayı sormaya varmakta, “varsa yoksa...”da bir şeyin o kişi tarafından tümüyle başka her şeye üstün tutulduğunu, yaratılan bu yeni değerle var/yok karşıtlığının aşıldığını doğrudan doğruya dile getirmektedir. Katalan dilinde de bir benzeri bulunduğu bilinen “Bir varmış bir yokmuş” masal tekerlemesi ise Paul Ricoeur’e göre, metaforik doğruluğun aykırı kavramını oluşturmaktadır. Buna göre, metafora konu olan şeyin varlığı ancak yokluğu ile; “aynı”, “başka” ile gerilimli bir biçimde dile getirilebilir¹⁶.

Bütün bu gibi anlatımlar hiç kuşkusuz “var” ve “yok” deyimleri arasındaki kavramsal karşıtlığın ötesine geçmektedir. Ama bu böyledir diye Türkçede “varlık”ın ne dilsel ne de mantıksal anlamda olumsuzlanmasının yapılamayacağını iddia etmek, kendi kendini tek ayak üzerinde durmaya mahkûm etmek gibi bir saçmalık olurdu. “Var” ve “yok” sıfatları girdikleri –anlamı üzerinde şu ana kadar burada yapmayı denediğimden daha ayrıntılı ve derin bir biçimde durulması gereken– ikilemenin dışında pekâlâ tam bir karşıtlık olarak kullanılmakta ve Batı metafiziğinin kavram çiftini sorunsuz dile getirmektedir. Ayrıca “vardır” ve “yoktur” anlatımlarında yine varlık bildiren “dır” koşacıyla birleşerek kendi kendisine yüklem olmaktadır. Örne-

¹⁵ V. Hatipoğlu: *İkileme*, Ankara 1971, s. 9.

¹⁶ P. Ricoeur: *La métaphore vive*, Paris 1975, s. 321.

ğın: “Tanrı vardır” (Lat. “Deus est”, İng. “God is”, Alm. “Gott ist”). Fakat “var” ve “yok” sıfatlarının daha ilginç bir kullanılış biçimi “olmak” fiili ile olanıdır.

4) Türkçede “-dır”la ve “varlık”la en çok karıştırılan, “olmak” fiilidir. Bu fiilin asıl ve doğru anlamı, –ondan yapılan soyut isim “oluş”ta belirginleştiği gibi– “ortaya çıkmak”tır (bunu son madde olarak aşağıda ele alacağım). Karıştırılma nedeni ise, isim ve sıfatlarla birlikte kullanıldığı çok sayıdaki durum olmalı: örneğin “güzel olmak”, “bu olmak”, “varolmak”, “yok olmak” vb. Bütün bu kullanımlarda, “olmak” fiili “bir isim ya da sıfatın belirttiği durumu almak” anlamına gelirken, yine de bu sözcüğün “-dır”la eşanlamlı olarak kullanıldığı iki duruma dikkat etmek gerekir: “bulunmak” anlamında “-dır”: “öğleden sonra orada olmalıyım”, “...neredeyse burada olur”; koşaç olarak “-dır”: “Annesi oluyor”, “yeğeni olur”¹⁷. Bu örneklerde “varlık” (bulunmak, -dır) ile içiçe geçti diye “olmak”ın bütün kullanışlarının bir şeyin varlığını bildirdiğini söylemek büyük bir yanlışlık olur. Kaldı ki, “olmak” fiilinin “-dır”la dil-içi çevirisinin yapılmasında çevirinin tarafları eşdeğerli değildir. “Neredeyse burada olur”u “neredeyse buradadır”, “annesi oluyor”u “annesidir” diye *rewording*e uğratabiliyorsak her iki anlatımda da, “olmak” yerine kullanılan ve süreklilik bildiren “-dır” aslında bir metafor gibi iş görmektedir, çünkü gerçekte buradaki eylemlerin ancak eğreti bir anlamda, yakıştırılarak ya da benzetilerek “sürekli” oldukları söylenebilir.

5) “Olmak”tan türetilen “oluş” soyut ismi Fr. “devenir”, İng. “becoming”, Alm. “werden” sözcüklerine karşılık gelmektedir. Nitekim bu fiil mastarının sözlükte yer alan belli başlı anlamları şunlardır: “varlık kazanmak, meydana gelmek, vuku bulmak”; “gerçekleşmek ve yapılmak”; “yetişmek, olgunlaşmak”; “geçmek, tamamlanmak” vb.¹⁸ Heidegger “oluş” kavramının “varlık”tan “ayrılması” ve onunla “karşıtlaşma”sı konusunda şunları yazmaktadır: “Bu [ayrılma ve karşıtlaşma] bugün de varlığın başkası ile en çok geçerlikte olan sınırlandırılmasıdır; bu sınırlandırılma da varlığın besbelli hale gelecek kadar katılaşmış tasarımı karşısında doğrudan anlaşılacak bir şeydir. Olmakta olan, henüz var değildir. Var olanın ise olmaya gereksinimi

¹⁷ *Türkçe Sözlük (Türk Dil Kurumu)* II, Ankara 1998, “Olmak, ur” maddesi.

¹⁸ A.g.y.

yoktur. Var“dır” (was “ist”) denilen, yani var olan, bütün oluşu arkasında bırakmıştır, tabii eğer olmuş ve olabilmiş ise. Asıl anlamındaki “-dır”, oluşun her türlü taşkınlığına direnir”¹⁹. Lise okul kitaplarında yer alacak kadar açıklık taşıyan bu tümcelerin –yukarıdaki açıklamaların ışığında– Türkçede de tam yerine oturduğunu ve okuyucular tarafından kolayca anlaşıldığını düşünüyorum.

Türkçede, Almancadaki “Sein” sözcüğüne ve onun karşıtı olan “Werden”e karşılık olan sözcüklerin yukardaki dökümünden ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Gördük ki Türkçede Almancadaki tek bir “*sein*” fiil mastarı gibi onun işlevlerine yüklenecek ve kendisinde isim/sıfat türetilecek bir fiil mastarı yok. “Var/yok” sıfatları soyut isim olarak “varlık” sözcük ve kavramı ve “durmak” fiil mastarından yapılmış “-dır” koşacı var. Böyle olmakla birlikte, “-dır”ı fiil eki olarak çeşitli yüklemlere, bu arada “var/yok” sıfatlarına ekleyerek, Heidegger’in “varlık” kavramında ortaya çıkardığı anlamları yani “bulunma” ve “duruculuk” ya da “dururluk” anlamlarını “-dır” koşacının bağılı olduğu “durma” fiil ve eyleminde yeniden ve çok daha iyi bir biçimde yakalıyoruz. “-dır”ın “durur” anlamında bir koşaç olduğunun geçerli kılınması, Türkçe tümcede özne ile yüklem *özsel birliğine* büyük bir ışık tutmaktadır. Ayrıca “-dır”ın sürekli kullanılmaması, tümcenin sonunda varsayılması onun işlevine asla gölge düşürmemektedir. Hint-Avrupa dillerinde, örneğin Latince *copula* olan “*est*”in “*essere*” fiil mastarıyla ilişkisinin etimolojik olarak karanlıkta kalması dilbilimcileri asla böyle bir ilişkinin olmadığı sonucuna vardırmadığı gibi Türkçede de “-dır” koşacının çoğunlukla söylenmemesi onun olmadığına ya da işlev ve anlamını yitirdiğine işaret sayılamaz. Soyut “varlık” sözcük ve kavramı ele alındığında ise bunun “görünme” ve “görünüş” ile ilişkisi (ve bu son ikisinin birbiriyle içerden ilişkisi) zorlamasız ortaya çıkmaktadır. Bu sözcüğün temelindeki sıfatlar olarak “var”/“yok” ise kullanılışına göre bunların hem karşıtlığını hem de birliğini göstermekte ve çok ilginç olarak bunların karşıtlığı belirgin biçimde “olmak” fiil mastarıyla birlikte, yani “oluş” düşüncesi çağrıştırılarak kullanıldığında ortaya çıkmaktadır. Türk dili Heidegger’in yukarda öngördüğü biçimde “-dır” koşacıyla “olmak”ı (dolayısıyla “oluş”u) birbirinden ayırmakla kalmakta, aynı zamanda “var”/“yok” sıfat ve yüklemeleri üzerinden bir-

¹⁹ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1998, s. 73.

birleriyle ilişkilendirmektedir (bir yanda “var-dır”/“yok-tur” öbür yanda “var olmak”/“yok olmak”). Böylece Türkçe, çağdaş Hint-Avrupa dillerinin tözeltilmiş, katılaştırılmış sözcük ve kavramlarının karşısına kavramsal olarak, üzerlerinde düşünülerek ortaya çıkarılmayı bekleyen bir anlam ilişkileri tablosuyla çıkmaktadır. Bu nedenle de Heidegger’in birbirlerine özel ilişkilerle bağladığı felsefe kavramlarına karşılıklar bulmak zor olmamaktadır. Bir kez “Sein”ı “varlık” olarak karşıladıktan sonra öbür sözcükler de onun arkasından gelmektedir. *Seiendes*: var olan (yani “varlığın kendisinden ortaya çıkmış” anlamında. *Dasein*: orada-varlık *Mitsein*: ile-var, birlikte-var vb.

“DOĞRULUK”, “HAKİKAT” VE “GERÇEKLİK”

Bu sözcük ve kavramlarla Türkçede film alt yazılarından felsefe kitaplarına kadar birçok yerde karşımıza çıkan bir kavram kargaşasına tanık oluyoruz. Bu kargaşayı yaratanlar biraz olsun bu sözcüklerin anlamları –Saussure anlamında– “değer”leri ve kullanılışları üzerinde düşünselerdi az bir dikkatle karışıklığı önleyebilirlerdi. Anlaşıyor ki, sorun genel ve temeldedir, yalnızca felsefe ve Heidegger çevirilerini ilgilendirmemektedir. Heidegger Almancada “Wahrheit” sözcüğünü bir yana bırakıp, yerine başka bir sözcük uydurmamış, fakat bu sözcüğün anlamı üzerinde bir “sökme” [*Destruktion*] işlemi gerçekleştirmiş, bu sözcüğün anlamını Almancadan Latince çeviriye (*veritas*) oradan da Grekçe aslına (*aletheia*) giderek sökmüş, yani “doğru” olarak okumayı başarmıştır. Bu soruyu Özgür Aktok “Sunuş” yazısında²⁰ ayrıntılı olarak ele almış olduğu için, ben her şeyden önce Türkçede, İngilizce “truth”, Fransızca “vérité” ve Almancada “Wahrheit” karşılığı olarak niçin doğruluk sözcüğünü kullanmamız gerektiğini açıklamaya ve bununla sözünü ettiğim kavram karışıklığının önünü almaya çalışacağım.

Doğruluk (*Wahrheit*) metafiziğin başlıca bir kavramı olarak tin ile ya da tinsel bilgiyle var olanlar arasındaki tam üst üste gelmeyi, uyumu, upuygunluğu bildirir. Bunun ortaçağdan beri kabul edilen formülü *adaequatio intellectus et rei*’dir. Burada *adaequatio* yani upuygunluk sözcüğü Heidegger’e kadar gerek bu kavramı tinsellikten önerme anlamına taşıyan analitik felsefede, gerekse E. Husserl’in bü-

²⁰ Bkz. bu derlemenin içinde, “Sunuş”, Ö. Aktok.

tün dünyayı bilincin olgularına geri götüren fenomenolojisinde önemli bir değişikliğe uğramamıştır. İlk kez Heidegger buradaki upuygunluk ilişkisini sorgulayarak “doğruluk”un var olanlar ya da nesneyle özne arasında ortaya çıkmanın da öncesinde esasen varlık için söylenebileceğini, böylece “varlığın doğruluğu”nun (*Wahrheit des Seins*) söz konusu olduğunu ortaya atıyor. Bu konuyu burada tartışmaya getirecek değilim. Yalnızca şunu belirtmek istiyorum: Türkçede bu kavram için kullanılabilecek sözcüğün bütün buradaki yorumları taşıyabilecek, taşırken değerlendirebilecek bir sözcük olması gerekir.

Bu sözcük ise “doğruluk” sözcüğüdür. Çünkü ve en başta bu sözcük kökünde bulunan ve kendisinden “-luk” ekiyle türetildiği “doğru” sözcüğünün “yanlış” sözcüğüyle bir karşıtlık oluşturması nedeniyle kendisi de “yanlışlık”la karşıtlık içinde olan mantıksal bir değere sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, “hakikat” sözcüğünde yoktur: Sıfat halinde “hakiki”, karşıtı “yanlış” değil, “sahte”dir. Kaldı ki “hakikat” sözcüğünün günlük dildeki kullanılışında mantıksal/bilgikuramsal/varlıkbilimsel bir ayrımı ortadan kaldırmaya varabilecek bir iki anlamlılık var: “Hakikat” hem “bir işin doğrusu” (örneğin “hakikati anlamak”) hem de “gerçeklik” (örneğin “dünyanın döndüğü bir hakikattir”; “hakikaten”, “gerçekten”) anlamında kullanılıyor (bu ayrıma aşağıda yeniden değineceğim).

“Doğruluk” sözcüğüne karşı çıkanlar bu kez de şöyle bir itirazda bulunabilirler: Sanki “doğruluk” çokanlamlı değil! İlk “doğru” “bir ucundan öbür ucuna yönü değişmeyen” dolayısıyla “iki nokta arasındaki en kısa çizgi” demek, ayrıca “dürüst”, “namuslu”, “uslu”, “düzgün” anlamlarına da gelebiliyor. Bu gibi itirazlara kolaylıkla yanıt verilebilir. Türkçede bizim söylemek istediğimiz anlamdaki bilgikuramsal/varlıkbilimsel “doğru”yu çizgi gibi geometrik bir kavramla karıştırma olanağı yoktur. “Doğruluk”un “dürüstlük” anlamı da taşımaya gelince: Latince de “veritas” yalnız “doğruluk” değil, aynı zamanda “namusluluk”, “dürüstlük” anlamlarına geliyordu, ama örneğin Ciceron bu sözcüğü yazılarında sık sık “doğruluk” anlamında kullanmaktan vazgeçmemiştir (belki de Türkçede bu itirazı akıllarına getirenlerin tersine, Platon’da “iyi ideası”nın bütün idea’ların en üstünde durduğunu biliyor olmasından kaynaklanmış olabilir).

Peki Türkçede niçin “gerçeklik” “doğruluk”la karıştırılıyor ya da bazı bağlamlarda bilinçli olarak birincisi ikincisinin yerine kullanılı-

yor? “Gerçeklik” İngilizce “reality”, Fransızca “réalité”, Almanca “Realität”, “Tatsächlichkeit”ın (felsefe dışı konularda “Wirklichkeit”) karşılığı olmalıdır. Yabancı dillerdeki benzer sözcüklerin hepsi Latince *res* ve *realis*’ten gelir: yani “şey” ve “şeyssel”. Nesneyi mutlaklaştıran bu sözcük, bir anlamda “doğruluk”un tam tersini söylemektedir, çünkü burada “upuygunluk” değil, nesnenin bilince karşıtlaşması söz konusudur. Türkçede “doğru” sözcüğünün kullanılması gerektiği yerde “gerçek” diyenler belli bir gizemselleştirmeyi amaçlıyorlar. Fakat bu gizemselleştirme “hakikat” sözcüğünde örtük olarak varken, bu kez iyice belirginleşiyor ve amaçlı hale geliyor.

Dilimizdeki “doğruluk” sözcüğünden vazgeçemeyiz, tam tersine onu tanımalı, bilemeli ve ıstımalıyız. Çünkü onda yabancı dillerdeki benzer sözcüklerden çok daha ağırlıklı olarak ön plana çıkan başka bir anlam yükü de var: akla, mantığa, kurala uygunluk. Bunu zihin ile nesne arasındaki upuygunlukla karıştırmamalıyız, çünkü burada nasıl “gerçeklik”te gösterge “şeyin kendisi”ne dönüyorsa, şimdi de tersine bir hareketle bütün zihinlerin de ötesindeki bir *logos*’a dönmektedir. Bu *logos* pekâlâ Heidegger’in onu yorumladığı gibi varlığın *birliği* ve ondan da önce, bir-ik-imi olarak anlaşılabilir. Demek ki doğruluk sözcüğünü kullandığımızdan beri her iki anlamda doğru yoldaydık. Bunu bir kez daha görmüş bulunuyoruz.

“SANAT YAPITININ KAYNAĞI”

Şimdiye kadar çeviri işinde birbiriyle karşılaşan iki ayrı dilsel yapı önünde ne yapılması gerektiğini, metafiziğin ve Heidegger’in ontolojisinin en temel kavramlarından biri olan “varlık” sözcük ve kavramı bağlamında gösterdikten sonra, kendisine çevrilen dildeki dilsel değerler ve “anlam” ile vermeyi amaçladığımız kavramın nasıl ilişkilendirilebileceğini “doğruluk”/“gerçeklik”/“hakikat” kavramları üzerinden anlatmaya çalıştım. Şimdi ise daha zor ve seyrek karşılaşılan bir nokta olarak, çevirinin kaynak metnin kavramlarına, oradaki “düşünce”ye nasıl katkıda bulunabileceğine, yani çevirinin yapabileceği ve yaptığı yoruma bir örnekle açıklık getirmeyi deneyeceğim.

Heidegger’in “Sanat Yapıtının Kaynağı” adlı yapıtının başlıca savı, sanat yapıtının özünün “doğruluğun yapıta konulması” olduğudur. Bunun da anlamı, sanat yapıtlarının elde-bulunur nesneler olmadığıdır: sanat yapıtlarına güzellik/doğruluk sonradan konulmasıdır. Tersine, sanat yapıtları tam da “doğru”nun onlara konulması

süreciyle meydana gelirler. Bu sürece göre yapıtın yapılması onda bir “dünya”nın (Welt) sergilenerek oraya konulması ile olanaklı olur; fakat “dünya”yı ortaya koymak demek aynı zamanda “yer”i (yeryüzü) oraya koymak ya da üretmek anlamına gelir. Bu yapıldığında yapıt, dünya ve yerin bir çatışması olarak ortaya çıkar, bu da ışıklanma (*Lichtung*) ile kararmanın (*Verbergung*) arasındaki temel çatışmanın *Gestalt*’ının meydana getirilmesi, yani bir çatlağın açılması demektir. Heidegger’in burada sanat yapıtıyla ilgili olarak anlatmak istediği durumun, yani doğrunun yapıta konmasının hem bir çatışma hem de bir birlik içermesini, Türkçede “çatmak” fiil mastarının kendisinden geldiği “çat” fiil kökünden türeyen sözcüklerle anlatılabileceğini düşünüyorum.

“Doğruluk dünya ile yerin bu çatışması (*Streit*) olarak yapıta yöneltilmek ister. Çatışma üretilmiş bir var olanda ne ortadan kaldırılmalı, ne de oraya oturtulmalıdır, fakat o var olanın kendisinden çıkmalıdır. Bu var olan, bundan dolayı kendisinde çatışmanın öz belirlenimlerini taşımalıdır. Çatışmada dünya ile yerin birliği çatılır (*erstritten*). Çatışma bir yarığın açılması anlamında düpedüz bir çatlak değildir, fakat çatışma, çatışanların birbirine aitliğinin içerdenliğidir. Bu çatlak [*Riss*] iki yanı onların tek temeli olan birliklerinin ortaya çıktığı noktada birbirine çatar (*reißt zusammen*). O, çatıdır (*Grundriß*)”²¹.

Türkçede “sert bir şeyin kırılırken veya vurulurken çıkardığı ses” anlamında ses taklidi bir sözcük olan “çat” kökünden türetilen sözcükler Anadolu diyalektlerinde, böylece birbirine çatılan şeylerin hem ayrılığını hem de birliğini dile getiriyor. “Çat”: “iki derenin birleştiği yer”; “yolun ikiye ayrıldığı yer”; “çatı”: 1) “yolun ikiye ayrıldığı yer”, 2) “bir binanın üstünü örten yapının bütünü”. “çatılı”: “birbirine bağlanmış” vb.²². Bu sözcükler açısından “çatlak” (“*Riß*”) sözcüğünü sanat yapıtı için yorumlarsak, onun bize yapıtın bir ara (*Zwischen*) olduğunu gösterdiğini söyleyebiliriz. Sanat yapıtı yalnız dünya ile yerin arası değil, ışığa çıkma ile karanlığa girmenin birbirine aralandığı burada olandır. Yapıt böylece kendi doğrusuna çevrilir. Ko-

²¹ M. Heidegger: “Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)”, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, s. 1-73, 49 (51).

²² Andreas Tietze: *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, İstanbul-Wien 2002, s. 480 vd.

numuz bu olmadığı için, burada Türkçe “çatmak” fiil mastarının nasıl bir yoruma, yani doğru bir yoruma izin verdiğini belirtmekle yetiniyorum.

DİL VE VARLIK

Böylece Türkçeye Heidegger çevirilerinin nasıl yapılabileceğini göstermek için denediğim bu taslak, zorunlu olarak, Heidegger terminolojisinin de ötesinde “Varlık” ve “doğruluk” gibi temel sözcük ve kavramların genel anlamları üzerinde de bizi düşünmeye çağırdı. Zaten, Heidegger’in kullandığı dil çok özel deyim ve anlatımlarını bir yana bırakacak olursak, genel felsefe terminolojisi içinde dolaşmaktadır. Onun tutumunu belirleyen şey ise –kuşkusuz G.W.F. Hegel’den sonra ikinci olarak– Alman dilinin etimolojisine ve kullanımlarına Alman gizemci şair ve düşünürlerinin izinde gösterdiği büyük duyarlıktır. Bu duyarlık ise salt biçimsel bir ayrıntı olarak anlaşılmaz. Gerçekte Heidegger, bir yandan Sokrates öncesi filozoflarla başlayıp Platon ve Aristoteles’e dayanan Grek düşüncesinin özgün ve ciddiye alınması gereken son yorumcularından biri, öbür yandan Kant ve onun ardındaki Alman İdealizminin, bu idealist düşünceyi günümüzün sorunları açısından yeniden değerlendirerek anlayışımıza sunan son önemli temsilcisidir. O zaman, bu geleneğin sözcük ve kavramlarıyla Türkçenin yapısı içinde bu karşılaşma denemesi gelenekler arasındaki ilişkiler açısından yerine konulması gereken genel ve nesnel çözümlere yönelmeliydi. Bu nedenle burada en temel ve genel kavramsal sorunlar ele alındı.

Bu yazımın, kendi gelişmesi içinde doğruluğuna ve sağlamlaştığına inanmak istediğim tek bir varsayımı vardı; biz bilmesek de, dil varlıkla doğrudan doğruya bir ilişki içindedir; dinlemesek de dil varlığı söyler. Dilin bilinçaltındaki bu söylemin bilince çıkarılması, onun üzerinde düşünmeyle, “düşünüm”le [*Reflexion*] olur. Öyleyse dil ve düşünmenin tek bir ortak kaynağı vardır: varlık. Bu üçlü ilişkinin getirdiği sorunlara girmek buradaki daha sınırlı olan amacımı aşıyor. Fakat yine de şu soyutlamada bulunabilirim. Çeviriye yararlı olması amacıyla Almanca ve Türkçe arasında yapmaya çalıştığım karşılaştırma, aynı zamanda bizi Türkçenin dilsel yapısıyla karşı karşıya bıraktı. Bu yapı ise bizi, onun varlığı söylemek için varlığın kendisiyle kurduğu ilişkiler üzerinde düşündürdü. Bu düşünümün bize buldurduğu uz şeyler, varlığın dildeki izleriydi.

Peki ama “varlık” en kolay gibi gelse de anlaşılması en zor, çünkü en belirsiz şey değil midir? Heidegger’in kendisi bu noktayı birçok kez dile getirmemiş midir? Yine de işte eğer doğru yoldaysak, varlığın Türk dilinde bıraktığı en *öz*-gün ve en *ilk*-el, daha doğrusu *ilke*-l iz ona ışık tutmaktadır. *Varlığın Türkçedeki ilk ve hâlâ taze izi*, koşaç dediğimiz “-dır” fiil ekidir, çünkü “-dır”ın kendisinden geldiği turmak (durmak) fiili varlığın iki özelliğini, iki özsel anlamını dile getirmektedir: *bulunuş* ve *duruş* (*görünüş*). Türkçe bu ilk izle de yetinmemiş, “var”/“yok” sıfatlarıyla varlığı kendisi için yüklem haline getirmiş, bu sıfatlardan isim yapan “-lık”, “-luk” ekleriyle elde ettiği soyut “varlık”/“yokluk” kavramlarını “oluş”dan hem ayırdederek, hem de onunla ilişkilendirerek bize sunmuştur. Ama bu Türkçede “-dır” fiil ekinin önemini azaltmamıştır: çünkü “-dır” fiil eki yalnızca sözcük düzeyinde değil, aynı zamanda sözdizimi düzeyinde tümcenin yapısının temel bir ögesi olarak işlevini korumaktadır.

Buradaki bakış açımın sözcüklerle ilgili felsefi bir semantikle, “varlık”la ilgili olduğu için de bir onto-semantikle sınırlı kaldığı ortadadır. Konunun tamamlanması için bütün burada söylediklerimin Türkçenin “bitişken”, tümce yapısı içinde *mutatis mutandis* bir kez daha önemle ele alınması gerekir. Çünkü Türkçede kavramların özsel birliğini sağlayan, bu yapıdır. Bunu daha geniş kapsamlı başka bir çalışmaya bırakıyorum.

VARLIK VE GÖRÜNÜŞ *

Martin Heidegger

Bu ayırım, ilki** kadar eskidir. Her iki ayırımın da (varlık ve oluş [Werden] ile varlık ve görünüş) eş-kaynaksallığı [Gleichursprünglichkeit], bugüne kadar bizden saklı kalmış, daha derin bir bağa işaret eder. Sözü edilen ikinci ayırım (varlık ve görünüş), şimdiye kadar hâlâ esas içeriği bakımından yeniden geliştirilememiştir. Bu yüzden onu kaynağı bakımından, yani Grekçe kavramak gerekir. Bu, modern zamanın epistemolojik çarpıtmalarıyla yoğrulmuş, öze dair olanın yalınlığına karşılık vermekte zorlanan, genelde verse verse boş karşılık veren bizler için pek kolay değildir.

Ayırım, başlangıçta açık görünüyor. Varlık ve görünüş der ki: Gerçek olmayandan farklı olup ona karşı gerçek [das Wirkliche]

* Özgün adı “Sein und Schein” olan bu yazı, Heidegger’in *Einführung in die Metaphysik* (Gesamtausgabe Abt. 2 Vorlesungen Bd. 40, Niemeyer Tübingen Auflage 5) kitabında, “die Begrenzung des Seins” [Varlığın Sınırlanması] başlıklı bölümün bir alt bölümüdür (ss. 75-88) ve özgün metinden çevrilmiştir. Heidegger de zaman zaman parantez içinde kavram belirttiğinden, bir karışıklığı önlemek için, çevirmene ya da editöre ait olan parantezlerin tümü, gerek bu yazıda, gerekse tüm bu derleme boyunca, köşeli parantez olarak kullanılmıştır. Köşeli olmayan normal parantezler ise Heidegger’e aittir.

** Heidegger bir önceki bölümde ele aldığı “varlık ve oluş” ayırımını kastediyor.

olan; yani hakiki olmayana karşı hakiki [*Echtes*] olan. Bu ayrımında, aynı zamanda varlığın lehine bir değer biçme söz konusudur. “Mucize ile mucizevi olan” dediğimizde, bu ikisi arasında nasıl bir ilişki ortaya çıkıyorsa, “görünüş ve görünür olan” dediğimizde de buna benzer bir ilişki gündeme gelir. Çoğunlukla varlık ve görünüş arasındaki ayrım, ilk bahsetmiş olduğumuz “varlık ve oluş” ayrımına geri götürülür. Görünür olan, duragelen varlığın karşısında arada sırada ortaya çıkan ve böylece akıp giden, yerinde durmaksızın tekrar gözden kaybolandır.

Varlık ile görünüş arasındaki ayrım bize tıpkı tekdüzeleşmiş gündelik yaşamda dikkat etmeden elden ele dolaştırdığımız, aşınmış madeni paralar arasındaki ayrım gibi tanındıktır. Bu ayrımı gerektiğinde görünüşten kaçınmak ve ona karşı varlık uğruna mücadele etmek için ahlâki bir hüküm ve yaşam düsturu olarak kullanırız: “Görünüşe aldanma!”

Ama ayrımın tüm bu aşıkârlığı ve tanındıklığına rağmen, yine de varlık ve görünüşün birbirinden tam anlamıyla kaynaksal olarak ne ölçüde ayrıldığını anlamıyoruz. Bu ayrılmanın olması, bir aidiyete işaret etmektedir. Bu aidiyet nerede oluşmaktadır? Her şeyden önce, varlık ve görünüşün gizli kalmış birliğini kavramak gerekir. Bu birliği artık anlamıyoruz, çünkü tarihsel olarak oluşmuş başlangıca ait bu ayrıma uzak düşmüş durumdayız ve onu herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde ortaya çıkmış gibi sürdürmeye devam ediyoruz.

Ayrımı kavramak için burada da başlangıca geri dönmek zorundayız.

Eğer düşüncesizlik ve boş konuşma [*das Gerede*] ile aramıza zamanında mesafe koyarsak bu ayrımın anlaşılması için yanı başımızda hâlâ bir ipucu bulabiliriz. “Görünüş”ten [*Schein*] söz ederiz ve yağmuru, güneşin ışıltısını [*Sonnenschein*] tanırız. Güneş, ışıldar [*scheint*]. “Oda bir mumun ışıltısıyla [*Schein*] aydınlanmıştı” deriz. Aleman [*Allemanisch*] deyişinde “ışıklı tahta” [*Scheinholz*] diye bir ifade vardır; karanlıkta ışıldayan bir tahtadan bahseder bu. Azizlerin bize sunuluşundan, başlarının etrafında ışıldayan şu “aziz halesi” [*Heiligenschein*] tanındıktır bize. Ama diğer yandan aziz gibi görünüp, aslında aziz olmayan sahte azizleri [*Scheinheilige*] de biliriz. Bazen, danışıklı dövüşle [*Scheingefecht*]; dövüş süsü verilmiş bir tertiple karşılaşırız. Güneş, dünyanın etrafında dönüyormuş gibi görünecek [*scheint*] biçimde ışıldar [*scheint sich*]. Işıldayan ayın

çapının alt tarafı iki ayak boyu olması, yalnızca bize öyle görünmesindendir; bu sadece bir görünüştür. Burada, görünüşün [*Schein*] ve ışıldamanın/görünmenin [*scheinen*] iki türü ile karşılaşırız. Ama bu ikisi, sadece öylece yan yana bulunmazlar; tersine, biri diğerrinin bir çeşididir. Örneğin güneş dünyanın çevresinde döndüğü şeklindeki görünüşüne, ışıldadığı için, yani parladığı ve tam da bu parlamışın içinde görüldüğü, diğerr bir deyişle, görünüşe geldiği için sahiptir. Güneşin parlamasında ve ışık saçmasında, bu ışık saçışı aynı zamanda sıcaklık olarak da deneyimleriz. Güneş ışıldar; kendi kendini gösterir ve hava sıcak olur. Ya da azizler söz konusu olduğunda, ışığın ışıltısı [*der Lichterschein*], parlaklık olarak, aziz halesinin altında o haleyı taşıyanı aziz olarak görünüşe getirir.

Daha dikkatli incelediğimizde, üç çeşit görünüş biçimi çıkar karşımıza. (1) Parlama ve ışık saçma [*Glanz und Leuchten*] olarak görünüş; (2) görüngü [*Erscheinung*] olarak görünme ve görünüş; kendisinde bir şeyin ortaya çıktığı bir görünüşe geli; (3) bir şeyin yarattığı izlenim [*Anschein*]; salt görünüş olarak görünüş. Ancak bu noktada ikinci maddede söz edilmiş olan “görünme”, yani kendini göstermek anlamındaki görünme [*Erscheinen*], hem parlama anlamındaki görünüşe, hem de izlenim anlamındaki görünüşe aittir; üstelik onların tesadüfi bir özelliği olarak değil de, olanaklılıklarının temeli olarak. Görünüşün [*Scheinen*] özü, görünmede [*Erscheinen*] yatar. Bu, kendini göstermedir, kendini ortaya koymadır. Yanında ve önünde durmadır. Örneğin, uzun zamandır beklenen bir kitap, artık basıldı, artık çıktı deriz; yani artık önümüzde durmaktadır, elde bulunmaktadır [*vorhanden*] ve bu yüzden ona sahibizdir. Ay görünüyor dediğimiz vakit, bu yalnızca bize ışık gönderdiği, belli bir aydınlık yaydığı anlamına gelmez: O aynı zamanda gökyüzünde durmakta, orada bulunmakta [*west an*], yani var olmaktadır [*ist*]. Yıldızlar parıldamaktadır [*scheinen*]; parlayarak bulunmaktadır. *Görünüş* burada tam da *varlık* ile aynı anlama gelir. Sappho’nun mısraları, “*Asteres men amphi kalan selannan*” ve Matthias Claudius’un şiiri “*Ein Wiegenlied bei Mondschein zu singen*”, varlık ve görünüş üzerine düşünmek için bize uygun ipuçları sunuyor.

Tüm bu söylenenlere dikkat edersek, varlık ile görünüşün içsel bağı ile karşılaşırız. Ancak ne zaman ki “varlığı” yeterince kaynaksal, yani Grekçe anlarsak, işte ancak o zaman bu bağı da tam anlamıyla kavrayabiliriz. Bildiğimiz gibi, varlık kendisini Greklere *physis* olarak

açmıştır [*eröffnet sich*]. Doğ-rularak süregelen hüküm sürme [*das aufgehend-verweilende Walten*], kendi içinde aynı zamanda, görünen görünmedir. Kelimenin kökü olan *phy* ve *pha* aynı şeyi adlandı-rırlar. *Phyein*, yani kendi içinde duran doğ-rulma, *phainesthai*'dir; parlama, kendini gösterme, görünmedir. Bu arada varlığın belirli niteliklerinde listeleyerek adlandırdığımız ve Parmenides'e yapılan göndermede ortaya çıkan şey, bize bu temel Grekçe kelimeye dair belli bir anlayış verebilmektedir.

Bu kelimenin niteleme gücünü, aynı zamanda Greklerin büyük şiir sanatı üzerinden açıklığa kavuşturmak öğretici olur. Burada, örneğin Pindar için *phyä*'nın, var oluşun temel belirlenimi olduğunu not etmek gerekir: *To de phyä kratiston apan; phyä*'dan kaynaklanan ve *phyä* yoluyla ortaya çıkan, en kudretli olandır. (Ol. IX, 100). *Phya*, burada bir şeye sonradan zorla dayatılan yapmacık bir duruş ve yakıştırılan bir kılıktan farklı olarak, onda kaynakstal ve sahici olarak önceden beri bulunan şey anlamındadır. Varlık, soylu kişinin ve soyluluğun (yani yüksek bir öz-kökene [*Wesensherkunft*]) sahip olan ve bu öz-kökenin içinde duranın) temel belirlenimidir. Bununla ilişkili olarak, Pindar şu sözün üzerinde durur: *Genoi hoios essi mathon* (Pyth. II, 72). "Olduğun kişi, ve olduğun kişide öğrendiğin olarak ileri-gelmek [*hervorkommen*] istersin." Ancak kendi-içinde-durmak, Grekler için orada-durmaktan, ışıhta-durmaktan başka bir anlama gelmez. Varlık, görünme demektir. Bu, varlığın başına arada bir gelen, ona sonradan eklenen bir olay değildir. Varlık, görünme *olarak* öze gelir.

Böylelikle Grek felsefesinin, yeniçağın öznelciliğine karşı, gerçekçi biçimde kendisinde taşıdığı nesnel bir varlık öğretisi olduğuna dair yaygın görüş, karşımıza boş bir kurgu olarak çıkar. Bu yaygın görüş, bir anlayış yüzeyselliğinde temellenir. "Öznel" "nesnel", gerçekçi" ya da "idealist" gibi başlıkları bir kenara bırakmalıyız.

İlk olarak, ancak şimdi varlık ve görünüş arasındaki içsel bağı, varlığın Grekler tarafından kastedilen anlamına uygun bir kavrayış temelinde açmak için can alıcı bir adım atmak mümkün olacaktır. Kaynakstal ve biricik biçimde Grek olan, ama diğer yandan Batı'nın tını için ayırt edici sonuçlar doğuran bu bağa dair bir kavrayış geliştirmek, artık elimizdedir. Varlık, *physis* olarak öze gelir. Doğ-rulan hüküm sürme, görünmedir. Böyle bir görünme, görünüşe getirir. Buna göre, varlık, yani görünme, gizden dışarı çıkmaya bırakmaktır.

Var olan, şu ya da bu *var olan olarak var olmak* [*ist*] yoluyla, kendisini, *gizlenmemişliğe* [*Unverborgenheit*], *aletheia*'ya yerleştirir ve bu gizlenmemişlikte durur. Bu kelimeyi, düşünmeden “doğruluk” [*Wahrheit*] olarak çeviriyor ve böylece aynı zamanda yanlış yorumlamış oluyoruz. Şimdilerde yavaş yavaş bu Grek kelimesi; *aletheia*, sözlük anlamıyla çevrilmeye başlanmıştır. Ancak “doğruluk” Grek olmayan bambaşka bir anlamda anlaşıldığı ve bu anlam bu kelimeye yüklendiği sürece, bu çaba da kendi başına pek fayda sağlamaz. Çünkü doğruluğun Grek özü yalnızca varlığın *physis* olan özü ile birlikte olanaklıdır. Ancak *physis* ve *aletheia* arasındaki bu biricik özbağın temeli üzerinde yükseldikleri için Grekler “var olan, var olan olarak doğrudur” diyebilmişlerdir. Doğru olan [*das Wahre*], olduğu gibi, var olandır. Bu, hüküm sürerek kendini gösterenin, gizlenmemişlikte durduğu anlamına gelir. Gizlenmemiş olan, olduğu gibi, kendini-göstermenin içinde durmaya gelir, duragelir. Gizlenmemişlik olarak doğruluk, varlığa ek olarak iliştilmiş değildir.

Doğruluk, varlığın özüne aittir. Var olan olmak [*Seiendes sein*]: bu ifadenin içinde görünüşe gelme, görünme olarak-meydana gelme, kendini oraya-yerleştirme [*sich hin-stellen*], bir şeyi buraya-yerleştirme [*etwas her-stellen*], üretmek anlamı gizlenir. Var olmamak ise buna karşılık, görünmekten, bulunurluktan [*Anwesenheit*] çıkmak anlamına gelir. Görüngünün özünde, tam anlamıyla göstermek anlamında girmek ve çıkmak, buraya-doğru, oraya-doğru olmak [*das Hin- und Her-*] yatmaktadır. Varlık böylece çeşitliliği içindeki var olana saçılarak dağılmıştır. Var olan, bir sonra gelen ve o ana ait olarak, burada ve orada kendine yer edinir. Kendi kendisine, görünen *olarak*, bir gör(ün)üş açısı, *dokei* verir. *Doksa*, görüş demektir; yani birinin içinde durduğu görüş. Görüş, eğer onun içinde ortaya çıkana uygun olma bakımından göze çarpıyorsa, o zaman *doksa*, parlaklık, görkem (*Ruhm*) anlamına gelir. Helen teolojisinde ve Yeni Ahit’de, *doksa theou*, gloria Dei, Tanrı’nın görkemi anlamında karşımıza çıkar. Övmek, bir görünüşü sahibine atfetmek ve göstermek, Grekler’de ışığa koymak ve böylece duragelmeyi, varlığı sağlamak anlamına gelir. Görkem, Grekler için birinin ek olarak edindiği ya da edinemediği bir şey değil, varlığın en yüksek biçimidir. Günümüzde görkem uzun zamandır şan-şöhret anlamına gelmektedir ve böylece büyük ölçüde şüpheli bir şeye, gazetelerde ve radyoda oradan oraya dolaşan bir kazanç kapısına dönüşmüştür. Bu haliyle görkem, varlı-

ğın tam tersi gibidir. Eğer *Pindar* için görkem şiirin özünü oluşturan şey ve böylece şiirin kendisi ise, yani ışığa koymaksa, bunun nedeni ışık tasarımının onun için özel bir rol oynamış olması değil, sadece bir Grek olarak düşünmüş ve şiirleştirmiş, bir Grek olarak varlığın atfedilmiş özünde dimdik durmuş olmasıdır.

Burada esas olan, Grekler için görünüşün varlığa ait olduğunu ve ona nasıl ait olduğunu göstermekti; daha keskin bir dille ifade edersek, varlığın görünmede, kendi özüne onunla *birlikte* sahip olduğunu ve buna nasıl sahip olduğunu. Bu, Greklerin biçimlendirdiği haliyle, insani varlığın en yüksek olanağı olarak görkem ve görkemli olmak bakımından açıklığa kavuşturuldu. Görkem, *doksa* demektir. *Dokseo*, “kendimi gösteriyorum, görünüyorum, ışığa giriyorum” demektir. Burada görme ve görünen üzerinden deneyimlenen şeyi, yani görüşü, “görkem” kelimesi yerine Greklerin kullandığı başka bir kelimeyle, *kleos* ile de kavrayabiliriz. Ancak bu kelime vurguyu görme ve görünene değil de, dinleme ve çağırma üzerine yapar. Burada görkem, kişinin içinde durduğu çağrıdır. Herakleitos der ki:

αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἀριστοὶ, κλέος ἀέναν θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεχόρηται ὅπως περ κτήναι

“En soylu olanlar, her şeyden önce görkemi, ölüp giden karşısındakı kalıp direneni seçerler; ama çoğunluk, sığırlar gibi tıknır.”

Ancak burada tüm bunlara, bize bağlamı aynı zamanda tüm zenginliği içinde gösterecek bir sınırlama gelmektedir. *Doksa*, kişinin içinde bulunduğu görüştür [*Ansehen*]; ve geniş anlamıyla düşündüğümüzde, her var olanı kendi görünüşünde (*eidōs*, *idea*) gizleyen ve gizinden sıyıran görüştür. Örneğin bir kent, muhteşem bir manzara [*Anblick*] sunabilir bize. Bir varlığın kendisinde sahip olduğu ve bu yüzden de kendi dışına sunabildiği bu gör(ün)üş [*Ansicht*], kendisini her seferinde ancak ya bu, ya da şu bakış noktasından görünmeye bırakır. Görüş açısının farklılığına bağlı olarak kendisini sunan görüş [*Ansicht*], her seferinde bir başka olur. Bu görüş, aynı zamanda her zaman *bizim* kabul ettiğimiz ve ürettiğimiz bir görüştür. Var olanı deneyimler ve onunla meşgul olurken, onun görünüşünden [*Aussehen*] kendimize sürekli görüşler oluştururuz. Bu genellikle bir şeyin kendisini etraflı biçimde görmeden gerçekleşir. O şey üzerine hangi yollarla ve hangi nedenlerle olduğunu bilmeden bir görüşe ulaşırız.

Onun üzerine bir fikir oluştururuz. Bu esnada temsil ettiğimiz görüşün, şeyin kendisinde bir temeli olmaması gibi bir durum ortaya çıkabilir. Bu durumda görüşümüz sadece bir görüş, bir kabuldür [*Annahme*]. Bir şeyi böyle ya da şöyle kabul ederiz. O zaman sadece fikir [*Meinung*] sahibi oluruz. “Kabul etme”nin, Grekçe’deki karşılığı *dekhesthai*’dır. (Kabul etme, görünmenin sunduğu ile ilişkili olarak kalır.) Bu ya da şu biçimde kabul olunmuş bir şey anlamındaki *doksa*, fikir demektir.

şimdi ulaşmak istediğimiz yerdeyiz. Varlık, yani *physis*, görünmede, yani görünüşlerin ve görüşlerin bir sunuluşundan oluştuğu için, özsel olarak ve bu yüzden de zorunlu ve sürekli olarak, var olanın doğruluğuunda, yani gizlenmemişliğinde ne olduğunun üstünü örten, ne olduğunu gizleyen bir dışa-görünmenin olanağında durur. Var olanın içinde durmaya geldiği bu görüş aldatmaca anlamındaki *görünüştür*. Nerede ki var olanın gizlenmemişliği söz konusudur, işte orada aldatıcı görünüşün olanağı vardır. Tersinden düşünürsek, nerede var olan aldatıcı bir görünüşün içinde durmuş ve uzun zaman onun ardında güvenli bir dur-umda bulunmuşsa, bu görünüş yıkılıp yok olabilir.

Doksa adı ile pek çok şey dile getirilir: 1. Görkem olarak görüş. 2. Bir şeyi sunan, yalın görüş anlamındaki görüş 3. Sadece dışa öyle gözükmek anlamındaki görüş; salt görüş olarak aldatıcı “görünüş”. 4. Bir insanın oluşturduğu fikir anlamındaki görüş. Kelimedeki bu çok anlamlılık, dildeki bir dikkatsizliğin sonucu değildir; tam tersine varlığın özüne ait niteliklerinin sözün içinde korunduğu, büyük bir dilin olgunlaşmış bilgeliğinde, derinlerde temellenmiş bir oyundur [*Spiele*]. Bu konuya en başından itibaren doğru yaklaşabilmek için, görünüşü aceleyle sadece “oluşturulmuş”, “öznel” bir şey olarak kabul etmek ve yanlışlamaya kalkışmak karşısında temkinli olmalıyız. Burada söz konusu olan daha çok, görünüşün, var olanın tam da kendisine ait olması ve böylece var olanın da görünüşe ait olduğu gerçeğidir.

Güneşi düşünelim. Her gün doğar ve batar. Sadece çok az sayıdaki kişi; bazı astronotlar, fizikçiler, filozoflar, –ve bunlar bile az ya da çok yaygınlaşmış, özel bir yaklaşım temelinde– bu durumu dolaysız ve farklı olarak, yani yeryüzünün, güneş etrafındaki hareketi olarak deneyimler. Ama yine de güneş ve yeryüzünün içinde bulunduğu, güneşin her gün doğup battığına dair bu görünüş [*Schein*] de

–mesela sabahın erken saatlerindeki manzara, akşamın kıyısındaki deniz, gece– bir görünmedir [*Erscheinen*]. Bu görünüş, bir hiç değildir. Doğru olmayan bir şey de değildir. Ya da doğada bulunan ve aslında göründüklerinden farklı bir takım koşulların bir salt görüngüsü de [*Erscheinung*] değildir. Bu görünüş, tarihseldir ve tarihin kendisidir; şiirde, söylenceye keşfedilmiş ve temellenmiştir ve bu yüzden dünyamızın özsel bir alanıdır.

Yalnızca sonradan görme yorgun zihinlerin o akıl ötesi zekâsı, görünüşün tarihsel iktidarını “özel” ilân ederek onun defterini dürmeye cüret eder. Burada söz konusu edilen öznelğin özü de son derece şüphe götürür. Grekler bunu farklı deneyimlemişlerdi. Onlar, varlığı sürekli olarak her şeyden önce görünüşten çekip almak ve onun karşısında korumak zorundaydılar. (Varlık, gizlen-me-mişlikten öze gelir).

Grekler, yalnızca varlık ve görünüş arasındaki savaşın ortaya çıkmasıyla var olanın içine varlığı çekip alabildiler, var olanı dururluğa [*Ständigkeit*] ve gizlenmemişliğe getirdiler; tanrıları ve devleti; tapınakları ve tragedyayı; yarışmayı [*Wettkampf*] ve felsefeyi; ve tüm bunları görünüşün tam ortasında, onun tarafından kuşatılmış, ama yine de gücünü bilerek, onu ciddiye alarak yaptılar. İlk kez sofistlerde ve Platon’da görünüş salt-görünüş ilân edilip hor görüldü. Bununla beraber varlık *idea* olarak duyular-üstü bir yere yerleştirildi. Burada aşağıda olan, sadece görünür olan ile yukarıda bir yerdeki asıl varlık arasına bir uçurum, *horismos* açıldı. Daha sonra bu uçurumda, aşağıdakinin yaratılan, yukarıdakinin ise yaratan olarak yorumlanmasıyla, Hristiyanlık öğretisi kök salmıştır. Bu yeniden ayarlanan silahlar (paganizm olan) Antik çağa yönelmiş ve onu yeniden konumlamıştır. Bu yüzden Nietzsche haklı olarak der ki: Hristiyanlık, halk-için-Platonculuktur.

Buna karşın Greklerin orada-varlığının [*Dasein*] büyük çağı, iki gücün; varlık ve görünüşün, iç içe geçmiş karşılıklı oyunlarının kargaşası içinde ortaya çıkan bir kendi kendini ortaya koymadır. (İnsanın *orada-varlığı*, varlığın kendisi ve gizlenmemişlik anlamındaki doğruluk ile örtülülük [*Verdeckung*] olarak doğru-olmayış [*Unwahrheit*] arasındaki öz-bağa ilişkin krş. *Sein und Zeit*, 44. ve 68. bölüm).

Erken Grek düşünürleri için varlığın ve görünüşün birliği ve çatışması kaynaksal olarak belirleyiciydi. Ancak tüm bunlar en yük-

sek ve en saf haliyle Greklerin tragedya-şiiirinde ortaya konmuştur. Sophokles'in Kral Oidipus'unu düşünelim. Başlangıçta devletin kur-tarıcısı ve efendisi olan, görkemin ihtişamı ve tanrılarının kutsayışı içindeki Oidipus, onun salt kendi öznel görüşü olmayan, tersine, kendi orada-varlığının [*Dasein*] görünmesinin ortaya çıktığı bu görünüşün dışına fırlatılmıştır; öyle ki varlığı, kendi babasının katili ve kendi annesini kirleten kişi olarak ortaya çıkma noktasına varacak şekilde gizinden sıyrılmıştır. Bu ihtişamlı başlangıçtan bu korkunç sona doğru uzanan yol, görünüş (gizlenme ve saptırma) ile gizlenmemişlik (varlık) arasındaki biricik savaştır. Şehir, önceki kral Lai-os'un cinayetinin gizi ile kuşatılır. İhtişamın açıklığında durmak ve bir Grek olmanın verdiği tutkuyla, Oidipus bu gizlenen şeyin örtüsünü sıyrmanın peşine düşer. Bu sırada adım adım kendi kendisini gizlenmemişliğe yerleştirmek zorunda kalır. Bu gizlenmemişliğe, en sonunda, yalnızca kendi gözlerini çıkartarak, yani kendisini ışığın dışına koyarak katlanabilir; her şeyi örten gecenin, etrafını kuşatma-sına izin verir ve kör haliyle halka, bir adamın olduğu gibi ortaya çık-ması uğruna tüm kapıları açması için haykırır.

Ancak Oidipus'u yalnızca yıkılışa ilerleyen bir insan olarak gö-remeyiz. Oidipus'ta, Grek varlığının [*Dasein*], en uçsuz bucaksız, en vahşi olana doğru kendi temel tutkusunun izini sürdüğü biçimini kavramalıyız; bu tutku varlığın açığa çıkarılması, yani varlık uğruna verilen savaşın tutkusudur. Hölderlin "Hoş mavilikte çiçek açar..." şiiirinde, şu kâhince sözü söyler: "Kral Oidipus'un gözü, belki de ona fazla gelmişti". İşte bu fazlasıyla gören göz, her türlü sorgulamanın ve bilmenin temel koşuludur ve hattâ bunların biricik metafizik teme-lidir. Greklerin bilmesi ve bilimi, işte bu tutkudur.

Bugün bilime halka hizmet etmesi tavsiye edildiğinde, bu zorunlu ve dikkate alınması gereken bir taleptir, ancak bununla çok az şey talep edilmiştir; sahici olan [*das Eigentliche*] değil. Var olanı, orada-varlığın açıklığına getirip dönüştürerek yeniden biçimlendirilmesinin gizli kalmış istenci, daha fazlasını ister. Bir zamanlar kaynak-sal bir bilme olan bilimin bir dönüşümünü sağlamak için, var oluşumuzun [*Dasein*] tamamen farklı bir metafizik derinliğe ulaşmaya ihtiyacı vardır. Her şeyden önce bir kez daha sağlam ve doğru inşa edilmiş bir temel tutuma ihtiyacı vardır.

Günümüz insanı olarak bizler doğruluk ve görünüş olarak adlan-dırılana dair her şeyle uzun zamandır öylesine yolunu şaşırmış, öyle-

sine temelsiz ve tutkusuz bir ilişki içindeyiz ki, Grek şiirinin yorumunda ve özümsemesinde bile Grek varlığının bu şiirsel söyleyişindeki güçten neredeyse bihaberiz. Karl *Reinhardt*'a borçlu olduğumuz en genç Sophokles yorumu (1933), Grek var oluşuna ve varlığına işte bu yüzden şimdiye kadarki tüm çabalardan daha esaslı şekilde yaklaşmıştır, çünkü Reinhardt trajik olanı, varlık, gizlenmemişlik ve görünüş arasındaki temel ilişkiler açısından görmekte ve sorgulamaktadır. Her ne kadar yeniçağa özgü öznellikler ve psikolojizmler işin içine karışıyorsa da, *Kral Oidipus*'un "Görünüşün Tragedyası" olarak yorumu büyük bir çalışmadır.

Varlık ve görünüş arasındaki çekişmeye, Greklerce şiirsel biçim verilmesine dair yaptığım bu göndermeyi *Sofokles*'in *Kral Oidipus*'undan bir yeri alıntılıyarak burada sonlandırıyorum. Bu alıntı, bugün hüküm süren Grek varlığının dururluk [*Ständigkeit*] anlamındaki güncel nitelenişiyle, şimdi burada erişmiş olduğumuz, varlığın görünme olarak nitelenişi arasındaki bağı ortaya koymamıza hiçbir zorlama olmadan imkân sağlayacak.

Tragedyanın son koro şarkısından şu mısralara bakalım (v. 1189ff):

τίς γὰρ τίς ἀνὴρ πλέον
τᾶς εὐδαιμονίας φέρει
ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν
καὶ δόξαντ' ἀποκλίνει;

Hangi, ama hangi adam
Daha doğru düzgün bir var oluşu
Kendisinde taşırdı ki?
Öyle ki, içinde böylesine dimdik dururken görünüşün,
Sonradan –bir görünen olarak– eğilip bükülmek uğruna?
(kendi-içinde-dosdoğru-dururken)

Mastarın özünün aydınlatılmasında, söz konusu olan bir *enkklisis*, bir *eğilme* [*Ab-biegen*] bir düşüş (*Lat. casus*) ortaya koyan kelimelerdi; görünüş, tıpkı düşüşte olduğu gibi, varlığın kendisinden türeyen çeşididir. O, kendinde-dosdoğru-doğrulmuş-durma anlamındaki bir çeşididir. Varlığın bu her iki çeşitlemesi de kendi belirlenimlerini

ışıkta-durmanın-dururluğundan [*Ständigkeit des Im-Licht-Stehens*] alırlar.

Şimdi, şu açık olmalı: Görünme olarak varlığın kendisine, görünüş aittir. Görünüş olarak varlık, gizlenmemişlik olarak varlıktan daha az güce sahip değildir. Görünüş, var olanın kendisinde ve onun kendisiyle olur. Ama görünüş, var olanı yalnızca aslında olmadığı gibi göstermekle ve ait olduğu var olanın yerine kendini koymakla kalmaz, aynı zamanda kendini varlık olarak gösterdiği ölçüde, kendisini bir de görünüş olması bakımından gizler. Görünüş bu şekilde kendisini örtme ve kılık değiştirme yoluyla farklı ortaya koyduğundan, haklı olarak “görünüş aldatıcıdır” deriz. Bu aldatış [*Trug*], görünüşün kendisinde yatar. İşte yalnızca görünüşün kendisi aldatıcı olduğu içindir ki, insanı aldatıp ona yolunu şaşırtabilir. Aldanmak, insanın varlık, gizlenmemişlik ve görünüşün birbirine kenetli üçlü dünyasında kendisine göre devindiği pek çok farklı biçimden yalnızca birisidir.

Varlığın, gizlenmemişliğin ve görünüşün kenetlenişinde kendini açan alanı, aynı zamanda *yanılgı* [*Irre*] olarak anlıyorum. Görünüş, aldatma, aldanış, yanılgı, psikoloji ve epistemoloji tarafından uzun zamandır yanlış yorumlanan, belirli öz ve var olma ilişkileri içinde dururlar. Onları bu yanlış yorumlama yüzünden gündelik var oluşumuzda yeterli açıklıkta birer güç olarak deneyimleyip tanıyamayız.

İlk olarak varlığın Grekler tarafından *physis* olarak yorumlanışının temelinde *ve sadece bu temelde*, gerek gizlenmemişlik anlamında *doğruluk*, gerekse belli bir biçimde doğ(rul)an [*aufgehend*] kendini gösterme anlamındaki *görünüş*, *varlığa* zorunlu olarak aittir.

Varlık ve görünüş birbirlerine ait oldukları için ve birbirlerine ait iken her zaman birbirlerinin yanında oldukları ve bu bir arada olma da bir şaşıрма ve bunun yüzünden bir yanılgı ve karıştırma olanağını içerdiklerinden, felsefenin başlangıcında, yani var olanın varlığının ilk açılışında, düşünmenin temel çabası varlığın görünüş içindeki durumunu kontrol altına almak ve varlığı görünüş karşısında ayırt etme olarak ortaya çıkmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla bu, doğruluğun gizlenmişliğinin karşısında gizlenmemişlik olarak; gizinden sıyrmanın [*Entbergen*], üzerini örtme ve engelleme karşısında öncelikli kılınmasını gerektirmiştir. Varlığın, öteki karşısında ayırt edilmesi ve *physis* olarak saptanması gerektiğinden, varlığın var olmamadan

[*Nichtsein*] ayrımı, ama aynı zamanda var olmamanın ve görünüşün de ayrımı ortaya çıkar. Bu iki ayrım birbiriyle örtüşmez.

Varlık, gizlenmemişlik, görünüş ve var-olmama için durum bu olduğundan, kendini kendisine açan varlığın ortasında tutan ve bu tutumdan var olana belli biçimlerde yaklaşan insan için üç yol zorunludur. İnsan kendi var oluşunu varlığın aydınlığında üstlenmek zorundaysa, onu durmaya [*Stand*] getirmek, görünüşte ve görünüşe karşı tutmak ve aynı zamanda görünüşü ve varlığı var olmamanın uçuşurumundan çekip çıkarmak zorundadır.

İnsan bu üç yolu ayırt etmeli ve bu ayrıma göre onlarda ve onlara karşı karar kılmalıdır. Bu üç yolun açılması ve döşenmesi, felsefenin başlangıcındaki düşünmedir. Ayrım yapma, insanı bir bilen olarak bu yollara ve bu yolların ayrımına ve böylece kalıcı karar vermeye [*Entscheidung*] yerleştirmiştir. Bu kararlar, genel olarak tarih başlar. Onda ve sadece onda, tanrılar üzerine karar verilir. (Buna göre karar burada insanın yargısı ve seçimi değildir; varlığın, gizlenmemişliğin, görünüşün ve var olmamanın sözü edilmiş olan birliğin bir ayrımıdır [*Scheidung*].)

Bu üç yolun en eski açılışı olarak *Parmenides*'in felsefesi, daha önce sözü edilen didaktik şiirde bize erişmiştir. Bu üç yolu, bu didaktik şiirden bazı fragmanları alıntılıyarak betimleyeceğiz. Tastamam bir yorum burada mümkün değildir.

4. fragman, çevirdiğimizde şöyle dile gelir:

Pekâlâ, o halde diyorum ki, (şunun üzerine) duyduğun sözler küpe olsun kulağına,

Hangi yolların, bir sorgulamanın biricik yolları olarak göz önüne alınması gerektiği.

Birisi: Olduğu gibi (var olan) [*wie es ist*], (onun, varlığın, ne olduğu), ve var olmayışın [*Nichtsein*] olanaksız olduğu yol.

Temeli olan bir güvenin patikasıdır; gizlenmemişliği izler.

Ama diğeri: Olmadığı gibi olan ve var olmamanın zorunlu olduğudur.

Derim ki sana, bu asla başvurulamayacak bir yoldur.

Var olmayışla ne bir tanışıklık geliştirebilirsin,

(çünkü o öğrenilebilecek bir şey değildir)

Ne de kelimelerle adlandırabilirsin onu.

Burada ilkin iki yol keskin biçimde karşı karşıya koyulmuştur.

1. Varlığa giden yol; aynı zamanda gizlenmemişliğe giden yoldur ve kaçınılmazdır.

2. Var olmamaya giden yol; yürünebilecek bir yol değildir, ama işte tam da bu yüzden yürünemez bir yol olarak bilince çıkarılması gerekir; çünkü var olmamaya götürür. Fragman bize aynı zamanda varlığın yolu ile birlikte hiçliğin yolunun da özellikle *düşünülməsi*, hiçliğin nasıl olsa var olmadığı gerekçesinin güvencesi altında ona sırtımızı döndüğümüz zaman, bunun varlık sorusunun bir yanlış anlaşılması olduğuna dair, felsefenin en eski belgesini de sunar bize. (Hiçliğin bir var olan olmaması, onun yine de belli bir biçimde varlığa ait olmasını önlemez.)

Ancak bu iki yol üzerine gerçekleştirilen düşünüşte, birincisine kendine özgü biçimde karşıt olan bir üçüncü yolun irdelenişi, öz olarak bulunur. Üçüncü yol, ilki gibi gözükmektedir, ama varlığa götürmemektedir. Bu şekilde, o da sadece hiçlik anlamında var olmamaya doğru giden bir yol olduğu izlenimini uyandırır.

Daha sonra 6. fragman, 4. fragmanda gösterilen, biri varlığa, diğeri hiçliğe giden iki yolu ilkin keskin biçimde birbirine karşıt halde tutar. Ama hiçliğe götüren, erişilmez ve bu yüzden de umutsuz olan ikinci yolun karşısında, aynı zamanda bir üçüncüsü işaret edilir:

Derleyen-ortaya-koyuş [*SammeInde-Hinstellen*], alımlamak kadar önemlidir: Kendi varlığındaki var olan.

Demek ki var olan, varlığa sahiptir; var olmayışınsa “(var)dır”ı yoktur. Bunu sana, seni temkinli kılmak için bildiriyorum.

Yani seni, her şeyden evvel bu sorgu yolundan uzak tutuyorum.

Ama aynı zamanda insanların, bilmeyenlerin,

Açıkça benimsediği yoldan da uzak tutuyorum seni; ve iki kafalılardan; çünkü yol yordam bulamamak,

onların yoldan çıkartan duyusunda, doğru ölçüttür. Ama onlar bir oraya, bir buraya savrulur;

onlar ki, ayırt edemeyen, ruhsuz, kör ve yolunu şaşırılmışlar sürüsüdür.

Onların kitabında, elde bulunanla bulunmayan hem aynıdır, hem de değil.

Yürüdükleri yol her bakımdan gelişki doludur.

Burada bahsedilen, görünüş anlamındaki *doksa'nın* yoludur. Bu yol üzerinde var olan, bir öyle, bir böyle gözüktür. Burada her zaman görüşler hüküm sürer. İnsanlar bir görüşten bir diğerine doğru, bir oraya, bir buraya, savrulup dururlar. Böylece varlık ve görünüşü bu kargaşa içinde birbirine karıştırırlar.

Bu yoldan sürekli gidilir, öyle ki insanlar onda kendilerini tamamen kaybederler.

En önemlisi, görünüşün içinde ve görünüşe karşı varlığın kendini açığa çıkarabilmesi [*Enthüllen*] için, bu yolu *olduğu gibi* [*als solches*] bilmektir.

Buna uygun biçimde, 1. fragmanda (v. 28-32) bu üçüncü yola ve ilki ile ilişkilendirilmesine rastlarız:

(Varlığa giden yola şimdi giren senin)
her şeyi deneyimlemen de gerekir:
Mükemmel küre olan gizlenmemişliğin
titremeyen kalbini olduğu kadar
İnsanların gizlenmemiş olana karşı güven içinde
ikamet etmediği görüşlerini de.

Ama tüm bunların yanında öğrenmen de gerekir
Nasıl olup da görünenin [*das Scheinende*] yükümlü olduğunu
Görünmenin dilinde (kendince) her şeyin
yardım ederken tamamına varmasına
her şeyin içinden gelip geçmeye.

Üçüncü yol, görünüşün yoludur, öyle ki, bu yol üzerinde, görünüş varlığa ait *olarak* deneyimlenmektedir. Alıntılanan bu sözlerin Grekler için özgün, vurucu bir gücü vardır. Varlık ve doğruluk özlerini *physis'ten* alırlar. Görünenin kendini göstermesi [*das Sich-zeigen des Scheinenden*], bir yandan doğrudan varlığa aittir, ama diğer yandan (hem de temel olarak), ait değildir de. Bu yüzden görünüş [*das Scheinen*] aynı zamanda salt görünüş olarak da ortaya konmak durumundadır; tekrar ve tekrar.

Üçlü yol, kendi içinde birlik oluşturan kılavuzu verir:

Varlığa giden yol kaçınılmazdır [*unumgänglich*].
Hiçliğe giden yol erişilmezdir [*unzugänglich*].

Görünüşe giden yola erişilebilir ve ondan yürünür; ama bu yolun ancak etrafından dolaşılabilir [*umgehbar*].

Doğru dürüst [*wahrhaft*] bilen bir adam işte bu yüzden bir doğrunun peşinde körü körüne koşan değil de, sürekli olarak her üç yolu da; varlığın, var olmamanın ve görünüşün yolunu bilen adamdır. Düşünen bilme [*Überlegenes Wissen*] –ve aslında her türlü bilme, düşünmedir– yalnızca bir yandan varlığın yolunda onu kanatlandıran fırtınayı yaşamış, diğer yandan ise ikinci yoldaki hiçliğin uçurumunun korkusuna yabancı kalmamış ve tüm bunlara rağmen yine de görünüşe ait olan üçüncü yolu kalıcı bir zorunluluk olarak üstlenmiş olana verilen bir armağandır.

Bu bilmeye, Greklerin büyük zamanlarında *tolma* olarak adlandırıldığı şey aittir: Varlığa, var olmamaya ve görünüşe tek bir bütün olarak cesaret etmek, yani orada-varlığı kendi üzerinden varlığın, var olmamanın ve görünüşün kararına [*Ent-scheidung*] yaptırmak. Varlığa karşı bu temel tavırdan (konumdan) yola çıkarak, Greklerin en büyük şairlerinden biri olan Pindar, şunu söyler (Nemea III, 70): *en de peira telos diaphainetai*. “Olup bitenin ortasındaki tehlikeli girişim, kendisiyle birlikte tamamına ermeyi görünüşe getirir; durmaya getirilenin ve gelenin, yani varlığın kendi sınırlarını kazanmasını sağlar.”

Aynı temel tavır, Herakleitos’un, *polemos* üzerine alıntılanmış sözünde göze çarpar. Tartışarak-karşı karşıya koyma [*Aus-einander-setzung*], kısacası salt bir ağız dalaşı ve çatışma değil de, tartışılabilir olanın tartışılması [*der Streit des Streitbaren*], öze dair olanı ve olmayanı, yüce ve aşağı olanı, kendi sınırlarına yerleştirir ve görünüşe getirir.

Sınırsız hayrete değer olan, burada yalnızca varlığa karşı bu temel tutumun olgunlaşmış güvencesi değildir, aynı zamanda onun yapısının, sözde ve taştaki [*in Wort und im Stein*] zenginliğidir.

Varlık ve görünüşün karşıtlığını, diğer bir deyişle, aynı zamanda birliğinin aydınlığa kavuşturulmasını, Herakleitos’un bir sözüyle sonlandırıyoruz (Frg. 123): *Physis kryptesthai philei*. Varlık, (doğ(rul)an görünme), kendi içinde, kendini gizlemeye meyillidir. Varlık; doğan görünüş, gizlenmişlikten dışarı çıkma anlamına geldiği için, onun kökeni olan gizlenmişlik, ona öz itibarıyla aittir. Bu köken, varlığın, bizzatıhi görünenin, özünde yatar. İster büyük bir örtbas etme ve saklama olsun, ister en yüzeysel kılık değiştirme ve üzerini örtme olsun, varlık gerisin geriye bu kökene meyilli kalır.

Physis ve *kryptesthai*'nin dolaysız yakınlığı, varlık ve görünüşün içten bağını, onların çatışması olarak açılar.

Biçimsel anlamda başlığımız olan “Varlık ve Görünüş”ü, Greklerin başlangıçta uğruna savaşmış olduğu ayrımın bitmez tükenmez gücü üzerinden anlayacak olursak, sadece varlığın görünüşten ayrımı ve görünüşle olan sınırı değil, aynı zamanda “varlık ve oluş” ayrımına olan içsel aidiyeti de anlaşılır hale gelmiş olur. Olmakta barınan, bir yandan artık hiçlik değildir, ama diğer yandan henüz olmaya belirlendiği şey de değildir. Bu “artık değil” ve “henüz değil” bakımından, olmak, içine var olmamanın sızdığı şey olarak kalır. Bununla birlikte, o saf hiçlik de değildir, tersine, artık daha fazla bu-olmayan, ama yine de henüz şu da olmamış olandır ve böylece sürekli bir ötekidir. O yüzden bir öyle görünür, bir böyle. Kendi içinde durağan olmayan bir görüş [Anblick] sunar. Böyle görüldüğü vakit, oluş, varlığın bir görünüşüdür.

Böylece, oluş da tıpkı görünüş gibi, var olanın varlığının başlangıçtaki açılışında, varlığın karşısına yerleştirilmek zorundadır. Diğer yandan, oluş, “doğmak” olarak *physis*'e aittir. Eğer her ikisini de Grek bakış açısıyla anlarsak; oluşu bulunuşa-gelmek [in-die-Anwesenheit-kommen] ve bulunuştan-çıkınak, varlığı ise doğarak görünen bulunuş [aufgehend-erscheinendes Anwesen]; var olmamayı, bulunmayı [Abwesen] olarak görürsek, o zaman doğma ve batmanın, gözden kaybolmanın [Aufgehen und Untergehen] karşılıklı ilişkisi, görünme [Erscheinen], yani varlığın kendisi olur. Oluş, nasıl ki varlığın görünüşü ise, görünüş de görünme olarak varlığın bir olmasıdır.

Bu noktadan, buradaki meselenin, varlık ile görünüş arasındaki ayrımın, varlık ile olmak arasındaki ayrıma, ya da tam tersine, ikincisinin birincisine, bir indirgenmesi olmadığını görebiliriz. Bu yüzden bu iki ayrımın ilişkisine dair sorunun ucu ilkin açık bırakılmalıdır. Yanıt, var olanın varlığı her nerde öze geliyorsa, işte oranın temellendirilişinin kaynaksallığı, boyutu ve sağlamlığına bağlıdır. Felsefe de başlangıçta tek tek bir takım önermelere sırtını dayamış değildir. Yine de felsefe tarihinin sonradan ortaya çıkan sunuluş biçimleri, bize bu izlenimi vermektedir: Bunlar, uzun sözün kısası, *doksografiktir*, yani büyük düşünürlerin fikir ve izlenimlerinin bir betimlenişidir. Ama kim ki büyük düşünürlerin görüşlerine ve duruş noktalarına onları tekrar etmek için kulak verir ya da bunun için onların peşine düşerse, emin olmalıdır ki, bir sonuç, bir formül, ya da bir işaret lev-

hası bulamadan yanılgıya düşerek yolunu şaşıracaktır. *Düşünme* ve Grek varlığı [*das Dasein der Griechen*], büyük güçleri temsil eden varlık ve oluş ile varlık ve görünüş arasındaki ayrım için mücadele eder. Bu birbiri dışına çıkarak karşılıklı yer-leşme [*Auseinander-setzung*], düşünme ve varlığın ilişkisini belli bir biçim doğrultusunda geliştirmek zorunda kalmıştır. Bu demektir ki, Greklerde üçüncü ayrımın* şekillenmesi de çoktan başlamıştır.

* Heidegger'in burada bahsettiği üçüncü ayrım, bir sonraki bölümde ele alacağı "Varlık ve Düşünme" [*Sein und Denken*] ayrımıdır. Ç.N.

KANT'IN VARLIK TEZİ *

Martin Heidegger

Başlığa göre, bu yazı bize Kant'ın felsefesinden bir şey öğretecek olmalı. Böylece geçmişe ait bir felsefeye dair fikir edinmiş olacağız. Bunun faydası olabilir; tabii ki eğer gelenek anlayışımız hâlâ tazeyse.

Ne var ki tüm zamanlarda ve her yerde bizi bu kadar ilgilendirdiği halde kendisine özel bir dikkat göstermemiş olduğumuz bir şeyin geleneğiye sözünü ettiğimiz, bunu başarmak çok zordur bir yandan da.

Onu “varlık” [*Sein*] kelimesiyle adlandırıyoruz. Bu ad, “vardır” [*ist*], “var olmuştur” [*ist gewesen*] ya da “var olacaktır” [*ist im Kommen*] dediğimizde kastettiğimizi adlandırıyor. Her şeyin; bize ulaşan ve bizim ulaştığımız her şeyin yolu, ister konuşulsun, ister konuşulmasın, “o vardır”ın [*es ist*] üzerinden geçer. Bunun böyle olmasına asla karşı çıkamayız. “Vardır”, bizim için bütün açık ve örtük çekimleriyle tanındıktır. Ama yine de ne zaman bu kelime, yani “varlık” kulağımıza çarparsa, onunla hiç bir şey düşünemediğimizi belirtiriz.

* “Kants These über das Sein”, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, ss. 439-478. Heidegger'in 1961'de verdiği bir dersin metnidir. *Wegmarken* adlı kitapta makale olarak yayımlanmış olan bu yazı, Özgür Aktok tarafından Almanca aslından çevrilmiştir. Tüm dipnotlar Heidegger'e aittir.

Muhtemelen bu acele sonuç yerindedir. Bu, bizim “varlık” hakkında konuştuğumuzda –buna boş konuşma demek istemiyorum– duyduğumuz öfkeyi meşrulaştırıyor. Öylesine bir öfke ki bu, “varlık”ı alaya almaya götürüyor bizi. İnsan, varlığı düşünmeksizin, ona doğru herhangi bir düşünme yolunu anımsamaksızın, “varlık” kelimesinin ona bir şey ifade edip etmediği konusunda ahkâm kesme cüretini gösteriyor. Bir ilke düzeyine erişmiş olan bu düşüncesizlikten mahcup olan bir kimse bulmak artık güç.

Eğer bir zamanlar tarihsel varlığımızın kaynağı [*der Quell unseres geschichtlichen Daseins*] olan şey şimdilerde gülünç bir duruma düşmüşse, belki de kendimizi yalın bir düşünmeye bırakmalıyız.

“Varlık” kelimesiyle hiç bir şey düşünülemiyor. O halde düşünürün görevinin “varlık”ın ne anlama geldiği konusunda bize yol göstermesi olduğu fikrine ne dersiniz?

Ola ki, bu düşünürler için bile yeterince zor bir görevse, en azından varlığı her zaman düşünmeye değer [*das Denkwürdige*] olarak yeniden göstermek ve böylece bu düşünmeye değer olanın insanın ufkuyla bulunmasını sağlamak, onların işi olarak kalabilir.

O halde bu bahsettiğimiz fikri izleyerek bir düşünüre ve onun bize varlık hakkında söylediğine kulak verelim. *Kant*’ı dinleyelim.

Neden varlığa dair bir şeyler deneyimlemek için Kant’a kulak veriyoruz? İki nedenle: Birincisi, Kant varlık tartışmasında büyük bir adım atmıştır. İkincisi, Kant bu adımı geleneğe olan bağlılığı yolu ile, aynı zamanda geleneğin farklı bir ışık altında yeniden aydınlanmasını sağlayacak şekilde, onunla bir tartışma içine girerek atmıştır. Her iki gerekçe de, bizi Kant’ın varlık tezi üzerine düşünmeye davet ediyor.

Kant’ın varlık tezi, ana yapıtı olan *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki (1781) şekline göre, aşağıdaki gibidir:

Varlık açıkçası gerçek [*real*] bir yüklem değildir; yani herhangi bir şeyin, bir şey’in [*Ding*] kavramına katılabilir bir kavramı değildir. O, sadece bir şeyin ya da belli kendinde belirlenimlerin konumudur. [*die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst*] (A598/B626).

Şimdilerde bizi var olan olarak kuşatan ve hiç olmakla tehdit etmekte olan [*was heute ist*] açısından bakınca, Kant’ın tezi soyut, zayıf ve cansız gözükmektedir. Bu arada, zaten felsefeden de dünyayı yorumlayıp soyut kurgularla avarelik etmek yerine onu pratik olarak değiş-

tirmesi talep edilmiştir. Ama bu amaçlanan dünya değişimi, nasıl ki demin bahsettiğimiz talep bir düşünce değişikliğine dayanıyor ise, aynı şekilde düşünmenin değişimini gerektiriyor. (Bkz. Karl Marx, *Alman İdeolojisi: Feuerbach Üzerine Tezler* ad. Feuerbach, 11: “Fizozoflar dünyayı yalnızca farklı şekillerde yorumladılar; halbuki aslo-lan, onu değiştirmektir.”)

Ama düşünmeye değenin yoluna koyulmazsa, düşünme kendini nasıl değiştirebilir ki? Varlığın kendisini düşünmeye değen olarak ortaya koyduğu ne gelişigüzel bir varsayım ne de keyfi bir icattır. Bu, bizi bugün hâlâ belirleyen, hattâ bizim kabul etmek istediğimizden daha da fazla belirleyen bir geleneğin hükmüdür.

Kant'ın tezi, eğer Kant'ın bu teze ilişkin sunduğu açıklamaya ve bu açıklamayı nasıl yaptığını kulak vermezsek, soyut ve zayıf bir tez olarak yabancı gözüktür. Onun teze getirdiği açıklamaların yolunu takip etmeliyiz. Bu yolun geçtiği alanı, gözümüzün önüne getirmeliyiz. Kant'ın “varlık” adı altına yerleştirdiğinin [*erörtern*]¹ ait olduğu yeri düşünmeliyiz.

Bunu denediğimizde, şaşırtıcı bir şeyle karşılaşırız. Kant kendi te-zini “parça parça”, yani ana eserlerine eklemeler, dipnotlar, ilave dü-şünceler şeklinde açıklamıştır. Tez, içeriği açısından önemine uygun biçimde, dizgeleştirilerek, bir dizgenin ana ilkesi olarak ortaya konmamıştır. Bir kusur gibi gözüken bu özellik, aslında Kant'ın tezinden bahsettiği farklı bölümlerde, kaynak-sal bir düşünüşün [*ursprüngliche Besinnung*], hiç bir seferinde son noktayı koymadan sürekli yeniden dile gelmesini sağlamak gibi bir avantaja sahiptir.

Burada yapılacak olan sunum, Kant'ın kendi yoluna uygun ilerle-yecektir. Sunum, tezin bu ana düşüncesinin, özellikle yapıtının arki-tektoniği için inşa edilen bir temel yapı vazifesi üstlenmese bile, Kant'ın açıklamaları yoluyla, yani kendi temel felsefi konumu yoluyla her yerde ortaya çıktığını gösterme amacını gütmektedir. Bu nedenle burada takip edeceğimiz yöntem, uygun olan metinleri, birbirini ay-dınlatacak ve böylelikle doğrudan söylenmeyen gözler önüne seril-mesini sağlayacak biçimde karşı karşıya koyarak inceleyecektir.

Bu şekilde Kant'ın tezi üzerine bir enine boyuna düşünme [*nach-denken*] içine girdiğimiz vakit, varlık sorusunun bütün güçlüğü, ama aynı zamanda bir o kadar da belirleyiciliğini ve sorulmaya de-

¹ Birinci baskı, 1963: Varlığın topolojisi.

ğerliliğini deneyimleriz. Böylece Kant'ın tezi ile eleştirel bir karşılaşmaya -yani Kant'ın varlık tezinin nerede temellendiği, ne anlamda bir temellendirmeye izin verdiği, ne biçimde konumlandırılabilceği [erörtert werden] ve bunları yanıtlamaya- bugünkü düşünmenin yetkinliği olup olmadığı, ya da ne ölçüde yetkin olduğu soruları hatıra gelir. Burada düşünmeye atfedilen bu ödevler, sorunun bir ilk sunuluşunun, hattâ günümüzün alışlagelmiş düşünme yetisinin olanaklarını dahi aşmaktadır. Acilen ihtiyacımız olan, geleneğe dikkatli ve düşünen bir kulak vermedir. Gelgelelim, bu geride kalmış olana saplanıp kalan değil, tersine şimdi tam da karşımızda durup bizi bekleyene [das Gegenwärtige], düşünen bir kulak verme olmalıdır. Kant'ın tezini tekrarlayalım:

Varlık, açıkçası gerçek bir yüklem değildir; yani herhangi bir şeyin, bir şey'in kavramına katılabilir bir kavramı değildir. O, sadece bir şey'in ya da belli kendinde belirlenimlerin konumudur. (A598/B626).

Kant'ın tezi iki önerme içeriyor. Birincisi olumsuz, varlıkta gerçek bir yüklem karakterini reddeden, ancak bununla birlikte genel anlamdaki bir yüklem karakterini yadsımayan bir önerme. Buna uygun olarak bu ilkinin izleyen olumlu ifade, varlığı "sadece konum" olarak belirtiyor.

Daha şimdiden, tezin içeriği bu şekilde iki önermeye paylaştırılmış durumdayken bile, "varlık" kelimesinin bize hiç bir şey düşündürmediği fikrine güçlükle direnebiliyoruz. Eğer *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yapısı ve ilerleyişinde, Kant'ın hangi noktada tezini ifade ettiğine daha kesin bir açıklama getirirsek, şu anda hüküm süren bu belirsizlik azalabilir ve tez bize daha tanıdık görünebilir.

Başımıza gelmiş bulunan, inkârı olanaksız bir olayı [Geschehnis] kısaca anımsayalım: Avrupa düşüncesine, "var olan [das Seiende] nedir?" sorusu yön vermiştir. Avrupa düşüncesi, varlığı bu şekilde araştırılmıştır. Bu düşünme biçiminin tarihinde Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* ile bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Bu açıdan, Kant'ın bu ana yapıtındaki temel düşüncesini, varlık konusunda bir konumlandırmaya girerek ve kendi tezinin beyanı ile ortaya koymasını bekleriz. Ancak durum farklı. Bunun yerine, sözünü ettiğimiz tezle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin üçüncü kısmında, "Tanrı'nın Varlığının Ontolojik bir Tanıtlanışının Olanaksızlığı Üzerine" başlıklı bölümde

karşılaşırsınız (A592/B620).

Batı düşüncesinin tarihini yeniden anımsarsak şunu farkederiz: Varlık sorusu, var olanın varlığı sorusu olarak karşımıza ikili olarak çıkar. Bu soru, bir yandan genel olarak var olanın var olan olarak ne olduğunu sorar. Bu sorunun çerçevesi içinde ortaya çıkan çalışmalar, felsefe tarihi boyunca “ontoloji” başlığı altında ele alınmıştır. “Var olan nedir?” sorusu, aynı zamanda “hangi var olan, nasıl en yüksek var olan olarak vardır?” sorusudur. Bu, tanrısal olana; Tanrı’ya dair bir sorudur. Bu sorunun sorulduğu alanın adı ise teolojidir. O halde var olanın varlığına dair ikili soru, kendisini “onto-teo-loji” başlığı altında özetlememize izin verir. Bu ikililik² “var olan nedir?” sorusu, bir yandan “var olan (genel olarak) nedir?” diğer yandan “(en mümkün) var olan nedir (hangisidir)?” sorusu olarak ortaya çıkar.

Sorunun bu ikili yapısı, açıkçası var olanın varlığının kendisini nasıl gösterdiğinde temellenmek zorundadır.³ Varlık, kendisini “temel” [*Grund*] dediğimiz şey olarak gösterme niteliğine sahiptir. Genel olarak var olan, var olanın her türlü incelemesinin üzerinde devindiği zemin olma anlamında, temeldir. En yüksek var olan anlamındaki var olan, tüm var olanı varlığa gelmeye bırakan olma anlamında temeldir.⁴

Varlığın temel olarak belirlenmiş olması, şimdiye dek en su götürmez şey olarak düşünülmüştür. Oysaki bu en sorgulanası şeydir. Varlığın temel olarak ne ölçüde belirlenebileceğinin ve bu temelin özünün nerede bulunduğunu burada konumlandırmamız mümkün değildir. Ancak görünüşte konumuzun dışında kalan bu noktada, Kant’ın varlığı “konum” olarak belirlemesi ile, varlığın “temel” olarak adlandırışı arasında bir akrabalık ilişkisi olabileceği ortaya çıkmaktadır. *Positio, ponere*, “yerleştirmek, koymak, durmak, önünde durmak, temelinde bulunmak” gibi anlamlara gelir.

Ontoteolojik araştırmanın tarihi boyunca, sadece en yüksek var olanın hangisi olduğunun gösterilmesi değil, aynı zamanda var olan-

² Birinci baskı, 1963: “İkilik” derken, bununla salt *on he on* ve *theion* arasındaki “ve”den fazlası kastedilmektedir.

³ Birinci baskı 1963: Varlık *ve* var olan [*Sein und Seiendes*]; ama bu ikisinin ayrımı *olarak* ve bu ayrımın sorgulanmaya değerliği, hatta en sorulmaya değer şey olması bakımından değil.

⁴ Birinci baskı, 1963: *Koinon - koinotaton; koinon – katholon (theion)*.

lar arasındaki en yüksek var olanın *var olduğunun*; Tanrı'nın var olduğunun tanıtlanması ödevi de ortaya çıkmıştır. “Varoluş” [*Existenz*], “orada-varlık” [*Dasein*], “edimsellik” [*Wirklichkeit*] kelimeleriyle farklı varlık biçimlerini adlandırırız.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayınlanma tarihinden yaklaşık yirmi yıl kadar önce, 1763'te “Tanrı'nın Varlığının Tanıtlanmasına Dair Olanaklı Tek Kanıt Temeli” [*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*] başlığı altında bir yazı yayımlar. Bu yazıdaki “Birinci İnceleme”, “genel olarak orada-varlık” [*Dasein*] ve “genel olarak varlık” [*Sein*] kavramları ile ilgilidir. Burada Kant'ın varlık tezini, az önce gördüğümüz biri olumlu, diğeri olumsuz olarak karşımıza çıkan ikili önerme biçimiyle buluruz. Her iki önermenin de buradaki ele alınış biçimi, büyük ölçüde *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bulduğumuz biçimlerine uymaktadır. Olumsuz önerme, eleştirel-öncesi yazısında “varlık, hiç bir şekilde bir yüklem ya da herhangi bir şeyin bir belirlenimi değildir” şeklinde ortaya çıkarken, olumlu olan önerme, “konum ya da yerleştirme kavramı tamamıyla yalın bir kavramdır ve varlık kavramı ile bir ve aynıdır” olarak kendini gösterir.

Öncelikle, yalnızca Kant'ın tezini felsefi teolojinin soruları çerçevesinde dile getirdiğine işaret etmemiz gerekiyordu. Bu, var olanın varlığı sorusunun bütününe, yani kendi öz içeriğindeki metafiziğe hükmetmektedir. Bu noktadan bakıldığında, Kant'ın tezinin dilinin verdiği ilk izlenimin tersine, bu yolun belirlediği yönün dışındaki soyut bir öğreti olmadığı görülebilir.

Saf Aklın Eleştirisi'ndeki olumsuz ifade, “açıkçası” kavramı ile birlikte takdim edilir. Buna göre, bu ifadenin ne söylediği, herkese doğrudan açık olmalıdır: Varlık, “açıkçası” gerçek bir yüklem değildir. Oysa bizim için bu cümle bugün hiç de böylesine doğrudan doğruya açık değildir: Varlık: Bu bizim için gerçeklik [*Realität*] anlamına gelir. Varlık neden gerçek bir yüklem olmasın ki? Ancak Kant için “gerçek” [*real*] kelimesi, hâlâ kaynaksal anlamını taşımaktadır. O, bir *reşe*, bir töze [*Sache*], bir şeyin tözsel içeriğine [*Sachgehalt*] ait olan anlamına gelmektedir. Gerçek bir yüklem, mesela diyelim ki “ağır” yüklemi, atfedildiği taşı, bu taş ister varolsun ister varolmasın, eş derecede belirler. Kant'ın tezinde “gerçek” bugün bizim olgularla [*Tatsachen*], edimsel, aktüel olanlarla uğraşan reel-politikten konuştüğümüzde kastettiğimiz şey değildir. Kant için “gerçeklik” “edim-

sellik" [*Wirklichkeit*] anlamına gelmez, tözlük [*Sachheit*] anlamına gelir. Gerçek bir yüklem, bir şeyi kendisi yapan içeriğe [*Sachgehalt*] aittir ve ona atfedilebilen bir yüklemidir. Bir şeyin içeriğini, onun kavramında tasarımılayabiliriz. "Taş" kelimesinin adlandırdığını, tasarımılanan şey var olmak zorunda olmaksızın, tıpkı önümüzde duran bir taş gibi tasarımılayabiliriz. Varoluş, orada-varlık [*Existenz, Dasein*]; yani varlık [*Sein*], "açıkçası gerçek bir yüklem değildir" demektir Kant'ın tezi bize. Ne zaman ki "gerçek" kelimesini Kant'ın kullandığı anlamda düşünürüz, işte bu olumsuz ifadenin açıklığı o zaman ortaya çıkar.

Ancak bu nasıl olur? Önümüzde duran bir taş için, onun, yani bu taşın burada var olduğunu söyleriz. Bu taş *vardır*. Buna göre, "vardır", yani varlık, kendisini açıkça bir yüklem, yani öznesinin taş olduğu önermede, bir yüklem olarak gösterir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, önümüzde duran bir taşın belirtilen varlığının bir yüklem olduğunu reddetmez. Ama "vardır" *gerçek* bir yüklem değildir. O halde "vardır" burada neden söz etmektedir? Açıkça, önümüzde duran taştan. Peki "buradaki taş vardır" önermesi içindeki "vardır" ne söyler? Taşın taş olarak *ne* olduğunu değil, ama burada taşta ait olanın var olduğunu söyler. O halde "varlık" ne demektir? Kant bunu olumlu olan önermesi ile yanıtlar: Varlık "sadece bir şeyin ya da belli kendinde belirlenimlerin konumudur."

Bu önermenin ifade biçimi, okuyanı kolaylıkla yanıltıp "sadece bir şeyin konumu olarak" varlığın, kendinde ve kendi için şey anlamındaki şey [*das Ding im Sinne des Dinges an und für sich*] ile ilgili olduğunu düşünmeye itebilir. Ancak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sınırları içerisinde okunduğu vakit, bu tez böyle bir anlama sahip olamaz. "Şey" burada, Kant'ın "*Ob-jekt*" veya "*Gegen-stand*" dediğidir. Kant, konumun bir şeyin bütün gerçek belirlenimlerini karşıladığını da söylememektedir; onun söylediği bunun tersine, varlığın "sadece, bir şeyin ya da belli kendinde belirlenimlerin konumu" olduğudur. Buradaki "ya da belli kendi belirlenimlerin konumu" ifadesinin nasıl yorumlanması gerektiği sorusunu şimdilik ucu açık, bir kenara bırakıyoruz.

"Kendinde" ifadesi burada "kendinde şey", bilinçle ilişkisiz halde var olan bir şey anlamına gelmemektedir. "Kendinde" olanı, başkası ile olan ilişkisi bakımından bu ya da şu olarak tasarımılanan bir şeye *karşı* bir *belirlenim* (*Gegenbestimmung*) olarak anlamalıyız. "Ken-

dinde”nin bu anlamı, Kant “sadece konumdur” dediği noktada dile gelmektedir. Buradaki “sadece”, okuyucuda konum, gerçeklik, yani tözlük karşısında daha aşağı bir statüye sahipmiş gibi bir izlenim yaratarak, kulağa sanki bir sınırlama gibi gelir. Halbuki “sadece” burada, varlığın hiç bir zaman bir var olanın *ne* olduğu bakımından onu açıklamamıza izin vermediğini dile getirmektedir. “Sadece” burada sınırlandırmamaktadır, tersine, varlığı içinde sadece saf olarak nitelenebileceği bir alana atfetmektedir. “Sadece” burada “salt” anlamındadır. “Varlık” ve “vardır”, bütün anlamları ve değişen çekimleriyle tek bir alana aittirler. Onlar, şeye dair [*Dinghaftes*] değildir; yani Kant için, nesnel olan [*Gegenständliches*] değildir.

O halde “varlık” ve “vardır”ı düşünmek için, nihai olarak şeylerle ve onların hesabını tutma işiyle meşgul olmayan, farklı bir bakışa ihtiyacımız var. Önümüzde duran ve açıkça “var olan” bir taş evire çevire her yönüyle inceleyebilir, araştırabiliriz, ama bunun sonucunda onda “vardır”ı asla bulamayız. Ama o taş yine de *vardır*.

“Varlık” nasıl oluyor da “salt konum” anlamını ediniyor? “Salt konum” başlığının anlamı, nereden ve nasıl kendini ayırıp kendi sınırlarını çiziyor? Varlığın konum olarak bu yorumu bize yabancı, hattâ keyfi, her haliyle çok anlamlı ve bu yüzden de belirsiz gelmiyor mu?

Kant’ın kendisi, “konum”u “yerleştirim” [*Setzung*] olarak çeviriyor. Ama bu bize pek de yardımcı olmuyor. Bizim Almanca kelime-miz olan “yerleştirim” tıpkı Latince’deki *positio* gibi çok anlamlı. Bu kelime şu anlamlara gelebiliyor: 1) Edim olarak yerleştirmek [*Setzen*], koymak [*Stellen, liegen*]. 2) Yerleştirilen [*das Gesetzte*], konu. 3) Yerleştirilmişlik [*die Gesetztheit*], durum, hal. Ama biz konumu ve yerleştirmeyi bir birliği ifade edecek biçimde de anlayabiliriz: Yerleştirileni, kendi yerleşmişliğine yerleştirmek.

Her durumda, varlığın konum olarak nitelenişi tesadüf olmayan ve bize alışılmış gelen bir çok anlamlılık sergiliyor. Çünkü o, bizim tasarımıyla [*Vorstellen*] olarak tanıdığımız yerleştirmenin ve koymanın alanında her yerde rol oynuyor. Bunun için felsefenin bilgece dili iki tipik ad kullanır: Tasarımlemek, *percipere, perceptio*’dur, bir şeyi kendisine almak, kavramak; bir de *repraesentare*, bir şeyi kendisine karşı, şimdi ve karşıda tutmak. Tasarımlemada, bir şeyi kendi önümüze koyarız ve böylece o şey yerleşmiş, konmuş bir şey olarak bizim karşımızda, bir nesne olarak durur. Konum olarak varlık, bir

şeyin yerleştiren tasarımıdaki yerleştirmesi demektir. Neyin nasıl yerleştirildiğine göre, yerleştirim; konum; varlık, farklı anlamlara gelir. Kant bu yüzden *Saf Aklın Eleştirisi*'nde varlık tezini formüle ettikten sonra şöyle devam eder:

Mantıksal kullanımda o (yani “sadece konum” olarak varlık) yalnızca bir yargının koşacıdır. “Tanrı, her-şeye-gücü-yetendir” [*Gott is allmächtig*] cümlesi, kendi nesnelere sahip iki kavram içerir: Tanrı ve her-şeye-gücü-yeten. Buradaki -dır kelimeciği, eklenen yeni bir yüklem değildir; sadece yüklem (Akkusativ) özneyle olan ilişkisi bakımından yerleştirdiğidir.

“Tanrı’nın Varlığının Tanıtlanmasına Dair Olanaklı Tek Kanıt Temeli”nde, koşacın “vardır”ı tarafından cümlenin öznesi ile nesnesi arasına yerleştirilen ilişki, *respectus logicus* olarak adlandırılır. Kant’ın varlığın “mantıksal kullanım”ından bahsetmesi, bizde varlığın başka bir kullanımının daha olduğu izlenimini uyandırır. Aynı zamanda burada varlığa dair öznel bir şey deneyimlemiş oluruz. Varlık, uygulanım anlamında “kullanılmaktadır.” Kullanımı, anlama, düşünme gerçekleştirir.

“Varlığın” ve “[var]dır”ın “mantıksal” olan dışında başka hangi kullanımı vardır? “Tanrı vardır” cümlesinde, özneye, töze dair gerçek bir yüklem yüklenmemektedir. Burada özne olan Tanrı, daha ziyade tüm kendi yüklemeleri ile kendi kendisine yerleştirilmektedir. “Vardır”, şimdi şunu der: Tanrı vardır, oradadır. “Orada-varlık” [*Dasein*] ve “varolmak” [*Existenz*], varlık [*Sein*] anlamına gelirler gelmesine, ancak burada “varlık” ve “vardır”, cümle öznesi ile nesnesi arasındaki ilişkinin yerleştirilmesi, yerleştirmesi demek değildir. “Vardır”ın “Tanrı vardır” cümlesindeki yerleştirmesi, “Tanrı” kavramının ötesine geçer ve bu kavrama, şeyin kendisini, Tanrı nesnesini “orada-varlık” olarak geri getirir. Varlık, burada mantıksal kullanımından farklı olarak var olan nesnenin kendisi bakımından kullanılmış olur. Bu yüzden burada söz konusu olan varlığın “ontik”, ya da daha doğrusu “nesnel” bir kullanımıdır. Eleştirel-öncesi yazısında, Kant şöyle yazar: “Eğer sadece bu ilişki (yani cümle öznesi ile nesnesi arasında olan) değil de, şeyin kendisi, kendisinde kendisine yerleştirilmiş olarak ele alınırsa, o zaman bu varlık, orada-varlıktır.” Ve bu kısma ait olan başlık şöyle başlar: “Orada-varlık, bir şeyin mutlak yerleştirmesidir.” Tarihi belirsiz bir notunda, Kant şimdiye dek sunu-

lanı özetler (WW Akademie Ausgabe XVIII, n. 6276):

Orada-varlık [*Dasein*] yüklemiyle şeye hiç bir şey eklemiş olmam, tersine, şeyin kendisini kavrama eklemiş olurum. O halde bir varoluşsal önermede kavramın ötesine geçerim ve kavramın içinde zaten düşünülen başka bir yükleme gitmem; tersine, şeyin kendisine, ne eksik ne de fazla, bu yüklemelerin tamamen aynıları ile giderim; öyle ki, yalnızca artık mutlak konum da görece konuma ek olarak düşünülmüş olur.

Ancak burada bir soru ortaya çıkmakta ve soru olarak da kalmaktadır: Bu, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin tüm düşüncesini tetikleyerek onu izleyen ana yapıtların dinamiğini oluşturan gizli motifi, yani “Tanrı vardır” önermesinin mutlak konum olarak olanaklı olup olmadığı ve eğer olanaklı ise nasıl ve hangi sınırlar dâhilinde olanaklı olduğu sorusudur. Varlıktan, mantıksal anlamdaki görece konumdan farklı olarak mutlak konum olarak söz edilmesi, mutlak konumda ilişki yerleştirilmediği gibi bir izlenim yaratmaktadır. Ama eğer ki mutlak konumda söz konusu olan varlığın orada-varlık [*Dasein*] ve varoluş [*Existenz*] anlamındaki nesnel kullanımı ise, o zaman burada da bir ilişkinin yerleştirildiği ve gerçek anlamda olmasa bile, burada da “vardır”ın bir yüklem karakteri kazandığı sadece açık değil, aynı zamanda zorunlu hale gelir.⁵

Varlığın mantıksal kullanımında (a, b'dir) söz konusu olan, önermenin öznesi ile yüklemi arasındaki ilişkinin yerleştirilmesidir. Varlığın ontik kullanımındaysa –bu taş vardır (varolmaktadır)– söz konusu olan ben-öznesinin ve nesnenin ilişkisinin yerleştirilmesidir; öyle ki, özne-nesne ilişkisi, özne-yüklem ilişkisinin yerine geçer. Bu demektir ki, koşaç olarak -dır, nesnel bir bilginin ifadesi olarak mantıksal kullanımından farklı ve daha zengin bir anlam taşımaktadır. Ancak Kant'ın bu kavrayışa bir düşünüş sonucunda ulaştığı, hattâ bunu ilk kez ancak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında dile getirdiği görülebilir. Birinci basımdan tam altı yıl sonra “vardır” ile, yani varlık ile neyin, nasıl söz konusu edildiğini söyleyebilmiştir. *Saf Aklın Eleştirisi*'yle birlikte varlığın konum olarak yorumuna bir bütünlük ve kesinlik getirmiştir.

⁵ 1. Basım, 1963: Burada, bulunurluk [*Anwesen*] atfedilir, fakat bu atıf, doğa bilimlerinin deneyimciliği anlamında tanıtlanabilir [*ausweisbar*] değildir.

Eğer Kant'a eleştirel öncesi döneminde, "Tanrı'nın Varlığının Tanıtılmasına Dair Olanaklı Tek Kanıt Temeli"ni yazarken mutlak konum olarak varlık [*Existenz*] kavramından ne anladığı, bu kavramı nasıl daha kesin biçimde belirleyebileceğimiz sorulsa, o zaman yazdığı esere gönderme yapıp şunu derdi: "Bu kavram [orada-varlık ve varoluş] öylesine yalın ki, onu daha fazla açarak hakkında bir şey söyleyemeyiz."

Kant, bize onun *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayımlanmasından daha önceki felsefi konumunu anlamamızda yardımcı olacak bir başka temel saptamada bulunur:

Bütün bilginin en nihayetinde daha fazla ayrıştırılamayan kavramlarda son bulduğu dikkate alınacak olursa⁶, o zaman nerdeyse hiç ayrışmayan, yani açıklanan konunun kendisine kıyasla, ayırt edici özelliklerinin yalnızca biraz daha açık ve yalın olduğu kavramların bulunduğu da anlaşılır. Bu durum bizim varoluş kavramına getirdiğimiz açıklama için söz konusudur. Açıklamak için yardımına başvurulmuş kavramla açıklanan kavramın yalnızca çok az miktarda daha açık kılındığını memnuniyetle kabul ediyorum. Ancak nesnenin doğası, anlamamızın yetileri bakımından daha fazlasına izin vermemektedir.

"Nesnenin doğası", yani varlığın özü, daha fazla açıklığa izin vermemektedir. Yine de tek bir şey Kant açısından kesinliğini korumaktadır: Kant varoluşu ve varlığı, anlamamızın yetileriyle olan ilişkileri bakımından düşünmektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde de varlık hâlâ ve yeniden konum olarak belirlenmektedir. Eleştirel düşünüş, bu eleştirel öncesi dönemin kavramları açıklama ve sınıflayışının ardından da daha belirgin bir açıklığa erişmiş değildir. Ancak *Saf Aklın Eleştirisi*, varlığın ve onun farklı biçimlerinin "olanaklı olmak", "edimsel olmak" ve "zorunlu olmak" şeklinde adlandırdığımız farklı açıklama biçimlerine erişmiştir.

Burada olup biten nedir? Eğer varlık üzerine düşünüş [*Besinnung*], "varlık"ın anlamamızın yetileri ile olan ilişkisi üzerine bir düşünme olarak başlamışsa, *Saf Aklın Eleştirisi* ile ne olmuş olmalıdır? *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant bir saptama ile bu yanıtı verir:

⁶ 1. Basım, 1963: Yani oradan kendi konusuna başlar ve oradan da her şeyde hüküm süren *arche* olarak devam eder (arkeotipler).

Olanaklılık, orada-varlık⁷ ve zorunluluğun tanımları sadece saf anlamadan elde edildiği ölçüde, bugüne kadar hiç kimse bunları açık bir totolojinin⁸ dışında açıklayamamıştır (A244/B302).

Kant bu tür bir açıklamaya zaten eleştirel öncesi evresinde girişmişti. Bu arada varlığın ve onun biçimlerinin sadece anlama yetilerimizle olan ilişkileri bağlamında ele alınmasının, kendisinden hareket ederek varlığın ve varlığın biçimlerini açıklamamız için yeterli bir anlama ufku oluşturmadığını, yani varlık ve biçimlerinin anlamının kendisini “doğrulamaya” bırakmadığı konusunda da bir kavrayış oluşturmuştur.

Eksik olan nedir? Düşünmemiz varlığa kendi kiplikleri [*Modalitäten*] ile beraber hangi bakımdan bakışını yöneltmeli ki, yeterli bir özbelirlenime ulaşmak mümkün olsun? *Saf Akılın Eleştirisi*’nin ikinci basımında bir ek olarak karşımıza çıkan bir notta bu konuyla ilgili Kant şunu belirtir (B302):

Eğer (bizim tek sahip olduğumuz) tüm duysal görü elimizden alınırsa... olanaklılık, orada-varlık ve zorunluluk kendilerini hiç bir şey yoluyla doğrulatmazlar (yani kendi anlamlarında kanıtlatmaz ve temellendirtmezler).⁹

Bu görü [*Anschauung*] olmaksızın varlık kavramlarının nesnelerle, kendisi yoluyla Kant’ın “anlam” olarak adlandırdığı şeye sahip olabildikleri bir ilişkisi söz konusu olamaz. “Varlık” demek, konum olarak; anlama edimi olarak düşünme yoluyla yerleştirmedeki yerleştirilmişlik demektir. Fakat bu konum, yalnızca duysal görü yoluyla, diğer bir deyişle, duyuların duygulanımı [*Affektion*] yoluyla yerleştirilebilir olan ona *verilmiş* ise, işte o zaman bir şeyi nesne, yani kendi karşısına getirilen [*Entgegengebrachtes*] bir şey olarak yerleştirebilir ve *karşıda-duran* [*Gegenstand*] durumuna getirebilir. Konum, ancak bir duygulanımın konumu olarak Kant’ın var olanın varlığından ne kastettiğini anlamamıza izin veriyor.

Ancak duyularımız yoluyla olan duygulanımda bize sürekli olarak tasarımların bir çokluğu [*Mannigfaltigkeit*] verilir. Verilen bu “kar-

⁷ 1. Baskı 1963: diğer bir deyişle, edimsellik [*Wirklichkeit*].

⁸ *Kath auto*’nun totolojisinin farklı olanakları. Krş., Aristoteles, *Metaphysik*, VII.

⁹ Buna karşı Husserl’in “kategorik görü”sü (Mantıksal Araştırmalar VI); ancak Husserl için “kategori” ne demektir?

maşa"nın, bu çokluğun akışının "durmaya" [*Stehen*] gelmesi ve böylelikle bir nesnenin [*Gegenstand*] kendini gösterebilmesi için, bu çokluğun düzenlenmesi, yani bağlanması gerekir. Bu bağlanma, hiç bir şekilde duyulardan gelemaz. Tüm bağlanma Kant'a göre anlama olarak adlandırdığımız tasarım yetisinden kaynaklanmaktadır. Onun temel özelliği, sentez olarak yerleştirmektir. Konum [*Position*], burada ön-konum; ön-erme [*Proposition*] karakterine; yani kendisi yolu ile herhangi bir şeyi bir şey olarak öne yerleştiren [*vorsetzen*] bir yüklemi, bir özneye -dır yolu ile atfeden bir yargı karakterine sahiptir. Ama bir nesnenin bizim tarafımızdan bilinmesi durumu söz konusuyken, konum, ön-konum olarak duyulanımda verilenle ilişkide olmak zorunda olduğu ölçüde, bir koşaç olarak -dır yeni bir anlam kazanır. Kant bu anlamı ilk olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basısında belirleyerek 19. bölümün başında şunu yazar: "Hiç bir zaman mantıkçıların yargı konusunda yaptıkları açıklamayla tatmin olmadım: Onlara göre yargı, iki kavram arasındaki bir ilişkinin tasarımıdır."

Kant mantıkçıların bu açıklamasında "bu ilişkinin nerede oluştuğunun belirsiz" olduğunu düşünür. Bu açıklamada arayıp bulamadığı, yüklemın özneye yerleştirilmesinin nerede temellendiğidir. Bir önermedeki cümle öznesi, yalnızca bilen bir ben öznesi için nesne olabildiği ölçüde temellendirici olabilir. Kant bu yüzden metinde yeni bir bölüme başlayarak şöyle devam eder:

Ne zaman ki verili bilgilerin [*gegebene Erkenntnisse*] ilişkilerini her yargıda tam anlamıyla araştırırsam ve onları anlamaya ait olan ilişkiler olarak (sadece öznel geçerliliği olan [bir ilişki olarak]) yeneden-üreten imgelem gücünün [*reproduktive Einbildungskraft*] yasalarına göre olan ilişkilerden ayırt edersem, bir yargının, verili olan bilgileri, tamalgının [*Apperzeption*] nesnel birliğine getirmekten başka bir şey olmadığını da anlamış olurum. -Dir koşacı ile amaçlanan işte budur: Verili olan tasarımların nesnel birliğini, öznel birliğinden ayırt etmek.

Bu cümleleri hak ettikleri önemi vererek düşünme çabasında her şeyden önce -dır koşacının şimdi farklı bir biçimde belirlenmekle kalmayıp aynı zamanda bu koşacın, bağlamanın birliği (derlemek) [*Einheit des Verbindens (Versammelns)*] ile olan ilişkisinin de aydınlığa çıktığına dikkat etmeliyiz.

Varlık ve birliğin [*Sein und Einheit*]; *eon* ve *en*'in birbirine olan

aidiyeti, kendisini Batı felsefesinin büyük başlangıcında çoktan göstermiştir. Bugün bize bu iki başlıktan, “varlık” ve “birlik”ten bahsedilecek olursa, bu ikisinin birbirine olan bu aidiyetine dair soruya yeterli bir yanıt vermekte, ya da bu aidiyetin temelini anlamakta büyük güçlük çekeriz, çünkü bizler ne “birliği” ve birleşmeyi *logos*’un derleyerek-açığa çıkaran karakteri [*versammeln* *entbergende Charakter des logos*] üzerinden, ne “varlık”ı kendi kendisini açığa çıkaran bulunurluk [*das sich entbergende Anwesen*] olarak, ne de bu her ikisinin Greklerin de düşünmeden bıraktığı aidiyeti üzerinden düşünürüz.¹⁰

Kant’ın düşüncesinde varlık ve birliğin, birbirine olan aidiyetlerini nasıl ortaya koyduğunu ve bu yolla Kant’ın varlık tezinin daha zengin ve ilk kez temellenmiş olan içeriğine nasıl kavuştuğuna gelmeden önce, Kant’ın verdiği ve bizi “dır” koşacının nesnel anlamı konusunda aydınlatan bir örnekten bahsedelim:

Tasarımların ardışıklığını sadece¹¹ çağrışım yasalarına göre öznedeyken ortaya çıkan bir süreç olarak gözlemleyecek olursam, eğer bir cisim taşıyorsam, “bir ağırlığın baskısını hissediyorum” diyebilirim, ancak “bu cisim ağır^{dır}” diyemem, çünkü ikincisini demek, bu iki tasarımın nesnede olduğunu, yani öznenin durumundan bağımsız olarak bağlanmış olduklarını ve sadece algıda iliştilirilmiş bulunmadıklarını söylemek anlamına gelir.

Kant’ın -dır koşacı yorumuna göre, burada cümle öznesi ile yüklemnin nesnedeki bir bağlanmışlığı söz konusudur. Her bağlanma, kendisi ile birlikte bir birliği getirir ve buna, bunun içine, ona verilen çokluğu bağlar. Bağlanma zaten birliğe önceden bağımlı olduğu için birlik ilkin bağlanmadan ortaya çıkmıyorsa, birlik nereden kaynaklanmaktadır? Kant’a göre bunu “daha yüksekte aramalıyız”; diğer bir deyişle, anlama yoluyla gerçekleşen bağlayıcı yerleştirmenin ötesinde. O her *thesis*’in (yerleştirmenin) tüm *sun*’unu (birlikteliğini) ilk kez ortaya çıkmaya bırakan *en*’dir (bir-leştiren birliktir). Kant bu yüzden onu “kaynaksal bireşimsel birlik” [*ursprüngliche synthetische Einheit*] olarak adlandırmaktadır. O zaten bütün tasarımılamada, algıda, en baştan beri bulunur (*adest*). Tamalığının kaynaksal sentezi-

¹⁰ 1. Baskı 1963: Düşünülmemiş: kullanan özgüleme [*brauchendes Eignen*]

¹¹ 1. Baskı 1963: “Sadece”: öncelikli verili olarak öznel olan.

nin birliğidir. Var olanın varlığını, ya da Kantçı bir dilde konuşursak, nesnenin nesnelliğini [*Objektivität des Objekts*] olanaklı kıldığı için, daha yüksekte, nesnenin üstünde bulunmaktadır. Nesneyi [*Gegenstand*] olduğu gibi öylece olanaklı kıldığı için “aşkınsal tamalgı” olarak adlandırılır. 15. bölümün sonunda Kant aşkınsal tamalgı için “farklı kavramların birliğinin yargılardaki temelinin kendisini anlamının olanağı (olanağının temeli) ile birlikte, hattâ anlamamanın mantıksal kullanımı da dâhil olacak şekilde içerir” der.

Kant eleştirel öncesi yazısında varlık ve varoluşun anlama yetileri [*Verstandesvermögen*] bakımından daha fazla açıklanamayacağı görüşüyle yetinirken, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde sadece anlama yetilerini açıklığa kavuşturmakla kalmaz, aynı zamanda anlamamanın kendisinin olanağını kendi temeli üzerinden açıklar. Anlamamanın olanağının yer’ine bu geri dönüşte, bu eleştirel öncesi incelemeyi eleştirel sorgulamanın alanına doğru atılan adımda, *yine de bir nokta ele alınmadan öylece bırakılır*. Bu, Kant’ın varlık üzerine tezini oluşturan ve onu açıklarken tutunduğu yol gösterici ana düşüncedir. Diğer bir deyişle, varlığın ve onun biçimlerinin [*Seinsweise*] kendilerini anlamayla olan ilişkileri üzerinden belirlenmeye bıraktıkları düşüncesidir.

Yine de anlamamanın kaynaksal eleştirel belirlenimi, aynı zamanda varlığın dönüştürülmüş ve daha zengin bir açıklamasını bize garanti eder. Çünkü şimdi kiplikler, “orada-varlık”ın biçimleri ve bunların belirlenimleri, Kantçı düşünmenin ufkuna girmeyi özellikle başarmışlardır. Kant’ın kendisi, var olanın varlığının devinime geçirildiği yere ulaştığından emindir. Bu, ilk kez *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci baskısına düştüğü bir notta doğrulanır (16. Bölüm, B 134, not):

Ve böylece tamalgının birliği, tüm anlama yetisi kullanımının, tüm mantığın kendisinin ve ondan sonra da aşkınsal felsefenin atfedilmesi gereken en üst noktadır; ve bu yeti (şimdi bahsetmiş olduğumuz tamalgı), anlamamanın kendisidir.

Tamalgı, (1) tüm tasarım sırasında, onunla birlikte önceden birleştiren, (2) bu birliğin ön-verililiğinde yine de duyulanıma bağlı olan anlamına gelmektedir. Bu haliyle tamalgı, “tüm mantığın kendisine atfedilmesi gereken en üst noktadır.” Kant, yalnızca “kendisine atfedilmesi gereken” dememektedir. Eğer böyle deseydi, bu, tüm mantığın, bu mantıktan yoksun bir şeye ikincil olarak atfedilmiş olduğu anlamına gelirdi. Aşkınsal tamalgı, daha çok mantığın bütünsel ola-

rak, olduğu gibi kendisine çoktan bağlanmış olduğu ve tutunduğu, tüm özü aşkınsal tamalgıya bağımlı olacak şekilde yerine getirdiği ve kendisi nedeniyle bu kaynak üzerinden ve sadece böylece düşünülmesinin gerektiği “en yüksek nokta”dır.

Peki, metindeki “ondan sonra” ne anlama gelmektedir? Bu tüm mantığın aşkınsal felsefeye göre öncelikli olduğu anlamına gelmez; tam tersine, ilkin ve sadece tüm mantık aşkınsal tamalgının alanında düzenlenmiş, yerleştirilmiş olarak kaldığı sürece eleştirel anlamda duyusal görünümün verili olana ilişkin ontolojisi olarak; yani kavramların (kategoriler) belirlenimlerinin ana kılavuzu ve var olanın varlığının ana önermeleri olarak iş görebilir. Bu böyledir, çünkü anlamaya ait olan ilk bilme (diğer bir deyişle var olanın varlığının belirleyici damgalanışı) tamalgının kaynakasal bireşimsel birliğidir [*ursprüngliche synthetische Einheit*]. Buna göre buradaki ilke birleştirmenin [*Einigung*] ilkesidir ve bu “birleştirme”, saf bir yan yana durma değil, tersine, başlangıç olma anlamında bir-leştirici-derleyici *logos* olmadır; bununla birlikte bu yine de ben-öznesine aktarılacak onda konumlanmış biçimde gerçekleşmelidir. Bu *logos* tüm mantığı kendi korumasında tutar.

Kant “aşkınsal felsefe” adı ile saf aklın eleştirisi sonucunda var olanın varlığını, deneyimin nesnesinin nesnelliği olarak düşünen, dönüştürülmüş ontolojiyi adlandırmaktadır. Aşkınsal felsefe mantıkta temellenmektedir. Ancak mantık artık formel değil, aşkınsal tamalgının kaynakasal bireşimsel birliği tarafından belirlenen bir mantıktır. Böyle bir mantıkta ontoloji temellenir. Bu ise az önce söylediğimizi doğrulamaktadır: Varlık ve varoluş kendilerini anlama yetisinin kullanımı üzerinden belirlerler.

Var olanın varlığının yorumu için ana başlık şimdi aynı zamanda “varlık ve düşünmek” [*Sein und Denken*] olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak anlama yetisinin meşru kullanımı, yerleştiren-yargıda bulunan tasarılama olarak düşünmenin konum ve ön-konum [*Position und Proposition*] olarak aşkınsal tamalgı üzerinden belirlemesi ve uygulanıma duyular yolu ile bağlı kalmasıdır. Düşünme, duyusalılık ile karşılaşılana, yani insanın sonlu öznelliğine yerleşmiştir. “Düşünüyorum” demek, “tasarımların duyu yolu ile verilmiş bir çokluğunu, kendisini saf kavramların, yani kategorilerin sınırlı çeşitliliğine sınıflayan tamalgının birliğine doğru yönelen bir önbakışla birleştiriyorum” demektir.

Bir yandan anlamının eleştirel açılımıyla onun kullanımının sınırlandırılması, diğer bir deyişle, duysal görü ve onların saf formları ile verilenin belirlenimine sınırlanması söz konusudur. Diğer yandan, anlamının kullanımının deneyimle kısıtlanması, anlamının kaynakasal bir özbelirlenimine doğru giden yolu da açmıştır. Konumda yerleştirilen, böyle bir yerleşme ve koymada [*Setzen und Stellen*] verili bir şeyin, kendisi bakımından yerleştirilenidir; bu konumlama için karşısına-konulan [*entgegengestellten*], karşıda-duran [*Gegenstand*], karşıya-fırlatılmış [*entgegengeworfen*], nesneye [*Objekt*] dönüşendir. Yerleştirilmişlik (konum), yani varlık, böylece nesnelliğe dönüşür. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde de, varlık üzerine tezinin olumlu önermesinde şey'den söz ettiğinde, “şey” burada en geniş anlamıyla tasarımılanan bir şey, bir karşıda-duran [*Gegen-stand*], bir nesne [*Ob-jekt*], bir *X* anlamına gelir. Buna uygun olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısının önsözünde, eleştirel felsefenin “nesneyi *ikili anlamda*, yani görüngü [*Erscheinung*] ya da kendinde-şey [*Ding-an-sich*] olarak ele almayı” öğrettiğini yazar (B XXVII).

Saf Aklın Eleştirisi (A 235, B294), genel olarak tüm nesneleri fenomen ve numenlere böler. Numenler ise olumsuz ve olumlu anlamda olmak üzere ikiye ayrılır. Duyusallıkla ilişkisinden bağımsız olarak saf anlamada tasarımılanan şey, ancak bilinmeyen ve bilinebilir olmayan bir *X* olarak görünüşe gelen [*erscheinen*] nesnenin temelinde yatan şey olarak; sadece düşünülen olarak ortaya çıkar. Duyusal olmayan kendinde nesne olarak olumlu anlamdaki numen, mesela Tanrı, bu nesnenin kendisinde dolaylı olarak sunulduğu bir görüye sahip olmadığımız için bizim teorik bilgimize kapalı kalır.

Saf Aklın Eleştirisi'nde ne varlığın konum olarak belirleniminden, ne de varlık kavramından vazgeçilmiştir. Bu yüzden Kant felsefesinde “varlık” kavramının defterinin dürüldüğü fikri, Yeni-Kantçılığın bugün hâlâ etkisini sürdüren bir yanılgısıdır. Varlığın çağlar boyunca hüküm süregelmış olan anlamı (durağan bulunurluk [*ständige Anwesenheit*]), Kant'ın varlığı deneyimin nesnesinin nesnelliği olarak gören eleştirel varlık yorumunda yalnızca korunmakla kalmaz, hattâ aynı zamanda “nesnellik” belirlenimiyle olağandışı bir biçime bürünerek yeniden görünüşe gelirken, normalde felsefe tarihinde hüküm süren ve varlığı tözün tözsellliği [*Substantialität der Substanz*] olarak gören varlık yorumu tarafından üzeri örtülür, hattâ böylece kılık değiştirir. Tözel olanın anlamı “kendisini bütün yüklemelerinden ayrı,

salt bir aşkınsal özne olarak düşündüğümüzde töz olarak var olan [*subsistiert*] bir nesnenin; genel anlamda bir nesnenin kavramından başka bir şey değildir” (A414, B441).

Burada şunu da işaret edelim ki, Kant’ın dilinde karşılaştığımız *Gegen-stand* ve *Ob-jekt* kelimelerini –düşünen ben-öznesi ile olan ilişki; yani konum olarak varlığın anlamını kendisinden edindiği ilişki bu kelimelerde dile geldiği ölçüde– sözlük anlamlarıyla anlamakla iyi ediyoruz.

Konumlamanın özü, kendini duyusal duygulanımla olan ilişkisindeki aşkınsal tamalgı üzerinden nesnel önerme, yani nesnel yargı-önermesi olarak belirlerken, düşünmenin “en üst noktası”, yani anlamının kendisinin olanağı, tüm olanaklı ilkelerin (*Satz*) temeli olduğunu ve böylece bir temel ilke (*Grundsatz*) olduğunu göstermek zordur. 17. Bölüm’ün başlığı da (B136) bize zaten bunu söyler: “Tamalgının bireşimsel birliğinin temel ilkesi, anlamının her türlü kullanımının en yüksek prensibidir [*Prinzip*].”

Buna göre, var olanın varlığının dizgesel yorumu, yani deneyim nesnesinin nesnelliği, yalnızca temel ilkelerde dile gelebilir. Bu olguda, Fichte ve Schelling’ten geçen yolun üzerinde bulunan Hegel aracılığı ile “mantık bilimi”nin “diyalektik”e, yani kendi içlerinde döngüsel olarak hareket eden ilkelerin bir devinimine ulaşmasının; bunun da kendisinin “varlığın mutlaklığı” olmasının temeli yatar. Kant, saf anlamaya ait “Tüm Bireşimsel İlkelerin Dizgesel Tasarımı”na şu ifadeyle başlar (A 158/59, B 197/98):

Her halükârda, bir yerde ana ilkelerin olması, yalnızca saf anlamadan kaynaklanmaktadır. O, sadece olup bitenin kurallarının yetisi değil, aynı zamanda (sadece bize bir nesne olarak sunulabilen) her şeyin kendilerine göre zorunlu olarak kurallar altında bulunduğu ana ilkelerin de kaynağıdır. Çünkü eğer böyle kurallar olmasaydı, görüngüler [*Erscheinungen*] hiç bir zaman bir nesneye karşılık düşecek şekilde bilgi veremezlerdi.

Varlığın kipliklerini net olarak açıklayan bu ana ilkeler [*Grundsätze*] Kant’a göre genel olarak deneyimci [*empirisch*] düşünmenin koyutlarıdır [*Postulates*]. Kant, açıkça “ana ilkeler listesi”nde dört grup (yani görü *belitleri* [*Axioms der Anschauung*], algı *beklenimleri* [*Antizipationen der Wahrnehmung*], deneyim *benzeşimleri* [*Analogien der Erfahrung*] ve genel olarak deneyimci düşüncenin koyutları

[*Postulate des empirischen Denkens überhaupt*]) için “nitelemeler”in “bunların kanıtlanması ve uygulanmaları arasındaki farklılıkların göz ardı edilmediği bir biçimde, özenle seçilmiş olduğunu” belirtir (A 161, B 200). Burada, kendimizi sadece dördüncü grubu oluşturan “koyutları” betimlemekle sınırlandırmalıyız. Amacımız, bu ilkelere sadece kılavuzluk vazifesi gören, konum olarak varlık kavramının aydınlığa çıkarılması olacak.

Koyutlar başlığının açıklanması işini erteliyoruz, ama şunu anımsamalıyız ki, bu başlık pratik aklın koyutları söz konusu olduğunda Kant'ın hakiki metafiziğinin en yüksek noktasında bir kez daha ortaya çıkar.

Koyutlar gerekliliklerdir. Kim, neyi ve ne için gerektirir? Deneyimci düşünmenin koyutları olarak onlar bu düşünmenin kendisinden, onun kaynağından, anlamanın özü tarafından talep edilmekte ve bu koyutlar duysal algının verdiğinin yerleştirmesinin olanaklı kılınması için olduğu kadar, orada-varlığın bağlanması, yani görüngülerin çokluğunun edimselliğinin olanaklı kılınması için gerektirilmektedirler. Edimsel olan, her zaman olanaklı olan bir şeyin edimselliğidir ve onun edimsel olması, zorunlu bir şeye geri işaret eder. Genel olarak deneyimci düşünmenin koyutları, deneyimin nesnesinin orada-varlığı kendi kendisini belirlediği ölçüde, kendileri yoluyla olanaklı olmanın, edimsel olmanın ve zorunlu olmanın açıklandığı ilkelerdir.

İlk koyut şöyledir:

Deneyimin formel koşulları ile uzlaşımında olan [*übereinkommt*], *olanaklıdır* [*möglich*].

İkinci koyut:

Deneyimin maddesel koşulları ile bağlanmış olan [*zusammenhängt*], *edimseldir* [*wirklich*].

Üçüncü koyut ise şöyledir:

Edimsellikte olan bağlamında deneyimin evrensel koşullarınca belirlenmiş [*bestimmt*] olan, *zorunludur* [*notwendig*].

Bu ilk girişimimizde, bu ilkelerin içeriğini kusursuz bir açıklıkla anlayacağımızı ileri sürme cüretini göstermiyoruz. Ancak yine de bir ilk anlama için hazırlıklıyız. Hazırlıklı olmamızı sağlayan, Kant'ın varlık tezindeki olumsuz önermedir: “Varlık, açıkçası gerçek bir yüklem

değildir.” Bu, varlığın ve varlığın biçimlerinin, yani olanaklı, edimsel ve zorunlu olmanın, nesnenin *ne* olduğu konusunda bize hiç bir şey söylemediği ve sadece nesnenin özneyle olan ilişkisinin *nasıl* olduğunu bize bildirdiğini açıklamaktadır. Burada “nasıl” bakımından belirttiğimiz varlık kavramları, “kiplikler” [*Modalitäten*] olarak adlandırılmıştır. Kant koyutların açıklanmasına şu cümlelerle başlar:

Kiplik kategorileri şu özelliğe kendilerinde sahiptirler: Kendisine yüklem olarak eklendikleri kavramı (yani cümle-öznesine ait olanı), nesnenin belirlenimi olarak en ufak miktarda dahi genişletmezler; sadece bilme yetisiyle olan ilişkiyi ifade ederler. (A 219, B 266).

Bir kez daha dikkat edelim: Kant şimdi varlığı ve varoluşu *anlama* yetisine dair ilişki üzerinden değil de, *bilme* yetisine dair ilişki bakımından; yani anlama ve yargılama yetisine ait, deneyim (duyum [*Empfindung*]) bağlamında belirlenen ilişki üzerinden ele almaktadır. Varlık, konum olarak kalmaktadır; ama duygulanımla olan ilişki bağlamına yerleştirilmiş olarak. Olanaklı olma, edimsel olma ve zorunlu olma yüklemlerinde “nesnenin bir belirlenimi” yatmaktadır, ancak yalnızca kendinde-nesnenin [*Objekt an sich selbst*] kendisinden bir nesne olarak söz edilmesine sınırlanmış, “belli” bir belirlenimdir bu. Diğer bir deyişle, *Objektivität*’i, yani *Gegenständlichkeit*’i bakımından; ona özgü orada-varlık bakımından bir belirlenimdir; yoksa gerçekliği, yani tözlüğü bakımından değil. Varlığın eleştirel-aşkınsal yorumu açısından varlığın “hiç bir şekilde yüklem olmadığı” şeklindeki eleştirel öncesi tez artık geçerlilik taşımamaktadır. Olanaklı olmak, edimsel olmak, zorunlu olmak olarak varlık, gerçek (ontik) değil, ama aşkınsal (ontolojik) bir yüklemidir.

Şimdi ilk kez Kant’ın varlık üzerine *Saf Akılın Eleştirisi*’nde tezinin olumlu önermesi olarak kullandığı ve bize en başta yabancı gözükmüş olan ifadeyi anlıyoruz: “Varlık yalnızca bir şeyin ya da belli kendinde belirlenimlerin konumudur.” “Şey” [*Ding*] burada *Saf Akılın Eleştirisi*’nin diline göre *Objekt* ya da *Gegenstand* anlamına gelmektedir. Bilgi nesnesi olarak nesnenin “belli” belirlenimleri gerçek olmayanlardır, varlığın kiplikleridir. Bunlar konumlardır. Bunun ne dereceye kadar doğru olduğu, deneyimci düşüncenin üç koyutunun içeriği üzerinden açıklık kazanmalıdır.

Şimdi Kant’ın varlık biçimleri yorumunda varlığın konum olarak

düşünüldüğünü dikkate alarak, varlığın konum olarak nasıl düşünülmüş olduğunu ele alacağız.

Bir nesnenin *olanaklı olması* [*das Möglichsein eines Objekts*] bir şeyin [*etwas*] yerleştirilmişliğinde ortaya çıkar; öyle ki bu şey, görününün saf formlarında –yani uzam ve zamanda– kendini veren ve bu şekilde kendisini verirken, düşünmenin saf formları, yani kategoriler tarafından kendini belirlenmeye bırakan ile *uzlaşır* [*übereinstimmt*].

Bir nesnenin edimsel olması [*das Wirklichsein*], olanaklı olanın bir yerleştirilmişliğidir; öyle ki, yerleştirilen, duyuşsal algı ile *bağlanmış* [*zusammenhängt*].

Bir nesnenin zorunlu olması, [*das Notwendigsein*] onun edimsel olana, deneyimin genel yasalarına göre bağlanmış [*verknüpft*] olduğu biçimde bir yerleştirilmişliğidir.

Olanaklılık, bir şeyle uzlaşıyor olmaktır.

Edimsellik, bir şeyle bağlanıyor olmaktır.

Zorunluluk, bir şeye bağlanıyor olmaktır.

Tüm bu kipliklerde, her seferinde bir deneyim nesnesinin varoluşu için zorunlu koşul oluşturan değişik bir ilişkinin konumlandırılması söz konusudur. *Kiplikler, her seferinde gerektirilen ilişkinin yüklemeleridir.* Bu yüklemelerin açıkladığı ana ilkeler, bir nesnenin olanaklı, edimsel ve zorunlu orada-varlığı için gerekli olanı gerektirirler. Bu yüzden Kant bunlara “koyutlar” adını vermiştir. Bunlar, iki bakımdan düşünmeye aittirler: Bir yandan burada söz konusu olan gerekliliklerin düşünmenin kaynağı olan anlamadan kaynaklanıyor olmaları bakımından, diğer yandan kendi kategorileri yoluyla deneyimde verilmiş olanı var olan nesne olarak belirlemek zorunda oldukları ölçüde, düşünme için geçerli olmaları bakımından düşünmenin koyutlarıdır. “Genel olarak deneyimci düşüncenin koyutları” ifadesindeki “genel olarak” şu anlama gelir: Koyutlar, ilkin saf aklın ana ilkelerinin listesinde dördüncü ve sonuncu sırada anılırlar, ancak aslında bir deneyim nesnesi hakkındaki her yargı ilk olarak onların koşullarını sağlamak zorunda olduğu için, düzey bakımından birinci sıradadırlar.

Koyutlar, bir deneyim nesnesinin konumlanması [*Position*] için öncül olarak gerekli olan şeyi adlandırmaktadır. Onlar, bilen özne için görüngü nesnesi olarak oraya çıkan var olanın orada-varlığına ait varlığı adlandırmaktadırlar. Kant'ın tezi hâlâ varlık için “salt konumdur” demeyi sürdürmektedir. Ancak tez şimdi daha zengin bir

içerik sergiler. Buradaki “salt”, nesnelerin nesnelliğinin, insan bilgisinin öznelliğiyle olan salt ilişkisini betimlemektedir. Olanaklılık, edimsellik, zorunluluk, bu ilişkinin farklı biçimleridir. Farklı yerleştirilme biçimi, kaynakstal yerleştirmenin kaynağınca belirlenir. Bu, aşkınsal tamalğının saf sentezidir. Bilen düşünmenin temel edimidir [*Urtakt des wissenden Denkens*].

Varlık *gerçek* bir yüklem olmadığı, ama yine de yüklem olduğu için ve böylelikle nesneye atfedildiği, ama yine de nesnenin töz içeriğinden [*Sachgehalt*] muaf olduğu için, kipliğın varlık yüklemeleri, nesneden kaynaklanıyor olamazlar: Onlar, konumlama biçimleri olarak kökenlerine daha çok öznellikte sahip olmak zorundadırlar. Konumlama ve onların kiplikleri, kendilerini düşünme üzerinden belirlerler. Bu yüzden Kant’ın tezinin üzerinde, kendisinin dile getirmedığı şu yol gösterici başlık işitilmektedir: Varlık ve Düşünme.

Koyutların “açıklamasında” ve ondan daha da önce kategoriler listesinin sunumunda, Kant olanaklı olmanın ve edimsel olmanın ayırımının temelının nerede yattığını söylemeden ve bu soruyu sormadan, olanaklılık, edimsellik ve zorunluluğu birbirinden ayırt eder.

İlk kez *Saf Aklın Eleştirisi*’nden on yıl sonra, üçüncü ana yapıtı olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nin sonlarına doğru bu soruya değinir, ancak bunu “not” [*Anmerkung*] olarak başlık attığı 76. bölümde ve yine “parçalı” biçimde yapar. Bundan beş yıl sonra, yirmi yaşındaki Schelling 1795’te yayımlayacağı *Felsefenin Prensibi olarak Ben ya da İnsanın Bilmesindeki Mutlak Üzerine* adlı ilk eserinde, kapanış sözünü aşağıdaki cümle ile bitirecektir:

Bu denli derin düşüncenin bu kadar az sayfaya sığdırılması, belki de ilk kez “Teleolojik Yargının Eleştirisi”nde, 76. bölümde gerçekleştirilmiştir (Philosophische Schriften, Erster Band 1809, 114, WW. I, 242).

Schelling’in burada söylediğinin yerinde oluşu, 76. bölümü bununla artık yeterince kavradığımızı iddia etme cüretinde bulunacağımız anlamına gelmemeli. Bu sunumun amacına göre niyetimiz, sadece Kant’ın varlık üzerine şu anda gönderme yaptığımız ifadesinde bile, varlığın konum olarak yol gösterici belirlenimine bağlı kaldığını göstermektir. Kant der ki:

Şeylerin olanaklılığı ve edimselliği arasındaki, insan anlaması için “kaçınılmaz olarak zorunlu olan” ayırımın “temel”i, özcede ve

onun bilgi yetisinde yatmaktadır.

Bu yetilerin kullanılması için biz insanlar için “son derece heterojen iki öge...gereklidir.” Hangi ölçüde? Anlama ve duyusal görü birbirinden son derece farklıdır; birincisi kavramlar için, diğeri ise onlara karşılık düşen nesneler için gereklidir. Anlamamız hiç bir zaman bize bir nesne vermeye muktedir değildir. Duyusal görümüz ise kendisi tarafından verileni kendi nesnelliğindeki bir nesne olarak yerleştiremez. Anlamamız, kendi başına ele alındığında, kavramları yoluyla bir nesneyi sadece olanaklılık olarak düşünür. Bu nesneyi, edimsel bir şey olarak tanıması için duyular yoluyla duygulanıma ihtiyacı vardır. Az önce değindiğimiz nokta, Kant'ın aşağıdaki can alıcı ifadesini anlamamıza yardım edecektir:

Ancak şimdi salt olanaklı olan ile edimsel olan arasında yaptığımız tüm ayrım, birincisinin yalnızca bir şeyin bizim kavramımız ile birlikte genel olarak düşünme yetimiz bakımından tasarımının konumu [*Position*] anlamına geliyor olmasında; ikincisinin (edimsel olan) ise, şeyin kendi kendisine (bu kavramın dışında) yerleştirmesi anlamına geliyor olmasında temellenmektedir.

Kant'ın bu sözlerinden şu ortaya çıkmaktadır: Olanaklılık ve edimsellik farklı koyma/konum biçimleridir. Bu ayrım biz insanlar için kaçınılmazdır, çünkü bir nesnenin tözlüğü [*Sachheit*], yani onun gerçekliği, ancak nesnellik duyusal olarak verilerek anlama tarafından belirlendiğinde ve tersinden düşünürsek, ancak anlamaya onun tarafından belirlenmesi gereken şey verildiğinde nesneldir.

Kant “nesnel gerçeklik” başlığını –bu nesne olarak yerleştirilmiş tözlük anlamına gelir– bizim tarafımızdan deneyimin nesnesi olarak var olanın erişilebilir varlığı için kullanmaktadır. Buna uygun olarak, *Saf Akılın Eleştirisi*'nin kritik bir noktasında şunu söyler:

Eğer bir bilginin nesnel bir gerçekliğe sahip olması, yani bir nesneye ilişkin olması ve böylelikle bir gönderme ve anlama sahip olması gerekiyorsa, nesnenin de herhangi bir şekilde verilebilmiş olması gerekir (A155, B194).

Olanaklılık ile edimselliğin arasındaki ayrımın kaçınılmazlığı ve bunun temeline dair yaptığımız bu değinmeden sonra, var olanın varlığının özünde, konumda, olanaklılık ile edimselliğin zorunlu ayrımına ait eklemenin hüküm sürdüğü ortaya çıkıyor. Varlık eklemesinin

[*Seinsgefüge*] bu temeline yönelen bakışla birlikte, Kant'ın varlık üzerine söyleyebileceğinin sınırlarına erişilmiş gibi gözüküyor. En azından eğer Kant'ın yoluna dikkat etmek yerine sonuçlara bakacak olursak söylenebilir bu.

Oysaki varlığın belirleniminde Kant bir adım daha atmıştır ve bu da daha önceki adımlarına benzer şekilde, konum olarak varlığın dizgesel bir ortaya konuluşunu içermez. Kant'ın çalışması açısından bakılırsa bu bir kusur değildir, çünkü konum olarak varlık üzerine parçalı ifadeler, onun çalışma tarzına aittir.

Kant'ın nihai adımında neyin kaçınılmaz olduğu konusunda kendimizi şu düşünceyle açıklığa kavuşturabiliriz: Kant varlık üzerine söylediklerini “açıklama” [*Erklärung*], “aydınlatma” [*Erläuterung*] olarak adlandırmaktadır. Her iki ifadenin de, onun “varlık” ile neyi kastettiğini net ve yalın bir biçimde görmemizi sağlaması gerekir. Kant varlığı “salt konum” olarak belirlediği ölçüde, varlığı, çevresi sınırlandırılmış bir yer [*Ort*] üzerinden, insan öznelliğinin edimi anlamındaki yerleştirme olarak; yani insan anlamasının duyusal olarak ona verilmiş olana bağımlı olması bakımından bir edimi olarak anlamaktadır. Bir şeyin yer'ine geri sürülmesine konu-m-landırma [*Erörterung*] adını veriyoruz. Açıklama ve aydınlatma, konumlandırma temellenir. Böylelikle ilk olarak yer düzenlenir, ama bu yerin yer-bağlamı [*Ortsnetz*], yani varlığın, kendisi üzerinden konum [*Position*] olarak, diğer bir deyişle bu konumun kendisi olarak özellikle belirlendiği şey, görülebilir değildir.

Kant, var olanın insan tarafından deneyimi ve bu deneyimin nesnesi üzerine olan yorumunun olumlu kısmının sonuna, yani eleştirel ontolojisinin sonuna, “Düşünme Kavramlarının Çok Anlamlılığı Üzerine” başlıklı bir not koyar. Muhtemelen bu “ek” oldukça geç, ilk olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bitirilmesinden sonra oraya yerleştirilmiştir. Felsefe tarihi açısından bakacak olursak, bu not Kant'ın Leibniz'le giriştiği hesaplaşmayı sergiler. Öte yandan eğer Kant'ın kendi düşüncesi açısından ele alacak olursak, bu not tamamlanmış olan adımlara ve bu adımlarla içinden geçilen boyuta bir geri dönüş ve bu boyut üzerine bir geriye yönelen düşünüşü [*Rückbesinnung*] içerir. Bu geri düşünüşün kendisi de bir yeni adım, Kant'ın varlık yorumunda gerçekleştirdiği nihai adımdır. Bu yorum, anlamının kullanımının deneyime bir kısıtlanması [*Restriktion*] içinde olduğu ölçüde, bu yorumda söz konusu olan, anlamının sınırlandırılmasıdır

[*Begrenzung*]. Kant bu yüzden bu eke iliştiirdiği bir notta, düşünüm kavramlarının [*Reflexionsbegriffe*] tartışılmasının “anlamanın sınırlarını güvenle belirlemesi ve güvence altına alması bakımından büyük bir fayda sağladığını” belirtmiştir (A280, B336).

“Ek”, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, kendisi yoluyla insanın ku-ramsal bilmesini bu bilmenin kendi kapsamında güvenle konumladığı [*sicherstellt*] güveni, güvence altına alır. Burada, Kant'ın bu “ek” ile, varlığın konum olarak kendisine ait olduğu, yerin yer-bağlamının ana çizgilerini bize ne ölçüde çizdiğini göstereceğini umduğumuz bir değiniyle yetinmeliyiz. Varlığın konum olarak yorumu, nesnenin yer-leştirilmesi ve yerleştirilmişliğinin, bilme yetisiyle olan farklı ilişkiler üzerinden açıklığa kavuşturulmuş olmasını içermektedir; diğeri bir deyişle, bu yorum, bu durumu bu yorumun onlara doğru geriye yö-nelen ilişkisinde [*Rückbeziehung*]; geriye eğilmeye [*Rückbeugung*]; düşünümde [*Reflexion*] içermektedir. Ne zaman ki bu farklı düşü-nümsel ilişkiler özellikle oldukları gibi kavranabilir ve birbiriyle karşı-laştırılabilirse, o zaman bu düşünüm ilişkilerinin, belirlenmiş bakış açlarına göre yürümesi gereği de açık olur.

Demek ki bu inceleme “zihninin durumuna”, yani insan öznesine yönelmektedir. İnceleme daha fazla doğrudan deneyim nesnesine yö-nelmemektedir; deneyimleyen özneye geri eğilmektedir ve bu da düş-ünümdür [*Reflexion*]. Kant, irdelemekten [*Überlegung*] bahseder. Düşünüm, eğer sadece kendisi yoluyla genel olarak var olanın varlığı-nın sınırının olanaklı kılındığı tasarımı-lamanın durumları ve ilişkile-rine dikkatini yöneltirse, işte o zaman bu düşünüm varlığın yer'indeki yer-bağlamına doğru gerçekleşmiş aşkınsal bir düşünüm-dür. Buna uygun olarak Kant şunu yazar (A 261, B 317):

Genel olarak tasarımların kıyaslanmasını bilme gücüyle bir araya getiren edime *aşkınsal irdeleme* [*transzendente Überlegung*] adını veriyorum; bu edim, bilme gücüne aittir ve onun sayesinde tasarımları saf anlamaya mı, yoksa duyusal görüye mi ait oldukları temeli üzerinde kıyaslayabilirim.

Olanaklı olmanın konum olarak açıklığa kavuşturulmasında, deneyi-min formel koşulları ve bununla birlikte de *form* kavramı işin içine girmiştir. *Edimsel olmanın* aydınlatılmasıyla, deneyimin maddesel koşulları [*materielle Bedingungen*] bununla birlikte “madde” [*Materie*] kavramı dile gelmiştir. Varlığın kipliklerinin aydınlatılması, buna

göre madde ve form arasındaki ayrım açısından gerçekleşir. Bu ayrım, konum olarak varlığın yeri için var olan yer-bağlamına aittir.

Bu kavramların yardımıyla düşünüm ilişkisi [*Reflexionsverhältnis*] belirlendiği için, bunlara düşünüm kavramları [*Reflexionsbegriffe*] adı verilmiştir. Yine de kendisi yoluyla düşünüm kavramlarının belirlendiği biçimin kendisi de bir düşünümdür. Varlığın konum olarak nihai belirlenimi, Kant için kendisini bir düşünüm üzerine bulunan bir düşünümde meydana getirir; yani nadir bir düşünme biçimiyle. Bu durum, Kant'ın düşünümünü *varlık ve düşünme* başlığı altında değerlendirmemizin meşruluğunu arttırır. Başlık, açık gözükmekte. Yine de onda açıklığa kavuşmamış bir şey gizlenmektedir.

Olanaklılığın ve edimselliğin açıklığa erdirilmesi ve temellendirilmesi sonucunda, edimsel olanın yerleşmesinin, olanaklı olanın salt kavramı üzerinden dışarı doğru, yani öznenin öznel durumunun içselliğinin karşısında bulunan bir dışarıya doğru meydana geldiği ortaya çıkmıştır. Burada “içsel” olan ile “dışsal” olan arasındaki ayrım da işin içine katılır. İçsel olan demek, dışsal olandan, yani görüngü olarak şeylerin dışsal ilişkileri olarak uzam ve zaman görüsü içinde kendi aralarında sergiledikleri belirlenimlerden farklı olarak, bir şeyin anlamaktan kaynaklanan (*qualitas-quantitas*) içsel belirlenimleri demektir. Bu kavramların (düşünüm kavramları) ayrımı ve kendileri, kendilerini aşkınsal düşünümüne teslim ederler.

Burada değindiğimiz aşkınsal düşünüm kavramlarından “madde ve form”, “içsel olan ve dışsal olan” [*Inneres und Äußeres*] dışında, Kant bir de “aynılık ve farklılık” [*Einerleiheit und Verschiedenheit*] ile “uzlaşma ve çatışma”dan [*Einstimmung und Widerstreit*] bahseder. Dördüncü sırada, en son bahsedilen düşünüm kavramları olan “madde ve form” ile ilgili şunu der:

Bunlar tüm düşünümün temelinde bulunan iki kavramdır; öyle ki, anlamının her kullanımıyla ayrılamaz bir biçimde kenetlenmişlerdir. Birisi (madde) genel olarak belirlenebilir olanı, diğeri ise bunun belirlenimini işaret eder (A 266, B 322).

Düşünüm kavramlarının bu şekilde sayılması bile, Kant'ın konum olarak varlık üzerine tezini anlamamız için bize ipuçları sunmaktadır. Konum, kendisini form ve maddenin eklemesinde gösterir. Bu, belirlenme ile belirlenebilirlik arasındaki ayrım olarak, yani anlama ediminin duyusal algının alırlığı [*Rezeptivität*] ile ilişkisindeki kendiliğ-

denliği bakımından yorumlanmıştır. Konum olarak varlık böylece konumlandırılmış [*erörtert*], yani kendi özünün kökeninin [*Wesensherkunft*] yeri olarak insan öznelliğinin eklemine ikamet ettirilmiştir.

Öznelliğe erişim düşünümüdür. Düşünüm, aşkınsal olarak doğrudan nesnelere değil de nesnelerin nesnelliğinin öznenin öznelliğine olan ilişkisine yöneldiği ölçüde; yani böylelikle zaten aynı zamanda bu düşünümün konusu, “düşünen ben” ile –burada adlandırılan ilişki olarak– bir geriye-doğru-ilişki olduğu ölçüde, kendisini düşünüm üzerine bir düşünüm ve algıyla ilişkilenecek düşünme üzerine bir düşünme olarak ortaya koyar. Diğer bir deyişle, Kant’ın sayesinde varlığı konum olarak aydınlatıldığı ve konumlandığı [*erörtert*] düşünüm olarak ortaya koyar. Kant’ın varlık yorumu için kullandığımız kılavuz söz olan, sık sık bahsetmiş olduğumuz *varlık ve düşünme* başlığı, şimdi daha açık ve içerik bakımından daha zengin biçimde dile gelmektedir. Yine de bu başlıkta belirleyici biçimde karanlıkta kalan bir şey vardır. Çünkü eğer *varlık ve düşünme* sadece Kant’ın varlık yorumunu değil de aynı zamanda tüm bir felsefe tarihinin gidişatını biçimlendiren, üzerine düşünülmesi gereken şeyin temel bir niteliğini betimliyorsa, onun formüle edildiği şekilde, üzerine düşünülmesi gereken bir çift anlamlılık, bir belirsizlik gizlenmektedir.

Son olarak bu çift anlamlılığı gün ışığına çıkarmadan önce, kaba da olsa, Kant’ın konum olarak varlık yorumunda geleneğin nasıl dile geldiğini göstermemiz gerekir. Kant’ın erken dönem yapıtlarından *Tanrı’nın Varlığının Tanıtlanması için Kanıtın Olanaklı Tek Temeli*’nde, varlığın açıklanmasının orada-varlık bakımından ortaya çıktığını, çünkü burada “Tanrı’nın orada-varlığının tanıtlanması”nın araştırma konusu olduğunu görüyoruz. Metafiziğin dili, “orada-varlık” [*Dasein*] yerine “varoluş” da [*Existenz*] der. Bu kelimeyi anımsamak, *sistere*’de, yerleştirmede bulunan bir bağlamı; yani *ponere* ve konum bağlamını farketmek için yeterlidir; *existentia*, burada *actus*’tur; *quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis* (krş. Heidegger, *Nietzsche*, 1961, Bd. II, S. 417 ff.).

Her durumda, dille bu tür değinilerde hüküm süren araçsal ve hesapçı bir ilişki kurmaktan vazgeçmeli, onun uzak zamanlardan bugüne kadar süregelen taşıma gücü ve erimine kendimizi bırakmalıyız.

İspanyolcada varlık için *ser* kelimesi kullanılır. Bu *sedere*’den, yani oturmaktan [*sitzen*] gelir. İkamet anlamındaki “oturma”dan

[*Wohnsitz*] bahsederiz. İkametin bulunduğu yerin adıdır bu. Yerleşim [*das Sichaufhalten*], yerleşilenin yanında; yerleşilende bulunmaktadır [*das Anwesen-bei*]. Hölderlin, “prenslerin ve onların atalarının tahtlarını şarkı olarak dile getirmek istemiştir.” Varlık sorununu kelimelerin anlamlarını bölüp parçalayarak çözebileceğimizi iddia etmek safdillik olurdu. Ama yine de dilin söylediğine kulak vermek, gerekli tedbirlerle ve söylenenin bağlamına dikkat ederek yapıldığı sürece, bize düşünmenin esas konusuna doğru ilerlemek için ipuçları sağlayabilir.

Düşünme şunu sormalıdır: Kendisini tasarım üzerinden yerleştirim ve yerleştirilmişlik olarak belirlenmeye bırakan varlık nedir? Bu, tıpkı şimdi sıralayacaklarımız gibi, Kant’ın artık sormadığı bir sorudur: Formun ve maddenin eklemi üzerinden kendisini konum olarak belirlenmeye bırakan varlık nedir? Bir yanda yüklemle ilişkili cümle-öznesi, diğer yanda ise nesneyle ilişkili bir ben-öznesi olmak üzere, öznenin ikili biçimi içerisinde, yerleştirilmiş olanın yerleştirilmişliğinin belirlenimindeki ortaya çıkışında karşılaştığımız haliyle, varlık nedir? *Subjektum*, diğer bir deyişle, eğer Grekçe düşünürsek, *hypokeîmenon* üzerinden belirlenebilir olan varlık nedir? Bu, zaten önümüzde durandır [*das Zum-voraus-schon-Vorliegende*], çünkü sürekli bulunur-olandır [*Ständig Anwesende*]. Varlık, bulunurluk [*Anwesenheit*] olarak belirlenmiş olduğu için, var olan da orada, önümüzde durandır; *hypokeîmenon*’dur. Var olanla ilişkimiz, koymanın biçimi olarak önümüzde durmaya bırakmadır; *ponere*’dir. İşte bunun içinde, yerleştirmenin ve bırakmanın olanağı bulunmaktadır. Varlık, kendi kendisini bulunurluk olarak ışıkladığı [*sich lichtet*] için, var olanla olan ilişkimiz de önümüzde durana bir bırakma, bir tasarımlama, bir yerleştirme olarak ortaya çıkmaktadır. Kant’ın yalnız konum olarak varlık tezinde değil, aynı zamanda onun var olanın varlığını nesnellik ve nesnel gerçeklik olarak yorumlayışının tüm alanında, varlık, süregelen bulunurluk [*währendes Anwesen*] olarak hüküm sürer.

Salt konum olarak varlık, kendisini kipliklerde açar. Var olan, kendi konumuna duysal duygulanımla ilişkilendirilmiş olan öne-koyma [*Proposition*] yoluyla; yani anlamının deneyimsel kullanımındaki deneyimsel yargı gücü tarafından, bu şekilde belirlenmiş düşünmesi yoluyla yerleştirilir. Varlık düşünmeyle olan ilişki üzerinden aydınlatılır ve konumlandırılır [*erläutert und erörtert*]. Aydınlatma ve konumla-

ma, düşünme üzerine bir düşünme olarak görünüşe gelen düşünüm karakterine sahiptir.

Varlık ve Düşünme başlığında belirsiz kalan nedir? Kant'ın tezinin sunumundan ortaya çıkan sonuçları eğer başlığa uygulayacak olursak, "varlık" yerine "konum", "düşünme" yerine ise "düşünümün düşünümü" dememiz gerekir. Bu durumda "Varlık ve Düşünme" başlığı "Konum ve Düşünümün Düşünümü" olarak dile gelir. Buradaki "ve" bağlacının her iki yanında neyin bulunduğu, Kant'ın bunlara verdiği anlamda açıklığa kavuşmuştur.

Ancak "Varlık ve Düşünme"nin içindeki "ve" ne anlama gelmektedir? Bu sorunun yanıtı kimsede mahcubiyet yaratmaksızın geçirtilerilek verilir. Yanıtı vermek için felsefenin en eski sözlerinden birine, Parmenides'in fragmanına başvurulur: *To gar auto noein estin te kai einai*. "Çünkü düşünme ve varlık aynıdır."

Düşünme ve varlık arasındaki ilişki kendiliktir [*Selbigkeit*], özdeşliktir [*Identität*]. "Varlık ve Düşünme" başlığı, bize varlığın ve düşünmenin özdeş olduğunu söyler. Sanki özdeşliğin ne anlama geldiği konusunda kendimizden çok eminmişiz, sanki özdeşliğin anlamı avucumuzun içindeymiş gibi; üstelik de karşımızda varlık ve düşünmeye dair böylesine olağandışı bir "durum" söz konusuyken. Sözü-nü ettiğimiz bu iki şeyden hiç birisi, açıkçası kimsenin fütursuzca hesabını tutup defterini düreceği şeylere ve nesnelere benzemez. Burada "özdeş" hiç bir şekilde "eşit" anlamına gelmemektedir. Varlık ve Düşünme. Buradaki "ve" bağlacında hem bugüne kadarki felsefe, hem de bugünkü düşünme için düşünmeye değer olan [*das Denkwürdige*] gizlenir.

Ancak Kant'ın tezinin ortaya konuluşu ile, konum olarak varlığın anlamının deneyimsel kullanımı üzerinden belirlendiği, tartışma götürmez biçimde kendini göstermiştir. Başlıktaki "ve", Kant'a göre kendi temelini düşünmede, diğer bir deyişle, insan öznesinin bir ediminde bulan bu ilişkiyi ifade etmektedir.

Ne tür bir ilişkidir bu? Düşünmenin, düşünümün düşünümü olarak betimlenmesi, kesin olmamakla birlikte, bizi yanılsa da sürüklemeyecek bir ipucu vermektedir. Düşünme, iki türlü bir rol oynamaktadır: Bir kere öncelikle düşünüm olarak, ikincisi bu düşünümün de bir düşünümü olarak. Peki, ama bütün bunlar ne anlama gelmektedir?

Eğer düşünüm olarak düşünmenin varlıkla olan ilişkiyi betimle-

mek için yeterli geleceğini kabul edecek olursak, o zaman bu şu anlama gelir: Yalın yerleştirme [*Setzen*] olarak düşünme, içinde yerleştirilmişliğin, nesnelliğin görülebileceği ufku önceden sağlar. Demek ki düşünme, varlığın ve onun konum olarak kipliklerinin açıklanmasını sağlayan bir ufkun önverilmesi [*Horizontvorgabe*] vazifesini görür.

Düşünümün düşünümü olarak düşünme ise, bundan farklı olarak, yerleştirilmişliğin ufkunda görülen varlığın yorumlandığı yöntemdir [*Verfahren*]; araç ve *organon* dur. Düşünüm olarak düşünme ufuk demek iken, düşünümün düşünümü olarak düşünme, var olanın varlığının yorumunun *organon*'u anlamına gelmektedir. “Varlık ve Düşünme” başlığındaki düşünme burada gösterildiği gibi özel bakımdan çift anlamlılık taşır ve tüm Batı düşüncesinin tarihi için de geçerlidir bu.

Ama ya varlığı yalnızca ve ilk olarak anlama yoluyla yerleştirmede yerleştirilen olarak değil de, başlangıçtaki, Grek düşüncesindeki anlamıyla, yani ezeli ve ebedi [*je-weilig*] olanın aydınlatan-süregelen bulunurluğu [*lichtend-währende Anwesenheit*] olarak ele alacak olursak? Tasarımlayan düşünce, başlangıçta düşünülmüş biçimindeki varlık için bir ufuk oluşturabilir mi? Açıkça bu mümkün gözükmemektedir: Her ne kadar bu yerleştirilmişlik [*Gesetztheit*] kendi özünün kökenini, aydınlatan ve süregelen bulunurluğa borçlu olduğu için bu ikisi arasında bir akrabalık varsa da, aydınlatan-süregelen bulunurluk, yerleştirilmişlikten farklıdır.

O halde varlığın yorumlanma *tarzının*, düşünmenin biçiminin de buna uygun biçimde farklı bir karakter taşıması gerekmez mi? Antik zamanlardan beri düşünmenin kuramı “mantık” olmuştur. Ama eğer ki düşünme varlıkla olan ilişkisinde ufkun önverilmesi ve organon olmak üzere ikili bir anlama sahip olmuşsa, o zaman “mantık” da ikili bir anlama sahip olmaz mı? “Mantık” da “varlık yorumunun organonu ve ufkunu” olarak sorgulanır hale gelmez mi? Bizi bu yöne sevkeden bir düşünme mantığa karşı çıkacak değildir; tersine, *logos*'un, yani varlığın kendisini düşünme için düşünmeye değen tek şey olarak dile getirdiği söyleyişin, yeterince belirlenmesi işiyle uğraşacaktır.

Görünür olmayan “(var)dır”da, varlığın tüm düşünmeye değerliği kendini gizler. Biz ister varlığın ve “vardır”ın kendisinin olup olmadığını, ister varlığın hiç bir zaman olmadığını ve yine de “doğru” olarak kaldığını düşünelim, en çok düşünmeye değer olan yine de

orada kalır: O varlığı verir. [*Es gibt Sein*].

Peki ama “o verir” [*Es gibt*] içerisindeki bu verilen, nereden gelip kime gitmektedir; ve bu ne çeşit bir verıştır?

Varlık *var olamaz*. Eğer olsaydı, o zaman varlık olmaktan çıkar, bir var olan olurdu.

Ama varlığı ilk kez düşünen düşünür olan Parmenides, 6. fragmanda *Esti gar einai*. “Yani o varlıktır”, “yani bulunma, bulunuşa gelir” demez mi? *Einai*’de, yani bulunurlukta, aslında *aletheia*’nın dile geldiğini düşünelim; bu durumda gizinden sıyırmak [*das Ent-bergen*] *einai* tarafından vurgulanan *esti*’de söylenen bulunurluğu dile getirir: Bulunmaya bırakmak [*Anwesenlassen*]. Varlık aslında bulunurluğu verendir.

Var olmakta olan varlık [*das Sein, das ist*] burada bir var olan olarak mı verilmektedir yoksa *to auto* (kendisi) olarak *kath auto* üzerinden; yani kendisine atfedilerek mi dile gelmektedir? Burada bir totoloji mi söz konusudur? Elbette. Ama en yüksek anlamıyla; hiç bir şey söylemeyen değil de, her şeyi söyleyen bir totoloji olarak; başlangıçta ve şimdiye kadar düşünme için belirleyici olmuş bir totoloji olarak. Bu yüzden bu totolojide söylenmemiş, düşünülmemiş ve sorulmamış olan saklanır. “Yani bulunurluk bulunuşa gelir.”

Burada bulunurluk ne anlama gelmektedir? Şimdide olup karşıda bekleyen [*Gegenwart*] anlamına mı? Bunların belirlenimi nereden gelmektedir? Burada zamanın gizli kalmış bir özünün düşünülmemiş bir karakteri mi gizlenmektedir?

Eğer böyleyse, o zaman varlık sorusu, “Varlık ve Zaman” başlığı altına getirilmek durumundadır.

Peki ya Kant’ın salt konum olarak varlık tezi?

Eğer yerleştirilmişlik, nesnellik [*Gegenständigkeit*] kendilerini bulunurluğun bir çeşitlemesi (*Abwandlung*) olarak ortaya koyuyorlarsa, o zaman Kant’ın tezi bütün metafizik içinde düşünülmemiş olana aittir.

“Varlık ve Düşünme” başlığı var olanın varlığının metafizik bir belirlenimi için bırakın yanıt bulmaya yeterli olmayı, varlık sorusunu sormamıza bile el vermemektedir.

* Bu cümlenin özgünü: Doch, sagt nicht der Denker, der das Sein erstmal gedacht hatte, sagt nicht Parmenides (Frg. 6): *Esti gar einai* »Es ist nämlich Sein« — »Anwest nämlich Anwesen«? Ç.N.

Yine de, Kant'ın konum olarak varlık üzerine tezi, bir yönüyle geriye, varlığın *hypokeîmenon* olarak belirlenimine kadar ulaşırken, diğer yönüyle ileriye, varlığın mutlak kavram [*absoluter Begriff*] olarak belirdiği kurgusal-diyalektik yorumuna işaret eden bakışın kendisinden çıktığı bir zirve olarak kalır.

SANAT VE UZAM *

Martin Heidegger

“Kendi kendine çok düşünüldüğünde, dilin içine taşınmış birçok bilgelik bulunur. Gerçekte kimsenin kendi başına dilin içine her şeyi yerleştirmesi olası değildir; tersine, tıpkı özdeyişlerde olduğu gibi, onun içinde birinin koyabileceğinden daha çok bilgelik yatar.”

G. Chr. Lichtenberg

Dokei de mega ti einai kai kalepon leftenai o topos.

“Öyle görünüyor ki, Topos, çok kudretli ve kavranması zor bir şeydir; yani yer-uzamdır [*Ort-Raum*].”

Aristoteles, *Fizik*, IV. Kitap.

Sanat, uzam ve bunların karşılıklı oyunlarına yönelik düşünceler, iddialar olarak dile geliyor olsalar da, hâlâ soru olarak durmaktadır. Bu düşünceler, güzel sanatlarla ve bunun da içindeki plastik sanatlarla sınırlanmıştır. Plastik yapılar [*Gebilde*], cisimlerdir [*Körper*]. Farklı malzemelerden oluşmuş kütleleri, çeşitli şekillerde biçimlendirilmiştir. Biçimlendirme [*das Gestalten*], içe alan ve dışarıda bırakan bir sınırlandırmayla olup biter. Burada uzam oyuna dâhil olur. Uzam, plastik yapılar tarafından işgal edilerek kapatılmış, yarılmış ve boş bir oylum olarak kendine özgü karakteri edinir. Burada kar-

* “Die Kunst und der Raum”, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Martin Heidegger, Vittorio Klostermann GmbH – Frankfurt am Main – 1983, ss. 203-210. Metnin İngilizce çevirisi Charles H. Seibert [Loras College] tarafından, kendisine ait *On Being and Space in Heidegger's Thinking* (Heidegger’in Düşünmesinde Varlık ve Uzam Üzerine) adlı tezin tamamlayıcı bir eki olarak yapılmıştır. Bu metin, Metin Bal ve Erdal Yıldız tarafından Almancasıyla karşılaştırılarak İngilizceden çevrilmiştir. Köşeli parantez içindeki kavramlar açıklama amacıyla çevirmen tarafından, gerek duyulduğu yerlerde İngilizce karşılığı da verilerek eklenmiştir.

şılaştığımız şey tanıdık olmasına rağmen, tüm bu olup biten yine de hayret uyandırıcıdır.

Plastik cisim, bir şeyi cisimleştirir. Uzam mıdır cisimleştirdiği? Plastik sanat uzamın bir işgal edilmesi, bir ele geçirilişi midir? Plastik sanat, burada uzamın teknik-bilimsel fethine karşılık gelir mi?

Sanat olarak plastik, elbette sanatsal uzamın bir irdelenişidir [*Auseinandersetzung*]. Sanat ve bilimsel teknoloji, farklı amaçlar ve yollarla uzamı gözlemler ve üzerinde çalışır.

İyi ama uzam aynı kalır mı? Uzam, Galileo ve Newton tarafından ilk belirlenimini alan uzam değil midir? Uzam: Tekbiçimli, hiçbir olanaklı yerde farklılaşarak öne çıkmayan, her yöne doğru eşdeğerde uzayıp giden, fakat bir yandan da duyularla algılanabilir olmayan bir birbirinden ayrı durma mıdır [*Auseinander*]?

Uzam, modern insanla giderek artan bir çekişme içinde, onun güçlü tahakkümüne karşı hep daha da inatla meydan okuyan şey midir? Kendisini uzamın bir irdelenişi olarak anladığı sürece, modern güzel sanatlar da aynı zamanda bu meydan okumayı sürdürmüyor mu? Böylece kendisini zamanımızın ölçütlerine uyan karakteri açısından doğrulanmış bulmuyor mu?

Dahası, fiziksel-teknik olarak tasarlanan uzam, bundan böyle nasıl belirlenirse belirlensin, biricik hakiki [*einzig wahre*] uzam sayılabilir mi? Diğer tüm eklemelenen uzamlar –yani sanatsal uzam, günlük pratik ve uğraşlara ait uzam– fiziksel-teknik uzamla karşılaştırıldığında sadece nesnel, kozmik bir uzamın öznel olarak koşullandırılmış önbiçimleri ve çeşitlemeleri midir?

Ama eğer nesnel dünya uzamının [*Weltraum*] nesnelliği, kaçınılmaz olarak modern Avrupa zamanlarını önceleyen çağlara yabancı kalan bilincin öznelliğinin bir bağıntısı olarak kalıyorsa, bu nasıl olur?

Geçmiş dönemlerin farklı farklı uzam deneyimlerini kabullensek bile, uzamın kendine özgü karakteri hakkında böylece bir görüş edinebilir miyiz? Bu soru; yani uzamın uzam olarak ne olduğu sorusu, bırakalım cevaplandırılmasını bir yana, henüz sorulmamıştır bile. Uzam hangi tarzda var *dır* ve genel olarak ona bir varlık iliştilerilebilir mi? Bu soru, karara bağlanmadan bir kenarda durmaktadır.

Uzam, farkına varıldığı vakit, Goethe'nin söylediği gibi, insanın kaygı [*Angst*] noktasına varan bir dehşet [*Scheu, awe*] tarafından alt edildiği temel fenomene mi bağlıdır? Çünkü öyle görünmektedir ki, uzamın ardında geriye daha fazla izi sürülebilecek hiçbir şey yoktur [*es gibt nichts mehr*]. Uzamın önünde, bir şeyin bir diğerine yer açması söz konusu değildir. Uzama özgü olan, kendini, uzamın kendisinden göstermelidir. Onun kendine özgü karakteri yine de kendini dile gelmeye bırakır mı?

Bu tür soruların aciliyeti, bizden bir itiraf talep eder: Uzama özgü olanı deneyimlemediğimiz sürece, sanatsal uzam üzerine gerçekleşen konuşma da karanlıkta kalacaktır. Bununla birlikte, uzamın sanat yapıtında nasıl hüküm sürdüğü de belirsizlikte, askıda kalmaktadır.

İçinde plastik yapının elde-bulunur [*Vorhanden*] bir nesne olarak bulunabileceği uzam; figürün hacmini saran uzam; ve hacinler arasında boşluk olarak duran uzam: Bu üç uzam, her ne kadar hesapçı ölçümler sanatsal yapılara müdahale edemiyor olsa bile, birbiriyle olan ilişkilerinin birliğinde her zaman için yine de tek bir fiziksel-teknik uzamdan türemiş değil midir?

Bir kere, sanatın doğruluğun yapıt içine getirilmesi [*Ins-Werk-Bringen der Wahrheit*] olduğu ve doğruluğun da varlığın gizlenmemişliği [*Unverborgenheit, unconcealment*] olduğu kabul edilirse, bir güzel sanat yapıtında doğru olan uzamı, yani uzamın kendisine özgü karakterini [*sein Eigenstes*] oluşturan şey, belirleyici olarak ortaya çıkmaz mı?

Ancak uzama özgü karakteri nasıl bulabiliriz? Dar ve emniyetsiz olsa da bir acil çıkış yolu vardır. Dili dinlemeyi deneyelim. Dilin “uzam” sözcüğüyle sözünü ettiği nedir? Bu sözcükte derleyip-toplama [*Räumen*] dile gelir. Bu, temizlemek [*roden*], yabandan kurtarmak [*die Wildnis freimachen*] anlamındadır. Derleyip toplama, insanın yerleşimi [*Siedeln*] ve oturması [*Wohnen*] için özgür olanı, açık olanı ortaya koyar.

Kendine özgü karakteri içinde düşünüldüğünde, derleyip-toplama, ikamet eden insanın kaderinin bir vatanın esenliğine ya da vatansızlığın sefaletine, ya da bu her ikisine karşı bir umursamazlığa dönüştüğü yerlerin serbest bırakılmasıdır [*Freigabe der Orte*]. Derleyip-toplama, tanrıların göründükleri ve gözden kayboldukları yer-

lerin; üzerinde tanrısal olanın görüntüsünün uzun uzun beklediği yerlerin, serbest bırakılmasıdır.

Derleyip-toplama, her durumda ikamet için hazırlanan yerleşimi [*Ortschaft*] kendisiyle getirir. Dünyevi uzamlar, artık uzak bir geçmişte kalan kutsal uzamlardan daima yoksunluktur.

Derleyip-toplama, yerlerin serbest bırakılışıdır.

Derleyip-toplamada bir olagelme [*Geschehen*], kendini aynı zamanda hem dile getirir hem gizler. Derleyip toplamanın bu karakteri, çok kolay gözden kaçır. Farkedildiği zaman da, fiziksel-teknik uzam, uzamsal olanın her türlü betimlenişinin bağlı kalmak zorunda olduğu uzamın ta kendisi olarak hüküm sürdüğü sürece, bu niteliğin belirlenmesi zor bir iş olarak kalır.

Derleyip-toplama nasıl ortaya çıkar? Bu, yer açmak [*Einräumen, making-room*] değil midir? Yer açmak, izin vermek [*Zulassen*] ve düzenlemek [*Einrichten*] olmak üzere ikili bir yapıya sahip değil midir?

İlkin, yer açma bir şeye izin verir. O, şeyler arasında, mevcut bulunanların [*anwesende*] görünmesine izin veren açıklığı hüküm sürmeye bırakır; insanın ikametini, kendisini bu şeylere yönelmiş olarak görür.

Diğer taraftan, yer açma, şeylere, onların ait olan olduğu yeri ve bu yerin kendisi üzerinden de birbirlerine ait olma olanağını hazırlar.

Bu ikili yer açmada, yerlerin bir bahşedilişi [*Gewährnis*] olagelir [*geschieht*]. Bu olagelişin kendisinin niteliği böyle bir bağıştır. Eğer yere özgü olan karakterin, serbest bırakan yer açmanın kılavuzluğunda kendisini belirlenmesi gerekiyorsa, o zaman “yer” nedir?

Yer her zaman, içinde şeyleri birbirlerine olan aidiyetlerinde bir araya topladığı bir bölge [*Gegend*] açar.

Bir araya toplama [*Versammeln*], şeyleri kendi bölgelerinde serbest bırakan [*freigebenden Bergens*] bir koruma olması anlamında yer’de kendi rolünü oynar.

Peki ya bölge? Sözcüğün eski biçimi “*Gegnet*”tir. Bu sözcük, serbest uz-aıklığı [*freie Weite*] adlandırır. Onun yoluyla açıklık [*das Offene, openness*], her bir şeyi, kendi kendisi içinde, kendi duruşuna [*Beruhem, resting*] varması için serbest bırakmaya zorlanır. Bu, aynı zamanda, koruma [*Verwahren, preserving*] anlamına; birbirlerine ait oluşları içinde, şeylerin bir araya toplanması anlamına gelir.

Böylece şu soru ortaya çıkar: Yerler ilk olarak ve sadece yer-açmanın [*Einräumen*] ürünü ve sonucu mudur? Veya yer-açma kendine özgü karakterini bir araya toplayan yerlerin hüküm sürmesinden mi alır? Eğer bu böyleyse, yerleşimin [*Ortschaft*] temellendirilmesinde derleyip toplamanın özel karakterini araştırmalıyız; yerlerin birbirleriyle oyunu [*Zusammenspiel von Orten*] olarak yerleşim üstüne düşünmeliyiz.

Bundan sonra, bu oyunun bölgenin serbest *uzaklığından* [*freie Weite*], bulunan şeylerin birbirine ait oluşuna olan yönelmişliğini edindiğine ve nasıl edindiğine dikkat etmek zorundayız.

Şeylerin kendilerinin de birer yer olduklarını ve onların sadece bir yere ait olmadıklarını farketmeyi öğrenmek zorundayız.

Bu durumda, bizi bu olaya yabancılaştıran bir durumu, aslında uzun zamandan beri kabul etmemiz gerekirdi:

Yer, fiziksel-teknik uzamda karşılaştığımız gibi önceden-verilmiş bir uzam içinde bulunmaz. Uzam, kendisini ilkin bir bölgeye ait yerlerin hüküm sürmesi yoluyla açar.

Sanat ve uzamın karşılıklı oyunu, yer ve bölge deneyimlerinden yola çıkılarak düşünülmelidir. Plastik olarak sanat, uzamın ele geçirilişi değildir. Plastik sanat, uzam ile bir çatışma değildir.

Plastik sanat, yer'in cisimleşmesi olmalıdır. Yer, bir bölgenin korunması ve açılması içinde, şeylerin süregelmesini ve insan için şeylerin ortasında bir ikamet [*Wohnen, dwelling*] sağlayan; bir serbest-olanı [*ein Freies*] kendi çevresine toplar.

Eğer bu böyleyse, her seferinde bir yeri cisimleştiren plastik şeyin oylumundan ortaya ne çıkacaktır? Muhtemelen ortaya çıkan oylum, artık uzamları birbirinden ayıran, içinde yüzeylerin bir dışı karşı bir içi çevreledikleri bir sınırlama olmayacak. "Oylum" sözcüğüyle adlandırılan, anlamı ancak çağımıza ait teknik doğa bilimi kadar eski olan adını yitirecektir.

Plastik cisimleşmelerin, yer arayan ve yer biçimlendiren nitelikleri öncelikle adsız kalacaklardır.

Peki, ya uzamın boşluğu [*die Leere, emptiness*] ne olacaktır? Boşluk, çoğu kez bir eksiklik olarak görülür. Böylece bir oyunu ya da aralığı doldurmadaki başarısızlık olarak ele alınır.

Ancak belki de, boşluk uzamın kendine özgü karakteriyle yakından ilgi içindedir ve bundan dolayı bir hata değil, fakat bir ortaya çıkarmadır [*Hervorbringen, bringing forth*].

Dil bize tekrar bir ipucu verir. “Boşaltmak” [*leeren*] fiilinde “toplama” [*lesen, collecting*] sözcüğü, yer üzerinde hükmü sürmekte olan bir araya getirmenin [*Versammeln, gathering*] kaynak-sal anlamında, dile gelmektedir.

Bir bardağı boşaltmak, bardağı, bir şeyi bir içeren olarak, kendi boşaltılması, serbestlenmesi [*Frei-gewordenes*] içinde toplamak anlamına gelir.

Toplanmış meyveleri bir sepete boşaltmak, meyveler için yer hazırlamak demektir.

Boşluk, hiçlik değildir [*Die Leere ist nicht nichts*]. Aynı zamanda bir yoksunluk da değildir. Plastik cisimleşme içinde boşluk, yer’in arayan-tasarlayan bir temelinin atılması olarak rol oynar.

Buraya kadar değinilenler, elbette güzel sanatlardan biri olarak plastik sanatlara özgü olanı yeterli açıklıkta sergileyebilecek bir noktaya varmamıştır. Plastik sanat: Yerin, yapıt-İçine-getiren [*Ins-Werk-Bringen*] bir cisimleşmesidir ve bu yerle insan için olanaklı ikametlere ait bölgelerin, insanı çevreleyen ve onu ilgilendiren şeylerin olanaklı süregelmişinin [*des möglichen Verweilen*] bir açılmasıdır [*Eröffnen*]. Plastik sanat: Varlığın yer oluşturan yapıtında, varlığın doğruluğunun [*die Wahrheit des Seins*] cisimleşmesidir.

Bu sanata özgü olan hakkında dikkatli bir kavrayış, varlığın gizlenmemişliği [*Unverborgenheit*] olarak doğruluğun illa ki cisimleşmeye bağlı olduğu fikrinden şüphe etmeye yeterli gelecektir.

Goethe şunu söylemiştir: “Doğru olanın [*das Wahre*] kendisini cisimleştirmesi her zaman için zorunlu değildir; sadece ruhani biçimde etrafta dolaşsa ve harmoni uyandırsa, bir çanın edalı ve hoş sesi gibi havada dalgalansa, bu bile yeterli olacaktır.”

METAFİZİK VE SANAT YAPITININ KAYNAĞI*

Martin Heidegger

Sanat yapıtının kaynağı sorusu, sanat yapıtının özünün zamandan bağımsız biçimde geçerli olduğu ve sanat tarihinin geriye tarihbilimsel (*historisch*) bir bakış fırlatan türden bir açıklanışına kılavuzluk edecek bir belirlenimini amaçlamaz. Bu soru, estetiğin üstesinden gelme (*Überwindung*) görevi ile en içsel bağa sahiptir. Bu, bu sorunun aynı zamanda var olana (*das Seiende*) dair belli bir kavrayışın–yani nesnel olarak tasarımılanabilir bir şey olarak var olan anlayışının– üstesinden gelme görevine yakından bağlı olduğu anlamına gelir. Estetiğin üstesinden gelme, bir yandan da metafizikle olduğu gibi (*Metaphysik als solches*) tarihî bir yüzleşmeden zorunlu olarak ortaya çıkar. Metafizik, var olana karşı Batı’nın temel tutumunu ve böylelikle aynı zamanda bugüne kadar Batı sanatı ve onun yapıtlarının özünün temelini oluşturur. Metafizikğin üstesinden gelmek, varlığın doğruluğu sorusunun önceliğini, var olanın “ideal”, “nedensel”,

* “Metaphysik und der Ursprung des Kunstwerkes” *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [*Felsefeye Katkıları (Özgüleşim Üzerine)*] (1936-1938), Band 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, ss. 503-506. Metnin İngilizce çevirisi için bkz. Heidegger, Martin, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Çev. Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana: Indiana University Press, 1989, ss. 354-356. Metin Bal tarafından İngilizce ve Almanca metinler karşılaştırılarak çevrilmiştir.

“aşkınsal” ve “diyalektik” açıklaması karşısında özgür bırakmak anlamına gelir. Metafiziğin üstesinden gelme, bununla birlikte, bugüne kadarki felsefeyi elden çıkarmak değil, fakat daha çok tarihbilimsel olarak gerçek olmayan ve tarihsel olarak imkânsız kalanı tekrarlamayı istemeden, onun ilk başlangıcının içine-sıçramaktır (*Einsprung*). Buna rağmen, (öteki başlangıcı hazırlama gereğinden kaynaklanan) bu ilk başlangıcı anarak-düşünme [*Besinnung*], başlangıca ait Grek düşüncesine bu geriye dönüşle felsefede bir çeşit “klasikçilik”e ulaşılmaya çalışıldığı şeklinde ortaya çıkan, Grek düşüncesi-nin yanlış anlaşılmasını besleyen bir *tasvirine* götürür. Fakat ilk başlangıcın ıssız bucaksız uzaklığı, “tekrar-eden” (*wieder-holend*), yani daha kaynakasal olarak belirleyen soruyla, bu başlangıcı tarihsel olarak izleyen her şeye kendini açar. En sonda, öteki başlangıç durur: İlk başlangıçla zorunlu ve yakın, fakat gizli; aynı zamanda bu iki başlangıcın kaynaklarının karakterlerine uygun olarak her ikisinin de tam ayrılmışlığını içeren bir ilişki içindedir. Böylece, hazırlayıcı-düşünmenin öteki başlangıcın kaynağının çevrelediği alana en çok yaklaştığı yerde, ilk başlangıcın sadece tekrarlandığı ve öteki başlangıcın ise yalnızca bunun tarihbilimsel olarak geliştirilmiş bir yorumundan ibaret olduğu yanılması ortaya çıkar.

“Metafizik” hakkında geçerli her ne varsa, sanat yapıtının tarihsel öteye-geçiş (*Übergang*) kararını hazırlayan “kaynağı”nın düşünülmesi için de geçerlidir. Burada meselenin görünür hale gelmesi için ilk başlangıcın en erken zamanlarından başlamak tercih edilebilir; fakat şu da bilinmelidir ki, Grek sanatının özü, “sanat” hakkında özbilgi olarak açıldığımız şeye denk düşmemektedir ve düşmeyecektir de.

Burada esas mesele, tarihsel düşünmek ve tarihbilimselci bir hesaba kitaba girişmek değil, tarihsel olarak *var olmaktır* [*sein*]. “Klasikçilik” sorunsalı ve “klasik” olanın “klasikçi” tarzdaki yanlış yorumunun ve bu yolla değerden düşürülmesinin üstesinden gelme; bir tarihin “klasik” olarak betimlenmesi ya da betimlenmemesi konusu; bütün bunlar sanata karşı nasıl bir konum aldığımız değil, fakat daha çok tarihin lehine mi yoksa aleyhine mi karar verdiğimiz meselesidir.

Tarihselcilik (*Historismus*) yoluyla çok şey –ve hemen hemen her şeyi– bilen tarih devirleri, *sanat-sız* (*kunst-los*) bir tarihî anın [*Augenblick*], sanatın yaygın metalaşmasına ait zamanlardan çok daha tarihsel ve yaratıcı olabileceğini kavrayamayacaktır. Burada

sanat-sızlık, yeteneksizlikten ve çöküşten değil, daha çok şimdiye kadar nadiren sanat olarak ortaya çıkmış olan şeyin, içlerinden adım adım ilerleyip geçmek zorunda olduğu temel kararları idrak etme gücünden kaynaklanır. Bu idrakın ufkunda, sanatın kültürle olan bağının kaybolmuşluğunun hakkı teslim edilir: Sanat, burada kendisini artık yalnızca varlığın bir olaylaşımı (*ein Ereignis des Seyns*) olarak açar. *Sanat-sızlık*, kuralların en mükemmel hâkimiyetinden ortaya çıkan, tamamına ermiş becerilerin şimdiye kadar var olan en yüksek ölçülere ve modellere göre dahi kullanımının asla “sanat” olamayacağı idrakında; o zamana kadar var olan “sanat yapıtları”na ve onların “amaçları”na karşılık düşen şeyin üretimine ait düzenlemenin, sanatın özünün kaynakasal bir zorunluluğunu ve varlığın doğruluğunu hiç de belirleyici kılmaksızın kapsamlı sonuçlara ulaşabileceğini ve yine de bu düzenlemenin bir zorunluluktan doğduğunu bilmekte; bir iş-gereci olarak “sanat” ile kurulan iş-ilişkisinin, kendisini çoktandır sanatın özünün dışına yerleştirmiş olduğunu ve tam da bu yüzden bu ilişkinin, sanat-sızlığı [*Kunst-losigkeit*] sanatsızlığa ait, tarihe-hazırlayıcı ve varlığa atfedilmiş olan gücünde deneyimlemek için, ya da hiç olmazsa bu gücü yalnızca “geçerli olmaya” bırakmak için bile fazlasıyla kör ve zayıf olduğunu idrak etmekte temellenmiştir. Sanatsızlık, “sanat”tan hoşlanan ve onu yaşantılayanların [*erleben*] onay ve uzlaşımının, zevk nesnesinin genel olarak sanatın öz-alanından kaynaklanıp kaynaklanmadığına, ya da yalnızca hüküm süren bir takım amaçlara ulaşma çabalarıyla sürüklenen tarihsel kur nazlığın sahte bir ürünü olup olmadığına hiç bir şekilde karar veremeyeceğini idrak etmekte temellenmiştir.

Ancak sanatsızlık, bu idrak içinde zaten tarihseldir ve istikrarla çoğalıp yükselen “sanat-etkinlikleri”nde kabul görmez, kamuya mal olmaz. Bu idrak, özünde, bizim *Da-sein* olarak adlandırdığımız kaynakasal bir öz-güleyime [*Er-eignung*] aittir; bu özgüleyimin kendi içinde-dururluğunda [*Inständigkeit*], var olanın öncelikli tutuluşunun yıkımı (*Zertrümmerung*) ve bununla birlikte “sanat”ın alışılmamış ve doğal-olmayan öteki kaynağı hazırlanır: Tanrıların ve insanın esaslı bir karşılaşmasının sırrının (*Verschweigung*) örtük kalmış bir tarihinin başlangıcı.

MARTIN HEIDEGGER'İN SEKSENİNCİ DOĞUM GÜNÜ VESİLESİYLE *

Hannah Arendt

Martin Heidegger'in sekseninci doğum günü, aynı zamanda bir öğretmen olarak insanların arasına karışmasının da ellinci yıldönümüdür. Platon'un bir keresinde söylediği gibi: "...Çünkü, başlangıç da bir tanrıdır; yeter ki insanların arasında doğsun ve orada kalsın; o her şeyi koruyup gözetken olacaktır" (Yasalar, 775).

Söze, Heidegger'in 1889'da Messkirch'teki doğumuyla değil de, 1919'da Freiburg Üniversitesi'nde Alman akademik dünyasına girişiyle biçimlenmeye başlayan kamusal kariyeri ile başlamalıyım. Heidegger'in ünü 1927'de *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasının öncesine denk düşer. Aslında bu kitabın gösterdiği alışılmadık başarının – yalnızca ilk anda parlayan ışıltısının değil, bu yüzyılın yayınlarının pek azıyla karşılaştırılabilecek biçimde şaşırtıcı derecede uzun süren etkisinin– Heidegger'in bir öğretmen olarak gösterdiği erken başarı olmaksızın mümkün olabileceği kuşkuludur. O zamanki öğrencileri-

* Bu makale ilk önce Almanca olarak "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt" başlığı altında, Günther Neske ve Emil Kettering tarafından *Antwort – Martin Heidegger im Gespräch* kitabında (Pfullingen, Neske: 1988) yayınlanmış, daha sonra Albert Hofstadter tarafından "Martin Heidegger at Eighty" başlığı altında *The New York Review of Books*'ta çevrilmiştir. (Ekim, 1971) Metin, Çetin Balanuye tarafından İngilizceden Türkçeye çevrilmiş ve Almanca aslı ile karşılaştırılmıştır.

nin gözünde kitabın başarısı, “öğretmen Heidegger” hakkında zaten teslim edilen bir gerçeği yeniden doğrulamıştır.

Bu erken ünün sıradışı bir tarafı vardı; Kafka’nın yirmili yaşların başındaki, ya da Braque ve Picasso’nun on yıl kadar önceki ünlerinden daha sıradışı bir şey... Bu isimler de bildiğimiz haliyle genel olarak halk tarafından tanınmıyordu, ama yine de sıradışı bir etkiye sahiptiler. Heidegger’in durumundaysa, bunun zemini sayılabilecek hiçbir somut neden yoktu. Derslerine ilişkin olarak öğrenciler arasında dolaşan notlar dışında yazılı herhangi bir şey bulunmuyordu. Bu dersler ise genel olarak tanınmış metinler hakkındaydı, dönüştürerek sürüp gidecek ya da dilden dile aktarılacak bir öğreti içermiyorlardı. Bir isimden fazlası yoktu aslında ortada; ama bu isim Almanya’yı baştan başa adeta gizemli bir kral hakkındaki söylenti gibi dolaşmaktaydı. Bu bir gurunun çevresinde yaratılan ve yine guru tarafından yönetilen (Stefan George örneğinde olduğu gibi) bir “inanç halkası”ndan tümüyle farklıydı. Bu tür bir inanç halkası söz konusu kişiyi bir yandan halka âşına kılarken diğer yandan da onu muhtemelen yalnızca yakın cemaat üyelerinin farkedeceği biçimde halktan bir gizem hâlesiyle ayırır, uzaklaştırır. Heidegger örneğinde ise ortada ne bir gizem, ne de bir cemaat vardı. Onun söylentisini duyanların hepsi öğrenci olmak bakımından birbirlerini tanıyorlardı; bunların bazıları arkadaş kaldılar ve sonraları orada ya da burada farklı yorumlar biçimlendirdiler. Ne var ki, Heidegger ile ilgili ne bir cemaatin varlığından, ne de onu izleyenler hakkında *ezoterik* bir aidiyetten söz edilebilir.

Peki bu söylenti hangi kulaklara ulaşmıştı ve ne diyordu? Birinci Dünya Savaşı’ndan sonrasına denk düşen o yıllarda Alman üniversitelerinde bir isyan yoktu. Daha çok sıradan meslek okulu olmanın ötesine taşan misyonlarıyla tüm fakültelerde akademik eğitim ve öğretim endüstrisine ilişkin yaygın bir hoşnutsuzluk vardı. Bu hoşnutsuzluk, eğitimden salt belli bir mesleğe hazırlanmadan fazlasını bekleyen tüm öğrenciler tarafından paylaşılıyordu. Felsefe, para kazanmak için çalışılmazdı; felsefede çalışılan, bilinçli bir yoksunluk (çilecilik) halinin kendisiydi ve tam da bu nedenle ondan hoşnut olabilmek güçtü. Bu öğrenciler dünya ya da yaşam bilgeliğiyle zerre kadar ilgilenmiyordu. Hayatın getirdiği tüm bulmacaları çözmeye yeltenen biri için ise ideoloji ve partilerin sunduğu zengin bir seçenekler menüsü vardı; bunlardan birini seçebilmek için, felsefe çalış-

maya gerek yoktu. Öte yandan, bu öğrenciler ne istediklerini de bilmiyorlardı. Üniversiteler önlerine ya farklı felsefe okullarını Neo-Kantçılar, Neo-Hegcliler, Neo-Platoncular, vb.– ya da felsefeyi muntazam biçimde bölümlere ayıran (epistemoloji, estetik, etik, mantık, vb.) eski bir felsefe disiplini koyuyordu. Bu haliyle felsefe, iletişime konu olmaktan çok usandıran bir sıkıntı içindeki tekdüzeliğe dönüşüyordu. Zaten Heidegger ortaya çıkmadan önce bile akademik endüstrinin bu konforlu ve kendi yörüngesindeki sağlam duruşuna karşı isyana yeltenenler olmuştu. Kronolojik açıdan bakıldığında Husserl'i ve onun “şeylerin kendisine dönelim” davetini görürüz; bir başka deyişle “teorilerden uzak, kitaplardan uzak”, felsefeyi diğer akademik disiplinler arasındaki yerini almak üzere kesin bir bilim olarak kurmaya yönelik bir davettir bu. Bu davet, kuşkusuz, henüz tümüyle naif ve isyandan uzak bir davet olmakla birlikte ilkin Scheler ve daha sonra da Heidegger'in atıfta bulunacağı değerde bir yaklaşımdı. Ardından, Heidelberg'te bilinçli bir isyancı olan ve felsefe dışı bir alandan gelen Karl Jaspers'i görürüz. Kendisinin Heidegger'le dostluğu bilindiği kadarıyla tam da Heidegger'in planlarındaki isyankâr unsurun onu çekmesi nedeniyledi; felsefe “hakkında” olmaktan öteye gidemeyen bütün o akademik kuru gürültünün tam ortasında ezelden felsefi olan bir unsordu.

Bu az sayıdaki kişinin ortak tarafı (Heidegger'in sözleriyle) “bilginin nesnesi ile düşüncenin meselesini” birbirinden ayırabilmeleri ve anlaşılır bir biçimde ilkin ilgisiz kalışlarıydı¹. İşte o sıralarda, gelecekte bir kesintinin baş gösterdiğini ve “karanlık dönemin” başlamış olduğunu açık ya da örtük olarak farkedene Heidegger söylentisi ulaştı. Bu kişiler, o günlerde felsefenin sorunlarına dair yürütülen çalışmalarındaki akademik bilgeçiliği anlamsız bir oyun olarak görüyor ve akademik disipline ancak ve ancak “sorunsallaşan düşünme” ile, ya da Heidegger'in bugün aramızda olsaydı diyeceği gibi “düşünmenin derdi” ile ilgilendikleri için katılmaya heves duyuyorlardı.²

Söylenti bu isimleri önce Freiburg'taki üniversite hocasına, sonra da Marburg'a doğru çekti. Anlatılana göre Husserl'in yapmaya kal-

¹ *Aus der Erfahrung des Denkens'ten* (1947) alınmıştır. İng. çev. notu (Alfred Hofstadler).: Ayrıca bkz. “The Thinker as Poet”, *Poetry, Language, Thought*, Çeviri: Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971).

² *Zur Sache des Denkens*, 1969

kıştığı işleri gerçekte tamamlayan biri vardı; bu işlerin salt akademik bir sorunsal değil, tam da *insanı düşünmekle* ilgili bir kaygı –insanın sadece dününü ya da bugününü değil, kayıt ötesi bir zamandan bu yana onu düşünmek– olduğunu bilen biriydi. Aynı zamanda –geleneğin olağan devinimindeki kırılışı bütünüyle görmüş olmasından kaynaklansa gerek– geçmişini yeniden keşfetmekle meşgul biri. Teknik açıdan belirleyici vurgu şuydu: Derste konuşulan, ne Platon hakkındaydı, ne de Platon'un teorisini tanımlamaya yönelikti; bunun yerine tek bir diyalog parçası alınıp tüm dönem boyunca işlenmekte ve adım adım irdelenmekteydi. Dönem sonunda, bin yıllık bir öğretinin yerini bir dizi güncel ve çağdaş problem almış oluyordu. İçinde bulunduğumuz zamanda bu yaklaşım bize çok sıradan gelebilir, çünkü artık çok kişi buna benzer bir yaklaşım kullanıyor olsa gerek. Ne var ki, Heidegger'den önce kimse bu işi bu biçimde yapmıyordu. Söylentinin basitçe özetlediği gibi; *düşünme* yeniden hayat bulmuştu; öldüğü düşünülen geçmişin kültürel zenginlikleri yeniden dile gelmekteydi. Giderek bu zenginliklerin bir arada ele alınması ile geçmişte öne sürüldüğü kabul edilenlerden farklı türden şeyler yaratılabileceği farkedildi. Artık kendisinden *düşünmeyi* öğrenmenin olanaklı olduğu bir öğretmen vardı.

Gizli kral, düşünüşün dünyasında egemendi; aslında bir yerde bize tanıdık olan dışarıdaki dünyaya ait olan bu düşünüş dünyası öylesine örtülmüştü ki, gerçekte var olup olmadığından bile kuşkulandırılmıştı. Ne var ki, düşünüşün dünyası aslında sanılardan çok daha fazla kişiye ev sahipliği yapıyordu. Heidegger'in kendi çevresindeki öğrencilerinin ve bilindik haliyle felsefe denen etkinliğin epeyce ötesine ulaşan, emsali görülmemiş ve çoğunlukla gizli kalan bu etkisini başka türlü açıklamak olanaklı mıdır?

Bu yüzyılın tinsel çehresini belirlemeye yardım eden, var olduğundan haklı nedenlerle kuşku duyacağımız şey (Jean Beaufret'nin dediği gibi) bir "Heidegger felsefesi" değil, "Heidegger'in düşünüşü"dür. Bu düşünüş, kendisine özgü bir sondaj çalışması niteliğine sahipti. Bu düşünüş yakalanmak ve dile yerleştirilmek istenirse, ona derine inme özelliğini verenin "düşünmek" fiilinin iletkenliği olduğu görülecektir: Heidegger asla bir şey "hakkında" düşünmez, o, bir şeyi düşünür. Hiç bir biçimde "izleyici olma anlamında düşünümsele" olmayan bu etkinlikte Heidegger, derinlere sondaj çalışması yapar; ama, bu, daha önce keşfedilmemiş, mutlak ve o derinliğin bir boyu-

tunda saklı sağlam temeli gün ışığına çıkarmak şöyle dursun, bir keşif için bile değildir. Onun derinlerde oluşu daha çok patikaları serimlemek ve “yol işaretleri”ni (1929-1962 arasındaki yazılarının toplandığı bir derleme “yol işaretleri” [*Wegmarken*] olarak isimlendirilmiştir) oluşturmak içindir. Bu düşünüş, kendisine bir takım görevler biçebilir, “sorunlar” ile uğraşabilir. Kuşkusuz, her zaman kimi özgün şeylerle meşgul olabilir, ya da tam olarak bu tür şeylerle ilgili bir heyecan sergileyebilir. Ama, bir hedefinin olduğu söylene-
mez. Bu düşünüş kaçınılmaz olarak etkendir ve yolları serimlerken bile, daha önceden konmuş bir hedefe doğru yönelişe değil, yeni boyutlar açmaya hizmet eder. Bu yollar (Heidegger’in 1935-46 arası yazılarının derlemesi olan, *Holzwege*’nin başlığına göre) “patikalar” olarak adlandırılabilir. Bu “patikalar”, koruluğun dışındaki bir noktaya götürmedikleri ve “henüz yürünmemiş bir yerde aniden bittikleri” için, kendini profesyonel felsefeci araştırmalarının cirit attığı düzenli “problem caddeleri” yerine bu koruluklarda kendini güvende hisseden birine kesinlikle daha uygundur. “Patikalar” çok temel bir noktaya işaret eder. Bu temel nokta ilk bakışta görüldüğü gibi, birinin yanlış bir doğrultuda yürüyor olmasıyla ilgili değil, tıpkı bir oduncu gibi, işi ormanla olan birinin kendi açtığı patikada yürüyor olmasıyla; patikasını açma işinin bu kişi için odun kesmekten daha az kendi işi olmayışıyla ilgilidir.

Heidegger ilk kez kendi düşünsel sondajıyla açığa çıkan derinliğin bu boyutunda, anılan türde düşünüş patikalarından örülmüş muazzam bir ağ oluşturmuştur. Bunun, tahmin edileceği gibi ayırt edilen ve sonradan akım haline getirilen biricik dolaysız sonucu şuydu: Heidegger, geleneksel metafizik hanının çökmesine neden olmuştu. Uzunca bir süredir içinde kimsenin kendini pek de huzurlu hissetmediği bu han, yeraltı geçitlerine yapılan kazılar nedeniyle zaten güvensiz bir temele oturtulmuş bir yapının çöküşü gibi çökmüştü. Bu tarihsel bir olgudur, hattâ belki de en çıplaklarından biridir; ama tarihsel cemaatler de dâhil olmak üzere herhangi bir cemaate ait olmayanlarımız için bu olgu sorun teşkil etmez. Kant’ın, belli bir açıdan kabul edilebilir biçimde “her şeyi öğüten” [*alles Zermalmende*] şeklinde nitelenebiliyor olmasının, –tarihsel rolünün tersine– Kant’ın nasıl biri olduğuyla çok az ilgisi vardır. Metafiziğin zaten eli kulağında olan çöküşü olgusunda Heidegger’in payı açısından ona –yalnız ona– borçlu olduğumuz şey, bu çöküşün, öncesinde olup bitene

yaraşır biçimde gerçekleşmiş olmasıdır: Metafizik baştan sona “düşünülmüş” ve kendisinden sonra gelene basitçe mahcup edilip bırakılmamıştır. Heidegger’in *Zur Sache des Denkens*’te söylediği gibi, “felsefe’nin sonu”dur bu. Ama felsefe için onur olan ve felsefenin bu onur mertebesini koruyan bir sonudur. Kendisine derinden bağlı biri tarafından hazırlanmış bir son... Heidegger yaşamı boyunca seminerlerini ve derslerini felsefecilerin metinleri üzerine vermiştir. Yalnızca ileri bir yaşında kendi metinlerinden biri üzerine seminer verme hevesine kapılmıştı. *Zur Sache des Denkens*, “Zaman ve Varlık” dersi üzerine verilen bir seminerin programını içerir; bu program kitabında ilk bölümünü oluşturmuştur.

İnsanların söylentinin peşinden giderken amaçlarının düşünmeyi öğrenmek olduğunu söylemiştik. Arkasından deneyimledikleri ise salt bir edim olarak düşünmenin –bilgiye duyulan açlık ya da zihinsel melekeler için bir çabaya indirgenemeyecek olan bir düşünmenin– insanın diğer yetilerinin tümüne çeki düzen vermesine ve baskın bir konumda olmasına rağmen, onları pek de yöneten bir rolde olmayışıdır. Aklın tutkuya, ruhun yaşama karşıtlığını vurgulayan, derinlere kök salmış olan düşünüşle öylesine koşullanmışız ki, düşünme ediminin hayatta olmaklık ile bir aradalığını temsil eden “tutkulu” bir düşünüş fikri, bizde şaşkınlık yaratıyor. Heidegger, kendisi de bu “bir arada” oluşu Aristoteles üzerine bir dersin başlangıcında, alışılmış bir biyografik giriş yapmaktan kaçınarak belirtmişti: “Aristoteles doğdu, çalıştı ve öldü.” Daha sonra farkedebileceğimiz gibi böyle bir düşünüşün var olması, orada felsefenin olanaklılık koşulunun da bulunduğunu demektir. Ne var ki bunu, özellikle bu yüzyılda, Heidegger’in düşünüşü olmaksızın keşfedebileceğimiz inancı güvenilir olmamanın da ötesinde apaçık kuşkuludur. Yalnızca dünyada-doğmuş-olmaklık ve şimdi “olan her şeyin anlamı üzerine maksatlı düşünüyor olan bu “düşünüş”³, yaşamın kendisinin yöneldiğinden daha yüksek bir hedefe –bilgi ya da bilgiye- yöneliyor olamaz. Yaşamın sonu ölümdür, ama insanlar ölüm için yaşamazlar, yaşayan varlıklar olduklarından yaşarlar. İnsanlar ne de rastgele bir sonuç için yaşar-

³ *Gelassenheit*, 1959, s. 15; İngilizceye çevirenin notu (Alfred Hofstadler): Ayrıca bkz: *Discourse on Thinking*, çev. John M. Anderson ve E. Hans Freund (New York: Harper and Row, 1966), s. 46. Buradaki çeviri kendimdir.

lar; yaşarlar çünkü onlar “düşünen, düşünüşe bulanmış varlıklardır”.⁴

Bunun bir sonucu şudur: Düşünme, tuhaf bir biçimde kendi sonunu doğurmaya yönelen yıkıcı ve eleştirel bir eğilimdir. Antik felsefe okullarından beri filozoflar açık bir biçimde sistem kurmaya yönelik karşı konulmaz eğilim sergilemişlerdir; biz ise bugün onların kurdukları sistemleri parçalarına ayırarak sökmek ve böylece gerçekte neyin düşünülmüş olduğunu saptamakta güçlük çekiyoruz. Bu eğilim, düşünüşün kendi doğasından değil, çok da meşru ama bambaşka bazı gereksinimlerden türemiştir. Eğer düşünüşün dolayimsızlığı, tutkulu canlılığını kendi sonuçları açısından değerlendirmek istenirse bunu Penelop’un kefeninden hareket ederek kavramak gerekir: Gün içinde dokunan, gece olunca kendini sökmekteydi; ertesi gün yeniden dokumak olanaklı olsun diye. *

Heidegger’in her bir yazısı, daha önce yayımlanmış yazılara ender atıflarda bulunmakla birlikte, adeta hep en baştan başlıyor görünümü vermekte, yalnızca gerektiğinde yine kendisinin yarattığı bir dile eklemelenmekteydi. Bu dil, içindeki kavramların yeni bir düşünce biçimine el veren “yol işaretleri” olarak iş gördüğü terminolojik bir dildi. Heidegger düşüncenin bu özelliğine çeşitli vesilelerle dikkat çekmiştir: “Düşüncenin nesnesi olarak “*eleştirel*” bir soru”nun, ne ölçüde zorunlu ve sürekli olarak düşünmenin kendisinin bir parçası olduğuna” vurgu yaparken; Nietzsche’ye atıfta bulunarak “her seferinde yeniden başlayan düşüncenin iflah olmaz sürekliliğinden...” dem vururken; düşüncenin “geriye doğru bir yap-boz karakteri” içerdiğini söylerken... Heidegger tüm bu yap-boz pratiğini *Varlık ve Zaman*’ı bir çeşit “içkin eleştiri”ye uğrattırken, ya da Platoncu doğruluğun yorumlarından belli birinin “artık güvenilir olmaktan çıktığını” temellendirirken, ya da genel olarak kendi kitabında, düşünürün

⁴ A.g.y.

* Arendt burada mitolojiye atıfta bulunuyor: Odysseus’un namuslu karısı Penelope, kocasının uzun süreli yokluğunda kapısına dayanan çok sayıda yeni eş adayının hiçbirine varmak istemiyor, kocasından başkasını düşünmüyordu. Bu nedenle bir hileye başvurdu. Birlikte yaşadığı kaynanası için dokumakta olduğunu söylediği bir kefeni herkese gösterdi ve bu kefen bittiğinde isteklilerden birini seçip evleneceğini söyledi. Ama gündüz dokuduğu kefeni gece söküyor, böylece kocasına sadâkatini umutsuzca korumaya çalışıyor, kefen ise bir türlü bitmek bilmiyordu. Ç.N.

“sürekli anımsayış” a dönüşen, bir vazgeçişe değil ama düşünülmüş olana yeniden başlamaya dönüşen “geriye bakış”ndan söz ederken vurgular.⁵

Her düşünür, ömrü el verirse, düşüncesinin somut sonuçlarını sökmeye çalışmalıdır; ve bunu yapmanın yolu düşüncesini yeniden düşünmektir. (Bu yoldaki kişi, Jaspers ile birlikte tekrar edecektir: “Ve işte tam da şimdi, tam da gerçekten başlamak istediğin an, ölmelisin.”) Düşünen “ben” yaşsızdır, düşünürün hem belası hem de neşesidir... Yeter ki düşüncede bu ikisi bir arada bulunsun, her ikisi de yaşlanmadan olgunlaşacaktır. Düşünme tutkusu diğer tutkular gibidir: Kişinin, irade tarafından biçimlenen ve bir bütünlük olarak karakter diye adlandırdığımız nitelikleri kişiyi bir anlamda ele geçiren ve tutsak eden çılgınca tutku karşısında bütünlüklerini koruyamazlar. Deli bir fırtınanın “içinde dikilen” ve kendisine, zamanın durağan görüldüğü, düşünen “ben”, Heidegger’in dediği gibi, yalnızca yaşsız değildir, ayrıca sabit özelliklerden uzak kalmak suretiyle sürekli başka kalabilmektedir. Düşünen “ben”, bilincin kendi dışındaki her şeydir.

Bunlara ek olarak düşünce, Hegel’in bir kez Zillmann’a 1802 yılında yazdığı felsefe hakkındaki mektubunda dikkat çektiği gibi “yalnız bir şey”dir. Bu yalnızca Platon’un (Sofist 263e) söylediği anlamda “kendimle kurduğum sessiz” diyalogda yalnız olmam demek değildir. Sözü edilen yalnızlık, daha çok, bu diyalogda “dile getirilemez” bir şeyin sürekli yansıyor oluşu, bu şeyin dil aracılığıyla hiçbir zaman tam olarak sese dönüşemiyor, konuşulamıyor, aynı nedenle düşünüşün yalnızca başkalarına değil, kendisine de iletilmiyor oluşuyla ilgilidir. Platon’un *Yedinci Mektup*’ta tanımladığı “dile getirilemez” şey muhtemelen buydu; düşünmeyi bu ölçüde yalnız bir çabaya dönüştüren ve yine de içinden düşüncenin serpilip kendini sürekli yenileyeceği ortamı yaratan şey. Düşünme tutkusunun en sosyal insan tipine musallat olabileceğini, (bu Heidegger örneğinde muhtemelen geçerli olmamakla birlikte) ancak yalnızlık içindeki düşüncenin gerektirmesi sonucunda o sosyal insanı yok edebileceğini hayal etmek zor olmasa gerek.

Düşünceyi konuşmanın ıstırap dolu bir *pathos* olduğunu ilk ve bildiğim kadarıyla tek söyleyen kişi, *Thecetetüs*’ta, (155d) felsefenin

⁵ *Zur Sache des Denkens*, s. 30, 61, 78

kaynağında hayret [*das Ertauenen*] olduğunu bildiren Platon'du. Platon, hayretten söz ederken elbette sıradışı bir şeyle karşılaştığımızda duyduğumuz şaşkınlıktan söz etmiyordu. Çünkü felsefenin kaynağı olarak hayret –belki merak [*das Sichwundern*] için de, onun bilimin kaynağında olduğu söylenebilir– gündelik hayattan âşına olduğumuz, apaçık şeylere ilişkindir. Bu, aynı zamanda hayret duyusunun bilinen herhangi bir bilgi türü ile etkisiz kılınamıyor oluşunun da nedenidir. Heidegger bir keresinde tamamıyla Platon'un dediği anlamda “yalın olan karşısında hayrete düşmek”ten söz etmiş, ama Platon'dan da ayrılarak “... ve bu hayret duygusunda ikamet etmek” diye eklemiştir.⁶ Bu eklemenin Martin Heidegger'in kim olduğuna ilişkin yapılacak bir sorgulamada belirleyici olduğunu düşünüyorum. Çünkü pek çok kişi düşünme denen şeyi –umut ederiz ki– tanır ve düşünmenin yalnız olduğunun farkındadır, ama bu farkındalığı mesken edinmemiştir. Yalın şeylerle ilgili bu hayret bu kişilere egemen olduğunda, kendilerini hayrete kaptırıp düşünme dediğimiz uğraşın içine girer, gündelik hayhuyun gerçekleştiği, alışkanlıkla sürdürülen çeşitli yapıp etmelerin dünyasından sıkıntıyla ayrıldıklarını farkederek, kısa bir süre sonra aynı dünyaya döneceklerini bilirler. Bu nedenle, metaforik bir ifadeyle söylenecek olursa, Heidegger'in mesken tutmaktan söz ettiği yer, insanların alışkanlıkla sürdürdükleri yaşamdan farklıdır; bu yerin fırtınalı olduğu söylene de, burada sözü edilen, çağımızın fırtınalarından bir ölçüde daha metaforik bir fırtınadır. Dünyadaki diğer yerlere, gündelik koşturmacanın hüküm sürdüğü yerlere oranla düşünürün mesken edindiği yer bir “dinginlik yeri” dir [*Ort der Stille*].⁷

Dinginliği meydana getiren ve yayan bu hayrettir ve tüm seslere; insanın kendi sesi de olmak üzere tüm seslere karşı korunaklı bir dinginlik yardımıyla düşüncenin hayretten türemesi için gerekli olan ortam korunur. Dinginlikte, düşüncenin muhitindeki her şeye etki eden kendine özgü bir dönüşüm çoktan yerini almıştır. Düşüncenin dünyadan bu elini eteğini çekişinde ona kalan, doğrudan algıda olmayan ve algıdan çekilmiş şeylerdir. Biriyle yüz yüzeyseniz, onu bedensel bulunuşuyla algıyorsunuz ama onu “düşünmezsiniz”. Eğer düşünmeye kalkarsanız siz ve o kişi arasına hızla bir duvar dikilecek-

⁶ *Vorträge und Aufsätze*, 1957, III, s. 55.

⁷ *Zur Sache des Denkens*, s. 75.

tir; böylece kendinizi gizlice doğrudan bir karşılaşma durumundan sakınmış olursunuz. Şeylere ya da insanlara, düşünce ya da doğru-
dan algılama yoluyla yaklaşmak için onlarla aramızda bir uzaklık
olmalıdır. Heidegger, düşüncenin, “uzakta olanla yakınlık-içine-gir-
mek” olduğunu söyler.⁸

Bu nokta, bilinen bir deneyimle örneklenebilir. Uzaktaki yerleri
görmek için uzun yolculuklar yaparız; ancak geriye dönüp baktığı-
mızda, bu yerler tam da oradan ayrıldıktan sonra, gözümüzün önün-
de değilken bize yakınlaşır. Öyle ki, sanki bu yerler anlamlarını orta-
dan kaybolduktan sonra açarlar. İlişkinin bu ters yüz oluşu, –yani
düşüncenin yakında olanla arasına mesafe koyması ya da yakında
olandan kendini çekmesi, uzakta olanı ise yakınlaştırması– düşün-
menin nereyi kendine mesken edindiğini anlama sürecinde belirleyi-
cidir. Düşünüş içinde bir “anımsama”ya dönüşen bu geriye bakış,
düşünme hakkında düşünüşün tarihinde zihinsel yeti olarak çok
önemli rol oynar. Çünkü geriye bakış, yakınlık ve uzaklığın duygula-
rımızca algılanabilir olduğu sürece bu ters yüz oluşu sağlamaya
muktedir olduğu konusunda içimizi rahatlatır.

Heidegger, kendinin düşünmeyi mesken olarak edindiği mirastan
ancak yeri geldiğinde –o da olumsuz bir tutumla– söz eder. Örneğin,
düşüncenin sorgulayan yapısının “günlük hayatın olağan işleyişine
ait olmadığını”, ya da “âcil ya da hayati gereksinimleri karşılamadığı-
nı”, daha da önemlisi “sorgulamanın kendisinin düzen dışı” olduğu-
nu söylerken bu olumsuzluğu sezdirmiştir.⁹ Yine de yakınlık ve uzak-
lığın bu ilişkisi, adeta tüm seslerin ölçüt alıp kendini akort ettiği bir
temel nota gibi, Heidegger’in bütün çalışmalarına sirayet etmiştir.
Bulunuş ve yokluk, gizleme ve gizinden sıyırma [*Anwesen und*
Abwesen, Verbergen und Entbergen], yakınlık ve uzaklık –bunların
birbirleri arasındaki bağ ve bağlantı– yokluk deneyimi olmaksızın
bulunuşun olamayacağı, gizleme olmaksızın gizinden sıyırma olama-
yacağı türünden beylik ifadelerin ötesinde bir anlam taşır. Düşünü-
şün ikametinin perspektifinden bakıldığında, “varlığın çekilişi” ya da
“varlığın unutuluşu” baskın gelir; bu öncelikle “günlük yaşamın ola-
ğan düzeni” için böyledir; başka bir deyişle, geri çekilişiyle doğası
gereği yokluğa meyleden düşünüşün yakından ilgili olduğu bir olgu-

⁸ *Gelassenheit*, s. 45

⁹ *Einführung in die Metaphysik*, 1953, s. 10

dur. Bu unutmaya halinden kurtulmanın diyeti, her zaman sıradan dünya işlerinden geri çekilmekle ödenir; üstelik bu, düşünüşün kendi dinginliği içinde tam da bu olağan dünya işlerine yönelmeye kalkıştığı vakit ödenmesi gereken bir diyettir. Bu nedenle Aristoteles, tam da Platon'un kendisinin bu duruma canlı bir örnek teşkil ettiği sırada, filozoflara âcil bir biçimde politikanın kralı olmaktan vazgeçmelerini önermişti.

“Yalın olan karşısında hayret duyabilme yetisi”, en azından zaman zaman, tüm insanlarda hazır bulunan bir beceridir. Öyleyse geçmişteki ya da günümüzdeki düşünürleri ayırırken bakmamız gereken, düşünme becerisi mi, yoksa sözünü ettiğimiz meraktan yola çıkarak kendilerine uygun bir düşünüş mü geliştirdikleridir. Ne var ki, “hayreti kişinin ikametleri olarak kabul etme” becerisi başka bir şeydir. Bu hayli ender görülen bir niteliktir ve bunu bir ölçüde belgelenmiş bir kesinlikle yalnızca Platon'da buluruz. Platon, birden fazla ve en keskin haliyle “Theaetetus'ta (173d-176) bu türden bir ikametinin tehlikelerini tanımlamıştır. Yine aynı yerde ve ilk kez hem Thales'in öyküsünü, hem de “akıllı bir adam”ın nasıl da gökteki yıldızlara yönelttiği bakışlarıyla bir kuyuya düştüğüne tanık olan Trakyalı köylü kızın öyküsünü anlatmıştır. Kız, gökyüzünü bilmeye kalkan birinin, neden önünü göremeyecek kadar kör olması gerektiğini sorgulayıp gülmüştür. Aristoteles'i ciddiye alırsak, Thales de bir keresinde –özellikle dostları yoksulluğunu dillerine doladıklarında– yağ çıkarma işiyle uğraşanlar arasında geniş yankı uyandıracak bir gürültüyle “akıllı adam” için zengin olmak kolay, yeter ki zihnini buna şartlasın deyivermiş, üstelik bir de bunu kanıtlamaya kalkışmıştı. (*Politika*, 1259a, 6ff) Ancak, hepimizin bildiği gibi, kitaplar köylü kızları tarafından yazılmıyor ve bu nedenle Trakyalı kız sonraları Hegel tarafından yüksek değerleri kavrayacak donanıma sahip olmama cehaletiyle etiketlenenecekti.

Bildiğimiz gibi, Platon, Devlet'te yalnızca şiire son vermek istememiş, üstelik bir de en azından muhafız sınıfına gülmeyi de yasaklamıştı. Vatandaşlarının gülmelerinden, düşünürün mutlak doğruya ulaşma iddiasının hafife alınmasından korktuğundan daha fazla korkmuştu. Belki de düşünürün ikametgâhı dışarıdan görülecek olursa, bu yerin kolaylıkla Aristofanesvari “bulutlu guguk kuşu ülkesi” gibi görüleceğini anlamıştı. En azından düşünmenin, eğer düşünür kişi düşüncelerini yaymak istiyorsa insanların gülüşlerini defet-

mekten âciz olduğunu biliyordu. Platon'un ilerleyen bir yaşta Syrakus tiranına matematik dersleri vererek –ona göre felsefeye bir giriş yapmanın ön koşuluysa bu– işleri yoluna koymasına yardım etmek için üç kez Sicilya'ya gidişi bunun nedenlerinden biri olabilir. Köylü kızın bakış açısından, bu maceranın Thales'in talihsizliğinden daha komik bulunacağını farketmemişti. Aslında bunu farketmemekte bir ölçüde haklıydı; çünkü bilebildiğimiz kadarıyla kendisine bu esnada gülen olmamıştı, üstelik bu pasaja ilişkin gülümseme içeren bir kayıt bile olduğunu sanmıyorum. Açıkça görülüyor ki, insanlar henüz gülmenin neye yaradığını keşfetmemişti; bu, belki de gülmeye karşı her zaman takıntılı bir düşmanlıkları olan düşünürlere onları bu açıdan çekingin bir duruşa zorladığından böyleydi. Buna karşın, aralarından bazıları gülmeye yol açan anlık nedenleri anlamak için kafa yormaktaydı.

Artık hepimiz biliyoruz ki, Heidegger de “ikametgâh”ını [*Wohnsitz*] değiştirme ve insani yapıp etmelerin dünyasında yerini alma eğilimine teslim olmuştu. Üstelik, bu dünya söz konusu olduğunda Platon'a oranla çok daha kötü bir muamele görmüştü, çünkü tiran ve kurbanları bu kez okyanusun öte yakasında değil, kendi ülkesindeydi.¹⁰ Heidegger'in kendisi açısından ise olay farklıdır:

¹⁰ Bu maceraya ilişkin dikkate alınacak pek çok unsur var; bunlar artık bu gün –artık çile bitmeye yüz tuttu ve her şeyden önemlisi sayısız yanlış rapor bir biçimde düzeltilmekte– bir “hata” sayılıyor. Bunlar arasında Weimar Cumhuriyeti olayı vardır ki, bu olay onu izleyen o yılların korkunç peyzajında o zamanın insanlarına şimdi bize olduğu gibi pembe bir aydınlık içinde görünmemişti. Bu hatanın özü, o günden sonra yaygınlaşacak hatalardan dikkate değer ölçüde farklıydı. Heidegger dışında başka kim nasyonal sosyalizmin “dünyevi belirlenime sahip bir teknoloji ile modern insanın karşılaşması” olduğu fikrine varırdı? (Belki Hitler'in *Kavgam*'ı yerine, faşizmin sık sık atıfta bulunduğu bazı İtalyan fütüristlerini okumayı yeğleyenleri istisna tutmalıyız...) Bu hata, *Reichstag*'ın (Hitler öncesi Alman Parlamento-su'nun bulunduğu yer) yakılışından hemen sonraya denk gelen *Gestapo* mahzenleri ve toplama kamplarının işkence hanelerini görmezden gelerek sözde daha önemli konulara yönelerek kaçma biçiminde ortaya çıkan ölümcül hatayla karşılaştırıldığında önemsizleşiyor. Alman halk ozanı ve pop şarkı yazarı Robert Gilbert, 1933'te olan biteni unutulmaz şu dört dizede şöyle tanımlamıştı:

Kimsenin kapıları çalması gerekmiyor artık

Otuzbeş yıl önceki on ateşli, kısa ayın ardından kendi mirasının gösterdiği ikametgâha onu geri götüren darbenin şokundan bir şeyler öğrenecek ve düşüncesinde deneyimlediği şeyi sükûnetle belirleyecek kadar gençtir. Burada ortaya çıkan ise istençtir; “istenç istenci” ve dolayısıyla da “güç istenci olarak istenç”. Modern çağda istenç üzerine pek çok şey yazıldı, yine de Kant’a, Nietzsche’ye karşı istencin özü üzerine pek düşünülmedi. En azından, Heidegger’den önce kimse bu özün ne ölçüde düşünceye karşı konumlandığını ve onu yok edici bir biçimde etkilediğini göremedi. Çünkü düşünce dinginlik ve berraklık alanına aittir (*Gelassenheit*). Öyleyse, istenç açısından bakıldığında, düşünür, ancak apaçık bir paradoks içinde, “istenç olmayanı isteyeceğim” diyebilmelidir, çünkü yalnızca “bu yoldan giderek”, yalnızca “kendimizi istemekten vazgeçirerek” kendisi “bir istenç konusu olmayan “düşüncenin özü”nü arama gayesine kendimizi bırakabiliriz.¹¹

Düşünürlere saygı duymaya eğilimli bizler, kendi ikamet alanımız dünya telaşının tam orta yeri olmasına karşı Platon’un ve Heideg-

Her birine bir balta.

Ulus zorbalıkla açık seçik serildi

Saçıldı bir salgının sirayeti gibi

Heidegger bu “hata”yı çok çabuk farkettiler ve o zamanın Alman üniversitelerinde görülene oranla daha fazla şeyi göze aldı. Aynı şeyi, yalnızca Almanya’da değil, pek çok başka yerde Hitler, *Auschwitz*, soykırım ve imhayı kalıcı bir topyekûn nüfus azaltma politikası olarak tartışmak yerine, kişisel tercih ve beğenilerine göre bu korkunç mezbeleliği beşeri bilimler ve düşünce tarihiyle süslemek üzere Platon, Luther, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Jünger ya da Stefan George’a atıfta bulunmayı seçen pek çok entelektüel ya da sözde akademisyen için söyleyemeyiz. Gerçekliği gözardı etmenin günümüze gelene kadar bir meslek olup çıktığı söylenebilir. Bu bir kaçıştır, ama mezbelelik sakininin kendisini tümüyle ilgisiz hissedeceği türden bir ruhaniliğin derinliklerine kaçış değil, kavram ve fikirlerin hayaletimsi dünyasına doğru bir kaçıştır...Bu dünya, belgelerde sabit ve deneyimlenen dünyadan epeyce uzaklara, “soyut”a doğru kaçmıştır; öyle ki, düşünürlerin görkemli fikirleri tüm kararlı yapılarını, tıpkı bulutların oluşmasında olduğu gibi bu yapıların birbirleriyle harmanlanması ve giderek birbirlerine dönüşmesi suretiyle bu dünya içinde kaybetmiştir.

¹¹ *Gelassenheit*, s. 32. Çevirmenin notu. İngilizce çeviriye bakınız. *Discourse on Thinking*, s. 59-60.

ger'in dünya işlerine karıştıklarında nasıl da tirana ya da *Führer'e* dönüştüklerini düşünmenin tuhaf, hattâ çileden çıkarıcı olduğu fikrinden zorlukla kurtulabiliriz. Bunun sebebini belli bir zamanın koşullarında aramak yersizdir; ve belki daha da yersiz, belli bir karakterin kendine özgü niteliklerini sorumlu tutmaktır... çünkü bu, daha çok Fransızların “zanaatkâr deformasyonu” dedikleri türden bir şeydir. Tiranca bir tutuma yatkınlık kuramsal olarak pek çok büyük düşünürde bulunabilir (Kant önemli bir istisnadır). Eğer bu yatkınlık bu düşünürlerin yaptıklarında (eylemlerinde) gösterilemiyorsa bunun tek nedeni çok azının “yalın olanı merak etmenin ötesine” yürümeye ve “bu merakı kalıcı ikametgâhı olarak kabul etmeye” niyetli olmasıdır.

Sonuçta, bu az sayıda düşünürü kendi zamanlarının rüzgârının nereye götürdüğünün bir önemi yoktur. Çünkü Heidegger'in düşüncesi yoluyla esen rüzgâr –tıpkı binlerce yıl öncesinden Platon'un eserlerinden bize doğru savrulan rüzgar gibi– bu yüzyıla ait değildir. Çok eski çağlardan gelmektedir ve geride bıraktığı, kendi tamamına ermiş bir şeydir. Tüm kendi tamamına ermiş şeyler gibi, o da o eski çağlara geri döner.

SANAT YAPITININ DOĞRULUĞU *

Hans-Georg Gadamer

Bugün geriye, iki dünya savaşı arasındaki zamana bakarsak, çağımızın çalkantılı olayları içindeki bu aralığın olağanüstü bir yaratıcılık dönemini temsil ettiğini görebiliriz. Gerçekleşeceklerin alâmetleri, I. Dünya Savaşı felaketinden önce bile özellikle resimde ve mimaride görülebilirdi. Fakat özellikle sadece I. Dünya Savaşı katliamlarının kültürel bilince ve liberal çağın ilerlemesine karşı duyulan inanç üzerinde yarattığı korkunç şok, zamanın genel anlayışını hemen hemen bütünüyle dönüştürdü. Zamanın felsefesinde ise genel duyarlılıkların bu dönüşümü kendisini 19. yüzyılın ikinci yarısında Kant'ın eleştirel idealizminin yenilenmesiyle gelişen hâkim felsefenin tek bir darbeye artık savunulamaz duruma düşmesiyle gösterdi. Paul Ernst'in zamanın popüler bir kitabında adlandırdığı "Alman idealizminin çöküşü"^a, Oswald Spengler'in kitabı *Batı'nın Düşüşü* tarafından dünyasal-tarihsel bir bağlam içine yerleştirilmiştir. Yeni-Kantçı bu hâkim felsefenin eleştirisini yürüten güçlerin, iki kudretli öncüsü vardı: Fried-

* Hans-Georg Gadamer, "The Truth of Work of Art", *Heidegger's Ways*, Part 9, İng. çev. John Stanley, giriş Dennis J. Schmidt, Albany: SUNNY Press, 1994. ss. 95-109. Metin Bal tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

^a Bkz. Paul Ernst, *Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus*, München: G. Mülser, 1918.

rich Nietzsche'nin Platonculuk ve Hristiyanlık eleştirisi ile Soren Kierkegaard'ın kurgusal idealizmin düşünüm-felsefesine [*Reflexionsphilosophie*] usturuşlu saldırısı. Yeni-Kantçılığın yöntembilimle olan yoğun meşguliyetine, iki yeni felsefi parolayla meydan okunmuştur: Biri *yaşamın* ve özellikle tarihsel yaşamın *akıldışılığ*ıydı. Bu fikirle bağlantılı olarak Nietzsche ve Bergson'dan, aynı zamanda büyük felsefe tarihçisi Wilhelm Dilthey'den söz edilebilir. Öteki parola, etkisi Almanya'da ancak Diedrich'in çevirisinin bir sonucu olarak hissedilmeye başlanan, 19. yüzyılın ilk yarısının Danimarkalı filozofu Soren Kierkegaard'ın yapıtlarında ortaya çıkan *Existenz* terimidir. Tıpkı Kierkegaard'ın Hegel'i düşünüm-felsefesinin varoluşu unutmış filozofu olarak eleştirmesi gibi, şimdi de, felsefeyi bütünüyle bilimsel bilmeyi oluşturma'nın emrine vermiş Yeni-Kantçı yöntem-bilimciliğin kendinden emin dizge kuruculuğu eleştirel saldırıya maruz kalmıştır. Hristiyan bir düşünür olan Kierkegaard'ın, idealizm felsefesine karşı çıkmak için çaba göstermiş olması gibi, bu sefer de diyalektik teoloji denen şeyin köktenci özeleştirisi, bu yeni dönemi başlatmıştır.

Liberal kültür sofuluğunun ve yaygınlaşan akademik felsefenin genel eleştirisine felsefi ifadesini veren güçler arasında, genç Heidegger'in devrimci dehası bulunur. Heidegger'in I. Dünya Savaşından hemen sonraki yıllarda genç bir öğretmen olarak Freiburg Üniversitesi'nde görünmesi derin bir sansasyon yarattı. Freiburg'daki kürsüden yankılanan olağanüstü güçlü ve derin dil, daha ilk zamanlarda bile özgün felsefi bir gücün ortaya çıktığını müjdeliyordu. Heidegger'in baş yapıtı, *Varlık ve Zaman*, onun 1923'de Marburg'a atandığı sırada çağdaş protestan teolojiyle verimli ve yoğun yüzleşmesinden ortaya çıkmıştır. 1927'de yayımlanan bu kitap, I. Dünya Savaşı sarıntılarının sonucu olarak felsefeyi kuşatmış olan yeni ruhu kısmen geniş bir kesime etkili biçimde yaymıştır. Zamanın imgelemine kuşatmış olan ortak konu, varoluşsal felsefe olarak adlandırıldı. Heidegger'in ilk dizgesel yapıtının çağdaş okuyucusu, giderek daha da güçlenen tekdüzelikleri, her şeyi yönlendiren iletişim teknikleri ve kamusal ilişkileriyle endüstri toplumu tarafından tüm bireysel yaşam biçimlerinin aynı düzeye indirgenmesine karşı, onun eski kuşağın güvenli kültür dünyasına yönelttiği harareti protestosunun şiddeti tarafından kuşatılır. Heidegger, kendi sonluluğunun farkında olan ve bunu kararlı bir şekilde kabul eden *Dasein*'in sahiciliği [*Eigent-*

lichkeit, authenticity] kavramını Dasein'ın düşmüş ve sahici olmayan biçimleri olarak "herkes [*das Man, the they*]," "boş konuşma" [*idle chatter*] ve "merak" [*curiosity*] ile karşılıklı içine sokar. Sayesinde geçmişten bugüne süregelen ölüm bulmacasını felsefi ilginin merkezine getirdiği varoluşsal ciddiyet; ve yine sayesinde gerçek varoluş "seçimi"ne meydan okuduğu, eğitim ve kültürün yanılsamalı dünyasını birbirine kattığı güç, kendi fildişi kulesine çekilmiş akademik sessizliği bozdu. Üstelik onunki akademik dünyayı umursamayan bir yabancıнын sesi değildi; Kierkegaard ya da Nietzsche tarzında cüretkâr ve yalnız bir düşünürün sesi değil de, zamanın Alman üniversitelerinde bulunan en seçkin ve çalışkan felsefe okulunun bir öğrencisine aitti. Heidegger, felsefeyi kesin bir bilim olarak kurma hedefi peşinden kararla giden Edmund Husserl'in öğrencisiydi. Onun yeni felsefi çabası aynı zamanda fenomenolojinin sloganıyla birleşti, "Şeylerin kendilerine dönmek" [*back to the things themselves*]. Bununla birlikte, onun amaçladığı şey, felsefenin hemen hemen tümüyle unutulmuş en gizli sorusuydu: Varlık nedir? Bu sorunun nasıl sorulacağını öğrenmek için, Heidegger insan *Dasein*'ının varlığını, onu "salt sonlu", yani önceki metafiziğin yapmış olduğu gibi, sonsuz ve her zaman var olan varlık (*das seiende Sein*) üzerinden anlamaktansa, ontolojik olarak olumlu [*positive*] bir yolda belirlemeye çalıştı. Böylece insan *Dasein*'ının varlığının ontolojik önceliği, onun felsefesini "temel ontoloji" olarak tanımlamıştır. Heidegger sonlu insan *Dasein*'ının ontolojik belirlenimlerini, varoluş belirlenimleri; "varoluşsallar" [*existentiells*] olarak adlandırdı. Yöntemsel bir özenle, bu temel kavramları, önceki metafiziği ele geçirmiş olan elde-bulunurluk* [*presence-at-hand/Vorhanden*] kategorileri ile karşılıklı içine soktu. Varlığın anlamı hakkındaki eski soruyu bir kez daha sorarken, insan *Dasein*'ının kendi hakiki varlığını belirlenebilir bir elde-bulunurluk içinde değil, fakat sayesinde kendi geleceği ve kendi varlığıyla ilgilendiği kaygı öz-deviniminde [*motility of care (Sorge)*] bulduğu olgusunu göz ardı etmek istemiyordu. İnsan *Dasein*'ı, onun kendisini kendi varlığı yoluyla anlamasıyla kendini gösterir. Kendi varlığının anlamı sorusunu ihmal edemeyecek olan insan *Dasein*'ının sonluluk ve zamansallığını gözden kaçırmamak amacıyla Heidegger, varlığın

* Heidegger'e göre metafizik varlığı bulunurluk, mevcudiyet (Anwesenheit) ve elde-bulunurluk (Vorhandenheit) kipliğine indirgeyerek ondaki daha temel kipliklerin (Da-sein, Existenz, Zuhandenheit) üzerini örtmüştür. E.N.

anlamı sorusunu zamanın ufku içinde tanımladı. Bilimin kendi gözlemleri ve hesaplamaları yoluyla gerek bilgisine ulaştığı elde-bulunur olan, gerekse insansal olan her şeyin ötesindeki sonsuz olan, insan zamansallığının merkezi ontolojik belirliliğı yoluyla anlaşılmalıdır. Bu Heidegger'in yeni yaklaşımıydı, fakat onun varlığı zaman olarak düşünme hedefi öylesine örtülü kaldı ki, *Varlık ve Zaman*, öz-anlama [*self-understanding*] hâlâ araştırmanın asıl temelini oluşturduğu için, doğrudan “yorumbilgisel bir fenomenoloji” olarak düzenlendi. Bu temel bakımından ele alındığında, geleneksel metafizikte hüküm süren varlık anlayışı, insan *Dasein*'inde ortaya çıkan kaynakasal [*primordial, ursprünglich*] varlık anlayışının yozlaşmış bir şekli olarak karşımıza çıkar. Varlık basitçe saf bir bulunurluk [*Anwesenheit, presence*] ya da edimsel elde-bulunurluk [*actual presence-at-hand, wirkliche Vorhandenheit*] değildir. Hakiki anlamda “dır” koçacını taşıyan, sonlu, tarihsel *Dasein*'dir. Böylece, el-verir” [*ready-to-hand/zuhanden*] olan, *Dasein*'a ait bir dünya tasarısı içinde kendi yerini edinir ve ancak bunun ardından elde-bulunan kendi yerini alır.

Fakat varlığın kimi biçimleri ne tarihseldi, ne de basitçe elde bulunurluk kipine sahipti. Bu varlık biçimleri yorumbilgisel öz-anlama fenomeni tarafından sağlanan çerçeve içinde uygun bir yere sahip değildi: Yalın biçimde gözlemlenebilir olmayan, elde-bulunan varlıklar olarak matematiksel olguların zamansızlığı; sürekli tekrar eden örnekleri bizim içimizde bile hüküm süren ve bizi bilinçsiz olanın biçimi içinde belirleyen doğanın zamansızlığı; ve son olarak, tüm tarihsel uzaklıklara uzanan bir gökkuşağı olarak sanatın zamansızlığı. Bütün bunlar Heidegger'in yeni yaklaşımının açtığı yorumbilgisel yorum olanağının sınırlarına işaret etmekteydi. Bilinçsiz, sayı, rüya olan, doğanın hükmü, sanatın mucizesi- bütün bunların kendisini

** Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da kullandığı temel ontolojik kategorilerden birisi de Türkçeye “el-verirlik” olarak çevirdiğimiz *Zuhandenheit*'tir. Genelde dünyamızı saran varlıklar, karşımıza tarafsızca bir nesne olarak aldığımız, elde-bulunur [*Vorhanden*] şeyler olmak yerine, kullanıma hazır ve halihazırda zaten kullandığımız, kendisiyle pratik bir bütünleşme içinde bulduğumuz “araç”lardır. Bir araç, bizim için tarafsızca gözlem yaptığımız, kendisine dışarıdan bir özne olarak yaklaştığımız, sadece “elde-bulunan” bir varlık olamaz; onunla aramızda kendimizi onla yaptığımız işe kaptırdığımız ve onun varlığını kendi varlığımızla “ulanmış” bir halde bulduğumuz pratik bir ilişki ortaya çıkar. İşte bu ilişkinin içinde bize kendini araç olarak gösteren varlık, bir şeye “el-veren”, ürettiğimiz bir şeye, yani başka bir varlığa bizi ulaştıran bir varlıktır. E.N.

tarihsel olarak bilen ve kendisini kendisi yoluyla anlayan *Dasein*'in sadece dış sınır çizgisi üzerinde var oldukları görülmektedir. Bunlar, sadece sınır kavramları olarak anlaşılabilir gözükmemektedir.¹

Bu nedenle, Heidegger'in 1936'da çeşitli konuşmalarında sanat yapıtının kaynağıyla ilgilenmesi bir sürpriz olmuştur. "Sanat Yapıtının Kaynağı", 1950'de *Holzwege*^b içinde ilkyazı olarak geniş kesimler için ulaşılabilir hale geldiği ilk basımından çok önce derin bir etkiye sahip olmaya başlamıştı. Çünkü Heidegger'in dersleri ve konuşmalarının her yerde yoğun ilgi uyandırmış olması zaten uzun zamandır söz konusuydu. Bunların kopyaları ve raporları yaygınlaştı ve hızla onu *Varlık ve Zaman*'da amansızca betimlemiş olduğu *boş konuşmanın* [*idle chatter, das Gerede*] odağı haline getirdi. Hakikaten de Heidegger'in sanat yapıtının kaynağı üzerine konuşmaları felsefi bir sansasyona neden olmuştur.

Söz konusu olan, sadece Heidegger'in sanatı insanların kendi tarihsellikleri içindeki öz-anlayışlarının temel yorumbilgisel yaklaşımı içine sokması değildir. Hattâ bu konuşmaların, sanatı (onun Hölderlin ve George'un şiirsel inancıyla ilgili düşünüldüğü gibi) bütün tarihsel dünyaların kurucusu olan eylem olarak anlaması da değildir. Heidegger'in sanata dair yeni deneyiminden kaynaklanan asıl sansasyon, daha çok bu konuyla ilgili cüretkârca ortaya attığı şaşırtıcı, yeni bir kavramsallaştırma biçimiyle ilgilidir. Çünkü burada, konuşma "dünya" ve "yeryüzü" hakkındadır. En başından beri *dünya* kavramı Heidegger'in önemli yorumbilgisel kavramlarından biriydi. *Dasein*'in tasarısının gönderimsel bütünlüğü [*referential totality*] olarak "dünya" *Dasein*'in ilgisinin [*Besorgen, concern*] tüm tasarılarına önsel olan ufku oluşturmıştır. Heidegger, bu dünya kavramının tarihinin taslağını çıkarmış, bu kavramın (Heidegger'in kendisinin kullandığı anlam olan) Yeni Ahit'te bulunan antropolojik anlamı ile elde-bulunanın bütünlüğü [*the totality of the present-at-hand*] kavramının anlamı arasındaki ayrıma özel olarak işaret ederek bu ayrımı tarihsel olarak meşrulaştırmıştır. Yeni ve şaşırtıcı olan, bu "dünya" kavramının şimdi "*yeryüzü*"nde bir karşıt kavram bulmasıydı. İçinde

¹ Bu tür fenomenlerle ilgili olarak tarihselliğin evrenselliğinden diğer herkesten daha fazla şüphe eden kişi Husserl ve Heidegger'in bir öğrencisi olan Oskar Becker'di. Bkz. *Dasein und Dawesen* (Pfullingen, 1963).

^b Bkz. Martin Heidegger, "Über den Ursprung des Kunstwerkes," *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1950), ss. 7-68.

insanın öz-yorumunun yer aldığı bir bütünlük olarak “dünya” kavramı insan *Dasein*’ının öz-yorumundan sezgisel açıklığa ulaştırılabilir-di, fakat yeryüzü kavramı gerçek yerini ancak şiir dünyasında bulacak olan mitolojik ve gizemli bir seda veriyordu. Heidegger o zamanlarda kendisini tutkulu bir yoğunlukla Hölderlin’in şiirine adanmıştır ve yeryüzü kavramını kendi felsefesi içine açıkça bu kaynaktan almıştır. Fakat nasıl bir gerekçelendirmeye? Kendisini kendi varlığı dışında anlayan, dünyada-varlık [*Being-in-the-world/In-der-Welt-Sein*] olan *Dasein* nasıl ontolojik olarak –tüm aşkınsal araştırma için yeni ve köktenci bir başlangıç noktası olan- “yeryüzü” gibi bir kavramla ilişkilendirilebilir? Bu soruyu yanıtlamak için Heidegger’in daha önceki çalışmasına dönmemiz gerekir.

Şurası kesindir ki, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki yeni yaklaşımı basitçe tinselci [*spiritualist*] Alman idealizminin tinci metafiziğinin bir tekrarı değildi. İnsan *Dasein*’ının kendisini kendi varlığından çıkarak anlaması Hegel’in mutlak tininin öz-bilmesi değildir. Bu bir öz-tasarılama [*self-projection*] değildir. O kendisinin ve kendi *Dasein*’ının efendisi olmadığını, fakat varlıkların ortasında kendi kendisine geldiği ve kendini bulduğu hali ile sahiplenmesi gerektiğini bilir. O bir “fırlatılmış-tasarı”dır [*thrown-projection*]. *Varlık ve Zaman*’ın en parlak fenomenolojik çözümlemelerinin birinde, Heidegger varlıkların ortasında kendi kendisine gelen *Dasein*’ın, bu sınır deneyimini “bulunuş” (*Befindlichkeit*) olarak çözümledi ve bulunmaya ya da ruh haline (*Stimmung*), dünyada-varlığın hakiki anlamda ifşa oluşunu atfetti. Bulunuş içinde karşılaşılan şey, insan *Dasein*’ının tarihsel öz-anlayışının kendisi ötesine geçemediği en uç sınırı oluşturur. Yorumbilgisel anlamda sınırlandırıcı olarak iş gören *ruh hali* ya da *bulunuştan*, yeryüzü gibi bir kavrama geçecek hiçbir kapı yoktu. Bu kavram için hangi gerekçe söz konusudur? O ne tür bir meşruluğa sahiptir? Heidegger’e ait olan “Sanat Yapıtının Kaynağı”nın kazandırdığı önemli kavrayış, “yeryüzü”nün sanat yapıtının varlığının çözümlenmesinde önemli bir belirlenim olduğudur.

Eğer sanat yapıtının doğası sorusunun temel anlamını ve bu sorunun felsefenin temel sorularıyla nasıl bağlantılı olduğunu anlayacak-sak, “felsefi estetik” kavramında bulunan önyargılar hakkında biraz fikir edinmeliyiz. Son çözümlemelerde, estetik kavramının kendisini aşmamız gerekecektir. Estetiğin felsefe disiplinlerinin en genci olduğu iyi bilinmektedir. Ancak 18. yüzyılda Aydınlanma akılcılığının

[*Enlightenment rationalism*] açık hükmüyle, duyuşal bilginin özerk hakkı ve bununla birlikte beğeni yargısının anlama yetisinden ve onun kavramlarından göreceli bağımsızlığı iddia edildi. Disiplinin kendisinin ismi gibi, estetiğin dizgesel özerkliği Alexander Baumgarten'ın estetiğinden bugüne kadar uzanır. Daha sonra *Üçüncü Eleştirisi*'nde –*Yargı Gücünün Eleştirisi*– Kant estetik problemini kendi dizgesel anlamı içinde kurdu. Estetik beğeni yargısının, kendi öznell evrenselliği içinde anlama yetisinin ve ahlâkın taleplerine karşı bulunabileceği güçlü ve meşru bağımsızlık talebini keşfetti. Gözlemcinin beğenisi artık sanatçı dehasının yaptığıının ötesinde bir kavramlar, normlar veya kurallar uygulaması olarak anlaşılamaz. Güzeli diğerlerinden ayıran şey, bir nesnenin belirli, bilinebilir bir özelliği olarak sergilenemez. O kendini, daha çok, öznell bir koşul içinde gösterir: Yaşam duygusunun (*Lebensgefühl*) imgelem ve anlama yetisinin uyumlu birlikteliği yoluyla yoğunlaşmasıdır bu. –Sanatta olduğu gibi doğada da olan– güzeldede deneyimlediğimiz şey tinsel güçlerimizin tam bir canlanması ve özgür etkileşimidir. Beğeni yargısı bilgi değildir; bununla beraber keyfi de değildir. Onun estetik alanın özerkliğini kurabilecek bir evrensellik talebi söz konusudur. Sanatın özerklik hakkının, kuralların ve ahlâk ortodoksluğunun kutsallığında ısrar etmekten vazgeçmemekle birlikte, Aydınlanma çağında büyük bir başarı olduğunu kabul etmeliyiz. Bu, Alman edebiyatının klasik döneminin Alman tarihinde Weimar'daki merkeziyle kendisini estetik bir ülke olarak kurma arayışında olduğu zamandaki durumdur. Bu çabalar, kavramsal geçerliliklerini Kant'ın felsefesinde buldular.

Bununla birlikte, estetiği zihin güçlerinin öznelliği üzerine kurmak tehlikeli bir öznelleştirme sürecinin başlangıcıydı. Kesin olan şudur ki, Kant'ın kendisi için belirleyici koşul hâlâ doğa güzelliği ve öznenin öznelliği arasında varolan gizemli uyumdu. Kant aynı şekilde olarak sanat yapıtı mucizesini yaratmada tüm kuralları aşan yaratıcı dehayı doğanın bir harikası olarak kavradı. Ancak bu konum kendi esas temelini teolojik yaratış kavramında bulmak koşuluyla doğal düzenin apaçık geçerliliğini önvarsayar. Bu bağlamın kaybolmasıyla, estetiğin temellendirilmesi kaçınılmaz olarak dehanın kurallardan özgürleşmesi öğretisinin ileri aşamasında köktenci bir öznelleştirilmeye vardı. Artık varlığın kapsayıcı düzeninin bütünlüğünden türemeyen sanat, yaşamın gerçekliği ve çıplak can sıklığı ile karşılaştırılır oldu. Şiirin aydınlatıcı gücü, artık kavram ve gerçekliği

sadece kendine ait estetik alanda birleştirmeye yetiyordu. Bu, ilk defa Schiller'in ifade ettiğı ve Hegel'in olağanüstü estetiğinde doruğa çıkan idealist estetikdir. Bununla birlikte, Hegel'de bile sanat yapıtı kuramı hâlâ evrensel ontolojik bir ufkun içinde durur. Sanat yapıtının sonlu ve sonsuzu dengeleme ve uzlaştırmada tamamen başarılı olduğu yere kadar, temel bir doğrunun somut olarak gösterilmesi, felsefenin en nihayetinde kavramsal şekilde ulaşması gereken şeydir. İdealizm için doğanın tümüyle modern çağın hesapçı biliminin nesnesi olmayıp kendi mükemmelliğine özbilinçli tinde ulaşan büyük, yaratıcı bir dünya gücünün hâkimiyetinde olduğu gibi, sanat yapıtı da bu kurgusal düşünürler gözünde tinin bir nesneleşmesidir. Sanat tinin mükemmelleştirilmiş bir kavramı değildir, fakat onun dünyanın duyusal görüşü düzleminde ortaya çıkmasıdır. Kelimenin düz anlamıyla, sanat bir dünya-görüsüdür (*Welt-Anschauung*).

Sanat yapıtının doğası hakkında Heidegger'in düşüncesindeki ayrılma noktasını belirlemek istersek; mutlak doğrunun kavramsal olmayan bir anlaşılmasının *organon*'u olarak sanat yapıtına özel bir anlam yüklemiş olan idealist estetiğin uzun zamandan beri Yeni-Kantçı felsefe tarafından gölgelenmiş olduğunu kesinlikle aklımızdan çıkarmamalıyız. Bu hâkim felsefi hareket, Kant'ın kendi estetik yargı tanımını temelinde yatan metafizik ufka, yani varlığın teolojik bir düzeyine ulaşmadan, bilimsel bilmenin Kantçı temelini onardı. Sonuç olarak, estetik soruların Yeni-Kantçı kavranışı tuhaf önyargılarla doluydu. Heidegger'in denemesinde konunun açıklanışı açıkça bu meseleleri dile getirir. Sanat yapıtının, *şey*'den nasıl ayırt edileceğı sorusuyla başlar. Sanat yapıtı aynı zamanda bir *şey*dir ve yalnızca bir *şey* olarak kendi varlığı yoluyla başka bir şeye gönderme yapma gücüne –örneğin, sembolik işlev görme, ya da bize allegorik bir anlayış verme– sahip olur. Fakat bu, sanat yapıtının varlık kipini *bilimsel* *bilîşe* dizgesel *öncelik* veren ontolojik bir modelin bakış açısından betimlemek demektir. Bu model açısından, “dır”, şey-sel [*thing-like*] bir karaktere sahiptir; duyulara verilmiştir ve doğal bilimler tarafından nesnel bilgi etme amacıyla türetilmiş bir fenomendir. Şeye bu modelde atfedilen anlam ve değer, yalnızca öznel geçerliliğe sahip olan ikincil anlama biçimleridir; ne onun kaynakasal verilmişliğine, ne de ondan edinilen nesnel doğruluğa aittir. Yeni-Kantçılar sadece şeyin nesnel olduğunu ve bu tür değerleri temellendirebileceğini varsaydılar. Estetik açısından bu varsayım, sanat yapıtının en belirgin

özelliğinin, şeysel bir karaktere sahip olduğu anlamına gelecekti. Bu şeysel nitelik, bir altyapı vazifesi gören gerçek estetik formun üzerinde bir üstyapı olarak yükselerek iş görür. Nicolai Hartmann estetik nesnenin yapısını hâlâ bu şekilde betimler.

Heidegger şeyin şey özelliğini araştırırken, bu ontolojik önyargıdan söz eder ve şeyin gelenek içinde geliştirilmiş üç anlaşılma biçimini birbirinden ayırt eder: Birincisinde, şey, özelliklerin bir taşıyıcısıdır. İkincisinde, bir algılar çoklusunun [*manifold*] birliğidir. Üçüncü olarak, kendisine biçim verilen maddedir. Bu kavrayış şekillerinin üçüncüsünün –biçim ve madde olarak şey– en aydınlatıcısı olduğu görülür, çünkü amaçlarımıza hizmet etmesi için bir şeyin üretildiği üretim modeline özellikle uygundur. Heidegger bu tür şeylere “araçlar” [*implements*] der. Bu örnek bağlamında, teolojik açıdan bakıldığında şeyler kendi bütünlükleri içinde üretilmiş unsurlar olarak, yani Tanrı’nın yaratıları olarak görünürler. Onlar insanoğlu açısından, araç özelliklerini yitirmiş araçlar olarak ortaya çıkarlar. Şeyler yalnızca şeylerdir, yani, bir amaca hizmet etmekle ilişkili olmaksızın bulunurlar. Şimdi, Heidegger modern bilimin gözlemci ve hesapçı yöntemine karşılık gelen elde-bulunan-varlık [*being-present-at-hand*] kavramının ne şeyin şey-sel özelliğini ne de aracın araçsal özelliğini düşünmemize izin verdiğini gösterir. Bu nedenle, dikkatimizi aracın araç-özellği üzerine çekmek için, sanatsal bir tasarıma –Van Gogh tarafından yapılmış, bir köylünün ayakkabılarını betimleyen, bir resme– başvurur. Bir amaca ya da diğerine hizmet etmek için yapılabilecek bir var olan değil de, hakiki varlığı kendisine ait olduğu kişiye yarar sağlamış olmayı ve hâlâ yarar sağlamayı içeren bir şey olan aracın kendisi, bu sanat yapıtında görülür. Sanatçının yapıtından ortaya çıkan ve canlı olarak betimlenen şey herhangi bir çift köylü ayakkabısı değildir; öne çıkan şey aslında, daha çok, aracın hakiki özüdür. Köy yaşamının tüm dünyası bu ayakkabıların içindedir. Böylece, bu varlığın doğruluğunu ortaya çıkarabilecek olan şey, sanat yapıtıdır. Sanat yapıtında gerçekleşen doğrunun ortaya çıkması, kesinlikle, bir “şey” olan kendi altyapısı üzerinden değil, sadece yapıtın kendi doğrultusu üzerinden anlaşılabilir.

Bu gözlemler, kendisinden doğruluğun bu şekilde çıkabileceği *yapıtın* nasıl olduğu sorusunu ortaya çıkarır. Sanat yapıtının şey-niteliği ve nesne-niteliğiyle başlayan geleneksel yöneme karşıt olarak, Heidegger sanat yapıtının onun bir nesne olmaması, fakat daha

çok, kendi-içinde-durması olgusu ile belirlendiğini ileri sürer. Sanat yapıtı kendi dünyasını açar. Bir şey, ancak artık kendi dünya düzenine uymadığında bir nesnedir, çünkü onun ait olduğu dünya dağılmıştır. Böylece, bir sanat yapıtı ticari bir iş eşyası olduğunda, artık dünyasız ve evsiz olduğu için, bir nesnedir.

Heidegger'in çalışmasına kendisiyle başladığı, sanat yapıtının kendi-içinde-duran ve bir dünya açan olarak betimlenişi klasik estetikte bulunan deha kavramına geri dönmekten bilinçli olarak kaçınır. Yapıtın ontolojik yapısını yaratıcı ya da izleyicinin öznelliğinden bağımsız olarak anlama çabası içinde Heidegger şimdi "dünya" kavramına bir karşı-kavram olarak kendisine yapıtın ait olduğu ve onun kurduğu ve açtığı "yeryüzü"nü kullanır. "Yeryüzü" öz-açılmaya [*self-opening*] karşı olarak öz-barınma ve kapanma [*self-sheltering and closing off*] örneği olduğu sürece, dünya için bir karşı-kavramdır. Açıkçası gerek öz-açılma, gerekse öz-kapanma, sanat yapıtında bulunur. Sanat yapıtı bir şey "anlamına gelmez" ya da bir anlamı gösteren bir im değildir; o izleyicinin kendisiyle meşgul olabilmesi için daha çok kendini kendi varlığı içinde sunar. O kendini öyle sunar ki, kendisini oluşturan unsurlar –taş, renk, ton, sözcük– sadece sanat yapıtının kendisi içinde kendi hakiki varoluşlarını bulurlar. Bir şey tümüyle, kendi gerçekleşmesini bekleyen malzeme olarak kaldığı sürece, gerçekten bulunmaz, yani, sahici bir bulunurluk içine girmemiştir. O ancak kullanıldığında, bir yapıta bağlandığında ortaya çıkar. Bir müzik parçasını oluşturan tonlar diğer tüm seslerden ya da tonlardan daha hakiki [*genuine*] anlamdaki tonlardır. Bir resmin renkleri, doğanın renk zenginliğinden bile daha hakikidir. Tapınak sütunu yukarı doğru yükselirken ve tapınak çatısını desteklerken kendi varlığının taşsal özelliğini kesilmemiş bir taş kütlesi olduğu halinden daha sahici olarak gösterir. Fakat, bu şekilde yapıtta ortaya çıkan şey –Heidegger'in yeryüzünün varlığı dediği– onun kapatılmış olması ve kendisini-kapatışındır. Yeryüzü, aslında madde değildir; o her şeyin kendisinden geldiği ve kendisine döndüğüdür.

Bu noktada, düşünsel kavramlar olarak *biçim (Form)* ve *madde-nin (Stoff)* yetersiz kaldıkları görülür. Eğer büyük bir sanat yapıtında bir dünyanın "ortaya çıktığı"nı söyleyebiliyorsak, öyleyse, bu dünyanın ortaya çıkması, aynı zamanda, onun gömülü bir biçim (*Gestalt*) içine girmesidir. Biçim orada durduğunda yeryüzüne ait kendi varoluşunu bulmuştur. Sanat yapıtı kendine özgü sığınağını buradan edi-

nir. O kendi hakiki varlığını ilk olarak, bir şey ileri süren, anlatan, ya da sergileyen ve iddiaları, fikirleri, ya da gösterimleri kendi “anlamı” olarak deneyimleyen bir egoda bulmaz. Onun varlığı onun bir deneyim oluşunda ortaya çıkmaz. Daha çok, kendi varoluşu sayesinde o, daha önce verilen ve geleneksel olan her şeyi yıkan bir olay, bir hamledir; kendisini açmadan önce içinde asla bir dünyanın henüz orada bulunmadığı hamle. Fakat bu hamle sanat yapıtının kendisi içinde öyle bir tarzda yer alır ki, aynı zamanda bir beklemede korunur (*ins Bleiben geborgen*). Bu şekilde kendisini ortaya çıkaran ve koruyan şey, yapıtın yapısını kendi gerilimi içinde kurar. Heidegger’in dünya ve yeryüzü arasındaki çekişme [*conflict*, *Streit*] olarak betimlediği şey bu gerilimdir. Tüm bunlar içinde Heidegger yalnızca sanat yapıtının varlık kipinin geleneksel estetiğin önyargılarından ve modern öznelci düşünme biçiminden kaçınan bir betimlemesini yapmaz; o aynı zamanda sanat yapıtını, idea’nın duyusal bir açığa vurulması olarak tanımlayan kurgusal estetiği basitçe yenilemekten de kaçınır. Hegelci “güzel” tanımlaması da şüphesiz Heidegger’in özne ve nesne; ben ve nesne arasındaki antitezin temel olarak aşılması yönündeki çabasıyla ortaklık taşır: Hegel de sanat yapıtının varlığını öznenin öznelliği açısından betimlemez. Ancak yine de, Hegel’in sanat yapıtının varlığı betimlemesi, öznellik yönünde hareket eder, çünkü sanat yapıtını kuran şey özbilinçli düşünce tarafından kavranan ideanın duyusal görünümüdür. Bu nedenle, ideayı düşünürken duyusal görünüşün tüm doğruluğu ortadan kaldırılır (*aufgehoben*). O hakiki biçimini (*Gestalt*) kavramda bulur. Heidegger dünya ve yeryüzü arasındaki çekişmeden söz ederken ve sanat yapıtını kendisi yoluyla bir doğrunun meydana geldiği hamle olarak betimlediğinde, bu doğruluk felsefi kavramın doğruluğu içine alınıp mükemmelleştirilmez. Doğrunun eşsiz bir açığa çıkışı [*being disclosed*] sanat yapıtında meydana gelir. İçinde doğrunun ortaya çıktığı sanat yapıtı hakkındaki konuşma, Heidegger için bir doğruluk olayından söz etmenin anlamlı olduğuna açıkça işaret etmelidir. Böylece Heidegger’in denemesi kendini sanat yapıtının varlığının daha uygun bir betimlemesiyle sınırlamaz. Onun çözümlemesi, daha çok, varlığın kendisini bir doğruluk olayı olarak kavramak yolunda duyduğu kendi ana felsefi kaygısını destekler.

Sık sık yapılan bir itiraz, Heidegger’in sonraki yapıtlarında temel kavramlarının doğrulanamaz olduğudur. Heidegger’in, örneğin, keli-

menin tam anlamıyla varlıktan, varlık özgüleyiminden [*Seinsereignis*], varlığın açıklığından, varlığın açılmasından, varlık unutkanlığından söz ederken, amaçladığı şey kendi öznelliğimizin yönelimsel edimiyle gerçekleştirilemez. Heidegger'in sonraki felsefi yapıtlarına hâkim kavramlar açıkça, Hegel'in diyalektik sürecinin Hegel'in tasarımcı düşünme dediği şeye kapalı olması gibi, öznel açıklamaya kapalıdır. Heidegger'in kavramları, Marx'ın Hegel'in diyalektiğini eleştirmesine benzer olarak, onların da "mitolojik" olduklarının söylenmesi bakımından, bir eleştiri hedefidir.

Sanat yapıtı üzerine denemenin temel anlamı, benim açımdan, onun bize geç Heidegger'in gerçek kaygısının bir işaretini sağlaması olarak görünmektedir. Hiç kimse, içinde bir dünyanın ortaya çıktığı sanat yapıtında sadece daha önceden bilinmeyen anlamlı bir şeyin deneyime verilmekle kalmadığı, aynı zamanda sanat yapıtının kendisiyle yeni bir şeyin meydana geldiği olgusunu gözardı edemez. Bu basit olarak bir doğrunun açık kılınması değildir; bunun kendisi bir olaylaşım (Ereignis). Bu, Heidegger'in Batı felsefesi ve onun modern çağın öznelcilğinde doruğa çıkışı hakkındaki eleştirisini bir adım öteye götürmemiz için bir fırsat sağlar. Heidegger'in Grekçe doğruluk anlamına gelen *aletheia* sözcüğünü *gizlenmemişlik* [*unconcealedness, Unverborgenheit*] olarak çevirdiği gayet iyi bilinir. Fakat, *aletheia*'nın olumsuzlayıcı anlamı üzerine bu güçlü vurgu sadece doğruluk bilgisinin doğruyu bilinmezin ya da gizlenmişliğin alanından bir hırsızlık edimiyle (*privatio* "soygun" anlamına gelir) ortaya çıkardığı anlamına gelmez. Doğruyu bu tür bir çekip alma, şüphesiz geçerli olmasına ve Greklerin kendileri-olarak-varlıkları "gizlenmemiş" olarak adlandırırken bariz biçimde bu durumu olduğu gibi ifade etmek istemelerine rağmen, bu olumsuzlama; bu *privatio*'nun varlığı, tek başına doğrunun doğal biçimde açık, bariz ve erişilir olmayışını açıklayan bir neden değildir. Onlar, bilginin her unsurunun nasıl hata ve yanlışlığın tehdidi altında olduğunu ve her şeyin hatadan kaçınma ve varlıkların, oldukları haliyle doğru bir tasarımı kazanmaya dayandığını biliyorlardı. Eğer bilgi bizim hatayı geride bırakmamıza bağlıysa, o halde doğruluk varlığın saf gizlenmemişliğidir. Bu, başka bir deyişle, kendisi aracılığıyla varlıkların kendi gizlenmemişliklerinde korunduğu bilginin doğruluğunu (uygunluğunu) ortaya koymak üzere, Grek düşüncesinin göz önünde tuttuğu şeydi ve

bu şekilde Grek düşüncesi daha o zamandan, modern bilimin sonuna kadar izleyeceği yola girmişti.

Heidegger tüm bunlara karşı çıkarak, varlıklar doğru olarak bilindiğinde, gizlenmemişliğin basitçe varlıkların bir niteliği olmadığını savunur. Daha temel bir anlamda, gizlenmemişlik “meydana gelir” ve bu meydana gelme varlıklar için gizlenmemiş olmayı ve doğru olarak bilinmeyi ilk olarak olanaklı hale getiren şeydir. Bu temel gizlenmemişliğe karşılık gelen gizlenmişlik bir hata değildir; tersine kaynakasal olarak varlığın kendisine aittir. Kendisini gizlemeyi seven doğa (Herakleitos), bu şekilde, sadece kendi bilinir olma olanağı bakımından değil, fakat daha çok kendi varlığı bakımından betimlenir. O, sadece aydınlığa çıkma değil, fakat bir o kadar da kendisinin karanlıkta barınmasıdır. O sadece güneş altında bir çiçeğin açışı değil, bir o kadar da, kendisinin yeryüzü derinliklerine kök salmasıdır. Heidegger, varlıkların içinde kendi gizlenmemişliklerinde açığa çıktıkları halleriyle bilindikleri alanı ilk olarak betimleyen “varlığın açıklığı”ndan [*clearing (Lichtung) of Being*] söz eder. Varlıkların kendi *Dasein*’lerinin “ora”sında (*da*) bu öne çıkmaları açıkça böyle bir “ora”nın meydana gelebileceği bir açıklık alanı önvarsayar. Hattâ şu da apaçıktır ki, bu alan, onun içinde kendilerinde açık varlıklar olmaksızın, yani, orada açıklığın kapladığı açık bir yer (*Offenes*) olmaksızın varolmaz. Bu, hiç şüphesiz alışılmamış bir ilişkidir. Hattâ varlığın gizlenmişliğinin sadece varlıkların bu öz-açığa-vurumunun [*self-manifestation*] “ora”sında kendini sunması olgusu daha da ilginçtir. Şüphesiz doğru bilgi ora’nın açıklığı tarafından olanaklı hale getirilir. Gizlenmemişlikten ortaya çıkan varlıklar kendilerini onları koruyan şey için sunarlar. Buna rağmen, bu kendisi tarafından bir şeyin sanki bir hırsızlık edimi gibi gizlenmişliğinden sökülüp alındığı keyfi bir açığa çıkma değildir. Bu, daha çok sadece açığa çıkma ve gizlenmişliğin varlığın kendisinin bir olaylaşımı olmasıyla tamamen olanaklı hale getirilir. Bu olguyu anlamamız için bize sanat yapının doğası yardımcı olur. Yapıtın kendi varlığını kuran ortaya çıkma ve barınma arasında açıkça bir gerilim vardır. Bir sanat yapıtının temel biçimini kuran ve kendisi yoluyla onun diğer her şeyi aydınlatığı parlaklığı üreten şey, bu gerilimin gücüdür. Onun doğrusu, basitçe onun kendi anlamını ortaya koyması tarafından değil, fakat daha çok, onun anlamının sırrına varılamazlığı ve derinliği tarafından

kurulur. Böylece, kendi doğası bakımından sanat yapıtı, dünya ve yeryüzü, ortaya çıkma ve barınma arasındaki bir çekişmedir.

Fakat o zaman tam da sanat yapıtında sergilenen şey varlığın kendi özünü kuruyor olmalıdır. Açığa çıkma ve gizlenme arasındaki çekişme, sadece sanat yapıtının doğruluğu değil, fakat her var olanın doğruluğudur, çünkü doğru, gizlenmemişlik olarak her zaman böyle bir *açığa çıkma ve gizlenme karşıtlığıdır*. İkisi zorunlu olarak birbirlerine aittir. Bu açıkçası, doğrunun sadece bir varlığın tamamıyla kendi doğru temsili [*representation*] karşısında durup onla eşleşen bir bulunurluğu/sunuluğu [*presence*] olmadığı anlamına gelir. Bu tür bir gizlenmemiş var olan anlayışı, var olanları temsil eden *Dasein*'in öznelliğini önvarsayacaktır. Fakat var olanlar, eğer onlar tümüyle olanaklı bir temsilin nesneleri olarak tanımlanırlarsa, kendi varlıkları içinde doğru olarak tanımlanmazlar. Tersine onların kendilerini kendilerine alikoymaları, tam da kendi varlıklarına ait bir niteliktir. Gizlenmemiş olarak doğruluk, kendisine içkin bir gerilim ve belirsizlik taşır. Varlık, Heidegger'in söylediği gibi, bir çeşit "kendi bulunurluğuna [*presence*] karşı düşmanlık" içerir. Heidegger'in kastettiği şey herkes tarafından onaylanacaktır: Var olan şey bize sadece tanınabilir, tanıdık olan yüzey hatlarını vermez; o Heidegger'in onun "kendi-içinde-durması" diye adlandırdığı öz-yeterliliğin içsel derinliğine de sahiptir. Bütün var olanların tam gizlenmemişliği, onların (şeyleri onların mükemmel haliyle kavrayan bir temsiliyeti aracılığıyla) tüm-den nesneleştirilmeleri var olanların bu kendi-içinde-durmasını olumsuzlayacak ve bizi onların tümünden aynı hizaya dizilmesine, bir standartlaştırılmasına götürecektir. Bu tür bir tam-gizlenmemişlik, kendi varlıkları içinde duran var olanları daha fazla temsil etmeyecektir. O, artık var olanları kullanma fırsatımızdan daha fazla hiçbir şeyi temsil etmeyecektir ve açığa vurulan şey, şeyleri ele geçiren ve onlara hükmeden istek olacaktır. Sanat yapıtında, bu kontrol-istencine [*will-to-control*] karşı mutlak bir muhalefet yaşarız. Bu muhalefet, şeyleri kullanmayı azmetmiş olan istencimizin haddini bilmezliğine sert bir karşı çıkış şeklinde cereyan etmez; varlığın kendi içinde yatan üstün ve yoğun gücünü deneyimlemek anlamında ortaya çıkar. Böylece sanat yapıtının kapanmışlığı ve geri çekilmişliği, Heidegger'in felsefesinin evrensel tezinin, yani var olanların bulunurluğun açıklığı içinde öne çıkmaları yoluyla kendilerini gizlediklerinin teyidi

olarak karşımıza çıkar. Yapıtın kendi-içinde-durması aynı zamanda genel olarak var olanların kendi-içinde-durmasına işaret eder.

Sanat yapıtının bu çözümlenişi Heidegger'in düşünme yolunda bize ileriye gösteren bakış açılarını açar. Sadece sanat yapıtı yoluyla aracın araç-özelliliği ve son çözümlemede, şeyin şeyliği kendisini açığa vurabilir. Her şeyi ölçüp biçen hesapçı modern bilim, şeylerin "hiçbir şey yapmaya zorlanamayan" kendi-içlerinde-durma özelliğinin, onları kendi tasarıları ve başkalaştırma planlarının hesaplanır öğelerine dönüştürerek bir yitimine yol açar. Fakat sanat yapıtı, şeylerin evrensel yitirilişine karşı onların muhafızlığını üstlenir. Rilke'nin, onu meleğe göstererek, şeyliğin genel yok oluşunun ortasında, şey'in masumiyetini şiirsel olarak aydınlatmış gibi^c, düşünür de şeyliğin aynı yitirilişini, aynı zamanda bu hakiki şeyliğin sanat yapıtında korunduğunu farkederek, düşünür. Bununla birlikte, koruma, korunan şeyin doğru biçimde [*truly/wahrhaft*] hâlâ var olduğunu önvarsayar. Böylece şey'in doğruluğu, eğer bu doğruluk hâlâ sanat yapıtında ortaya çıkabiliyorsa, o zaman söz konusudur. Heidegger'in "Şey Nedir?" başlıklı denemesi bu şekilde onun düşünme yolu üzerindeki zorunlu bir aşamayı temsil eder.^d Daha önceleri el-verir-varlığın araç-durumuna bile gelememiş, fakat gözlem ve inceleme için bütünüyle elde-bulunur kılınmış olan şey, şimdi, tam da kullanıma sokulamayacak bir şey olarak, "bütün" [*whole*] varlığı içinde (*in seinem "heilen" Sein*) tanınır.

Bu bakış açısından, bu yol üzerindeki daha ileri bir adımı da görebiliriz. Heidegger sanatın özünün şiirleştirme [*poeticizing, Dichtung*] süreci olduğunu ileri sürer. Onun anlatmak istediği şey, sanatın doğasının halihazırda biçimlendirilmiş bir şeyi dönüştürmeye ya da zaten varlıkta bulunan bir şeyi kopyalamaya dayanmadığıdır. Sanat, daha çok, kendisi yoluyla yeni bir şeyin doğru olarak ortaya çıktığı tasarılama [*projection, Entwurf*]. Sanat yapıtında bulunan doğruluk olayının özü, "onun açık bir yeri açmasıdır." Bununla birlikte, sözcüğün sıradan ve daha kısıtlı anlamıyla şiir sanatı, onu diğer tüm sanat türlerinden ayırt eden, kendine özgü dilsel özelliğiyle ayrı-

^c Gadamer, Rilke'nin *Duino Ağutları*'ndaki melek figürüne gönderme yapmaktadır.

^d Bkz. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Tübingen: Max Niemeyer, 1962.) İng. çev. *What Is a Thing?* İng. çev. Barton and Deutsch (Chicago: Henry Regenery, 1967).

lır. Eğer her sanatta –mimaride ve plastik sanatlarda bile– bulunan asıl tasarısıl ve sanatsal öge “şiişsel” olarak adlandırılabilıyorsa, o halde gerçek [*actual*] bir şiirde gerçekteşen tasarı baştan işaretlenmiştir ve öyle kolayca salt kendi kendisinden kaynaklanamaz. Şiir, önceden işaretlenmiş bir rotaya bağılıdır ve bu rota dilde çoktan hazırlanmıştır. Şair, miras aldığı ve kullandığı dile öylesine bağılıdır ki, onun şiirsel sanat yapıtının dili, sadece aynı dili kullananlara ulaşabilir. Öyleyse, belirli bir anlamda, Heidegger’in bütün sanatsal yaratının tasarlayıcı özelliğini sembolize edecek şekilde ele aldığı “şiir sanatı”, aslında taş, renk ya da tonlardan yapılan inşa ve biçimlendirmenin tasarısı olmaktan çok, onların ara formlarıdır. Gerçekte, şiirleştirme süreci iki aşamaya; yani bir dilin hüküm sürdüğü yerde çoktan olup bitmiş tasarı aşaması ile yeni bir şiirsel yaratının ilk tasarı içinden çıkmasına izin veren başka bir tasarı aşamasına ayrılır. Fakat dilin önceliğı, sadece şiirsel sanat yapıtının eşsiz bir niteliğı değıldir; daha çok, şeylerin kendilerinin şey-varlık [*thing-being*] niteliğı olarak görünür. Dil(in) yapıtı, varlık hakkında en kaynakasal şiir sanatıdır. Bütün sanatı şiir sanatı olarak kavrayan ve sanat yapıtının dil olduğunu açıklayan düşünmenin kendisi, hâlâ dile giden yol üzerindedir.

METAFOR VE METAFİZİK ÜZERİNE HEIDEGGER *

Joseph J. Kockelmans

I

Son 60 yıl içinde, özellikle Anglo-Amerikan dünyasında ve Fransa’da olmak üzere, metafor üzerine çok sayıda önemli çalışma ortaya çıktı. Ricoeur, bize bu çalışmalardaki en önemli yaklaşımların tam anlamıyla mükemmel bir eleştirel tartışmasını sunmuştur. Bu tartışma, yüzyılımızda geliştirilen yeni fikirleri, Platon ve Aristoteles’e kadar uzanan tüm Batı geleneği çerçevesine oturtur.¹ Başlangıçta metafora olan ilginin büyük ölçüde sözbilim [*rhetorics*] alanında yoğunlaşmasına rağmen, modern dönemde bu ilginin merkezinin sözbilimden anlambilime ve daha sonraları da anlambilimden yorumbilgisine ve yazınsal eleştiriye [*literary criticism*] kaydığını açıkça gözler önüne sermiştir. Sonuç olarak bu tartışma, metafor olgusuna gösterilen “bilimsel” ilginin yanı sıra, metaforun tam konumu ve işlevinin felsefi bir söylem içinde ifade edildiği çok sayıda tipik “felsefi” çalışmanın olduğunu da gözler önüne serer. Bu felsefi çalışmalar, kısmen felsefe

* Kockelmans, Joseph J., “Heidegger on Metaphor and Metaphysics”, *Martin Heidegger: Critical Assessments Vol. III: Language*, ed. Christopher Macann (New York: Routledge, 1992), ss. 293-320. Çiğdem Pala Mull tarafından İngilizce aslından çevrilmiştir.

¹ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Çev. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin ve John Costello (Toronto: Toronto University Press, 1977)

tarihi incelemelerinden, fakat özellikle de Hegel ve Nietzsche'nin öne sürdüğü fikirlerden etkilenmiştir.²

Greisch, metafor üzerine olan *felsefi* literatürü üç ana bölüme ayırmayı önermiştir. Ona göre, metafor sorunu üç farklı şekilde ortaya konulabilir. Bu üç soru sorma biçimi, metafor hakkında üç farklı teoriye yol açmıştır: (1) Metaforun işlevinin Anglo-Sakson dil felsefesindeki çözümlemeyi; (2) metaforun yorum sorunu ile bağlantısının araştırılması (yorumbilgisel yaklaşım); ve son olarak (3) metaforun felsefe için anlamının ontolojik sorunsalı (Heidegger ve Derrida). Greisch'e göre analitik felsefenin alanında bu konuya gerçekte en önemli katkı, metaforu bir sözcüğün yerine başka bir sözcüğün kullanılması olarak gören klasik, sözbilimsel metafor teorisinin (Aristoteles) yanı sıra, bir de anlambilimsel bir metafor teorisi olduğunun farkına varılmasıdır. Buna göre, metafor söze gelen anlamın etkisidir, ancak bunun kökeni, bir çok sözcüğün anlamsal alanlarını birbirleriyle etkileşim içine sokan bağlamsal bir etkinliktedir. Ricoeur, temelde uzunlukları birbirinden önemli derecede farklı olmasına rağmen, bir metaforu yorumlama sorunu ile bir metni yorumlama sorunu arasında dikkate değer bir paralellik olduğunu göstermeye çalıştı (yorumbilgisel boyut). Bu çalışmada, biz sadece felsefi söylemde metaforun anlamı ve işlevinin ontolojik sorunsalı ile ilgileneceğiz.³

Heidegger'in metafora olan ilgisi, metafor üzerine bu etkileyici felsefi literatür bütünü içinde oldukça ayrıksı bir yere sahiptir. Bunun da bazı nedenleri vardır. Her şeyden önce, Heidegger metafor ile metafizik arasındaki ilişki üzerine sadece birkaç kısa

² Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*. Çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), ss. 209-29, vd.; krs. G. W. F. Hegel, *Aesthetics*, Çev. T. M. Knox, 2 Vols. (Oxford: Clarendon Press, 1975), ss. 404-8; *The Complete Works of Nietzsche*, ed. Oscar Levy, 18 vols. (New York: Gordon Press, 1974), vol. 2, s. 180. Krs. Paul Ricoeur, *The Rule*, ss. 285-6; Jacques Derrida, "Le retrait de la métaphore", *Poésie*, 7 (1978), 103-26.

³ Jean Greisch, "Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 57 (1973), 433-55, ss. 434-5. Krs. Paul Ricoeur, "Metaphor and the main problem of hermeneutics", *The New Literary History*, 6 (1974), 95-110.

açıklamada bulunmuştur.⁴ Bu durum, onun metafor konusunun büyük bir felsefi önem taşıdığını yadsıdığını imâ ediyor gibi görünebilir. Eğer Heidegger, Derrida ve Ricoeur'ün görüşlerini paylaşmış olsa idi, ilgili sorunlar üzerine bir bütün ders ayırabilirdi. Üstelik, Heidegger'in metafor ile ilgili tavrı, en azından ilk bakışta gayet paradoksaldır. Çünkü o, felsefi söylemde bir düşünürün dilinin yorumlanmasında metaforun önemli bir öge olduğunun düşünülmemesi gerektiğini iddia etse de, kendi geç dönem felsefesi bütünüyle metaforik görünmektedir. Heidegger, son eserlerinde –belki de sadece Platon, Hegel ve Nietzsche'yi hesaba katmazsak– ondan önce gelen herkesten daha fazla metafor kullanmıştır. Öyleyse Heidegger'in konumu oldukça köktencidir, çünkü bir yandan da metaforu, aşılması gereken klasik metafiziğin içkin bir ögesi olması yüzünden felsefi söylemden kesin olarak meneder. Sonuç olarak, Heidegger'in iddiaları, metafor üzerine tüm felsefi söylemleri şüpheli bir konuma düşürdüğü için, bazı yazarlara saldırgan görünür.

Pek çok yazar Heidegger'de metafor ve metafizik sorununa değinmiştir. Burada özellikle Derrida, Greisch, Bruzina ve Ricoeur'den söz etmemiz gerekir.⁵ Bence, bu yazarların her biri kendine özgü bir şekilde, Heidegger'in metafora karşı tutumunun gerek kendisinin metaforları nasıl kullandığını, gerekse metafor ve metafizik arasındaki ilişkiye dair açıkça ortaya attığı iddialarını, net betimlemelerle ortaya koymuşlardır. Ayrıca bu yazarlar Heidegger'in metafor-metafizik ilişkisine dair eleştirel görüşlerini de doğru anlaşılmalari amacıyla uygun felsefi bağlamlara oturtmuşlardır.

⁴ Krş. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, ed. Curd Och-wadt (Frankfurt: Klostermann, 1982), ss. 39-40; *Hölderlins Hyme "Der Ister"*, ed. Walter Biemel (Frankfurt: Klostermann, 1984), ss. 17-23; *Der Satz vom Grund* (Pfullingen: Neske, 1957), ss. 77-90; *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959) ss. 199-216; İng. çev. Peter D. Hertz, *On the Way to Language* (New York: Harper and Row, 1971) ss. 93-108. Heidegger'in ilgili konulara değindiği başka eserler de vardır, bunlardan bazılarında bu çalışmada bahsedilecektir.

⁵ Daha önce söz edilen literatüre ek olarak bkz. Ronald Bruzina, "Heidegger on the Metaphor in Philosophy", *Cultural Hermeneutics*, 1 (1973) 305-24; Jacques Derrida, "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", *Margins*, ss. 207-71.

Bu ilişkiler ışığında, yazımın Heidegger'in metaforla ilgili iddiaları kısmını oldukça kısa tutmaya karar verdim. Ancak, Heidegger'in özellikle son dönemindeki kendi metafor kullanımıyla ilgili bir şeyler söyleyeceğim. Bu düşünceleri Heidegger'in konumuna yöneltilen eleştirilerin özenli bir incelemesiyle sonlandırmak istiyorum. Bu incelemede tek kılavuzum, Heidegger'in konumunu daha iyi anlayabilme isteğimidir. Ayrıca, onun metafor-metafizik ilişkisine dair görüşleri, kendi son dönem felsefesinde geliştirdiği, varlığın doğruluğu perspektifinden bakılarak anlaşılırsa, görüşlerinin bazı yazarlar tarafından yöneltilen eleştirilere de açık olmadığını [*not open*] göstermeyi umut ediyorum.

II

Heidegger'in hem metaforun hem de metaforun felsefi bir araştırmasının felsefi söylemle olan ilgisi üzerine dolaylı ya da dolaysız olarak söz söylediği çeşitli eserleri vardır. Bunların içindeki iki paragraf, genellikle detaylı olarak tartışılır. İlki *Yeter Neden İlkesi*'nde [*Der Satz vom Grund*], diğeri ise *Dile Doğru Yolda*'da (1959) [*Unterwegs zur Sprache*] bulunur. Neredeyse bütün yorumcular tarafından tartışılan bu iki paragrafa dönmeden önce, diğer bazı paragraflar hakkında birkaç şey söyleyeceğim ki, bunlardan iki tanesi yukarıda bahsettiklerimizden de eski tarihlidir. Fakat önce bir kaç genel giriş cümlesiyle başlamak istiyorum.

Tüm bu ilgili paragraflarda, Heidegger'in metaforun metafizikle olan ilişkisine olan ilgisinin sözbilimsel, anlambilimsel ya da yorum-bilgisel bakış açılarının ilerlediğinden daha farklı bir düzlemde ilerlediği hemen farkedilmektedir. Eğer Heidegger'in iddialarına bu üç klasik metafor yaklaşımı açısından bakarsak, onun konumu alışıldık şekilde dil ile ilgilenen ve üzerine düşünen insanları bir arada tutan kuralların üstünde görünür.⁶ Öyleyse kişilerin Heidegger'in savunduğu sanılan konumdan dolayı kendilerini tehdit altında hissetmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Onun metafor kavramına ilişkin ortaya çıkan yanlış anlamaların çoğu, son eserlerinde yeni bir "dil felsefesi" geliştirdiği fikrinden kaynaklanır. Ancak Heidegger'in dil hakkındaki *söylem* ile hiçbir zaman ilgilenmediğinin hakkının teslim edilmesi

⁶ Jean Greisch, "Les mots et les roses", s. 435.

gerekir.⁷ Dil ile uğraşma şekli sıradışıdır ve bunu Batı geleneğimizde âşına olduğumuz olanaklı yaklaşımlar arasına yerleştirmemiz mümkün değildir. Greisch'a göre, Heidegger'in dil tarzı "aşırıdır" ve eğer onun dil ve metafor ile ilgisi anlaşılacaksa onun düşünce tarzının bu kendine özgü aşırılığı anlaşılmalıdır.⁸ Öyleyse herkes Heidegger'in dil üzerine düşüncelerinin ve metafora dair tavrının, sözbilim, anlambilim, yorumbilgisi, analitik felsefe ve "sıradan" dil felsefesinin ortaya koyduğu kalıplara uymadığına kendini ikna etmek için özel bir çaba sarfetmelidir. Heidegger'in söylemi, dil üzerine "klasik" söylem biçimlerinin konusunun "ötesinde" bir şeylerden söz etmeye çalışır. Heidegger'i anlamak isteyen herkes onun düşüncesinin ortaya çıktığı *yeri* göz önüne almak zorundadır; başka bir deyişle, bu, bu felsefenin özel duruş biçimi ile düşünme olarak kendisiyle ilgilenen şeyin kendisi arasındaki yakın bağdadır; *Erörterung* ile *Ereignis* arasındaki yakın bağdır bu.⁹

Heidegger, sözbilim, anlambilim, yorumbilgisi ve analitik felsefede savunulan metafor ile ilgili güncel görüşlerin uygunluğunu [*correctness*] ve yerinde olup olmadıklarını hiçbir zaman sorgulamadı. Ancak onların "metafizik" ön-varsayımlarını sorguladığı doğrudur. Greisch'a göre, eğer dile yönelen modern sözbilimsel, anlambilimsel, yorumbilgisel ve analitik yaklaşımların belli bir *metafizik* dil anlayışından hareket ettiğini ve bu anlayışın kendisinin bu yaklaşımların içinde sorgulanmadan bırakıldığını ve zaten sorgulanmadan da bırakılmak zorunda olduğunu kabul etmeye hevesli değilsek, Heidegger'in metafor-dili anlayışı ile anlamlı bir söylemde buluşmamız mümkün değildir. Heidegger'in dil ve metafor hakkındaki fikirleri "gerçek şu ki...." [it is a fact that...] alanında değil, kaynaktan çıkan bir "*es gibt...*", yani "o verir..."¹⁰ alanında devinmektedir.* Şimdi

⁷ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 147 (İngilizce çevirisinde s. 49)

⁸ Jean Greisch, "Les mots et les roses", s. 435

⁹ Jean Greisch, "Les mots et les roses", s. 436; krş. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen: Neske, 1962), ss. 280-99; "Heideggers Topologie des Seins", *Man and World*, 2 (1969), 331-57.

¹⁰ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 154. (İngilizce s. 54); krş. Greisch, "Les mots et les roses", s. 436-8.

* Almanca'da "es gibt" kalıbı, "varlık" bildirir. Örneğin "Es gibt hier ein Haus", "burada bir ev vardır" anlamına gelir. Ancak buradaki ifade aslında

Heidegger'in kendi düşünme yoluna uygun olduğu ölçüde metafora dair temel soruna değindiği daha önemli birkaç yere gelelim.

Hölderlin'in "Andenken" ilahisiyle ilgili düşünümlerinde [*reflections*] (1941-2), Heidegger, Hölderlin'in sık sık ateş, güneş ve rüzgârdan söz ettiğini belirtir.¹¹ Ona göre, biz bu terimleri doğal şeylere göndermeler olarak anlıyoruz. Ayrıca Hölderlin bu sözcükleri kullandığında, çoğunlukla bunların farklı anlamlar edindiğini varsayıyoruz; ateş, güneş ve rüzgârın ilk olarak doğal fenomenler olarak "kendilerini verdiklerini" ve ikincil olarak da başka bir şeye daha işaret ettiklerini; yani bunların birer sembol olduğunu varsayıyoruz. Bu şekilde konuştuğumuzda, güneşi ve rüzgârı kendilerinde bilebileceğimizi şüphe götürmez bir veri olarak kabul etmiş oluyoruz. Ayrıca ilk insanların güneşi, ayı ve rüzgarı ilk olarak bizim bildiğimiz haliyle tanıyıp sonradan bu doğal halinde olduğunu varsaydığımız fenomenleri başka bir dünya için imgeler (*Bilder*) olarak kullanmayı öğrendiklerini de sorgusuzca kabul ediyoruz. Oysaki durum bunun tam tersi: Güneş ve rüzgar her şeyden önce bir "dünya"nın içinden ortaya çıkmıştır; onlar bu dünyanın bakış açısından şiirleştirildikleri [*poetized*] sürece oldukları şeydirler.¹²

Aynı noktanın, nesneleri bilimsel olarak kavrayışımız için de geçerli olduğunu belirttikten sonra, Heidegger önemli bir saptamada bulunur: "Şu noktada belirtmeliyiz ki, tüm "şiir sanatı"nın ana anahtarı, yani şiir sanatında imgeler (*Bilder*) ya da diğer adıyla metafor öğretisi, Hölderlin'in şiirsel ilahileri alanında bize tek bir kapı bile açmaz. Burada "şeylerin kendilerinin" de "sembol" dediğimiz şeye dönüştürülmeden önce her durumda çoktan şiirleştirilmiş olduklarını düşünmemiz yeterlidir. Asıl mesele, hangi öz alanında (*Wesensbere-*

sözcük anlamıyla bakıldığında, "o verir" [Es gibt] anlamına gelmektedir; "es" burada eril ya da dişil olmayan, nötr üçüncü tekil şahıs zamiri iken, "gibt" de "geben" yani vermek fiilinin çekilmiş halidir. Burada, Heidegger'in gözlemlediği üzere, varlığın "verilmesi" ya da daha Heideggerci bir dil ile ifade edersek, bir "bağışlanması" söz konusudur. Varlık bu bağlamda, karşımızda duran bir nesnellik, içkin bir tözsellik değil de, kendi bulunurluğunu bize bu bulunurluğun bir olanağı olarak bağışlayan bir kaynak olarak düşünülmelidir. Ç.N. ve E.N.

¹¹ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"* ss. 39-40.

¹² A.g.y.

ich) ve hangi şiirleştirme doğrusundan [*truth*] yola çıkarak (şiirleştirildikleridir).¹³

Heidegger, Hölderlin'in "Der Ister" (1942) ilahisini aydınlatırken, onun sıklıkla nehirlerden söz etmesi hakkında benzer bir gözlemde bulunur.¹⁴ Burada da bizim nehirleri doğanın algılanabilir şeyleri olarak görme eğilimimize dikkati çeker. Şiirin içinde karşımıza çıktıkları halleriyle, doğadaki bu şeyler, duyularımızla algılayabileceğimiz görüntülerin işlevini üstlenirler; bize bir görüntü sunarlar ve böylece bize bir resmin "imge"sini verirler. Bu imgeler, şiirde duyusal olmayan bir anlamı sunarlar. Duyusal imge, tinsel bir içeriğe işaret eder. Duyusal imge (*Sinnbild*) genel başlığı altına alegorileri, söylenceleri, hikâyeleri, meselleri, benzetmeleri, sembolleri, metaforları, örnekleri ve hattâ nişanları da dâhil ederiz. Bu bağlamda önemli olan, Heidegger'e göre, bütün bu durumlardaki ortak bir şeyi; duyusal olanla duyusal olmayan arasındaki temel ayrımı gözden kaçırmaktır. Bu duyusal imgeleri her kullandığımızda bu ayrımın zaten etkin olduğunu kabul ediyoruz. Bu ayrımın en önemli ifadesi, Platon felsefesinde bulunur. Burada duyusal olmayanın, yani tinsel olanın hakiki gerçeklik [*genuine reality*] (*ontōs on*) diyebileceğimiz şeyi oluştururken, duyusal olanın ise daha düşük düzeyde olduğu açıkça belirtilir. Duyusal olana fiziksel de diyebiliriz; böylece duyusal olmayan, fiziksel olanın üstünde ve ötesinde bir şeydir; metafiziktir. Duyusal olan ile (*aisthēton*) duyusal olmayan (*noēton*) arasındaki ayrım eski çağdan beri *metafizik* denilen şeyin iskeletini oluşturur. Platon'dan bu yana Batı'nın dünyayı tüm anlayışları ve yorumları, metafizik olmuştur.¹⁵

Şimdi de daha yeni tarihli bir paragrafa bakmalıyız. *Dile Doğru Yolda* kitabında çıkan "Dilin Doğası" (1957-8) adlı yazısında, Heidegger düşünme ve şiirleştirme arasında çok yakın bir bağ olduğunu

¹³ A.g.y., s. 40.

¹⁴ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, s. 17.

¹⁵ A.g.y., ss. 17-19. *Hebel - Der Hausfreund*'da (Pfullingen, Neske, 1958) Heidegger bu anlayışa karşı çıkar görünüyor. (krş. A.g.y., ss. 37-8). Ancak bana öyle geliyor ki, dikkatli bir okuyucu Heidegger'in burada duyusal olanla olmayanın zıtlığının "sıradan" bir yorumunu kabullenmediğini keşfedecektir. Bunun yerine, burada yazılı ve sözlü sözcüklerin arasındaki ilişki ve anlamları konusuyla ilgilidir.

söyler.¹⁶ Burada sözü geçen “komşuluk”tan [*neighborhood*] ne kastedildiğini, tabii ki insanlar merak edecektir, diye devam eder.* “Komşu, sözcüğün ifade ettiği gibi, birisiyle ya da birisinin yakınında yaşayan kişidir.” Komşuluk insanların birbirlerine göre yüzyüze konumlanması gerçeğinden ortaya çıkan bir ilişkidir. Öyleyse “düşünmenin ve şiirleştirmenin komşuluğu” ifadesi, bunların birbirlerine göre yüzyüze durdukları, birinin diğerinin yakınlığına çekildiği anlamına gelir.

Daha sonra Heidegger bu konuya kendi yaklaşımı üzerinde kısaca durur. İlk önce komşuluğu oluşturan ifadeye mecazi, konuşma ile ulaşılmış gibi görüldüğünü gözlemler (*bewegt sich in einer bildlichen Redeweise*). Ancak, diye devam eder, bunu söylemekle acaba gerçekten konuya parmak basan bir şey mi söylemiş oluyoruz? Mecazi konuşma aslında ne demektir? Bu veya buna benzer durumlarda, insan genellikle çetrefilli bir konunun açıklanması için mecaza yönelir. Fakat eğer dil gerçekten bu şekilde konuşuyorsa, “konuşma” ve “imge”den (*Bild*) ne anlaşıldığı ve dilin hangi anlamda imgelerle konuştuğu konuları açıklığa kavuşmadıkça, kimse tatmin edici bir açıklama yaptığını iddia edemez.¹⁷

Bu paragrafta böylece Heidegger düşünme ve şiirleştirme arasındaki ilişkiyi anlamak için öncelikle bilinenden bilinmeyene, komşuluğun tanıdık anlamından tanıdık olmayana (şiirleştirme ve düşünmenin birbirine komşu olduğu ifadesinde varsayıldığı gibi) doğru hareket etmekte yarar olduğunu imâ eder. Ancak daha sonra böyle yapmakla dil ve metafor (mecazi konuşma) hakkında haklı çıkmayan, hattâ çıkması imkânsız varsayımlarda bulunduğumuzu gözlemler, çünkü bu öngörüler kabul edilemez bir dil ve metafor anlayışına dayanmaktadır.¹⁸ Şimdi de eleştirilerde sık sık kullanılan paragraflara dönelim.

¹⁶ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ss. 186-9 (İngilizce, ss. 81-4)

* Yazar burada özgün metinde “close relationship”, yani yakın ilişkiden bahsettikten hemen sonra, “neighborhood” yani “akrabalık” kavramına geçiş yapmış. Bu geçiş açıklamasız haliyle biraz sorunsal gözüküyor ve “yakın ilişki”yi “akrabalık” olarak yorumladığımız takdirde, paragraf daha anlamlı hale geliyor. Ancak biz yine de bu dipnotu buraya düşmekle birlikte, özgün metne sadık kalmayı tercih ettik. E.N.

¹⁷ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ss. 186-7 (İngilizce, ss. 82).

¹⁸ Jacques Derrida, “Le retrait de la métaphore” ss. 121-3.

Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957) adlı eserinde, Leibniz tarafından formüle edilmiş klasik neden ilkesine yönelttiği eleştirel bakışında, önceden üzerinde hem Hegel'in hem de Leibniz'in durmuş olduğu Alman gizemci şair Angelus Silesius'un birkaç dizesine odaklanır. Bu dizeleri açıklaması sırasında, sık sık şeyleri gördüğümüz, fakat en yakınımızdakini tam olarak görmediğimiz fikri üzerinde durur. Birçok şeyi görürüz, fakat sadece birkaç şeyin görünüşünü tam olarak yakalayabiliriz. Bu paradoks üzerine yoğunlaşırken, Heidegger anlama ve düşünmekten, görme ve duyma biçimleri olarak söz etmeye başlar. Bu da onu sonunda metafor hakkında kısa bir açıklama yapmaya götürür.

Heidegger'e göre, insanın ilk bakışta gözlemlediği, düşünmenin sadece *mecazi bir anlamda* bir görme ve duyma olabileceği yönündedir. "Düşünmede görmüş ve duymuş olduğumuz şeylerin gözlerimiz ve kulaklarımızla fiziksel olarak algılanamadığı doğrudur" diye devam eder. Düşünmeyi, duyma ve görmenin bir biçimi olarak aldığımızda, duyusal duyma ve görme, duyusal alandan duyusal ötesi alana taşınır. Böyle bir taşınma, böyle bir transfer, Grekçede *metapherein* olarak adlandırılır. Teknik dilimizde biz bu tür bir geçişe metafor diyoruz. Bu açıdan bakınca öyle anlaşılıyor ki, düşünme bir görme ve duyma olarak ancak metaforik bir anlamda adlandırılabilir.¹⁹

Heidegger, daha sonra insan söz konusu olduğunda görme ve duymanın basit, duyusal bir "içine-alma"ya [*taking-in*] indirgenemeyeceğini gösterir. Fakat durum böyleyse, o zaman düşünmenin sadece metaforik bir anlamda –saf duyusal olduğu söylenen bir şeyi duyular ötesi alana taşıma anlamında– bir görme ve duyma olduğunu iddia etmek de doğru olmayacaktır. Bu tür bir taşıma ve metaforun bizdeki genelgeçer anlayışı, duyusal ve duyusal olmayanın her birinin, diğerinden bağımsız bir şekilde kendi başına var olan iki bağımsız alan olarak tamamen ayrılmasına bağlıdır. Şimdi, –Heidegger devam eder– duyusal ile duyusal olmayan, fiziksel ile fiziksel olmayan arasındaki bu farkın yaratılması tam da *metafizik* dediğimiz şeyin temel özelliğidir ve Batılı düşüncemizi keskin bir şekilde belirleyegelmiştir. Ancak duyusal olanla duyusal ötesi olan arasındaki

¹⁹ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, ss. 86-7.

ayrımın yetersizliğini tam olarak anladığımız noktada, metafizik birden bire düşünmenin belirleyici bir kipi olma özelliğini yitirir.²⁰ ~~~

Heidegger, metafiziğin sınırlı ve hattâ dar görüşlü olduğunu farettiğimiz an, metaforun bütün felsefi söylemin mutlak bir ögesi olduğu fikrinin de gereksiz, hattâ savunulamaz hale geldiğini vurgulayarak düşüncesini sonlandırır. Çünkü metafizikte, metafor, dilin özüne dair anlayışımızın ölçüsü olarak alınmıştır. Bu da metaforun şiirlerin ve tüm sanatsal eserlerin anlamını açıklama yolu olarak sıklıkla kullanılmasının nedenidir. Ancak metaforik olan, gerçekte sadece metafiziğin sınırları içerisinde bulunur.²¹ —Bu gözlemlerden sonra Heidegger hemen dersinin ana temasına, yani yeter-neden ilkesine geri döner.²²

Dile Doğru Yolda’da (1959), Hölderlin’in şiirlerinin açıklamalarıyla ilgili olarak metafor üzerine kısa bir görüş daha vardır. Burada Heidegger, dili bir ifade, insanın iç dünyasının dışsallaştırılması olarak gören genelgeçer, metafizik anlayışı aşmaya çalışır. Genelgeçer dil kavramının ötesine geçmeyi sağlamak için, Heidegger, dilin “ağzın çiçekleri” diye adlandırıldığı ve şairin “sözcükleri çiçekler gibi...”²³ yazar şekilde tasvir edildiği Hölderlin’in şiirlerine döner. “Germania” ilahisinden ve “Ekmek ve Şarap” ağıtından alınmış bu dizeler üzerine düşünmeyi, derslerinde dilin özü hakkında söylemeye çalıştıkları ışığında okura bırakır. Derslerinin ana konusuna dönmenden önce, iki kısa gözlemlerde bulunur. Birincisi “eğer Hölderlin’in “sözcükleri çiçekler gibi” adlandırmasını salt bir metafor olarak alırsak, metafizik içinde batağa saplanacağımız” şeklindedir. İkinci olarak da, “sözcükleri çiçekler gibi” ifadesinde, “gibi” sözcüğünün bakış açısında bir kopuş olduğunu, bu “gibi” sözcüğünün örnek gösterme ve karşılaştırma yaptığını ve birincil bir cümle olmadığını, dilin

²⁰ A.g.y., ss. 87-9.

²¹ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, s. 89. Krş. Jean Greisch, “Les mots et les roses”, ss. 439-41; Paul Ricoeur, *The Rule*, ss. 281-3.

²² Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, ss. 89-90.

²³ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ss. 202-8 (İngilizce, ss. 96-101).

geriliminin bir azalması ve yaratıcı dönüşümün bir zayıflığı olduğunu iddia eden Gottfried Benn'i eleştirir.²⁴

Metafor üzerine bu kısa yorumları daha iyi anlayabilmek için çaba göstermeden önce, Heidegger'in geç dönem felsefesinde, neredeyse diğer tüm filozoflardan daha çok metafor kullandığı gerçeği üzerinde durmamız gerekir. Bunu yaparken, Derrida ve Greisch tarafından geliştirilmiş bazı fikirleri açumlayıp yorumlayacağım. Bu yazarları takip ederek, sadece Heidegger'in hangi anlamda metaforları etkin biçimde kullandığını göstermek değil, felsefi söylemde metafor kullanımının sonuçlarına dikkat çekmek için de özel bir çaba göstereceğim. Bu sonuçların Heidegger'in felsefesine uygunluğu problemini de bu makalenin IV. bölümünde inceleyeceğim.

III

Birçok yazar Heidegger'in son dönem felsefesinde metaforları etkin bir biçimde ve nerdeyse diğer bütün filozofların eserlerinde gördüğümüzden daha da önemli bir rolde kullandığından bahsetmiştir. Bu durum farklı yazarlarca farklı şekillerde yorumlanmıştır.²⁵

Greisch, Ricoeur ve Derrida bu konuyu incelemek için özel bir çaba göstermişlerdir. Onlara göre, metafor, Heidegger'in felsefi söyleminin bütününde iş görmektedir; bu özellikle son dönem eserleri için geçerlidir. Ancak bunun nedenlerini vermek, özellikle de Heidegger'in metafor ve metafiziğin yakın ilişkisine dair yaptığı yorumlar nedeniyle çok güçtür.²⁶

Greisch, araştırmasına Heidegger'in *Düşünme Deneyiminden* adlı kitapçığından bazı paragrafların incelenmesiyle başlar.²⁷ Bu kitapçık karşılıklı sayfalara basılmış iki farklı cümle grubuna bölünmüş bir dizi kısa epigramdan oluşur. Her birinde şiirsel bir metin ve tam karşısında aforizma şeklinde birkaç felsefi düşünce yer alır. Epigramla-

²⁴ A.g.y., ss. 206-8 (İngilizce ss. 99-101). Krş. Jean Greisch, "Les mots et les roses", ss. 441-5; Paul Ricoeur, *The Rule*, ss. 283-4.

²⁵ Krş. Derrida, Greisch, Ricoeur ve Bruzina'nın yorumları.

²⁶ Jean Greisch, "Les mots et les roses" s. 445; Paul Ricoeur, *The Rule*, ss. 281-4; Jacques Derrida, "Le retrait de la métaphore", ss. 118-21.

²⁷ Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (Pfullingen: Neske, 1954); Bu kitapçığın Albert Hofstadter tarafından çevirisi *Poetry, Language, Thought* adlı eserde bulunabilir. (New York: Harper and Row, 1975), ss. 3-14.

rın bazılarıyla ilgili tartışmasında,²⁸ Greisch özellikle metnin şiirsel ve felsefi kısımlarının arasında var olduğu görülen ilişki biçimi üzerine yoğunlaşır. Burada insan bir metaforik cümle ve sonradan bu cümle-
nin bir grup sıkıcı felsefi cümlecige dönüştürülmüş halini mi bulur? Yoksa şiirsel ifade sadece felsefi önermelerin okunmasını sağlayacak ve güzelleştirecek bir süs müdür? Bu soruların, zaten belli bir metafor anlayışını yansıttıkları açıktır. Birinci durumda, metafor, felsefenin mantıklı bir metne çevirmek zorunda olduğu aykırı bir anlambilimsel formdur; böylece felsefe onu, metaforik ifadelerin söylemeye çalıştığı şeyi, ciddi bir metne, sözlük anlamında [*litera*] bir surete dönüştürmelidir. İkincisinde, metafor, hakkında düşünülecek hiçbir şey içermeyen bir süstür. Fakat Greisch'e göre, bu yorumların hiçbirinin, bize metnin bir bütün olarak iletmeye çalıştığı *düşünme deneyiminin* bir dökümünü veremediği açıktır. Bu dikkate değer kitapçıkta bulunan söylemin iki parçası arasındaki ilişki, düşünme ve metafor arasında, yani metafor ve felsefi söylem arasında tamamıyla yeni bir uyumu ortaya koymamıza izin veren *yeni bir düşünme deneyimine* bağlıdır.²⁹

Heidegger'in felsefi söyleminin görünüşte metaforik doğasını gösteren ikinci bir örnek *Hümanizm Üzerine Mektup*'tan [*Letter on Humanism*] alınmıştır. Derrida bu örneği "Le retrait de la métaphore"³⁰da tartışır. *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta, Heidegger şöyle der: Düşünme, varlığın evinde inşada bulunur (*baut am Haus des Seins*), öyle ki, böylece varlığın eklenmesi [*jointing (Fuge)*] insanın özüne, varlığın doğruluğunda yaşama ve oturma imkânını atfeder ve işler.³¹ Aynı paragrafta, Hölderlin'den bir alıntıdan sonra devam eder: "Varlık evi üzerine yapılan konuşma, "ev" imgesinin [*Bild*] varlığa dönüştürülmesi (*Übertragung, metaphora*) değildir. Ancak bir gün varlığın nasıl esasına uygun bir şekilde ortaya çıktığını düşünmek yoluyla,

²⁸ *Aus der Erfahrung des Denkens*, ss. 22-3 (İngilizce, s. 12).

²⁹ Jean Greisch, "Les mots et les roses" ss. 446-7

³⁰ Jacques Derrida, "Le retrait de la métaphore", ss. 118-20.

³¹ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"* (Bern: Francke Verlag, 1947), s. 111; Bu eserin ["Letter on Humanism"] Frank A Cappuzi ve J.Glenn Gray tarafından İngilizceye çevirisi Martin Heidegger, *Basic Writings* adlı eserde (Ed. David Farrell) bulunabilir. (New York: Harper and Row, 1977), 193-242.

bizler “ev” ve “oturma”nın ne olduğu hakkında da düşünmeye daha hazır olacağız”³² “*Varlık*”ın *evi* ifadesi burada bir metafor olarak iş görmez. Yaygın metafor anlayışı tanıdık bir yüklemi (ve evden ya da yuvadan daha tanıdık ne olabilir?) daha az tanıdık, tanıdık olmayan, *unheimlich* bir özneye taşır ve böylece tanıdık olmayana daha yakına getirmeye, daha iyi anlamaya çalışır. Heidegger yine bu yaygın yorumu reddeder ve bu durumda tam tersine, varlığın kendisi evi nasıl düşüneceğimize dair bize bir kavrayış verir.

Derrida, Heidegger’in işaret ettiği problemlerin üstesinden gelmek için, insanın tamamen biçimsel bir şekilde bir tür meta-sözbi- limden türetilmiş, her çeşit terim ve şemayı kullanmaya çalışabileceğini söyler. Bu şekilde kişi “varlık evi” mecazı içinde “varlık” sözcüğünün daha çok şey söylediği ve ayrıca “ev” sözcüğünden daha tanıdık olduğu şeklindeki retorik ters çevirmeyi (yer değiştirmeyi) formüle etmeye çalışabilir. Fakat, Derrida’ya göre, bu tür bir çaba Heidegger’in metninin vermeye çalıştığı hakiki anlamı gözden kaçırmak demek olur. Burada bir metafor ya da bir ters çevirme meselesi söz konusu değildir. Ve bu, öncelikle Heidegger’in iddiasının ontik olanla ilgili bir şey önermeye çalışan sıradan bir ifade olmamasından kaynaklanır. Bunun böyle olmasının ikinci nedeni, iddianın dil ile metaforik olanın *ögesi* olarak ilgilenmesidir. Üçüncü nedeni ise, bu iddianın, bir “şey” olmayan ve tam da metaforluğu olanaklı kılan ontolojik ayrım bakımından düşünülmesi gereken varlığın kendisi hakkında olmasıdır. Öyleyse burada uygun, alışılmış, sözlük anlamında kullanıldığı söylenebilen hiçbir terim yoktur. Demek ki Heidegger’in bu tarz konuşması ne mecazi ne de sözlük anlamlıdır. Burada Heidegger’in anlayışı “Dilin Doğası” yazısının başlangıcında söyledikleri ile tam bir uyum içindedir: Ne kadar çok meta-dil ve meta-dilbilimle karşılaşırsak, o kadar metafor ve metafizik bulacağız.³³

Bahsetmek istediğim diğer bir örnek yine Derrida tarafından tartışılmıştır.³⁴ Bu örnek Heidegger’in “*Riss*” sözcüğünü kullanımı ile

³² Martin Heidegger, *Basic Writings*, s. 112. (İngilizce, ss. 237-8).

³³ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 160 (İngilizce, s. 58) Krş. Jacques Derrida, “Le retrait de la métaphore” s.120. Derrida’nın kendi iddiasını sürdürdüğüne dikkat edilmelidir; o “genel anlamıyla metafor”dan ve “basit tersime”den [*inversion*] söz eder.

³⁴ Jacques Derrida, “Le retrait de la métaphore” ss. 121-3.

ilgilidir. Bu sözcük Heidegger'in son eserlerinde birbirleriyle sık sık kesişen iki sözcük ailesinin bir üyesidir. Bunlar *ziehen*, *Zug*, *Bezug*, *durchziehen*, *entziehen* gibi sözcüklerin ve diğer taraftan *reissen*, *Riss*, *Aufriss*, *Umriss*, *Grundriss*, vb. sözcüklerin ailesindendir. *Riss* terimine gelince, Heidegger onu hem çatlatan şey, çatlama (*fission*), hem de onun açıkta bıraktığı çatlak [*fissure*, *riff*] anlamında almıştır. Terim, genellikle Heidegger'in farklı kipliklerinden biri içindeki ontolojik ayırım ile ilgilendiği bağlamda kullanılmıştır. Bu terimin "Dil" (1950) yazısında kullanıldığını görürüz; burada *ayırım* [*difference*] kavramı, bir ayrılmayla birlikte ortada bir toplanmayı karakterize etmek için kullanılmıştır ki, burada şeylerin taşı[n]ması ve dünyanın bahşetme kabiliyeti birbiriyle örtüşür. Ay-rımın [*Dif-feren-ce*] çatlağı (yarığı), dünyaya, dünyanın yapması gereken şeyi yapması, yani şeyleri bahşetmesi için el koyar (*enteigne*).³⁵

Bu terim ayrıca düşünme ve şiirleştirme arasındaki ilişkiyi tanımlamak için de kullanılır. *Riss* düşünme ve şiirleştirmeyi çatlatarak açan ve onları birbirleriyle yan yana olmaya iten çatlak olarak tanımlanır.³⁶ "Dile doğru Yolda" (1959) makalesinde, Heidegger dilin özünün birliğinin çatlatarak açığa çıkaran bir çatlama (*auf-reissen*) ve aynı zamanda bu çatlama sonucu ortaya çıkan ana-taslak ya da ana-hat olduğunu (*Aufriss*) belirtir. Heidegger burada "*Riss*" sözcüğünün şimdi çoğunlukla sadece türetilmiş [*derivative*] anlamında yırtık, ayrık, yarık vb. anlamında kullanıldığını ekler.

Heidegger'in "*Riss*" sözcüğünü teknik bir terim olarak ilk kullandığı metinlerden biri, "Sanat Eserinin Kökeni" (1935-6) dersi-dir. Burada sözcük, dünya ve yeryüzü arasındaki çatışmayı [*strife*] göstermek için kullanılmıştır. Çatlama, birbirine karşı duran şeyleri (burada dünya ve yeryüzü) onların ortak temelinden gelen birliklerinin kaynağına doğru geri çeker. *Riss* demek, *Aufriss*, *Grundriss*, *Durchriss*, ve *Umriss*'in bir birliğine doğru çekilme demektir.³⁷

³⁵Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ss. 28-9 (İng., ss. 203-4).

³⁶A.g.y., s. 196. (İng., ss. 203-4).

³⁷ Martin Heidegger, "Der Ursprung des Kuntswerkes", *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1963), ss. 7-86; İng. Çev. Albert Hofstadter. Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (New York: Harper and Row, 1971), ss. 17-87. Gönderimi yapılan paragraf için bkz. ss. 51-2 (İng., ss. 63-4).

Burada ilk görünüşte yine tamamıyla metaforik olan bir konuşma şekli var. Ancak Heidegger, varlığın seslenişine cevap vermeye çalışan dilin metaforik olmadığı ve olamayacağı, çünkü onun artık metafizik olmadığı görüşünü korumaya devam eder. Başka bir deyişle, bu tür bir konuşmanın tamamıyla yeni bir düşünme şekline karşılık geldiği görülür.

Bu yeni tür düşünmeyi Heidegger başka yerlerde “*eine Erörterung*”, bir yer arayışı (*Ort, topos*) olarak adlandırır. Bu arayış tam da şairin nerede olduğunu araştırır ve sıklıkla dikkatlice seçilmiş bazı şiirlerin düşünün-bir-açıklaması (*Erläuterung*) şeklinde kullanılır.³⁸ Fakat bu yeni düşünme şekli, ilgili sözcüklerin özgün kökenleri ile özel bir ilgiyi de içerir görünmektedir. Greisch’e göre, Heidegger’in düşüncesinde metafor problemi *Erörterung*’un bu çift yönlülüğüne yakından bağlıdır. Her iki durumda önemli olan Heidegger’in sıradan dile olan güvensizliğidir ki, burada hakiki deyişler (*Worte*), sadece sözcükler (*Wörter*) haline gelir.³⁹

Dilin “ölüm”ünü oluşturan olgu işte budur. Bu erozyon, sözcükler belirli bir içeriğin yüklendiği boş kaplar olarak tasarımılandıklarında başlar. Greisch’a göre, dilin bu tarz tehditkâr küçük düşürülmesinden kaçınılmalıdır. Ve sıradan dilden, akıntıya karşı, sözcüklerin özgün anlamlarını bulabileceğimiz yere doğru gidilmelidir. Bir bütün olarak Heidegger’in söylemi, Greisch’e göre belki de hiç ulaşılamayacak kaynaklara ulaşma çabasını temsil eder. Bu tür bir tavır, açıkça, etimolojilerin şüpheli bir kullanımını imâ eder, öyle ki, Derrida bunun sözcüklerin özgün zenginliğini bulma bahanesi altında, dilsel dizgeyi kaybetmek pahasına önceliği ayrı-zamanlılığa [dia-chrony] verme şeklinde gözüktüğünü söyler.⁴⁰

Greisch da Heidegger’in son eserlerinde ölü ve yaşayan metaforlar arasındaki zıtlığa dayanan belli bir “sembolist a priori” bulunabileceği görüşündedir. Sıradan dilimizin tortullaşmasının altında, dil, ikinci kesin ve geriye dönüşü olmayan ölümünü yaşamadığı sürece

³⁸ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ss.. 37-9 (İng., ss. 159-61)

³⁹ Krş. Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* (Tübingen: Niemeyer, 1961), s. 89; İng. çev. Fred D. Wieck ve J. Glenn Gray, *What is Called Thinking?* (New York: Harper and Row, 1968), s. 130.

⁴⁰ Jacques Derrida, *Margins*, s. 217. Krş. Jean Greisch, “Les mots et les roses”, ss. 448-9.

“özgün kaynağı” bulmak daima mümkündür. Heidegger’e göre bilimlerde alışlagelmiş biçimde kullanılan salt araçsal dilde, böyle bir ölüm gerçekleşmiştir. Fakat, Greisch sorar; Heidegger burada ne ölçüde yalın bir etimoloji anlayışından yola çıkmaktadır? Düşünmenin bazı temel sözcüklerinin (*Grundworte des Denkens*) unutulmuş tarihine dönüş, düşünmenin, bazı sözcüklerin “ilkel” [*primitive*] anlamlarının oldukça sorunlu bir yorumunun ötesinde bir şey olmama ya mahkûm edilmesi anlamına gelmiyor mu? Çünkü sözcüklerin kökenlerini bulmak için onların tarihleriyle ilgilenmek gerekir; ancak felsefe için köken başlangıca denk düşmez. Heidegger’in kendisi, bir sözcüğün “ilkel” anlamının normatif bir değeri olmadığını iddia etmiştir; onun sadece bildirme işlevi vardır (*Wink, Hinweise*).⁴¹

Ne olursa olsun, bu yer arayışının [*Erörterung*] metaforlaştırmanın belli bir şeklinden tamamıyla ayrılamayacağı görülüyor; bu sürecin izleri Hegel’in felsefesi içinde her yerde bulunabilir. Fakat bir bütün olarak Heidegger’in felsefesi için bu sürecin temel sonuçları nelerdir? Greisch’e göre, burada Heidegger’in “*Ereignis*” dediği şeye dönmek gerekir: Bu da bir metafordur ve Heidegger’in kendi düşüncesi söz konusu olduğunda, belki de bütün metaforların metaforudur. *Ereignis*, belki de Heidegger’in düşüncesinde metaforun hayatta kalışını garantileyen son örnektir; belki de o bir dereceye kadar, olduğu gibi felsefi söylemin [*philosophy as such*], hayatta kalışını temin eder.⁴²

Greisch’e göre, Heidegger’in felsefesinde *Ereignis* hakkında söylediği şeyler ve metaforla ilgili konumu arasında yakın ilişki vardır. Heidegger’in düşüncesinde *Ereignis*’e giden yol “*Es gibt...*” ifadesinden geçer. Bu “*es gibt*” ifadesi, onun aslında sıradan dilin, bilimlerin, metafiziğin, ya da hattâ düşünmenin “...vardır”ı [*there is...*] olduğuna bakılmaksızın, salt, soyut bir “vardır” olarak anlaşıldığı sürece, varlığın kendisini kavramak imkânsız olur. Anlamli olacak bir şekilde “varlık vardır” [*there is Being*] denilemez. Bunun yerine “*Es gibt Sein.*” denilmelidir.

⁴¹ Jean Greisch, “Les mots et les roses” s. 449. Krş. Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, s. 91; krş. ss. 86-95 (İng, s. 138; krş. ss. 126-43, vd.).

⁴² Jean Greisch, “Les mots et les roses”, s. 449.

Heidegger'in *Ereignis* dediği, bizim varlığı bir armağan gibi görmemizi sağlayan bu gizemli bahşetmedir.⁴³ Fakat, Greisch yine sorar: Bu bahşetme, metaforun oynadığı başka bir oyun değil midir? Heidegger burada yine "vardır"dan [there is...] armağan olana ve böylece her ne kadar tarafsız ve anonim olursa olsun, saf yayılma'dan bir ilk toplanmaya geçişi olanaklı kılan metafora başvuruyor mu? Öyleyse, eninde sonunda düşüncüyü *aynı'nın* (*das Selbe*) yalınlığının göstergesi altına yerleştirmeyi olanaklı kılan yine metafor değil mi? Greisch'a göre, öz-deşlik sorununa cevap verdiği sürece *Ereignis*, Heidegger felsefesinde *aynı'nın* geri dönüşüne işaret eder. Heidegger'in *Ereignis* dediği şey, onun özdeşliğin yanısıra özdeşlik ve ayırım arasındaki uyum üstüne düşünme şeklini yansıtır.⁴⁴ Bu da metaforun özünde benzerlik üzerine kurulmasından dolayı değil midir?⁴⁵

Metafor birbirine benzeyenleri bir araya getirir. Aslında, *aynı* döngesel formunda oluşturur. Fakat eğer Heidegger'in *Ereignis* dediği şey, onun düşüncesinde metaforun varlığını onaylıyorsa, bu, aynı zamanda onun düşüncesinin helyotropik* [*heliotropic*] niteliğini de onaylıyor demektir. Ve eğer düşüncesinin doğası helyotropikse, o zaman bir şekilde onto-teolojiktir. Böylece Heidegger'in bütün onto-teoloji eleştirilerine rağmen, kendi düşüncesi onto-teolojiktir, denebilir. Aslında, Greisch'ın iddiasına göre, Heidegger'in söyleminin neden basit bir rapsodi olamadığının, neden birbiriyle alakasız bir grup aforizma durumuna düşmediğinin nedeni de budur. Onun söylemi özünde döngüseldir: *Aynı'nın*, Parmenides'in *enkuklios alētheia*'sının çekim gücüne doğru çekilmeye devam eder.⁴⁶

⁴³ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Niemeyer, 1969), ss. 2-25, 38-47; İng. çev. Joan Stambough, *On Time and Being* (New York: Harper and Row, 1972), ss. 2-24, 35-44.

⁴⁴ Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957), ss. 9-10; İng. çev. Joan Stambough, *Identity and Difference* (New York: Harper and Row, 1969), ss. 21-2.

⁴⁵ Jacques Derrida, *Margins*, s. 243.

* Bilindiği gibi Grekçede "helios" "güneş", "tropos" ise "dönme", "yönelme" anlamına gelmektedir. Bu durumda bu iki kelimenin birleşmesinden oluşan "helyotropik" "güneşe doğru dönen ya da yönelen" anlamındadır. (E.N).

⁴⁶ Jean Greisch, "Les mots et les roses", s. 450. Krş. *Zur Sache des Denkens*, s. 80 (İng., ss. 72-3)

Heidegger'in *Ereignis*'e olan ilgisinde *merkez* ve *ışığa* doğru bir çekim buluruz; *Ereignis* sözcüğü *sich ereignen* fiilinden gelir ve bu fiilin özgün hali, *sich eräugen*, hattâ daha eskiden *sich eräugen* olarak telaffuz edilirdi ki, bunun *erblicken* (görmek) anlamı vardır.⁴⁷ Heidegger'in *Ereignis* dediği şey sadece basit bir olay değildir; bu yüzden sözcük asla çoğul olarak kullanılamaz. Işığın saf ortaya çıkışı ya da doğruluğun ilk açıklığı [*clearing*] anlamına gelir. Heidegger'in tüm söylemi bu açıklığın içinde ve bu ışıkla aydınlanmış olarak devinir; öyle ki bu ışık güneşin Platon için olduğundan bile daha önemli bir şey olarak ortaya çıkar.⁴⁸

Bütün bu nedenlerle, Greisch'e göre, Heidegger'in *Ereignis* üzerinde düşünceleriyle onto-teolojinin ötesine geçme çabaları müphem kalmaya devam eder. *Ereignis* konusu, Derrida'ya göre Heidegger'in son dönem düşüncesini anlamak için en zorlu ipuçlarından biridir.⁴⁹ Bu felsefi söylem de ışık imgesinin prestijinden ve metaforun ayartıcılığından kaçamamış görünüyor. Bu durum özellikle Heidegger'in *das Ereignis*'te "uygun olan" [*what is proper*] üzerinde durmasında açıkça gözüktür. Heidegger'in kendisine göre *das Ereignis*, altın'ın sessizliğinde barınır görünmektedir. *Das Ereignis*'te ola-gelen varlığın doğruluğunun ışıldayan [*lightning*] ortaya çıkışından söz ederken, Heidegger şunları yazmıştır: Işıldamanın [*lightning*] görünmez parlamışının [*shining*] altın parıltısı kavranamaz, çünkü onun kendisi kavrayıcı bir şey [*something grasping*] değildir. Tersine, o, salt öz-güleyimdir (*das reine Ereignen*).⁵⁰

Greisch'in gözlemlediği gibi, Heidegger'in "*das Ereignis*" dediği şeyin zenginliğini açıklama şeklinde gizli bir çelişki söz konusudur. Bu çelişkinin kökeni, Heidegger'in *Ereignis*'ten altın metaforuna "uygun olan" [*what is proper*] fikri *yoluyla* geçtiği olgusundadır. Fakat bu, Heidegger'e göre bir şey için uygun olanı kuranın, aynı

⁴⁷ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, ss. 28-9; bu parça *Identity and Difference*'ta tercüme edilmemiştir. Krş. s. 36. Bkz. William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (The Hague: Nijhoff, 1963), s. 614.

⁴⁸ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, s. 50 (İng., s. 46)

⁴⁹ Jacques Derrida, *Positions* (Paris: Minuit, 1972), s. 74.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, ss. 281-2; İng. çev. David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi, *Early Greek Thinking* (New York: Harper and Row, 1975), ss. 122-3.

zamanda onu kavranamaz yapması anlamına gelir. Başka bir deyişle, Greisch'e göre, bütün ait olmaların kökeni olarak, *Ereignis* ayrıca özgüllemeyen [*disappropriates*] şeydir.⁵¹ Burada Greisch'in görüşüne katılmıyorum, çünkü bence –hattâ Greisch'in kendi perspektifinden bakıldığında– *Ereignis*'ten altın metaforuna yapılan geçiş altının değer niteliği değil, parlak, parıltılı yüzeyi yoluyla iletilir. Ancak burada bu konuyla daha fazla ilgilenmemiz gerekmiyor.

Bu noktada, *bütün* bunların gerçekten de bize Heidegger'in kendi anlayışının tutarlı bir tasvirini verip vermediğini sormalıyız. Öncelikle Greisch ile birlikte diyebiliriz ki, *Ereignis*, bütün yerlerin yeri olarak, bir şekilde Heidegger'in "söküme uğrattığı" [*destroyed*] metafizik metafor anlayışına paralel giden yeni bir metafor anlayışını geliştirmeyi olanaklı kılar. *Ereignis*, yeni bir varlık, dil ve insan anlayışıyla birlikte yeni bir metafor anlayışına da yol açabilir. Greisch bu çabanın ancak iki şart sağlandığında başarılı olabileceğini söyler: (1) Heidegger'in insanın dil üzerindeki egemenliğini ters yüz eden ve artık dili sadece insanın kullandığı bir araç olarak ele almayan yeni dil anlayışından yola çıkmak gerekir.⁵² Bu yeni dil anlayışında vurgu tanıtlama [*demonstration*] (*Ausweisung*) üstüne değil, gösterme [*showing*] (*Zeige*) üstüne yapılmalıdır. Böylece çok anlamlılığa yeni bir anlam vermek mümkün olacaktır. Bu durumda, çok anlamlılık, Heidegger'in bakış açısından, mantıksal tek sesliliğin tersi olarak artık dilin bir zayıflığı olarak değil, gücü olarak görülür.⁵³ Heidegger, zaman zaman, şairin ve düşünürün eserlerinde beklenmeyene karşı hazır oluşunda (*Bereitschaft für das Unvermutete*) bulduğumuz özdeki çok anlamlılık ile "herkes" in [*the they, das Man*] tek sesli fikrinin sınırlı anlamını birbirinden ayırır. Çok anlamlılık ille de belirsizliğe yol açmaz; çok anlamlılık anlamın zenginliğinin bir göstergesidir.⁵⁴ (2) İhtiyacımız olan bir diğer şey, Greisch'e göre, Heidegger'in son dönem fikirlerindeki şiirsel öge ve şiirleştirmeye düşünme arasındaki ilişki üzerine daha dikkatli bir düşünmedir. Burada şiirsel

⁵¹ Jean Greisch, "Les mots et les roses", ss. 449-51.

⁵² A.g.y., ss. 452-3.

⁵³ Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, s. 68 (İng., s. 71)

⁵⁴ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 75 (İng., s. 192); krş. *Was heisst Denken?*, s. 68. (İng., s. 71).

işlevin gerçek olmayanın yansıtılmasından ibaret olmadığını da göstermek gereklidir.⁵⁵

Ancak burada izlenebilecek bir yol daha vardır. Greisch, Heidegger'in gerçekten de metafor kullandığını ve bu nedenle derinlemesine düşünülmüş bir tür metafor teorisinin de gerekli olacağını kabul eder. Bu, Heidegger'in aşmaya çalıştığı metafizik metafor anlayışının yerine geçecek olan *yeni* bir metafor anlayışı olmalıdır. Ancak Heidegger'in kendisi, açıkça metafor gibi görünenlerin aslında "hakiki anlamda" metaforlar olduğunu inkâr eder. Bildiğim kadarıyla, bu alternatifi ciddiye alan sadece Derrida'dır.⁵⁶ Burada gerekli olan, Heidegger'in açıkça metaforları kullanıyor gözüktüğü halde neden böyle bir iddiada bulunabildiğinin bir açıklamasıdır. İşte ben de IV. Bölümde bu yoldan ilerlemeyi planlıyorum. Burada Greisch'in imâ ettiği gibi, eğer kişi ciddi bir şekilde Heidegger'in dil anlayışı ile başlayıp, şiirleştirme ve düşünme arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerini özenle değerlendirirse, metafor gibi görünenlerin aslında hiç de öyle olmadığını ve felsefi söylemin dilinin hiçbir şekilde metaforik olamayacağını açıklığa kavuşturmak mümkün olur. Bakalım bu yol bizi nereye götürecektir.

IV

Aristoteles'in zamanından bu yana metafor hakkında yapılan birçok çalışma ve özellikle sayısız modern yayından sonra, Heidegger'in metafor üzerine nadiren ve olumsuz yönde yaptığı yorumlar önemsiz ve alâkasız görünüyor olmalı.⁵⁷

Hemen söyleyelim ki, Heidegger'in tavrı metaforla ilgilenmememiz gerektiği şeklinde değildir. Tabii ki metafor üzerine önde gelen çalışmaları dikkatle incelemek gerekir ve bu da sözbilim, anlambilim, yorumbilgisi, yazınsal eleştiri, dil felsefesi, yazın felsefesi gibi birçok disiplinin bakış açısından yapılmalıdır. Ancak bu devasa iş tamam-

⁵⁵ Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, ss. 79-86. (İng., ss. 113-21); *Unterwegs zur Sprache* ss. 159-96, vd. (İng., ss. 57-90); Jean Greisch, "Les mots et les roses", ss. 454-5.

⁵⁶ Jacques Derrida, "Le retrait de la métaphore", ss. 118-21.

⁵⁷ Bibliyografik bilgi için krş. Paul Ricoeur, *The Rule*, ss. 369-80 ve Warren A. Shibles, *Metaphor: An Annotated Bibliography and History* (Whitewater Wisc.: Language Press, 1971).

landığında ve bu yolla büyük sayıda doğru ve önemli anlayışa ulaşıldığında, hâlâ cevaplanacak birçok soru vardır: Felsefi söylem tam olarak ne derece metaforiktir? Metafora olan ilgi özünde ne derece metafizik bir ilgidir? Düşünce alanında ne metafizik ne de metaforik olan bir söylem şekli olabilir mi?

Heidegger'in bu sorulara cevap arama girişimlerini tartışmadan önce, onun konumunun yanlış anlaşılmasının bazı temel kaynaklarını ortadan kaldırmaya çalışmalıyız.

Bana öyle geliyor ki, bir bütün olarak Heidegger'in düşüncesine ve özellikle de metafor anlayışına olumsuz bir tavır takınmış olan bir çok insan, bunu Heidegger'in düşüncesinin kendilerinin bilimsel araştırmalarında ya da kurgusal düşünme alanlarında önemli kabul ettikleri şeylerin inkârının imâsını taşıdığını düşündükleri için yapmışlardır. Bence eğer Heidegger'in düşüncesinin aslında kendinden önce gelen filozoflardan *köktenci bir şekilde farklı* olduğu daha güçlü bir şekilde vurgulansaydı, bu eleştirilerin önünü kesmek mümkün olabilirdi.⁵⁸ Heidegger, bu bağlamda hocası Husserl'den alıntı yapabilir ve onun ilgilendiği tür düşünmenin "tamamıyla yeni bir boyutta olduğu"⁵⁹ ve geçmişe ait düşünmede düşünülmeden bırakılanlara yönelen bir yoğunlaşmaya giriştiğini söyleyebilirdi. Yine de metafor söz konusu olduğunda, Heidegger'in *düşünmede* metaforun anlamı ve işlevi konusundaki iddialarının, metaforun başka bir yerde anlamlı bir kullanımını dışarıda bırakmadığını kavrayarak yola çıkmak gerekir; aynen onun metafor üzerine söyleminin diğer düşünürlerin metafor üzerine olan söylemlerinin anlamsızlığını imâ etmediği gibi. Çünkü Heidegger için problem yalnızca *varlığın kendisinin düşünülmesinde* dilin "genelgeçer", sıradan kullanımı için benzeşim [*analogy*], metafor, normal anlamıyla sözdizimi, yüklemel ifadelerin kullanımı ve böylece mantık için hâlâ yer olup olmadığıdır.⁶⁰ Heidegger'e göre aynı sorular temel şiirleştirme için de sorulmalıdır.⁶¹

⁵⁸ Otto Pöggeler, "Being as appropriation", *Philosophy Today*, 19 (1975), ss. 152-78, 153.

⁵⁹ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, çev. William P. Alston ve George Nakhnikian (The Hauge: Nijhoff, 1964), s. 19.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, ss. 1-2, 27-8 (İng., 1-2, 25-6); *Was heisst Denken?*, ss. 83-6 (İng., ss. 118-21); *Schellings Abhandlung*

Ayrıca, Heidegger'in *düşünme*de metaforu özsel biçimde metafizik olduğu gerekçesiyle reddetmesinin metafor hakkında bilimsel ve felsefi tezlerin geçerliliğine ve meşruluğuna dair olumsuz bir yargı içerdiği anlamına gelmediğini de görmek gerekir. Heidegger'e göre, bu tezlerin çoğu, burada düşünülmesi gereken doğruyu [*truth*] çoğunlukla yansıtmadıkları halde, uygundur [*correct*]. Heidegger sadece metafor hakkında bir şeyler söylediği vakit, *kendi düşünme çabalarının* tam da aşma sürecinde olduğu diğer bakış açıları tarafından bu söylediklerinin yorumlanmaması için bir uyarı yapmak istemiştir.

Bunun dışında dikkat etmeliyiz ki, "metafiziğin üstesinden gelme", Heidegger için metafiziğin dışına bir adım atmak ya da onu bırakıp gitmek anlamına gelmez. Heidegger de bizim Batı metafizik geleneğimiz içindedir. Bu ifade daha çok, Kant'ın ifadesiyle "onun olanaklılık koşulları" üzerinde yoğunlaşmamız gerektiği anlamına gelir. Söylemin herhangi bir türünün aslında olanaklı olduğunu, bilimin gerçekten olanaklı olduğunu, metafiziğin herhangi bir çeşidinin olanaklı olduğunu söyleyebilmek için, metafiziğin olanaklılık koşulları düşünülmalıdır. Bu nedenle var olan hakkında anlamlı bir şekilde konuşabilmek için varlığın kendisi hakkında düşünmek gerekir. Bu varlık kendini *tarihsel* olarak gelişmesinin belirli bir aşamasındaki bir halka, bu varlıkların var olmalarına; üstelik bu insanlar için kendi temel varlık kiplerinde var olmaları gerektiği gibi var olmalarına izin veren *belirli bir dünya* şeklinde bağışlar. Varlığın kendisini sınırlı, içsel olarak zamansal ve tarihsel bir tahsis etme özelliği olan verme, yollama, selamlama ile bahsettiği "olgusuna" Heidegger "*das Ereignis*" teknik terimi ile gönderme yapar. Greisch'in isabetli bir şekilde gözlemlediği gibi, Heidegger'in felsefi *Erörterung*'unun esas olarak ilgilendiği, bu temel *Ereignis*'tir.⁶²

Dile Doğru Yolda'da, Heidegger'in ana temasının dilin özü, yani *varlığın dili* olarak dil olduğunun yeterince anlaşılmaması da karışıklıklara yol açmaktadır. Bu eserde Heidegger, varlığın kendisinin kendisi hakkında, *Dasein* olan insana [*man as Dasein*] konuştuğu dil ile ilgilenmektedir. Ayrıca, orada ele alınan konu aslında böylesine sınır-

"*Über das Wesen der menschlichen Freiheit*" (1809), ed. Hildegard Feick (Tübingen: Niemeyer, 1971), s. 233.

⁶¹ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, s. 89.

⁶² Jean Greisch, "Les mots et les roses", ss. 449-51.

lı fakat temel bir anlam alanına ilişkin olan “temel sözcükler”dir. Oradaki konu Batı tarihinin bu döneminde varlığın doğruluğunun [*truth of Being*] ortaya çıkışını niteleyebilen o temel sözcükler hakkındadır.

Bir diğer karışıklık kaynağı Heidegger’in sözde etimolojizmidir. Bu nedenle ona *bir düşünür olarak* hiç de katılmadığı bir sürece katılmış muamelesi yapılır. Varlığın şaire ve düşünüre seslenirken kullandığı temel sözcüklerin ne anlama geldiğini anlama çabalarında, hem düşünür hem de şair, her biri kendi yöntemiyle, öncelikle varlığın deyişi içinde ve aracılığıyla söylenen sözcüklerle bir deneyim yaşamaya çalışmalıdırlar. Önce bu sözcüklerin tadına bakınalı sonra tadını çıkartmalıdır; onları dinlemeyi öğrenmeleri gereklidir. Bazen varlığın sözlerinin kendileri, verildikleri bağlamda “öylece dururken” bizi düşünmeye sevkederler. Bu temel sözcüklere kulak vermenin sıradan, bilimsel etimolojiyle pek de ilgili olmadığı açıktır.

Heidegger’in metafizikten ve klasik metafizik dil anlayışından kopmasının onun kendi düşüncesini etimolojik oyunlarını “ilkel” anlamın gizemleştirmesine götüren hermetizmciliğin [*hermeticism*] bir biçimine indirgediği hâlâ düşünülebilir.⁶³ Bana öyle geliyor ki, belki de Heidegger’in gerçekten *etimolojinin bir şekli* ile uğraştığı kabul edilmelidir. Ancak bu çok nadiren bilimsel, tarihî ya da Heidegger doğruluğunu ve önemini hiç yadsımadığı halde, dilbilimsel bir etimolojidir. Onun etimoloji çalışmaları tamamen felsefi özelliktedir ve temel felsefi sözcüklerin tekrar kendileri olabilmelerine izin verilmesi çabasıyla ilgilidir; böylece düşünür ve şair, varlığın seslenişine yanıt olarak, özgün bir şekilde dünya ile şey arasındaki farkı ortaya koyduklarında, var olanın, olması gereken şey olmasına izin verirler. Böylece Heidegger’in etimolojisi doğrunun varlığa gelmesini [*happening of truth*] teşvik etmekle ilgilidir.⁶⁴

⁶³ Paul Ricoeur, *The Rule*, s. 313.

⁶⁴ “Etimoloji” sözcüğü Yunanca *etumos* sözcüğünden gelmektedir. Bu sözcük genellikle “doğru” anlamına gelir. *To etumon* bir sözcüğün gerçek anlamına gönderme yapar. Belki de *eimi*, varlık’tan türetilmiş bir sıfat fiil olan *etumos eteos* ve *etos* ile ilişkilidir; *etos* aynı zamanda “doğru”, “gerçekten varolan” anlamına gelir. *Etumologia* sözcüklerin “doğru” anlamları hakkındaki söylem demektir. Krş. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 2. vols. (Heidelberg: Carl Winter, 1960).

Heidegger'in etimolojik çabalarının bilimsel etimoloji perspektifinden yeterince anlaşılamayacağı ve üstelik bu çabaların sadece temel felsefi sözcüklerle sınırlı olduğu daima akılda bulundurulmalıdır. Onun çabası, aslında, bu sözcüklerin “doğru” anlamıyla ilgilidir; fakat bu “doğru” anlamın ilkel [*primitive*] ve tarihsel olarak ilk anlam olduğunu iddia etmez. Böylece bu sözcüklerin “doğru anlamı” ifadesi, “öncelikli”, kesin, “mutlak” anlamına, yani bu sözcüklerin “*rationibus aeternis*” olduğu anlamına gelmez. Bu ifade, aslında bir halk için tarihin belli bir döneminde gerçekten aydınlatıcı olan anlama işaret eder.

Yine de, bana öyle geliyor ki, metafor hakkındaki bütün tartışmayı Heidegger'in *varlığın anlamı ve doğruluğuna* olan ilgisiyle sınırlandırmak gerekiyor. Bu nedenle ben Heidegger'in dil, sözcükler, benzetim [*analogy*], ve metafor ile ilgili iddialarının varlığın doğruluğu hakkındaki *onun kendi* felsefi söylemiyle sınırlandırılmasını öneriyorum. Bu söylem, açıkça, *a-letheia*, *logos*, dil, zaman, mekân, dünya, güzellik, varlık ve *Dasein*'in arasındaki ilişki vs. olarak doğruluk hakkında bir söylemi de içerir. Bunun dışında, düşünme ve şiirleştirmenin yakınlığı söz konusu olduğunda, bunu da Heidegger'in kendisinin varlık ve şairin “kutsal”la ilişkisi konusundaki ilgisiyle sınırlardım. Tabii ki şiirleştirme ve sanatlar hakkında söylenecek daha çok şey var, ama bunlar Heidegger'in *doğrudan* ilgi alanının dışında kalıyor.⁶⁵

Heidegger sıradan dil anlayışının, sıradan sözcük, benzetme ve metafor anlayışları ile birlikte varlıklar hakkındaki söyleme uygulanabileceği fikrindedir. Heidegger'in ana tezi, var olanla ilgili tamamen felsefi bir söylemde, bu araştırma alanında geleneksel anlamıyla metafora yer olmaması için başka bir dil ve sözcük anlayışının gerekli olduğudur. –Başlıca iki temel konuya, Heidegger'in dilin özü anlayışı ile temel (felsefi) sözcüklerin anlamı ve işlevine dair görüşlerine yoğunlaşarak bunu daha dikkatli açıklamaya çalışalım.

Dile Doğru Yolda'da, Heidegger dilin özü olarak neyi kabul ettiğini açıklamak için “dizgesel” bir çaba göstermiştir. Bu derin kitabın önemli makalelerinden birinde, onun için dilin özünün varlığın dili olduğunu yazar. “In” iyelik ekinin burada özne ve nesne için iyelik eki olma anlamı var. Başka bir deyişle, buradaki konu varlığın kendi-

⁶⁵ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, s . 86

sinin dili ve onun hakkındaki dildir. Bu dilde varlığın düşünün şiirleş-tir(il)mesi ifade edilir (ontolojik ayırım).⁶⁶ “Anaximander’in Deyişi” [*The Saying of Anaximander*] adlı makalede, Heidegger bunu şöyle açıklar:

Varlığın düşün(ül)mesi şiirleştirmenin özgün şeklidir. Düşünme-de dil önce söze [dil], yani kendi özüne gelir. Düşünme, varlığın doğrusunun dikte ettirdiği şeyi söyler: o özgün *dictare*’dir. Düşünme başlangıçta var olan şiirleştirmedir; tüm şiirden ve sanatın üretiminden önce gelir, çünkü sanat, yapıtını dil alanında şekillendirir... Düşünmenin varlığının şiirleştirme kipi, varlığın doğrusunun hâkimiyetini muhafaza eder.⁶⁷

Bir halkın tüm üyelerinin konuşması, varlığın (tipik yapısıyla) dünya-nın ve o halkın tarihinin belli bir çağında o halk için var olan şeylerin kaynak-sal ayrımını ortaya çıkaran deyişinin [*Being’s saying*] onlara seslenerek söylediğine bir karşılıktır. Ancak bir halkın üyeleri arasın-da şairler ve düşünürler, varlığın seslenişine “sahici [*authentic*] bir şekilde” karşılık verdikleri için ayrıcalıklı bir yere sahiptirler. İşte var-lığın seslenişi ile düşünürlerin ve şairlerin bu sözlere karşılık vermesi içinde ve yoluyla, varlıklar olmaları gereken şeyler olmaya başlarlar. Bu olay, Heidegger’in *das Ereignis* dediği şeydir; özgülleyen olaydır [*the appropriating event*].

Varlığın dilinin özgün söylencesi [*saying*], bir halkın tarihinin belirli bir döneminde bulunmayı [*absent*] gizlerken, bulunanı [*pre-sent*] ortaya çıkaran bir göstermedir. Bu kaynak-sal söyleyiş *hiçbir şekilde daha önce zaten çoktan açığa vurulmuş* [*manifested*] *bir şeyin dilbilimsel bir ifadesi değildir*; her ortaya çıkma ve ortadan kay-bolma, her şeyi tamamen özgün haliyle gösteren varlık (varlığın) dili-nin söylencesine dayanır. Bu söyleme, bulunur olanı sürekli bulunma yolunda serbest bırakır ve bulunmayı da onun süregiden bulunma-yısına zincirler; böylece bütün ortaya çıkışın peşine düştüğü ve bütün gizlenmenin [*concealing*] kendisinden kaçıp gittiği açılmanın açıklı-ğını [*the openness of the clearing (Lichtung)*] eklemler (*fügen*). Bu söyleme, birçok işaret etmenin biraraya getirilmesidir (*logos*); her

⁶⁶ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ss. 159-216 (İng., ss. 57-108).

⁶⁷ Martin Heidegger, *Holzwege*, s. 303. (İng., *Early Greek Thinking*, s. 19).

ortaya çıkışın ve açığa vurulanın [*manifested*] kendi haline bırakılmasının, birbirine eklenmesidir.⁶⁸

Varlığın sözü, söylencesi, bu şekilde çağırır; bu şekilde çağırılanı yaklaştırır. Bununla birlikte, bu yaklaştırma çağırılanı dolaysız olanın alanına; dolaysızca kendi bulunduğu alana yerleştirecek şekilde yakına getirmez. Bu çağrı, çağırılanı yakına çağırmasına rağmen, çağırılan uzakta kalarak orada bulunmamaya devam eder. Bu söyleyiş, böylece çağırılanı gerçekten yakına çağırır, fakat onu bulunduğu ve kalmaya devam ettiği uzaklıktan çekmez. Varlığın dilinin bu söyleyişi bir şeyi çağırırken adeta onu ileri ve geri, bulunması için ve aynı zamanda bulunmaması için çağırır. Bu söyleyiş ile çağırılan şey masaların ve sandalyelerin odada bulunması gibi uzamda mevcut değildir. Bu çağrıda birlikte çağırılan ve kendisine çağırılan şeyin davet edildiği yer bile, içinde bulunmayışı da [*absence*] barındıran bir bulunurluk [*presence*] özelliğine sahiptir. En nihayetinde, bu yer dünyadır. Böylece bu söylencenin, davet ettiği şeyleri çağırdığı yer dünyadır; o onları, insanı ilgilendiren şeyler olarak davet eder. Çağrılanlar, kendileri etrafında bir dünya toplarlar. Varlığın söylencesi şeyleri çağırır ve onların oldukları gibi var olmalarına izin verir; fakat bir şey ancak bir dünyayı “taşıyarak”, ona “katlanarak” kendisi olarak kalabilen bir şey olabilir; ancak böylelikle anlamlı görünebileceği bir dünyada kendi kendisi olabilir.

Varlığın dilinin söylencesi, şeyleri çağırdığı gibi, bir dünyayı da çağırır. Bir dünyayı şeylere emanet eder ve aynı zamanda şeyleri “bir dünyanın görkeminde” korur. Şeyler kendi dünyalarını taşırlarken, bu dünya, onlara kendi uygun varlık kiplerini [*proper modes of Being*] bahşeder. Varlığın dilinin söylencesi böylece konuşur: Şeyleri bir dünyaya getirir ve bir dünyayı da şeylere. Dünya ve şey birbirinden hiçbir zaman bağımsız olamayacağından bu iki tür “bir şeyi getirmek”te birbirinden ayrılmaz. Birbiriyle iç içe geçerler, bunu yaparken ikisinin bir olduğu bir orta noktada kesişirler. Ancak, bu orta noktada dünya ile şey, bir birlik haline gelmez; burada bile yakınlıklarında ayrı kalırlar. Özgün bir ayrımda [*diffERENCE*] varlığın dilinin söylencesi, dünyanın ve şeyin birbirleriyle bir olduğu bir orta noktadan kendini ayrı tutar. Bu söylence, şeylerin şey olmasını ve dünyanın da dünya olmasını sağlar, böylece onları birbirine doğru

⁶⁸ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ss. 256-8 (İng., ss. 125-7)

taşır. Fakat şeyleri ve ardından dünyayı daha ileri aşamada bir orta noktada birleştirerek birini diğerine uydurmak için mevcut kılmaz. Bu söylencenin ayrımı, orta nokta olarak, kendilerine ait uygun varlık biçimleri arasında dünyanın ve şeylerin aracılığını yapar ve böylece onların birbirlerine aitliklerini sağlar. Öyleyse, söylencenin ilk çağırdığı şey, dünya ve şeylerin karşılıklı özsel ilişkisellikleri içinde, aralarındaki ayırımdır [*diff-erence*].⁶⁹

Böylece, varlığın kaynakstal söyleyişi bir dünyayı ve şeyleri oldukları şey yapar. Bulunanla bulunmayanın kendi karakteristik varlık biçimlerini kazanmalarını, böylece gösterebilmelerini ve kendi özelliklerine göre baki kalmalarını sağlar. Dünyanın ve şeylerin kendilerine uygun olanı kazanmalarını özgü-leyim [*ap-prop-riation*] yoluyla sağlar. Varlığın dilinin söyleyişi ile ortaya çıkan bu özgüleyimin ne olduğu, bir nedenin etkinliği ile karşılaştırılarak açıklanamaz ve bir olay olarak da tarif edilemez. Bu özgüleyimin indirgenebileceği ve kendisinden yola çıkılarak açıklanabileceği birşey yoktur. Bununla ilgili söylenebilecek tek şey, onun kendine-özgü kıldığıdır; şeylerin ve dünyanın gerçekten oldukları şeyler olmalarına izin verdiğidir. Dünyanın ortaya çıkmasına izin verir ve böylece insana, kendisini konuşma olarak gösterebileceği, kendine uygun varlık biçiminde yaşayacak bir yer bahşeder. *Dasein* olarak bu insanın konuşmasında yapabileceği tek şey, varlığın dilinin söylencesinde ortaya çıkan kaynakstal özgü-leyimi dinlemek ve kendi konuşmasında ona karşılık vermektir.⁷⁰

Bir sonraki konuya; “temel felsefi sözcükler” ifadesinin anlamı üzerine çok kısa birkaç düşünceye geçmeden önce, yanlış anlaşılmaları önlemek için bir kaç kısa açıklama yapmalıyım. İlk olarak, burada şimdiye kadar varlığın düşün[ül]mesi ve bu varlığın düşün[ül]mesine sahici olarak karşılık veren düşünme ve şiirleştirmeye ilgili söylenenler, Heidegger’in kendisinin varlığın seslenişine karşılık vermeye çalışması ve varlığın kendisini varlık tarihi içinde kendini yolladığı çeşitli biçimleri üzerinden düşünmeye girişmesi ve böylece bizi yeni bir düşünme şekline hazırlaması nedeniyle, bizzat Heidegger için de geçerlidir.

⁶⁹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ss. 28-30 (İng., *Poetry, Language, Thought*, ss. 205-8).

⁷⁰ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ss. 208-16 (İng., ss. 101-8).

İkinci olarak, “bizatihi metafizik” (*metaphysics as such*) (*die Metaphysik, la métaphysique*) ifadesi kolayca yanlış anlaşılabilir. Bir anlamda, gerçekten böyle, olduğu haliyle bir metafiziğin var olmadığı söylenebilir; o, sıradan olayların var olduğunun söylendiği bir anlamda var olamaz. Bir öğreti dizgesi olarak da var değildir. Ancak böyle bir metafizikten, Platon ve Nietzsche’nin dönemleri arasındaki önde gelen Batı düşünürlerinin varlığı var olan bakımından düşünmeye çalıştığı Batı düşünce tarihinin geniş bir dönemine gönderme yaparak bahsetmek anlamsız olmaz. Bu anlamda alındığında, terim bütün metafizik biçimlerinin bir yere boşaltılarak bir araya getirilip bu karışımından ortaya çıkan anlamın en küçük ortak paydasını türetmek şeklinde anlaşılmalıdır. Bu geniş dönem, tabii ki birçok sayıda kısa dönemlerden oluşmuştur ve her bir kısa dönem de büyük düşünürlerin *var olanın varlığını* bir çeşit var olan olarak düşünmesiyle, kendine özgü niteliğini edinir (bir ilk neden, ilk hareket ettirici, mutlak bir öz, aşkın bir özne, irade vs.).

Ayrıca, Heidegger metafizikten söz ettiğinde, herhangi biçimde bir sonun kaçınılmaz olduğu bir tarihsel devinime ya da sürece gönderme yapmaz. Ancak Heidegger, metafiziği Hegelci anlamda almasına rağmen, yine de meşru bir şekilde metafiziğin artık sonuna yaklaştığı iddiasına varabilir. Platon’da metafizik olarak başlayan şey artık miyadını doldurmuştur; kendi ortaya çıkarttığı pozitivist bilim ve teknoloji yorumlarıyla kendi kendini gereksiz kıldığında onun işi bitmiştir (nihilizm).

Heidegger, metafiziğin uzun tarihinin her döneminde varlığın kendisinin kendisini gizlediğini iddia eder. Ancak varlığın kendisi *ei-dos, idea, energeia, actualitas*, gerçeklik, öz, özne, tin, istek, irade, nesnellik gibi kılık değiştirmelerle tekrar tekrar ortaya çıkmaz.⁷¹ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, sadece varlıklara *ait olan* varlığın, başka bir deyişle *ousia*’nın, varlığın kendisinin ortadan çekilmesinden sonra sürekli yeni kipliklerde görünmeye başlamış olmasıdır.

Burada kısaca tartışmak istediğim başka bir nokta daha var.⁷² Bu, birçok yazarın Heidegger’in felsefi söylemi hakkında alışılmış anlamda metaforik olmasa da yine de başka bir anlamda metaforik olduğu

⁷¹ Krş. Jacques Derrida, “Le retrait de la métaphore”, ss. 116, 117, 123.

⁷² A.g.y., s. 116; Jean Greisch, “Les mots et les roses” ss. 452-3; Paul Ricoeur, *The Rule*, ss. 283-4.

iddialarıyla ilgilidir. Bana öyle geliyor ki, eğer Heidegger bunu söylemek isteseydi, böyle söylerdi. Aksine o her zaman varlığın düşün[ül]mesinin metaforik olmadığını ve olamayacağını belirtir.⁷³

Heidegger için “temel metinler” yani varlığın düşün[ül]mesini (varlık düşüncesini) gerçekten yansıtan metinler ve özgün şiirleştirmeden ortaya çıkmış metinler, metaforik değildirler ve olamazlar da, çünkü eğer özgün şiirleştirme ve özgün düşünme tam anlamıyla varlığın kendisinin ilk düşünme ve şiirleştirmesine karşılık geliyorsa, onların dili bir *ayrım* [*différence*] ortaya çıkarır, ya da tam olarak bir *singulare tantum* olarak alınması gereken böyle bir *ayrıma* karşılık verir.⁷⁴ Her durumda, dünya ve şeyler arasındaki ayrım kendine özgüdür; dünyanın ve şeylerin birbirleriyle beraber tamamen yeni bir biçimde olduğu ve olmalarını sağlayan ortayı ayrı tutar. Böylece, metaforun ancak verili bir dünya *içinde* yeri vardır; ancak dünyanın ve şeylerin ilk kez bulunuşa [*into presence*] geldiği (ortaya çıktığı) yerde henüz anlamlı bir yeri ve işlevi olamaz. Metaforun uygun yeri ontik söylemde; bütün ontik söylemlerin ontolojik koşullarını tartışan söylemde değildir. Diyebiliriz ki ontolojik ayrımın ortaya çıkışını ifade etmeye çalışan dile metaforik demek anlamlı olmaz, çünkü bu dil ve bu konuşma tam olarak metaforluğun olanaklılık koşullarıdır.

Ancak eğer varlık söylemine metafizik perspektifinden yani varlığın tarihinde “kapanmış” bir dönemin perspektifinden bakarsak, bu durumda bu söylemin açıkça metaforik olduğuna dikkat edilmelidir. Fakat eğer ona varlığın kendisinin; dil (*logos*) olarak varlığın düşünme ve konuşmasının perspektifinden bakarsak, metaforik değildir ve olamaz da, çünkü o varlıklarla, şeylerle, olaylarla ve hattâ var olanın varlığı ile bile ilgili değildir.⁷⁵

Ayrıca dikkat etmeliyiz ki, varlığın kendisi somut yollama biçimlerinden biriyle geriye çekildiğinde, şeyler hakkında metaforik söylem artık olanaklı olur. Ancak metaforun kendisi de varlık düşüncesine sahici bir şekilde karşılık vermeye çalışan söylem biçiminin içinden çekilmek zorundadır. Çünkü bu düşünme, varlığın kendisinin belirli bir dünyada nasıl somutlaştığını göstermeye çalışır. Öte yandan metaforik söylem, şeyler hakkındadır ve böylece ait oldukları belirli

⁷³ Jacques Derrida, “Le retrait de la métaphore”, s. 119.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, s. 29; (İng., 36).

⁷⁵ Jacques Derrida, “Le retrait de la métaphore”, s. 116.

dünya tarafından oldukları şeyler olmalarının olanaklı kılınışını zaten önvarsayar. Şimdi, Heidegger'in "temel" felsefi sözcüklere dair anlayışı hakkında birkaç şey söylemeliyiz. Bu anlayış onun metaforla ilgili konumunun tam olarak anlaşılması açısından çok önemlidir.

Heidegger'e göre, dil hakkındaki bütün bilimsel teorilerde olduğu kadar, günlük dil anlayışımızdaki temel sanı şöyledir: Sözcükler şeylerdir; yani göstergelerdir ve değişik bilimlerde yöntemsel ve dizgesel olarak tartışılabilir "sabit" özellikleri ve çok sayıda anlamları olabilir.⁷⁶ Heidegger bu sözcük anlayışını inkâr etmez ya da eleştirmez; sözcüğün varlık kipi hakkındaki bu sanı, *varlıklar* hakkındaki söylemimizle özellikle ilgili olan bir sanıdır; uygunluk anlamında doğru olmasına doğrudur [*correct*], ama Heidegger'in kendisi özellikle varlık söyleminde işlev gören temel felsefi sözcüklerin *temel tarihselliği* üzerine yoğunlaşır.

Varlığın doğruluğunun olagelişinin perspektifinden görüldüğü vakit, temel sözcükler, varlıkların, varlığın tarihsel olarak ortaya çıkmış doğruluğu ışığında mevcut olmalarına izin verir. Temel sözcükler, böylece varlıkların gerçekten kaynaksal (*ur-sprünglich*) olmasına izin verir. Varlığın tarihinin her bir döneminde bir temel sözcükten ne anlaşılaacağı, düşünürün tek başına karar verebileceği bir şey değildir. Temel sözcükler varlığın kendisinin uygun zamanda düşünüre ve şaire önerdiği sözcüklerdir. Heidegger, geçmiş düşünürlerin düşüncelerini yeniden elde etme çabalarında bu temel sözcüklerin en önemlilerini tartışmıştır. Ancak her bir dönemde bu temel sözcüklerin ne olduğunu ve varlık ile var olanlar, dünya ile şeylerin farkını ortaya koyarak var olanların nasıl var olanlar olmasına izin verdiklerini, varlığın kendisi dikte eder.⁷⁷

Heidegger için temel felsefi sözcüklerle ilgili en önemli soru böylece bu temel sözcüklerin felsefe tarihinin belirli bir döneminde her bir farklı durumda aldıkları anlamları nasıl edindikleri sorusudur. Bu sözcüklerin çok anlamlı oldukları açıktır; her biri için Aristoteles'in dediği gibi *polachos legetai* denilebilir. Fakat bu sözcüklerin metaforik kullanımlarına başvurarak bu anlamların felsefi bir dökümü veril-

⁷⁶ Krş. Martin Heidegger, *Grundbegriffe*, ed. Petra Jaeger (Frankfurt: Klostermann, 1981), ss. 1-22 Heidegger burada "temel" kavramlar hakkında benzer açıklamalar yapar.

⁷⁷ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ss. 184-96 (İng., ss. 80-90).

mek istendiğinde, bu anlamlardan bir tanesine ayrıcalıklı ya da “ilkel” [*primitive*] işlevi verilecek ve bütün diğerlerine de bu anlamlar ile gönderme yaptıkları şeyler arasında farklı, fakat paralel bir ilişki temelinde bir açıklama ya da meşrulaştırma sağlanacaktır. Bu son bahsettiğimiz ilişkilerde katılım ve neden ilişkisi her zaman önemli rol oynamışlardır. Bu noktaya gelindiğinde, klasik metafizik ve onto-teoloji prensip olarak sahneye çıkar.

Heidegger’e göre, temel felsefi sözcüklerin çok anlamlılığı keyfi değildir. Çünkü bu sözcükler, varlığın kendini her bir durumda ontolojik ayrımı yeni bir biçimde ortaya koyarak tarihin farklı dönemlerinde farklı biçimlerde insanlara bahsettiği “olgusu”nun “sonucu”dur.

Heidegger’e göre, her seferinde doğruluk, güzellik, varlık, sanat, bilgi, tarih ve özgürlük gibi temel sözcüklerle ilgili bir açıklığa ulaşmaya çalışıldığında, –ki bu varlığın tarihinin her döneminde tekrarlanır– iki şeye daima dikkat edilmelidir: İlk olarak bu durumda bir açıklığa kavuşturmanın gerekli olduğu olgusu, bu sözcüklerle adlandırılanın ola-gelmesinin (*Wesen*)* gizlenişinde temellenmiştir. İkinci olarak, bu temel sözcüklerin anlamdaki değişme biçimlerine de dikkat etmek gerekir.

“Doğruluk” gibi bir sözcük ile ilgili olarak bu durum düşünüldüğünde, Heidegger’e göre, bu sözcüğün birçok anlamı olduğunu söylemeye eğilimimiz olabilir. Bunlar birbirinden keskin farklarla ayrılmamış ve belli belirsiz farkında olduğumuz, ama henüz açıkça algılayamadığımız bir ortak zemin temelinde birbirlerine ait anlamlardır. Bu tür sözcükleri çevreleyen bir müphemlik ile karşılaştığımız en

* Yazar burada normalde Almancada genelde isim olarak kullanılan ve Türkçede “öz” anlamına gelen, ancak Heidegger’in felsefi gerekçelerle fiil olarak kullandığı “wesen” sözcüğünü İngilizcede “coming-to-pass” şeklinde ifade etmiş. Heidegger burada “wesen” ile varlığın kendini öze (ve böylelikle söze) getirmesini kastetmektedir. Türkçede olagelmek bileşik fiili, burada Heidegger’in “wesen” ile anlatmaya çalıştığı anlamı başarıyla vermektedir. *Ola-gelmek* kelimesi bu bağlamda, bir yandan “Wesen” kelimesinde gizlenen ve geçmiş zamandaki bir olup bitmişliği ifade eden “Ge-wesen”de ortaya çıkan *olmak, olmuş olmak* anlamları üzerinden, diğer bir yandan da bu kelimenin “öz” ile olan ilişkisini vurgulayan ve “wesen”i *olmaya-gelmek, kendi olgunluğuna ermek, olgunlaşmak, kendi özüne gelmek, erişmek* gibi anlamlar üzerinden düşünmemize el veren bir yapıya sahiptir. E.N.

aykırı biçim, sözlüksel [*lexica*] biçimdir. Sözlükte bu sözcüklerin anlamları birer birer sıralanmış ve seçilmek üzere sunulmuştur. Böyle temel bir sözcüğün çok anlamlılığının “sözlüksel” yansımaları bütün bu anlamların ve aralarındaki farkların *tarihsel* ve bu nedenle de gerekli olduğu gerçeğini göz ardı etmemize kolayca neden olabilir. Bu nedenle, ilgili *temel* sözcükte varlığın anılan ve aydınlatılan kipini anlama girişiminde sözcüğün hangi anlamının seçileceği hiçbir zaman keyfi bir karara bırakılamaz. Bu türden her çaba tarihsel bir karardır. Böyle bir sözcüğün önde gelen anlamını, ona alışık olmamız bize onun seçilmesi gereğini imâ etse de, bu gereklilik bariz değildir. Temel sözcükler tarihseldir. Bu sadece onların farklı dönemler için farklı anlamları olduğu anlamına gelmez. Onlar şimdi ve gelecekte hayatta kalan yorumlarıyla tarihi *temellendirirler*.

Bunun dışında, temel sözcükler çeşitli anlamlar almaya devam ederler. “Eğitim” sözcüğünün, Goethe ve Hegel için bizde olduğundan farklı bir anlamı vardı. Goethe “doğa”dan bahsettiğinde ve Hölderlin aynı sözcüğü kullandığında, farklı dünyalar hüküm sürer. Bunun keyfi olan bir yanı yoktur; bizim varlığımızın temelinde dilin köklerimizi toprağa salması ve bizi dünyaya bağlaması olgusuna bağlıdır.⁷⁸ O halde, geldiğimiz şu noktada, Heidegger’in metafizik ve metafor ilişkisi hakkındaki tezini anlama konumundayız. Bu ilişkinin imâ ettiği şeyler, Derrida ve Greisch tarafından ortaya koyulmuştur.

Sanıyorum, Heidegger metafizik, metafor, ve “helyotropizm” arasında çok yakın bir ilişki olduğu konusunda bu yazarlarla aynı fikirdedir. *Der Satz vom Grund*’ta, metafizikte klasik metafor anlayışının dilin özü anlayışımızın ölçütü olarak alındığını yazar. Bence Heidegger bu paragrafta klasik metafizik ve dil anlayışına göre metaforun, metafizik dili olduğu gibi [the metaphysical language as such] mümkün kıldığını kasteder.⁷⁹ Başka bir deyişle, eğer metaforun olabilirliği olmasaydı, duyu ötesi dünyaya hitap eden metafizik de olanaklı olmazdı. Metafizik o anda görünür olan hakkında konuşmaz; bu bilimlerin alanıdır (fizik). Metafizik bunun ötesi hakkında konuşur. Klasik metafizik daima var olan üzerine yoğunlaşır; onun varlık kip-

⁷⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols. (Pfullingen: Neske, 1961), vol. 1, ss. 167-70; İng. Çev. David Farrell Krell, *Nietzsche*, vol. 1 (New York: Harper and Row, 1979), ss. 143-5.

⁷⁹ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, s. 89.

lerini açıklamaya çalışır (*ousia*). Metafizik asla “nihai aşkın sentez” olarak bütün anlamlı söylemleri mümkün kılan ve kendisi içsel olarak sınırlı, zamanlı ve *tarihsel* olan varlığın kendisi üzerine yoğunlaşmaz. Klasik metafizik var olanın kaynak, sebep ya da neden bakımından bir dökümünü vermeye çalışır. Bu kaynak, sebep ya da neden, “görünür” şeylerden biri olamaz, “görünür” şeylerin “tümü” de olamaz; öyleyse görünür şeylerin ötesinde bir şey olmalıdır.

Platon’dan Nietzsche’ye, Batı’da istisnasız bütün düşünürlerin, metafizik söylemlerinde açıkça varlığın tarihinin belirli bir döneminde, insanlar için varlığın doğrusunun olagelmesi [*coming-to-pass*] üzerinde yoğunlaşmadıkları, ancak bir şekilde duyusal ötesi, evrensel, kesin, sonsuz, mutlak vb. bir şey hakkında konuşmaya çalıştıkları ve bu konuşmanın da birçok şekilde Tanrı’ya açık bir gönderme imâ ettiği göz önüne alınırsa, bu düşünme şekli onto-teo-lojik olarak adlandırılabilir. Bu tür bir metafizik söyleme, dil ve sözcüğün genelgeçer anlayışı da dâhildir; bu söylemin içinde ayrıca benzetme ve metafora karşı bir ilgi de vardır. Varlığın kendisi ile ilgili felsefi söylemde, Heidegger’in verdiği anlamda, *bu* dil ve sözcük anlayışı uygulanamaz; aynısı benzetme ve metafor üzerine düşünceler için de geçerlidir.

Heidegger’e göre, varlığa dair felsefi söylemde, yani sahici düşünmede, düşünür varlığın seslenişine karşılık vermeye çalışır. Varlık, düşünürün halkının tarihinin her bir döneminde, düşünürün ona ne karşılık vereceğini dikte eder. Varlık tarafından ve onun hakkında olan bu dikte ve düşünürün buna verdiği karşılık, her durumda, varlık ve var olan arasındaki ayrımı özgün olarak ortaya koyar (ontolojik ayrım); bu kaynaksal ayrım dilde eklemledikten sonra, varlıktan dünyaya doğru geçekleşen somutlaşma ve dünya ile şeylerin ayrımlanması [*differentiation*] da ola-gelir. Bu “varlığın dilini konuşma”nın, hiçbir zaman ontik bir niteliği yoktur, fakat daima bütün ontik konuşmaların olanaklılık koşulları ile ilgilidir.

Aynı dönemde bazı şairler de kendilerine kutsal biçiminde görünen varlığın özgün seslenişine karşılık verebilirler. Onlar da böylece varlık tarafından dikte edileni, kendi halklarının yer-li [*aboriginal*] ayrımlanma sürecine verdikleri yanıtı katarlar.

Şimdi işte ancak bu iki sahici karşılıklı, sözcükler kullanılmaları gerektiği gibi kullanılabilirler. Şeylerin “*özgün*” bir halde olmasına izin verirler. O halde söylemin bu seviyesinde, şeyler verili bir anlama

sahip olmadıkları gibi, sözcükler de henüz verili bir anlama *sahip* değildir.⁸⁰ Şeyler, şimdi, yeni bir biçimde var olmaya ve anlam *kazanmaya* başlarlar, çünkü özgün sözcüklerin (belli bir dönemdeki belli bir durum için) bundan sonra ne olmaları uygun olacaksa, öyle olmalarına izin verir; şimdi kendilerine ve bundan sonra ait olacakları dünyaya yeniden özgülenmiş [*appropriated*] olurlar.⁸¹

Sonuç olarak diyebiliriz ki, eğer günümüze kadar elimizde olan kanıtlar gözden geçirilirse şu sonuca varmak gerekir: Bence, Heidegger, kendi temel varlık, doğruluk, dil, dünya ve şey anlayışından yola çıkarak, gerçekten meşru bir şekilde, “felsefi” söylemin metaforik olmadığı ve olamayacağını iddia edebilir.⁸² Bunun nedeni, felsefi bir söylemin temel sözcüklerinin (Heidegger’in düşündüğü anlamda) şairin ve düşünürün varlığın kendisinin bir halkın tarihinin her bir döneminde verdiği ve bahsettiği “özgün” seslenişe yanıtlarının temel bir unsuru olmadan önce anlama doldurulmuş, yüklenmiş şeyler olmamalarıdır. Bu sözcükler belirli bir dilbilimsel dizgede sınırlı sayıda anlamları olan basit göstergeler değildir. Aksine bu sözcükler dünyayı ve şeyleri bir kez daha oldukları şey olmaya bırakır, öyle ki, böylece onlar dünya ile kendileri arasındaki ontolojik *ayrım* yeni bir biçimde eklenirler. Başka bir deyişle, bu tür sözcükler dil, sözcük, benzeşim ve metaforun, metafizik ve bilimsel anlayışlarının “olanaklılık koşulları” ile ilgilidirler.

Temel sözcükler yardımıyla temel anlayışları ifade eden “felsefi” söylemin metaforik olmadığı anlayışı, metafizik ve bilimsel metafor kuramları hakkında belirli ve olumsuz bir yargıda bulunmaz. Ancak Heidegger’in metafor hakkındaki iddiaları üzerine düşünmek çok önemlidir. Çünkü eğer Heidegger’in verdiği kesin ve sınırlı anlamda ele alındığında felsefi söylemin metaforik olmadığı anlayışı prensip düzeyinde kabul edilemez olsaydı, kanımca, Derrida, Ricoeur ve Greisch’in gönderme yaptığı bütün sonuçlar da kabul edilemez olurdu.

⁸⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1957), s. 151; İng. Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, *Being and Time* (London: SCM Press, 1962), ss. 192-3.

⁸¹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ss. 159-77 (İng., ss. 58-73).

⁸² Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung*, “Über das Wesen der menschlichen Freiheit”, s. 233.

Fakat felsefe, sıradan dilin yaptığını bozmak için akıntıya karşı kürek çekmek zorunda değil. En büyük ihtiyacımız, “varlığın armağanı”na karşılık veren bütün düşünme ve söylemenin, içkin olarak tarihsel olduğunu gözden kaçırmamaktır.

HEIDEGGER'DE ŞİİR VE DİL*

Walter Biemel

Heidegger'in düşüncesinin sunduğu zorluklarla başa çıkmanın iki yolu vardır. Onun düşüncesi ya dışarıdan analiz edilerek eleştirilebilir, ya da bu düşünceyi anlamak için içeriden çaba sarf edilir.

Birinci seçeneğe yakından bakalım. Heidegger'in felsefesini birkaç teze indirgeyip, benimsenen sorgulama biçimiyle uyum gösteremedikleri için bu tezlerin savunulmasının imkânsız olduklarını ileri sürmek hiç de zor değildir. Bu yaklaşım, Heidegger özellikle geleneksel kavramsal şemalarla değerlendirildiği vakit kendini gösterir. Bu durumda bu yolun yanlış olduğu kısa sürede farkedilecektir. Bunun iki anlamı olabilir: Ya Heidegger'in felsefesinin savunulması mümkün değildir, ya da onun felsefesine böyle bir yaklaşımın kendisi uygun değildir. Açıkçası, yorum yapan kişinin ilk seçeneği savunma ihtimali daha yüksektir. Aksi halde kendi felsefesinden vazgeçerek kendi yorumunu reddetmiş olacaktır. Ancak bu seçeneğin getireceği güçlük daha büyüktür. Geleneği dikkatli bir biçimde ele alan bir düşünürün, geleneğe itiraz ettiğinde, onun bu yaklaşımının doğasında geleneğin dilini aşamalı olarak terketmek zaten mevcuttur. Bu Heidegger'de açıkça görülür: *Varlık ve Zaman*'da geleneksel özne-

* "Poetry and Language in Heidegger", *Martin Heidegger: Critical Assessments Vol. III: Language*, ed. Christopher Macann, New York: Routledge, 1992, 222-246. Yasemin Çına tarafından İngilizceden Türkçeye çevrilmiştir.

nesne sorunsalına neredeyse hiç yer verilmemiş ve “*Dasein*” kavramıyla yeni bir insanı anlama yolu oluşturulmuştur. *Varlık ve Zaman*’da bulunan “fenomenoloji” ve “ontoloji” gibi kavramlardan, sonraki zamanlarda kaçınıldığı görülmektedir. Aslında bu yapıtta “fenomenoloji” kavramı da esaslı bir şekilde değiştirilmiştir. Heidegger’in düşüncesine uzun bir süre hâkim olan *temele ulaşmak için geçmişe dönük sorgulama*, onun son yazılarında yerini başka kavramlara bırakmıştır. Tüm bunların bize gösterdiği, düşünce ilerlerken, düşünce dilinin nasıl değiştiğidir. Eğer yorumsal bir değerlendirme ilerlemeyi oluşturan bir yaklaşıma geleneksel dilin bakış açısından yaklaşacak olursa, ilerlemeyi oluşturan bu yaklaşım onun konumuyla uyum göstermeyeceğinden dolayı, yorumcu tarafından hoş karşılanmayacaktır.

Bu güçlük hafife alınmamalıdır. Biz içinde bulunduğumuz Batı metafiziği geleneğinin bakış açısından Heidegger’e ulaşmaya çalışıyoruz. Bu gelenek tarafından öylesine koşullandırılmışız ki, Heidegger’in bu gelenekten tam olarak ne şekilde uzaklaştığını görmüyoruz. Bu uzaklaşma dilsel ifadesini “metafiziğin üstesinden gelme” [*overcoming of metaphysics*] teriminde bulmaktadır. Heidegger, ona göre tam da kendi sunum biçiminin avantajı olarak görülmesi gereken şeyle suçlanabilir ve onun kendisini metafizikten kurtaran dili, biz farkında olmaksızın, yeniden metafiziğin diline çevirebilir. Zaten fark ettiğimiz gibi, bu çeviri anlamayı kolaylaştırıyor gibi görünmesine rağmen, aslında onu imkânsız hale getirir; çünkü o zaman *anlaşılan* artık Heidegger’in kastettiği değil, kendisini uzaklaştırmaya çalıştığı şeyin ta kendisidir. Bu şekilde eleştiriler geliştirmek hiç de zor olmaz, ama bunlar (en azından son çözümlemede) düşüncenin esasını kavrayamayan eleştirilerdir.

Peki ikinci seçenek nedir? Bu seçenekte bir sıçrayış yaparak Heidegger’in konumuna ulaşmak ve orada kalabilmek için bir girişimde bulunulur. Onun söyledikleri bu noktadan sonra başka bir dile çevrilmez ve böylece söylediklerine yabancılaşılır. Ama bu durumda başka bir güçlük ortaya çıkar; öyle ki, bu yeni konuma geçiş yapmak için hangi açıklayıcı adımların atılacağı artık belirsizdir. Heidegger’in günün birinde kolayca geleneği terk edip zorla yeni bir şey başlattığına dair yanlış bir izlenim vardır. Üstüne üstlük aynı zamanda bir anlamda eski olanın nüksettiğine, yani hakiki anlamda yeni olana karşıt olacak şekilde yeni bir şey oluşturulduğuna dair bir izlenim de

vardır. Sonuç olarak ikinci seçeneği izleyen böyle bir yorumla, gidilse gidilse Heidegger'in zaten söylemiş olduğunu yinelemenin daha ötesine gidilemez ve böylece hemen ortaya yeni bir soru çıkar: Böyle bir yorumun değeri nedir? Bu sadece özgün olanın zayıf bir kopyası değil midir?

Üstelik bir sorun daha vardır: Yorumcu gerçekten Heidegger'in yaklaşımından mı söz ediyordur, yoksa yalnızca öyle yaptığını mı sanıyordur? Bu yüzden bu tür bir söylemde belli bir varsayım söz konusudur. Yorumcu, şu kavramın, bu kavramın, vs. ne anlama geldiğini bilerek, kendisini Heidegger'in yerine koyar ve bu yüzden kendisini onun geçmiş olduğu zorlu yolda yürüme zahmetinden kurtarır. Hattâ yorumcu, Heidegger'in düşüncesi hakkında, onun kendisinden daha çok bilgi edinmiş görünür. Ancak bu kelimenin tam anlamıyla tahammül edilmesi imkânsız ve zahmetli bir laf ebeliğine dönüşür. Böylece Heidegger'in düşünce girişimindeki hareket baştan sona reddedilir; Heidegger sürekli olarak açık bir biçimde hareket ve uygulamanın gerekliliğine değindiği ve hattâ düşüncesinin tamamının bir patika olarak anlaşılmasını istediği halde, yorumcu sanki onun düşüncesindeki kavrayışlar ani ilhamlar sonucu birdenbire ortaya çıkmış gibi hareket eder. Gerçi Hegel zaten kendilerine doğru giden yolda yolculuk etmeksizin sonuçları elde etme cüretine şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak Heidegger üstünkörü bir şekilde Hegel'le de özdeşleştirilemez. Hegel'in felsefesinde bulunan mutlak kesinlik, onda bulunmaz ve bu kesinlikle bir tesadüf değildir. Heidegger, çalışmasının bütününde tartışılabilirliğe göz yumduğunda, bu bir alçakgönüllülük taslama değildir. Biz burada, bilgiyi ve doğruyu çakıştıran mutlak özneler konumunda değiliz. Yorumcunun onun düşüncesinin içindeyken bu düşünceden tamamen haberdar olduğunu varsayan bir yorum şekli, Heidegger tarafından reddedilecektir, çünkü bu durum onun temkinli ilerleme biçimi ve düşüncesinin barındırdığı devinimle bağdaşmaz. Üstüne üstlük, Heidegger hakkında bu tür bir söylem, onun düşüncesiyle çelişen bir düşüncesizliği bile kendi içinde barındırır.

Eğer biri dışarıdan yabancılaşan, diğeri ise içeriden ilerleyerek üzerinden atlayıp geçen bu her iki yorum da uygun değilse, ne yapmamız gerekiyor? Yorum yapmaya tamamen yetersiz olduğumuzu kabul ederek işe başlamalıyız. Bir yorum açığa çıkarıcı olmalıdır. Bir düşüncenin içinde nelerin saklı olduğunu, o düşüncenin neye dayan-

dığını, onunla hangi boyutların açıldığını ve bu nedenle sorgulama için hangi sınırın serbestlendiğini göstermelidir. Yorum mümkün olduğunca belli bir düşünceyle birlikte bir anlayışta ne gibi değişikliklerin meydana geldiğini de gösterebilmelidir. Heidegger'in düşüncesi söz konusu olduğu sürece bunların hiçbir yapılamaz. Onun düşüncesiyle ilgili eleştiriler ortaya koyabiliriz, onun düşüncesine isyan edebiliriz ve onun düşüncesinin asıl yüzünü ortaya çıkarmaya çalışabiliriz, ya da ondan keyif bile alabiliriz. Ama son çözümlemede tüm bunlar önemsiz kalır. Bugüne kadar Heidegger'le gerçek bir diyalog hiçbir zaman gerçekleşmemiştir, çünkü böyle bir diyaloga ortak olacak kimse yoktur ve kelimenin tam anlamıyla söylemek gerekirse, onun düşüncesine yabancı kalmaktayız. Bu yabancılığı kabul etmek, söylenenlerin zaten bilinen ve tanıdık şeyler olduğunu iddia etmekten daha dürüstçe olur.

Bu makalede bu yabancılığı görünür hale getirmeye çalışacağım. Bu makale bir yorum değildir; böyle bir iddiada bulunmuyorum. Eğer bir şekilde Heidegger'e yaklaşmayı başarabilirse, bu beni tatmin edecektir. Bu makale, Heidegger'i okurken bizi birçok zorluğun beklediğini gizlemeyecek, ama bunlar için de onu suçlayan bir tavır içinde olmayacaktır. Eğer Heidegger'le ilgili gerçek bir tartışma ortaya konulacaksa, bir hazırlık çalışması yapılmak zorundadır. Bu metin işte böyle bir hazırlık çalışmasına bir katkı olarak düşünülebilir.

Heidegger'in düşüncesinin doğasında bulunan devinimi biraz da olsa deneyimlemek ve onun en son ve en alışılmamış kavrayışlarının bir şimşek çakması gibi olduğu izleniminden kaçınmak için şu sıralamayı izleyeceğim: Öncelikle, *Varlık ve Zaman*'daki dil anlayışını kısaca irdeleyeceğim. Daha sonra bu makalenin konusuna uygun olarak 1930'lu yılların ortalarında doğan "Sanat Yapıtının Kaynağı" ve "Hölderlin ve Şiirin Özü" metinlerinde ortaya çıkan hali ile dil ve şiiri ele alacağım. Son olarak da, dil üzerine daha sonra yazdığı metinlerinin bir irdelemesiyle, Heidegger'in düşüncesinin en çetrefilli ve bize en yabancı kalan yönlerine değineceğim.¹

¹ Wolfgang Zucker, Profesör Biemel'in de onayladığı şu yorumları yapar: "Profesör Biemel doğru bir şekilde Heidegger'in düşüncesini, okuyucu tarafından kabul edilmesi ya da reddedilmesi gereken bir tez şeklinde sabitleştirilmemesi konusunda uyarıda bulunur; bunun tam tersine, Heidegger'in düşünüş biçiminin "yabancılığına" okuyucunun açık olmasını ve kabul ve

VARLIK VE ZAMANDA DİL

Varlık ve Zaman'da dil çok önemli bir rol oynamaktadır. Sorunun buradaki varoluşçu-ontolojik formülasyonu, Dasein'in yapısını serbestleştirmeyi [*freeing the structure of Dasein*] hedefler ve yapısal uğrakların [*structural moments*] Dasein için kurucu [*constitutive*] bir işleve sahip olduğunu gösterir. Bu formülasyona göre, dil işte tam da böyle bir yapısal uğraktır. (*Existenzial*). Burada bu çözümlemenin özelliğini ya da Heidegger'in Dasein'i dünyada-varlık olarak nasıl algıladığını ayrıntılarıyla açıklamamıza gerek yoktur. *Varlık ve Zaman*'ın 5. kısmında "içinde-varlık"ın [*Being-in*] anlamı açıklanmaktadır: Bir ruh haline sahip olma [*moodness*] olarak *Da-sein* (29. bölüm), kaynakasal anlama [*primordial understanding*] olarak *Da-sein* (31. bölüm) ve *logos-dil* olarak *Da-sein* (34. bölüm).

Heidegger, 34. bölümün başında, "orada"nın varlığını, yani dünyada-varlığın açığa çıkarılmışlığını [*disclosedness*] oluşturan iki temel *existentialia*'nın, kaynakasal ruh hali ve kaynakasal anlama² olduğunu söyler. *Logos*'u önce incelemesinin dışında bırakır; böylelikle ilkin Dasein'in dolaysız açıklık [*immediate openness*] niteliğinin, onun kaynakasal ruh hali içinde ne olduğunu açıklığa kavuşturmayı, daha sonra da Dasein'i ancak anlama olarak var etme yolu üzerinden özgün biçimde Dasein'a ait olan kaynakasal anlamanın kendine özgü karakterini göstermeyi amaçlar. Buna bağlı olarak kaynakasal anlama, dünyada-varlığın tamamını; yani dünyanın temel yapısı olarak anlamlılığı ve Dasein'in kendi olma gücünün olanağını içerir. Böylelikle Heidegger kaynakasal anlamanın her zaman olanaklılıklar

reddin ötesinde bir diyalog için hazır olmasını ister. Heidegger de Anaximender fragmanının yabancılığını kendi tercüme etme-yorumlama girişiminin girişinde aynen bu *methodus*'u, yöntemin bu paylaşımını ortaya koymamış mıdır? *Nach-denken*, *an-denken* ve *danken* olarak ortaya çıkan düşünme sürecinin Heidegger tarafından çözümlenişi, tam da Profesör Biemel'in açık sunumunun gösterdiği gibi, okuyucunun bir anlayışa yaklaşırken sahip olması gereken tavır ve faaliyet değil midir? Ayrıca Heidegger'in Almanca cümlelerini herhangi başka bir dile çevirme girişimi belki de "düşünme yolunun izlenmesi"nde [*nach-denken*], yabancılığın kristalleşme noktasının [*an-denken*] bu uygulanışında ve yabancılığın bir armağan [*danken*] olarak bu tanınmasında, en iyi pratik yapma yollarından biri değil midir?"

² *Sein und Zeit*, 160.

boyutunda ikamet ettiğini gösterir. Çünkü bu özel bir insan eylemi değil, Dasein'in özgün tasarısının [*projection*] temelinde yer alan bir şeydir ve bu tasarı, varolma gücünün serbestçe devinebildiği alanı oluşturur. "Varolduğu sürece *Dasein* kendisini her zaman olanaklar bakımından anlamıştır ve anlayacaktır."³ Anlama olmaksızın Dasein da varolmaz.

Dasein içinde barındırdığı anlamayı özellikle kendisine mâl etme olanağına sahiptir. Bunun için Heidegger *yorum* (*Auslegung*) terimini kullanır. "Yorum anlaşılabilirlik hakkında bilgi elde etmek [değil], daha çok anlamada yansıtılan olanakların işlenmesidir." Heidegger daha sonra *belirtmeyi* (*assertion*), *yorum*'un aksine "bir şeye belirli bir karakter veren ve iletişime giren bir işaret etme eylemi"⁴ olarak tanımlar. Belirtme, ancak anlama içinde çoktan erişilebilir kılınmış olanın temeli üzerinde olanaklıdır. Heidegger'in belirtmeyi ne ölçüde yorumdan türemiş [*derived*] olarak gördüğü sorusunu burada ele almaya gerek yoktur. Önemli olan onun kaynakstal anlama içinde yer aldığı gerçeğidir.

Heidegger daha sonra *logos*'u, ruh hali ve anlama ile eş-kaynakstal [*equiprimordial*] statüye sahip biçimde takdim eder. Bu kadar büyük bir önem atfedilen bu kavram ile ortaya nasıl yeni bir boyut çıkmaktadır?⁵ *Logos* öncelikle "anlaşılabilirliğin eklemelenmesi" [*articulation of intelligibility*] olarak belirlenmiştir. *Logos*'un yorum ve belirtmeye dair ikincil, ona ilâve edilen bir şey (zaten "düşünülmüş" olanın raporu) olarak yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için, Heidegger *logos*'un yorum ve belirtmenin kökeninde olduğunu söyler. *Logos*'ta eklemelenen şey, onun kendi anlamıdır (*Sinn*). "Dünyada-varlığın anlaşılabilirliği –ki bu her zaman bir ruh hali ile birliktedir– kendisini *logos* olarak ifade eder."⁶ Özgün [*original*] ruh hali, anlama ve *logos*, yapısal bir bütünlük oluştururlar. Kaynakstal anlama ile zaten açığa çıkarılmış olan herhangi bir anlam bağlamı, bu sefer açıkça dile getirilir. Kaynakstal anlama daima anlam bağlamları içerisinde hareket eder (krş. bütünsel anlamlılık olarak dünya kavramı). Bu anlamlar için kelimeler yaratılır. Anlamların ifade edilmesi için

³ A.g.y, 145.

⁴ A.g.y, 148, 156.

⁵ A.g.y, 161

⁶ A.g.y, 161

kelimeler gereklidir. Kelimeler anlamlarla yüklenecek şeyler olarak kendileri için varolmazlar; onların varlığı, anlamları gösterdikleri [*manifest*] için gerekçe kazanır. Anlamlar ve anlam bağlamları ancak anlama içerisinde erişilebilir olduklarından dolayı, kelimelerin onları anlaşılır kılması gerekir. “Dünyada-varlığın anlaşılabilirliğinin “anamlı” eklemlenişi *logos*’ta meydana gelir.”⁷

Bu tespitte öncelikle dikkatten kaçmaması gereken şey, ruh haline sahip olma (kaynaksal açık-olma), anlama ve *logos* (ruh hali üzerinden anlamının eklemlenmesi) arasındaki ilişkililerdir: Bunlar, *Dasein*’ın içinde varolduğu [*ek-sists*] üçlü biçimde eklemlenen bir bütün oluştururlar. *Logos* hiçbir şekilde dille özdeş düşünülmemelidir. Heidegger’in bu dönemki düşüncesinde *logos*, kelimenin tanınık anlamının aksine, kurucu bir uğraktır ve dil yalnızca *logos*’un ifade edilme şeklidir.⁸ Dil aracılığıyla *logos* kendisini dünyevi kılar; dünyanın bir unsuru olur ve dünyada bulunan diğer şeyler gibi muamele görebilir.

Logos kavramını ilk olarak iletişim olarak kısaca ele alalım. İletişim birlikte-varlığı (*Being-with*) gerektirir. *Dasein*, zaten her zaman başka *Dasein*’la birlikte vardır ve yapay faaliyetler yoluyla hemcinslerinin varlığını elde etmeye ihtiyacı yoktur. Bu birlikte-varlık içinde *Dasein*, kendisini ve başkasını, içinde bulundukları dünya ile birlikte anlar. Başkası, aynı zamanda, kendi ruh haline sahip olma biçimi içinde, uyumlu [*tuned*] olarak *Dasein*’a verilmiştir –her ne kadar bu verilmişlik bir illüzyona maruz kalma riskini içinde taşıyor olsa da. Doğrudan doğruya yaşanan bu ortak deneyimin paylaşımı, özellikle iletişimde eklemlenir. Heidegger’e göre, iletişim, yani *Dasein*’ın her durumda kendini içinde bulduğu kazanılmış deneyimin açıkça eklemlenmesi, ancak *Dasein*’ın birlikte-varlık olması ile mümkündür. Daha doğrusu, yine aynı nedenle, iletişim ancak kazanılmış deneyimin açık ifadesi olarak ortak bir dünya deneyimine sahip *Dasein* nezdinde mümkündür. Bir keşif gezisindeki olağanüstü yaşam koşulları hakkındaki bir rapor, eğer okuyucu bu koşulları kendi varoluşunda da günün birinde olabilecek olanaklılıklar olarak canlandırabilirse, iletişim olur. Eğer bu olanaklı değilse, o zaman okuma aracılığıyla ulaşılanlar gerçekten anlaşılmamıştır; iletişim olmazlar ve yal-

⁷ A.g.y, 161

⁸ A.g.y, 161

nızca yabancı unsurlar olarak kalırlar (*Fremdkörper*). Nitekim iletişim topluluk yaratmaz; iletişim aracılığı ile kendi açık eklemlesini deneyimleyen, içinde yaşanmış bir topluluğu önceden varsayar. *Dasein* kendisini iletişimin içinde ifade eder; bu içeride olan bir şeyin dışarı doğru telaffuz edilmesi değil, *Dasein*'in dışarıda-varlığının eklemlesidir; bu da kendi içinde hemcinsler ile çevrenin birbiri ile karşılaştığı ve herkesin çevreyi ve birlikte-varlığı anlamının içinde beraberce barındığı kaynaksal ruh halini ortaya çıkartır.

Heidegger'in tartışmalarında *logos* hakkındaki önde gelen görüşü şöyledir: "Logos'ta dünyada-varlığın anlaşılabilirliği (ruh haline eşlik eden bir anlaşılabilirlik) anlamlara göre eklemlesir ve *logos* bu eklemidir [*articulation*]."⁹ Bu yüzden Heidegger, çıkış noktası olarak konuşma yetisine sahip, yani içindekileri kelimelerle açığa çıkarma yeteneği olan bir özneyi temel almaz; onun çıkış noktası dünyada-varlık olarak *Dasein*'in temel yapısıdır. *Logos* bu temel yapının bakış açısından değerlendirilir; bu temel yapı her bir somut dünyada-varlığın ekleminden başka bir şey değildir ve dünyada-varlığa ait tüm uğrakları kapsar. *Logos* söz konusu olduğu sürece, telaffuz [*utterance*] belirleyici uğrak değildir; her telaffuz, zaten dünyada-varlığın özellikli kipinde temellenmiştir.

Heidegger *logos*'ta dört uğrağı ayırır: Kendisi hakkında konuşulan şey (konuşmanın ne hakkında olduğu), bildiri [*announcement*] (konuşmada ne söylendiği), iletişim (burada dar anlamda ele alınan haliyle) ve açığa vurma [*manifestation*] (*logos*'la neyin gizinden sıyrıldığı). *Varlık ve Zaman*'da bu ayırmadan yalnızca özet olarak söz edilir; daha sonra özellikle (gizinden sıyırmak ya da serbest bırakma anlamında) açığa vurma ânı gitgide öne çıkar ve bu unsur *logos* ve doğruluk arasındaki bağlantıyı doğurur. Ama biz burada *logos* ve dinleme arasındaki ilişkiye dikkat çekmek istiyoruz. *Dasein* duyabilir, çünkü *Dasein* açıklıkla belirlenmiştir. Dinlemede *Dasein* başkası ve kendi söylediği ile birliktedir. Bu noktada, öncelikle sözcüklere ve konuşmaya değil, onlarla gizinden sıyrılan önem verilmelidir. Modülasyon, ritim, ve konuşma kiplerine ait olduğu söylenebilen her şey, açığa vurma olayına ya da konuşmacının ele alınan şeyle içine girdiği meşguliyetle tâbidir. Diğer bir deyişle, söyleme şekli de işitilir, ama ona takılıp kalmak için değil de, ilişkiyi; ortaya çıkan olaylarla

⁹ A.g.y, 162

konuşmacının ilişkisini, onun olaylara olan tavrını anlaşılabilir kılmak içindir bu. Bu yüzden *logos* aracılığıyla şeyin kendisiyle ve aynı anda doğrudan doğruya konuşmacının o şeyle ilgili olan tavırla birlikte oluruz. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger dilbilimi suçlar, çünkü dilbilimde, *logos* söylenen (*Aussage*) olarak anlaşıldığından, sanki elde-bulunur [*presence-at-hand*], olağan herhangi bir şeymiş gibi düşünülmüş olur; böylece elde-bulunurluk, yol gösterici bir ipucu olarak kabul edilmekte ve bu yüzden dilin varlık biçimi açıkça bir sorunsal haline getirilememektedir. Bu, insana özgü varlık ile gündelik yaşamda el-verir [*ready-to-hand*] ve yalnızca elde-bulunur [*present-at-hand*] olanın varlık biçimleri aralarındaki nitelik farkları etrafında dönen ve *Varlık ve Zaman*'da belirleyici olan bir fikirdir. Bu ayrım, varlığın anlamıyla ilgili soruyu gerçekten sormak için gerekli bir koşuldur. *Varlık ve Zaman*'ın sorunu formüle edişinin buradaki bu kısa tanımlaması, hiçbir şekilde orada *logos* ve dil hakkında söylenenleri açıklayıp tüketemez; yalnızca bir yandan *logos*'un orada görüldüğü bağlama, diğer yandan *logos*'u insanın dünyada-varlığının bir varoluşsal yapısı olarak anlamanın ne anlama geldiğine bir giriş olma niteliğindedir.

DİL VE ŞİİR

1935'te yazılan, 1936'da genişletilen ve 1950'de *Holzwege*'de yayımlanan "Sanat Yapıtının Kaynağı"nda Heidegger, "olduğu gibi var olanın doğruluğunun meydana gelişini olmaya bırakmak olarak, tüm sanatın özünde şiir olduğunu" söyler.¹⁰ Bu cümlemin, Heidegger'in dil hakkındaki düşüncesindeki bir gelişmeyi göstereceği umularak bir açıklaması yapılacaktır. Bununla ilgili olarak, Heidegger'in düşüncesindeki başlıca kavramlardan biri olan "doğruluk" kavramının da kapsamlı bir sunumunu yapmak gerekmektedir.¹¹

¹⁰ *Holzwege*, 59 (693-4).

* Almanca özgün alıntı: Alle Kunst als das Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen ist *im Wesen Dichtung*. E.N

¹¹ Aşağıda sıralanan kaynaklardan bazıları *Symposium*, III (1952)'ün genişletilmiş bir versiyonunda bulunan, Alphonse De Waelhens ve Walter Biemel'e ait "On the Essence of Truth"un Fransızca çevirisinin girişinden alınmıştır. Ernst Tugendhat'ın *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: de Gruyter, 1967) ile karşılaştırınız.

1930'lu yılların başında ilk taslağı ortaya çıkan ve bu yüzden burada baş vurabileceğimiz “Doğruluğun Özü Üzerine” [*Vom Wesen der Wahrheit; On the Essence of Truth*] metninde Heidegger, günümüzdeki genelgeçer doğruluk kavramının bir tanımıyla başlar: Uyumluluk [*conformity*] olarak doğruluk. Bu uyumluluk iki şekilde anlaşılabilir. (1) Uyan (*stimmt*) şey; önbilgi olarak sahip olduklarımıza karşılık gelen [*corresponds*] bir şey olarak görülebilir. Şey, içinde düşünülen bir şemayı doğrular. Örneğin doğru arkadaşlık, arkadaşlık kavramıyla ilişkilendirdiğimiz tüm koşulları sağlar. (2) Aslında doğruluğun asıl yeri daha çok yargılama olarak görülür; Heidegger'in gösterdiği gibi, Aristoteles'te başka bir doğruluk anlayışının daha bulunmasına rağmen, yargının Aristoteles'ten beri doğruluğun asıl ait olduğu yer olarak görülegeldiği söylenebilir. Bu kavram-sallaştırmaya göre, belirtilen sözde söylenen, gerçeklikle (şeyle) uyum gösterir. Orta Çağ felsefesinde denildiği gibi, “*Veritas est adequatio rei et intellectus*.” *Adequatio* terimi iki şekilde anlaşılabilir. İnsanın zekâsı Tanrı tarafından yaratılan şeylere uyum gösterir; diğer yandan şeyler de Tanrı'nın *intellectus*'una uyum gösterir, çünkü onlar Tanrı'nın ideasına göre varlık bulurlar. ‘*Veritas*’ın özünü açığa vuran bu her iki kavram da, her zaman bir uyum anlamına gelir ve böylece doğruluğu uygunluk [*correctness*] olarak düşünür.’¹² İnsanın zekâsının kendisini şeylere uygun hale getirmesi, hem insanın, hem de şeylerin, yaratılışın tanrısal planı temelinde birbirleriyle karşılıklı olarak uygun kılınmış olduğu gerçeğiyle gösterilir.

Heidegger, Hristiyan dünya düzeninin artık nihai bir doğru olarak otoriteye sahip olmamasına rağmen modern zamanlarda bile sürdürülen bu doğruluk anlayışı ile tatmin olmamıştır. Heidegger, uyumluluğu neyin bu şekilde olanaklı kıldığı hakkında daha temel sorular sorar. Bir savın bir şeye uyması için, şeyin kendisinin açık olanın alanında olması, apaçık, orada bulunan [*present*] bir şey olarak görünmesi gerekir. Buna karşılık, savda bulunan kişinin kendi bulunduğu yeri aynı alanda değerlendirmesi gerekir; ki böylelikle ilgili şeyle yüzleşebilsin. Heidegger'in formülasyonuna göre, “sav uygunluğunu [*correctness*] savda bulunanın tavrının açıklığından (*Lichtung*) çıkarmalıdır.”¹³ Bu yüzden doğruluk, içinde hem şeyin,

¹² *Vom Wesen der Wahrheit*, 8.

¹³ A.g.y, 11

hem de bu şeyle uyumlu hale gelen insanın kendilerini buldukları açıklık bakımından anlaşılır. Ancak bu açıklık hiçbir şekilde, nihai hedefi en üst düzeyde parlaklık olan ve daha önceden karanlık olan bir şeyin gitgide parlaklaştığı saf bir netleşme olarak görülmemelidir. Bu daha çok, her seferinde belirli nitelikleri su yüzüne çıkartan, böylelikle varlığın kendi kendisini elde edilen açıklığa göre gösterebildiği bir aracı-alan olarak anlaşılabilir. Bu yüzden, açıklık değişime tâbidir. Klasik Grek düşüncesinin (yani Grek dünyasının) açıklığı, ortaçağ dünyasının görüşündeki açıklıktan farklıdır ve yine modern açıklık her ikisinden de oldukça farklıdır. Heidegger'e göre bu değişim, tarihin temel değişimidir.

Daha önce “Sanat Yapıtının Kaynağı”ndan alıntılanan parçada, Heidegger sanatı “olduğu gibi var olana ait doğruluğun meydana gelişini olmaya bırakmak” olarak tanımlamaktadır; bununla sanatın, açıklığın “ortaya konuluşu” olduğunu söylemek ister. “Şiirleştiren özü sayesinde [sanat], var olanların ortasında açıklığı içinde her şeyin olağandan farklı olduğu bir açık alan yaratılmasını sağlar.”¹⁴ Heidegger basit bir “koymak” veya “yaratma” demek yerine, “var olmaya bırakmak” ifadesini kullanarak, son çözümlemede açıklığın yer almasının yalnızca insanın yapıp ettiğine ait olmadığını, onun yalnızca varlığın kendisine gönderdiğini alabileceğini ve kendisini buna açabileceğini ya da kapayabileceğini imâ eder. Sanat bu açılma ve buluşma için son derece uygun bir olanaklılıktır.

Şu ana kadar, sanatın gerçek şiirleştirme unsurunun, sayesinde varlığın kendisini gösterebildiği, görülebildiği açıklığın değişimi olduğunu gördük. Heidegger ayrıca, Grekçe *alethēia* kavramının yorumunun sonunda *açıklık* yerine *gizlenmemişlik* [*unconcealedness*] terimini kullanır. “Bir yapıtın etkisi bir işlem edimine dayanmaz. Varlıkların gizlenmemişliğinde ortaya çıkan ve sanat yapıtı sayesinde meydana gelen bir değişime dayanır ve bu, varlığın gizlenmemişliğinde bir değişim anlamına gelir.”¹⁵ *Varlık* burada “varlık-lık” [Being-ness] anlamındadır; varlıkların bütünsel olarak nasıl erişilebilir oldukları, gizlenmemişliğin biçimine dayanır. Şiirde gerçekleşen, şiirleştirme fantezimize atfedildiği gibi, olayların ve olup bitenin bir icadı değil, içinde açık varlığının kendi görünümünü gerçekleştirdiği

¹⁴ Holzwege, 59 (693-4)

¹⁵ A.g.y, 59 (693-49).

ve kendisini gösterdiği, varolduğu açıklıktır. Burada değişim, “açılan tasarı” [clearing project] olarak algılanır; bu, bizzat açıklığın kendisinin tasarlandığı bir tasarıdır. Daha sonra Heidegger bu tasarımın niteliğini, onu ortaya atanın insan değil de, varlığın kendisi olduğu şeklinde net bir şekilde belirtir. Daha önce alıntı yaptığımız ve bir sonraki cümlede de yer alan “var olmaya bırakmak” ifadesi de aynı yöne işaret eder. “Şiirin açılan bir tasarı olarak gizinden sıyırma yoluyla açığa çıkardığı ve biçimin açık verdiği gedikte tasarlayarak göz önüne serdiği, açık olandır ve açık olan, gizlenmemişliği varolanların ortasında, onların parlamalarını ve açık bir şekilde duyulmalarını sağlayacak biçimde ortaya çıkartır.”¹⁶

Eğer şiirde şiirleştirilen açıklıksa, ve eğer şiir sanatın özüyse, bundan, tüm diğer sanatların şiirin dar anlamında şiirsel sanata indirgenmesi gerektiği anlaşılabilir. Ancak, Heidegger’in “Sanat Yapıtının Kaynağı”nda kastettiği bu değildir. Burada şiiri, dil sanatını (*Sprachkunst*) da kapsayarak tüm sanatın temel koşulu olacak şekilde çok geniş bir şekilde düşünür. Ama eğer asıl ilgilendiğimiz dil ise, niye bu denemeye başvuruyoruz? Bunun nedeni, Heidegger’in daha sonra dil sanatına *tüm sanatlar içinde ayrıcalıklı bir konum* atfederek ilgi göstermesidir. Bu sebeple, dilin öncelikle şu anda hüküm süren bir anlayışından; dilin *iletişim* olarak kavranmasının üstesinden gelmeliyiz. *Dil yalnızca ve öncelikle, aktarılabilecek olan bilginin fonetik ve yazılı bir ifadesi değildir.* Heidegger, dilin zaten açığa çıkmış olan şeylerin sözcükler aracılığıyla iletilmesi olduğuna dair görüşü eleştirerek ona karşı çıkar: “Dil her şeyden önce bir var olanı bir var olan olarak açığa getirir.”¹⁷ Bir varlığı adlandırarak onun görünmesini sağlar. Adlandırma olmayan yerde açıklık da yoktur. Bu yüzden Heidegger söylemeyi, açılan tasarı [clearing project] ile özdeş tutar; söyleme yoluyla, gizlenmemişlik varlığa gelir.

Böylece Heidegger (geniş anlamda) şiir olarak sanata dair daha önce ifade ettiklerini, adlandırma örneğiyle somutlaştırır. Adlandırmak aracılığıyla varlıklar öncelikle varlıklar olarak ulaşılabilir olurlar; onların farkına varılması ve belirli varlıklar olarak kullanılması için bu gerekli bir koşuldur. Varolanların varolan olarak ulaşılabilir hale gelmesi ve varlıklarının örtüsüzleşmesi, gizlenmemişlik dediğimiz

¹⁶ A.g.y, 60 (694-5).

¹⁷ A.g.y, 60 (694-5).

şeyin kendisidir. Ancak bu, varolanların daha önceden gizlenmiş bir halde zaten mevcut oldukları anlamına gelmemelidir; gizlenmemişlik daha çok bir görünüş kazanarak varlığa gelmiş olmak demektir. Gizinden sıyrılma aracılığıyla insan için varlık vardır; varlık dünya tasarısı ile bütünleştirilir. Bunun olma şekline göre belli bir ulusun tarihi meydana gelir ve özü içerik kazanır.

Burada alışılmadık bir şey olmaktadır. Heidegger, dar anlamda şiire ulaşmak için şiirin geniş anlamıyla işe başlar. Ama dar anlamıyla şiirden söz etmeden önce bile, dilde olup bitenin, önce ana hatlarıyla belirtilmiş olan şiirleştirme olarak sanatın özüyle çakıştığı netlik kazanır. Dil hakkındaki açıklamalar bu yüzden bizi, sanatın özünün ilk tasvirinde olduğumuz yerden başka bir yere götürmez; tam tersine gerisin geriye o noktaya döndürür. Sanatın özünün bu tanımı, açıklık [gizlenmemişlik] dil aracılığıyla olageldiği ölçüde somutlaşır. “Bu adlandırma bir varolanı öncelikle kendi varlığına tayan eder. Böyle bir adlandırma, varlığın açık olana gelme tarzının ifade edildiği ışık tutmanın bir tasarlamasıdır.”¹⁸

Heidegger, çeşitli dillerde farklı dünyaların nasıl öne çıktığına dair ayrıntıya girmez; sanatla ilgili giriştiği bu düşünmenin ilgi alanının ötesinde kalır. Ancak yazılarında, dilleri arasındaki farklar bağlamında, Grek ve Roma dünyaları arasındaki farklılıklara sürekli olarak değinir.

Heidegger'in sanat yapıtı üzerine olan denemesindeki düşünce silsilesi, “Sanat, mimarlıktan şiire her türlü şekliyle ele alındığında, şiirin özü bütünüyle kapsanmış olur mu?” sorusunu sorduğu noktada rota değiştirir.¹⁹ Burada Heidegger, şiiri deneyimlemek için kendimizi sanatla sınırlamayabileceğimizi, ama şiirde neler olduğunu anlamak için düşünceye başvurmamak zorunda olduğumuzu göstermektedir. Bu fikir Heidegger'i, son dönem çalışmalarına değin meşgul etmiştir.²⁰

Şimdi dile dönelim. “Dil, özsel anlamıyla şiirdir. Çünkü dil, varlığın varlık olarak ilk kez insanın karşısında açığa çıktığı olaydır; (dar

¹⁸ A.g.y, 61 (695).

¹⁹ A.g.y, 61 (695).

²⁰ Aşağıda, 235-44 sayfalarına bakınız (bu cildin içinde). (Türkçe E.N: Yazar, özgün İngilizce makalenin bulunduğu cilde gönderme yapmaktadır.)

anlamda) şiir [*poesy*] özsel anlamda özgün şiirdir.”²¹ Bu ifade nasıl anlaşılmalıdır? Onu anlamak için, dil ve şiir arasındaki ilişkiyi açıklamamız gerekmektedir. Şiirin [*poesy*] olanaklı olabilmesi için, insanın dilin sahasında hareket etmesi, dil yoluyla varlığı kendi karşısında açığa çıkarması gerekmektedir. Bu alanda şiir ayrıcalıklı bir konuma sahiptir; özellikle ve yalnızca varlığın açığa çıkmasına adanmıştır. Şiir, dilde kurulanı [*set up*] tamamlar –ki bu da dilin amacıdır. Kendilerini dil alanında gerçekleştirmeyen sanatlar varlığın dil aracılığıyla açığa çıkışını varsayarlar. “Onların her biri, hiçbir şekilde fark edilmemiş ve zaten dilde ortaya çıkan varlığın açıklığı (*clearing*) içinde özel bir şiirleştirmedir.”²²

Bu yüzden, dilde gerçekleşen kaynakstal bir açılmayı, zaten gerçekleşmiş olan, belirli bir şekilde kendisini yerleştirmiş ve orada kökleşmiş açılmadan ayırmalıyız. Bu anlamda Heidegger kendisini özlü ve kısa düşüncelerle sınırlar. Keşke onun bu ayrıma dair çözümlemesi daha somut olabilseydi; örneğin Grek dünyasının, dilin temelinde mimarlıkta nasıl ifade bulduğunu ve nasıl tamamlandığını gösterseydi. Şüphesiz ki, Yunan mimarisi tanrıların ve insanın tanrılarla ilişkilerinin özüne dair belli bir anlayış varsayar. Eğer tanrısal olan öncelikle dilde söylenmemiş olsaydı, tanrılar için anıtlar dikmek anlamsız, hatta imkânsız olurdu. Anıtlarda, kutsal ağaç ve tapınaklarda belirli bir ölçü açığa çıkarılır; Grek insanının yaşamış olduğu kendi kendini anlama biçimi üzerinde bir etkiye sahip olan, onu şekillendiren bir düzen ifşa olur. Bir ulusun tarihinde, bir sanat biçimi geçici olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip olabilir ve itici kuvvet oluşturabilir; bu, mimarlık, resim ya da müzik olabilir, ama her durumda dil zaten oradadır. Burada asıl soru, dilin belirli bir şekilde çürüyerek bozulup bozulmayacağı ve sanatlardan birinin açıklığın muhafızlığını üstlenip üstlenmeyeceğidir.

Sanatın özünün şiir olduğunu gördük. Buna karşılık, şiirin özü, içinde varlığın ortaya çıktığı açılma, yani doğruluğun yerleştirilmesidir [*establishment*]. “Sanat Yapıtının Kaynağı”nda bu ortaya çıkarma üçlü şekilde görülür: Bahşetme, temellendirme ve başlama [*bestowing, founding, beginning*]. *Bahşetme*, yeni olanın hazır kılınması demektir; elde-bulunan [*present-at-hand*] ve hazırda olanla asla

²¹ *Holzwege*, 61 (695).

²² A.g.y, 61 (695).

karşılanamaz ya da denkleştirilemez bir yeni olandır bu. Bahsetme, bu yüzden bereket [abundance] karakterine sahiptir. *Temellendirme* bir ulusun üzerinde bulunduğu tarihi zemini serbest bırakır. *Başlama* doğruluğun çatışmacı [agonistic] özünün teşvik edilmesidir. “Bir sıçrama olarak hakiki başlama, her zaman için, gelmekte olanın –her ne kadar bu gelmekte olan örtülü olsa da– üzerinden zaten çoktan sıçranmış olduğu bir ön-sıçramadır.”²³ *

Bu konu dışına çıkan sözler, Heidegger'in doğruluğun özüyle bağlantılı bir şekilde, şiir olarak dili nasıl anladığını gösterir; sanatta ortaya çıkan, “doğruluğun –tarihsel olarak– oluştuğu mükemmel bir biçimdir.” Tarihsel olarak sanat, “yapıtta doğruluğun yaratıcı korunuşudur.”²⁴ Sanat gerçekleştiğinde, bir ulusun kendi tarihinde yeni bir devre başlar.

1936'da, “Sanat Yapıtının Kaynağı”nı yazdıktan yaklaşık bir yıl sonra Heidegger, “Hölderlin ve Şiirin Özü” yazısında şiir konusunu yeniden ele alır. Heidegger için, Hölderlin şairin en mükemmel örneğidir. Tam da şiirin özünü şiirleştirdiğinden dolayı, Hölderlin bu bağlamda sorgulanabilir. Heidegger onun beş deyişini alır ve şiirin ve şairin özünü takdim eder.

1. [Şiirleştirme] tüm uğraşların en masumudur.
2. Bu yüzden, dil insana sahip olduğu en tehlikeli şey olarak verilmiştir....ki ne olduğuna kendisi tanıklık edebilsin.
3. İnsan bir sürü şey yaşamış,
Ve tanrısal olanların da pek çoğunu adlandırmıştır.
Bir diyalog olduğumuzdan,
Ve birbirimizi duyabildiğimizden beri.
4. Ama geriye kalan ne varsa, şairlerce ortaya çıkarılır.
5. Meziyet dolu ve hattâ şiirsel; insan bu dünyada ikamet eder.²⁵

²³ A.g.y, 62-3 (695-7).

* The genuine beginning, as a leap forward in which all that is to come is already overleaped, albeit as something which is still veiled.

Der echte Anfang ist als Sprung immer ein Vorsprung, in dem alles Kommende schon übersprungen ist, wenngleich als ein Verhülltes.

²⁴ A.g.y, 65, 64 (698, 697).

²⁵ Johann, Hölderlin, *Sämtliche Werke*, ed. N. V. Hellingrath (Münich: Müller, 1923), III, 337; IV, 246, 343, 63; VI, 25 (İng. editörün çevirisi).

Benim burada niyetim Heidegger ve Hölderlin arasındaki ilişkiyi anlatmak değil de dil ve şiiri ele almak olduğundan, yalnızca bu amaçta katkıda bulunacak açıklamalar kısmına dikkat çekeceğim.

İkinci deyişin açıklamasında Heidegger şöyle der: ‘Tarihin olanaklı olabilmesi için, dil insana verilmiştir.’²⁶ Bu “Sanat Yapıtı’nın Kaynağı”ndaki açıklamayla tamamen uyum içerisindedir. Dilde insan ne olduğuna tanıklık edebilir; dilde bir dünyanın kuruluşu meydana gelir. Heidegger dil ve açıklık arasındaki ilişkiyi şunları söyleyerek sürdürür: “Ancak şimdi yalnızca dil dolayısıyla insan, varlık *olarak* onu *Dasein*’inde kuşatan ve kışkırtan; ve varlık olmayan olarak da aldatan ve hayal kırıklığına uğratan açıklığa maruz kalır.”²⁷ Dil olmaksızın, varlığın hiçbir deneyimi olmazdı; insanın tüm yaptıklarının ve üstlendiklerinin olduğu, açık olanın alanı da olmazdı. Heidegger, Hölderlin’in dile atfettiği tehlikeyi birkaç farklı biçimde görür. Bunların birincisi, Heidegger’in temel bir ifadesinden anlaşılacaktır: “Tehlike var olanın varlığı tehdididir.”²⁸ Tehlike olarak dil ayrıca, dilde serbest bırakılan ve aynı anda korunanın, hiç de soylu olmak zorunda olmadığı anlamına da gelir; bu pekâlâ en bayağı olan da olabilir. Dil bir illüzyon olarak da ortaya çıkabilir -özel olmayan özel gibi gözükebilir.

Bu sonraki ifadelerin hepsi “Sanat Yapıtının Kaynağı”nın merkezindeki tartışmaları yeniden başlatır:

Dil, insanın diğerlerine ek olarak sahip olduğu bir araç değildir; tam tersine, insana varlığın açıklığında durma imkânını veren yalnızca dildir. Yalnızca dilin olduğu yerde bir dünya vardır; yani kararın ve işin, eylemin ve sorumluluğun, ama aynı zamanda keyfiliğin ve gürültünün, bozulma ve karışıklığın durmadan değişen çehresi... Yalnızca dünyanın hâkim olduğu yerde tarih vardır... Dil, insanın emrindeki bir araç değil, daha çok insan varlığının yüksek olanağını sağlayan olaydır.²⁹

²⁶ *Hölderlins Dichtung*, 34.

²⁷ A.g.y

²⁸ A.g.y

²⁹ A.g.y, 35

Bu tutumuyla Heidegger, dilin bir iletişim aracı olduğuna dair yaygın inancı ortadan kaldırıp, dili insan varlığının temel olayı yapmak istemektedir.

Üçüncü deyişte dil, tanrıların bir şey işittikleri ve dünyanın oluştuğu bir diyalog olarak düşünülmektedir. Konuşabilme ve duyabilme, aynen tanrıların adlandırılışı ve dünyanın görünüm kazanmasının dille eşzamanlı olması gibi, eşkaynaksal [*equiprimordial*] olarak görülmektedir. Bu durumda, tanrıların adlandırılması, ancak onların kendilerini bize yönelmeleri ile mümkündür (Bu Heidegger'in varlık kavramıyla paralellik göstermektedir; öyle ki varlık ancak kendini bize yöneltirse deneyimlenebilir.). Bu diyaloga şairler aracılık etmişlerdir. Bu yorumlarda, Heidegger'in Hölderlin üzerine –örneğin çatışma, yakınlık ve tanrılar hakkında– söyledikleriyle, Heidegger'in dil ve açığa çıkarma hakkında kendi söyledikleri arasında bir ayrım yapılmalıdır.

Dördüncü deyiş üzerine olan tartışmasında Heidegger, “Şiir söz tarafından ve söz içinde yerleştirmedir.” [establishment] der. Önceden aşına olduğumuz “belirlenen, açık olandır” fikri daha sonra şu şekilde geliştirilmiştir: “Olagelen her şeyi temelinden destekleyen ve olagelen her şeye hâkim olan, açığa vurulmalıdır. varlıkların görünebilmesi için, varlık açığa çıkarılmalıdır.” Açık olanın açıklığı burada kesin bir şekilde “varlık” olarak adlandırılmaktadır ve Hölderlin'de nasıl ki tanrısal olan her şey korunsun, bunlara hizmet edilsin diye şairlere emanet edilmişse Heidegger de o şekilde varlığın insana ihtiyaç duymasına ve insana emanet edilmesine değinir. “Şair, özsel bir sözü dile getirdiğinde, varlık ilk olarak bu isimle adlandırılmış olur. Şiir, varlığın söz aracılığıyla yerleşmesidir.”³⁰ “Sanat Yapıtının Kaynağı”nda söylenenlere yeniden dönecek olursak, Heidegger açık olanın yerleşmesini temellendirme ile eşzamanlı ve özdeş görür. “Şairlerin söylemi yalnızca serbest olanı bağışlama anlamında değil, aynı zamanda insanın Dasein'inin zeminine onu sağlam bir şekilde temellendirme anlamında yerleştirmedir.”³¹ Heidegger, daha sonra, bu koymak olarak yerleştirmek [establishment as positing] fikrinin üstesinden gelir ve bu fikri Alman idealizminin gizli bir yankısı olarak değerlendirir.

³⁰ A.g.y, 38

³¹ A.g.y, 39

Şiirin olabilmek için dile ihtiyaç duyduğu fikriyle başladı; ama öyle gözüktüyor ki bu sunumun sıralamasında bir değişiklik olmuştur. Açık olanı olanaklı kılan şiir, aynı zamanda dili de olanaklı kılar. Dilin özü, şiirin özü üzerinden anlaşılmalıdır. Bu yüzden Heidegger şiire, dilin kökeni anlamına gelen yer-li dil [*aboriginal language*] der. Bu durumda, şiir genel anlamıyla bir şairlik edimi olarak değil, özelliikli anlamı ile, yani gizlenmemişliğin açığa çıkması olarak anlaşılır. Bu yüzden, Heidegger'in bu dönemdeki düşüncesinde, dilin özünün, şiirin özü üzerinden anlaşıldığı söylenebilir. "İnsan Dasein'ının zeminini, içinde dilin doğru bir şekilde gerçekleştiği diyalogdur. Yer-li dil (*aboriginal language*) varlığın yer-leştirilmesi olarak şiirdir."³²

Yerli dil olarak anladığı şiirde Heidegger, şairleri Hölderlin'in gördüğü gibi, yani tanrılar ve insanlar arasındaki araçlar olarak görür. Bu yüzden, şairin yerleştirme eylemi, bağımsız, ama aynı zamanda en yüksek gerekliliğe sahip eylem olarak düşünülür. Tanrıların adlandırılması, tanrıların kendilerini şairler tarafından bir ulusa iletilen işaretler aracılığı ile bildirerek bahşetmelerini gerektirir. Ancak diğer yandan, şairler bir ulusun, içinde tarihsel erdemini korunduğu mitlerine de bağlıdır ve bu mitleri anlatmak onların ödevidir. Hölderlin'in şiirin özü tanımında Heidegger, şiiri doğruluğun meydana gelmesi olarak yorumlayışının bir doğrulanışını görür; Heidegger, fikri Hölderlin'den almıştır, ama kendi dilinde formüle etmiştir.

Heidegger, Hölderlin'de ikisinin bulunduğu başka bir nokta daha bulur. İnsanın varlığı tarihsel olduğundan, Hölderlin'in şiirin özü tanımını zaman-dışı olamaz. Bu yüzden, bu tanımın geçerli olduğu zaman –yani tanrıların uçup gözden yittiği ve Tanrı'nın gelişinin beklediği zaman olarak– belirtilmektedir. Heidegger, Hölderlin'in temas ettiği bu nokta ile kendi düşüncesi arasındaki akrabalığı ortaya koyar: Bu düşünce, varlığın unutulmuşluğunun –yani varlığın geri çekilmiş olmasının– gözler önüne serilmesi ve olanaklı bir yeni yaklaşıma hazırlık olarak anlaşılır. "Yok-sun zaman" [*needy time*] ifadesi de, Heidegger'in metafiziği ve metafiziğin üstesinden gelinmesini yorumlama şekli için geçerlidir. Metafizik çağın artık bir sonuna varmış olması ve düşünme'nin çağı için hazırlık yapmanın kendisi, dü-

³² A.g.y, 40

şünmenin dönüşümünü hazırlayan bir felsefenin “yoksun zamanı”dır.³³

ŞİİRLEŞTİRME VE DÜŞÜNME

Şimdi de Heidegger'in 1950'lerde, yani Hölderlin'in yazılarından yaklaşık yirmi yıl kadar sonra dil üzerine yazdığı metinlere geçiş yapmalıyız. “Dilin Özü” başlıklı üç dersine girişte, Heidegger konuyu şu şekilde formüle eder: “Dile dair bir deneyim kazanmak.” Bu, dille ilgili deneyler yapmamız gerektiği değil, “dille ilişkimize özen göstermeyi başarabilirsek”, dildeki ikametimize (abode) bunu yansıtmamız gerektiği anlamına gelir.³⁴ Diğer bir deyişle, doğrudan kendi varlığını ilgilendiren bir şeyin tamamen farkında olmalıyız. Heidegger buradaki meselenin meta-dil ve meta-dilbilim bağlamında dil hakkında bilgi toplamak olmadığına özellikle değinir. Mesele, yalnızca dille meşgul olmanın başka bir olanağının eleştirilmesi değildir. Heidegger, en baştan, metadilsel düzlemde yer alan araştırmaların modern metafizik perspektifinin hâkimiyeti altında olduğunu ve dilin özüyle ilgili kendi sorgulamasının artık bu perspektif içinde yer almadığını net bir şekilde ifade eder. “Metadilbilim, tüm dillerin evrensel biçimde teknik hale sokularak yeryüzünde işleyen tek bir bilgi aracına bağlı kılınmasının metafiziğidir.”³⁵ Dilin bilimsel ve felsefi bilgisinin elde edilmesinin aksine, Heidegger, “dile dair bir deneyim kazanmayı” önerir. Ayrıca, Heidegger'in görüşüne göre felsefe ve düşünme temelde farklı yaklaşım yöntemleri olduğundan, buradaki ana mesele dile felsefeyle değil de, düşünme ile; düşünceli biçimde yaklaşımdır.³⁶

³³ Erling W. ENG, Profesör Biemel'e göre zamanımızda şair için en önemli görevi gösteren yorumları yapmıştır: ‘Acaba şair bize makinenin tekinsiz karakterini [*das Unheimliche*] göstermeye mi yazgılıdır? Makinenin anlamı işlevselliğinde yattığına göre, makine bir fenomen olarak anlam ifade eder mi? Belki de Brecht'in “yabancılaştırma etkisi” [*V-Effekt*], tam da bunu göstermek için olduğu gibi mekaniktir [*machinal as such*].’

³⁴ *Unterwegs zur Sprache*, 159.

³⁵ A.g.y, 160.

³⁶ L.J. Ferguson, dile felsefenin yaklaşımı ve düşünmenin yaklaşımı arasındaki farkla ilgili olarak Profesör Biemel'i sorgulamıştır. Biemel şöyle cevap verir: “Dille felsefi uğraş derken, Heidegger, yüzyılımızın metadilbiliminde cisimleşmiş metafizik yaklaşımını kasteder: Heidegger dille düşünceli olarak ilgilenmekten, dili metafiziğin kanallarında sabitlenmeye zorlamayı değil,

Dille kurulacak deneyimde, dilin kendisinin tartışılmak üzere öne çıkarılması gerekmektedir. Dilin ayırt edici bir niteliği vardır; öyle ki, onun içinde yaşarız, ona âşınayızdır ve onu farketmeden onunla meşgul oluruz. Sürekli, bir şekilde dil aracılığıyla bize erişebilir olanı önemseriz ve bu yüzden dilin kendisine önem vermeyiz. Bu durumdan kurtulmak için Heidegger, yalnızca dille ayrıcalıklı bir ilişkiye sahip olduğundan değil, ayrıca dili tartışılmak üzere öne çıkardığı için, yine şaire başvurur. Hölderlin şiirin özünü şiirselleştirirken, Stefan George dille olan ilişkiyi, dille olan deneyimimizi şiirleştirir. Bu yüzden bu açıklamaların merkezinde, Heidegger, George'un (1919 yılında yayımlanan) 'Söz' adlı şiirini yorumlar.

*Ülkemin sınırına çok uzaklardan
ya da rüyalardan mucizeler getirdim
Ve haşin Kader (Norne) kendi kuyusunda
onların isimlerini bulana dek bekledim.
Ve sonra O'nu sımsıkı ve kuvvetli tutabildim.
Şimdi bu işaret sayesinde çiçek açıyor ve ışıltıyor...*

*Günlerden bir gün güzel bir seyahatten
Değerli, hassas bir mücevherle geri dönmüştüm
Kader uzun uzun baktı ona ve dedi ki,
"bu derinlerde uyuyanlar arasında,
hiçbir şey yok ona benzeyen!"
Derken ansızın kurtuldu elimden
Ve o hazineyi asla kazanamadı ülkem...
Böylece hüznü vazgeçmeyi öğrendim:
"Sözün eksik olduğu yerde, hiçbir şey var olmaz."³⁷*

Dile Doğru Yol'da anlattığı gibi, dille bir deneyim "yaşamak" için gerçekleştirilen bir yönelimi kasteder. Daha dikkatli formüle edilirse, dili öz-güleşim (*Er-eignis*) üzerinden, yani insana hükmeden bir şey olarak değil de, maruz kaldığı ve düşünmek zorunda olduğu bir şey olarak düşünmek ister." (Felsefe ve düşünce arasındaki ayrım için Heidegger'in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* adlı aydınlatıcı metnine bakınız: SD s. 61, vd..)

³⁷ *Unterwegs zur Sprache*, 220 ([Amerikan] editörün çevirisi)

George'un *acıklı bir şekilde değerli olana* eğilimli ve artık bize sunacak hiçbir şeyi kalmamış şiir yazım şekline itiraz edilebilir. Günümüz gençliği tarafından çok az okunan, hattâ çok az tanınan bir şairdir. Tıpkı Wagner'in yaptığı şekilde müzik bestelemenin artık mümkün olmadığı gibi, bugün George'un tarzıyla şiir yazmak da mümkün değildir. Ancak, George'un açıkça *güncel* olmamasına rağmen, onun gösterişçi şiir yazma tarzından daha uzun yaşayan ve daha üstün olan bir şeyin, dille olan tecrübemize dair bir şeyin, şiirinde açıklık kazanıyor olması mümkündür. Sanat asla popülerliği bakımından ölçülemez.

Bu şiir tamamen şairin sözle deneyimine adanmıştır. İlk kıta şairin gücünü anlatır. Rüyalarda gördüğü ve Kader tanrıçasının ona isimlerini bahşettiği büyüleyici şeyler toplayabilmektedir. Böylece zaten var olan bir şey, ona ilişen kendi sözcüğü aracılığıyla tamamen açığa vurulmuş (manifest) varlık, diğerleri için de açıklık kazanabilmektedir. Adlar aracılığıyla, şair gördüğünü güvence altına alır. Şiirsel faaliyetin doruk noktası burada karşımıza çıkar. Burada şairin kavrayabildiği, diğerleri için de erişilebilirdir. İstisnai olan bile ("uzaklardan veya rüyalardan mucizeler"), her ne kadar yalnızca Kader Tanrıçası'nın yardımıyla da olsa, hemcinslerinin yanına getirilir. Kıtayı şimdiki zamanda bitiren şair ("Şimdi bu işaret aracılığıyla parlıyor ve ışık saçıyor"), adların şeyler üzerinde güç kazandığı bu şiirleştirmede sürüp gideni, mevcut olanı ve meydana geleni gösterir.

Birincisine karşıt olarak ikinci kıtada şair, uzaklardan gelen değil de, elde bulunan (*auf der Hand liegenden*) ve "mücevher" olarak adlandırdığı bir şeyin deneyiminden söz eder. Mücevher, sayesinde kullananın varlığının açıkça görüldüğü bir şeydir. Ama işte tam da bu yüzden, Kader Tanrıçası ona bir ad bulamaz. Şimdiye kadar her var olan için bir ad bulmuş olması sebebiyle, sunulanın bir var olan olmadığı varsayılabilir. Ancak diğer yandan, özellikle değerli bir var olan; bir mücevher ve bu yüzden de özellikli bir var olan olarak belirtilir. Söz ortaya çıkmayı başaramadığında, mücevher kaybolur; şair onu elinde tutamaz. Burada sözün yeni bir varlık biçimi öne çıkar. Söz, sadece zaten orada bulunan bir varolana isim verebilme yeteneğine sahip değildir; yani "zaten mevcut olan ve önerileni yalnızca

adlandıran düşünme değildir”³⁸. O, aynı zamanda var olana bulunurluğunu bahşeder [*grants the being present*].

Şiirin son dizesi nasıl anlaşılmalıdır? Heidegger’e göre, son dize vazgeçilenin kendisini adlandırmaz, içine vazgeçişin içine girmesi gereken alanı adlandırır. “Şairin vazgeçmeyi öğrendiği şey, daha önceden şey ve sözcük arasındaki ilişkiyle ilgili başvurduğu görüştür.” *O!* (*sei*) sözcüğü emir olarak anlaşılmalıdır; daha dikkatli formüle edilirse, onun daha önceki anlayışını terk etmesi, bir emir barındırır. “Sözcük kendisini, kendi varlığında bir şeyi saklayan ve sürdüren olarak şaire yönlendirir.”³⁹

Şair kendisini sözcüğün muhafızı olarak deneyimler. Sözün yetmediği bir sınır deneyimi (çünkü Kader Tanrıçası ona bir isim bulamaz), yalnızca olumsuz olarak anlaşılmalıdır; çünkü şairin vazgeçmeyi öğrenmesiyle, sözün neyi yapabildiği de netlik kazanır. Heidegger bu hüznü ruh halinde, bir yandan geri çekilenin yaklaşmışlığına, ama aynı zamanda onun kendini özgün bir ortaya çıkış için de saklıyor olmasıyla ilgili bir huzur görür.⁴⁰ Bu ruh hali, Heidegger’in düşüncesi için de temel ruh halidir. Bu noktada, “yoksun zaman” kavramına, diğer bir deyişle, Heidegger’in, geri çekilme bu şekilde deneyimlendiğinde olanaklı bir yeni meydana gelişin kendini duyurduğuna dair düşüncesine dikkatimizi yöneltelim. Varlığın geri çekilmesiyle ilgili bu düşüncesi, Heidegger’in metafiziğe dair konumunu anlaşılır kılmaktadır. Metafiziğin tarihi, varlığın unutulmuşluğunun çağı olarak düşünülür. Heidegger’in düşüncesinde bu çağın bir anda üstesinden gelinmez, ancak ilk kez onun düşüncesinde, varlığın yoksunluğu ilk kez açıkça düşünülür: Bu çağ, varlığın uzaklığının çağı olarak görülür. Bu şekilde, yukarıdaki alıntıda ifade edildiği gibi, bir tersine çevirme olanağı verilidir. Heidegger, öz-gün düşünürlere geri döner, çünkü onların düşüncelerinde ilk ortaya çıkış; başlatmanın kendisi hâlâ canlıdır. Bununla, bir araya derleyip söylemek istediğimiz şu: Dil üzerine geliştirilen düşünüş ve kaygılar –şairin sözü– Heidegger için temel deneyimin bir araya toplandığı problemlerdir; bunların içinde varlık sorununun yalınlaşmış bir yeniden kazanımı yer alır.

³⁸ A.g.y, 227.

³⁹ A.g.y, 167, 168-9.

⁴⁰ A.g.y, 169.

Heidegger'in ilerleme yöntemi açısından bakılırsa, onun için önemli olan dilin söylevini (*Zusage*) dinlemektir. "Dil kendi yoluyla bize kendisini, yani kendi özünü yöneltmelidir; bize hitap etmelidir."⁴¹ Eğer bu dinleme başarılıysa, dile dair düşünce içeren, dile karşı düşünceli olan bir deneyim kazanacağız. Böyle bir deneyime hazırlanma, şiirleştirme ve düşünmenin akrabalığına [*proximity*] dair bir bakış yakalayabilmek ve hattâ bu akrabalıkta yerleşebilmektir.

Heidegger'in açıklaması bize, düşünce alanında dil hakkındaki önemli ifadelere ve dilde oluşturulanın içinde bulunan heyecan verici verilere rağmen, dilin özünün *kendisini hiçbir yerde varlığın dili olarak dile getirmediğini gösterir*. Önce, konuşma içerisinde dilin, söylenen adına geri çekildiğini gördük. Bu geri çekilme temelini "*dilin kaynağıyla birlikte kendini gizlediği (an sich hält) ve özünü bugün kendini öne-koyan [pro-posing] dile dair tasarımımdan esirgediği*" gerçeğinde bulabilir. Güçlük, doğrudan, bu şekilde ifade edilen durumu somutlaştırmakta değildir; formüle etme eğilimi, bizi pekâlâ böyle bir somutlaştırmaya teşvik edebilir. Heidegger dilin özünün kendisini niye esirgediği sorusunun olanaklı sebeplerinden birine işaret eder: "İki ayrıcalıklı söyleme tarzı -şiirleştirme ve düşünce- akrabalıkları içerisinde açıkça araştırılmamıştır."⁴² Bu tam olarak Heidegger'in "Dilin Özü" olarak adlandırılan üç yazısından ikincisinde yapmak istediği şeydir.

Heidegger'in "Söz"ün son kıtasıyla ilgili yorumu, asıl meselenin, şey (var olan) ve söz arasındaki ilişkide aranması gerektiğini; özellikle sözün şeye kendi varlığını kazanmasında yardım ettiğini ve onu kendi varlığında koruduğunu göstermek içindir. Bu yüzden söz basitçe şeye iliştilmiş değildir; *söz şeyi şey olarak kendisinde tutarak sürdürür*. Bu, Heidegger'in "ilişki" (*das Verhältnis*) dediği şeydir. Söz yalnız bir atıf ya da ilişki olarak değil, bahşeden anlamında koruyan ve tutan (*das Haltende*) olarak düşünülür.

Şairlerin ve düşünürlerin ortak unsuru *dildir*, ama biz henüz "unsur" kelimesinin nasıl anlaşılacağını ya da anlamının şiirde veya düşünmede kullanılmasına bağlı olarak nasıl farklılık göstereceğini bilmiyoruz. George'un şiirinin yorumunun başlangıcında, şiirleştirme ve düşüncenin akrabalığına ulaşılmış gibi görünüyordu: Zira şiir-

⁴¹ A.g.y, 180.

⁴² A.g.y, 186.

sel olarak oluşturulmuş olan, düşünce aracılığıyla erişilebilir olmalıdır. Ama Heidegger'in ikinci dersinde dediği gibi, bu yorumda özsel bir şey eksiktir; yorumun kendisine çıkış noktası olarak aldığı yakınlığın [nearness] kendisinin kavranışı eksiktir. Hem şiirleştirmede hem de düşünmede, dil içinde zaten ikamet ederiz, ama bu ikametın farkına varmak en zor olan şeydir. Bu ikamet, insanı özünün içerisinde belirlediği için, "insan varlığımızın alanına dönüş"⁴³ bizim ana görevimizdir ve Heidegger'in düşünme boyutunda, onun tüm çabalarına yön verir. Bu bölge insanın güvence altına alındığı *sabîr bir yer* değil, ona gelişme olanağının verildiği yerleşim [*abode*] olarak anlaşılmalıdır.

Heidegger bu yerleşime dönüşü hiçbir zaman keyfi bir arkaikleştirme olarak algılamaz; bu imkânsızdır, çünkü Dasein mutlak suretle tarihsel olarak anlaşılır ve tarih asla geriye gitmez. Aslında *insanın özünün yerleşimine doğru geriye adım atması* ile makinenin özünün ileri doğru adım atmasını kıyaslayışında –ki ikincisinden açık bir biçimde eleştirel bir biçimde bahseder– hâkim olan fikir, insanın teknik hükümlerlik anlamındaki ilerlemesinin, kendi özünü oluşturan şeyi ve onun hangi zeminde temellendiğini bilmediği sürece, şüpheli olduğudur. Bu şekilde ilerleyen kişi ilerlemesini yalnızca ilerleme yeteneğiyle bağlantılı olarak doğaya hükmettiği ölçüde ölçebilir; orada kendisini bulduğu konum hakkında hiçbir şey bilmesine gerek yoktur.

George'un şiirinin yorumunda, mücevherin nasıl anlaşılması gerektiğine karar verilmemiştir. Ama şimdi Heidegger, Kader Tanrıçası'nın kendisi için bir söz bulamadığı mücevherin, sözün kendisinden başka bir şey olmadığını öne sürer. Heidegger'e göre şair için sınır, kendisini burada gösterir. Şairin alanında, sözün kendisi için hiçbir söz bulunamamıştır. Bu, düşünce aracılığıyla gerçekleşebilir mi? Söz bir şey değildir. Onu şeyler arasında araştırırsak asla bulamayız. Her ne kadar söz her şeyden daha ayrıcalıklı bir yere sahipse de, onu şeylerin alanında tutarsak, var olamaz. Heidegger bunu şu şekilde ifade eder: "Söz söz konusu olduğu sürece (eğer düşünce içerisindeyse ona âdil davranmayı isteriz), asla "o ... (var)dır" [*es*

⁴³ A.g.y, 190.

ist] dememeliyiz, bunun yerine kullanmamız gereken “o verir” [*es gibt*]⁴⁴ ifadesidir.*

Es gibt burada “Bu yıl güzel elmalar var [es gibt]” cümlesindeki gibi elde-bulunma anlamında değil, bahşetme [granting] olarak verme anlamında anlaşılmalıdır. Özüne göre söz, bahşetmektir. Verdiği şey varlık’tır. Bu, ortaçağ kavramsallaştırmasında her şeyin Tanrı’nın düşüncesinden oluşması gibi, sözcüğün şeyin oluşmasını sağladığı anlamında düşünülmemelidir. Burada, varlıkların kendisi tarafından yaratılmadan yine de görünür hale geldiği “açıklık” [clearing] kavramını anımsamalıyız. Sözü nasıl olup da “veren” bir şey olarak düşünceğimiz sorusu burada baki kalmaktadır; bu soruyu yanıtlamak, söz ile düşünce-li ilgimizin ödevidir.

Şiirleştirme ve düşünmenin akrabalığını araştırırken, şimdiye kadar ulaştığımız nokta yalnızca onların yakınlıklarının dil temelinde düşünülmesi gerektiğidir. Şu cümlede nihai bir değişiklik ifade edilir: ‘İnsan yalnızca dil söylevine kendini adadığı, dil için iş gördüğü ve onu konuştuğu sürece insandır.’⁴⁵ Şimdiye kadar, insanın özünün belirlenmesi ana konuydu ve insana en yakın olduğu halde ondan saklı kalan bir yerleşim olarak dille karşılaştık; ama bu noktada insan aniden geri adım atar ve dil öne çıkar. Bu cümle, dilin yalnızca bir iletişim aracı, adeta bir mal olarak görüldüğü dil anlayışının tam zıttında yer alan, onun tam tersi olan uç görüşü ifade eder. İnsan bir anda –dil tarafından– kullanılan bir varlık olarak görünür. Bu dilin kabul edilmez bir tözleştirilişi değil midir? Dil nasıl insanın yalnızca onun hizmetinde olduğu zorunlu bir unsur olarak anlaşılacaktır?

İlerlemek için, Heidegger dilin özünün söylence (Sage) bulunacağını öne sürer. “Söylence [*Sagan*] göstermek demektir: Dünya dediğimiz şeyi, ön-sunuş [*pro-offering*] anlamında görünmesini sağlamak, aynı anda hem açıklaştıracak hem de gizleyecek şekilde serbestleştirmek.”⁴⁶ Bu, öncelikle, görünmeye bırakmanın (letting appear) özgürleştirme ve geri tutmak, açığa çıkartma ve gizleme şeklin-

⁴⁴ A.g.y, 193.

* Almanca’da ‘Es gibt’ kalıbıyla başlayan ifadede yer alan ‘gibt’ sözcüğü ‘geben’ yani, ‘vermek’ fiilinin çekimli hali olup, bu kalıpla başlayan cümleler varlık belirtir (Ç.N.).

⁴⁵ A.g.y, 196.

⁴⁶ A.g.y, 200.

de beliren ikili bir karakterde görüldüğü “Sanat Eserinin Kaynağı”nda bulunan ve orada doğruluğun aydınlatılması bağlamında söz edildiği haliyle karşılaştığımız dil anlayışının tutarlı bir devamıdır.⁴⁷

Heidegger dilin özüne daha da yaklaşabilmek için, dille, dilin özülle içine girdiği deneyimle ilgili şu kılavuz ilkeyi rehber edinir: Dilin özü: varlığın dili (*das Wesen der Sprache: die Sprache des Wesens*).^{*} Bu kılavuz ilkeyle birlikte –biz onu anlar anlamaz; o bizimle birlikte gerçekleşir gerçekleşmez– bizi en uç noktaya götürecek olan bir değişiklik oluşur.

Bu ilkenin birinci bölümünde *öz (Wesen)* esas (*to ti estin*) olarak anlaşılır. Burada *dil* konudur ve aslolan, konunun *essentia*’sını anlamaktır. Bu şekilde anlaşılan *öz*, sonraları kavram olarak adlandırdığımıza sınırlanmıştır; yani sayesinde bir şeyin ne olduğunu kendimize yakınlaştırdığımız ve kavradığımız tasarım⁴⁸ (Bu aynı zamanda, Stefan George’un ‘Sözcük’ isimli şiirinin ilk kıtasına göndermedir.). Bu şekilde anlaşılan *öz*, bizi kendini öne-koyan tasarımın metafiziğinin alanı içinde tutar.

İlkenin ikinci bölümünde, yalnızca terimlerin sıralamasında basit bir değişiklik yapılacak şekilde, *Wesen’in* konu yapıp ve *dilin* ona atfedilmesine izin veriliyor değildir; bu değişim, metafiziğin kendini öne-koyan tasarımından, artık hiçbir şekilde metafizik olmayan bir düşünceye yönelmeyi beraberinde getirmelidir. Tamamen metafiziğin tasarım biçimi içinde büyümüş olduğumuzdan ve ondan belli bir tasarım biçimini miras edindiğimizden, bu yeni söylem şekli bize yabancı görünmek zorundadır.⁴⁹

İlk cümlede *Wesen*, esas [*quiddity*] anlamına gelmektedir; ikinci cümlede yalnızca süregelme anlamında değil, bizi ilgilendiren, bize hücum eden, dokunan ve bizi hareket ettiren bir sürdürme ve bir

⁴⁷ *Vom Wesen Der Wahrheit*, 41 vd.

^{*} Burada parantez içinde belirtilen, Heidegger’e ait Almanca ifadenin bire bir çevirisi aslında şudur: “Dilin özü: Özün dili”. Biemel, bu Almanca ifadeyi “The essence of language: the language of Being” şeklinde (Dilin özü: Varlığın dili) ifade etmeyi uygun görmüş. Bu noktada “öz”ün [*Wesen*], “varlık”ın [*Sein*] diğer bir adı ya da bir kipi olarak düşünülebileceğini anımsamamız gerekiyor (E.N.).

⁴⁸ *Unterwegs zur Sprache*, 201.

⁴⁹ Yukarıda 222-4 sayfalarına bkz. (Bu ciltte). (Yazar, özgün İngilizce makalenin bulunduğu derleme cildine gönderme yapmaktadır. E.N.)

bizle beraber kalış, bir duruş olarak anlaşılmalıdır. “Dil bu sürekliliğe sahip kalıcılığa aittir ve onun en ayırt edici niteliği olan şey, onun her şeyi devindirenin doğasında bulunmasıdır.”⁵⁰ Ancak, her şeyi devindireni nasıl düşünmeliyiz? Heidegger’in en son yayımlanan eserlerinden birinde⁵¹ bu, kendi aralarındaki etkileşimle dünyayı oluşturan dörtlü, yani dünyanın dört bölgesi olan yeryüzü, gökyüzü, insanlar (ölümlüler) ve tanrılar olarak düşünülür.

Hölderlin’in “Ekmek ve Şarap” adlı şiirinin beşinci kıtasından bazı mısraların yorumunda, Heidegger sözü “yeryüzü ve gökyüzünün; derinliğin akışının ve yüksekte olan’ın gücünün birbiriyle karşılaşmasını sağlayan, yeryüzünü ve gökyüzünü dünya bölgeleri [*region*] olarak belirleyen bölge”⁵² olarak görür. Bu demektir ki, dil, dört dünya bölgesinin etkileşimini yönlendiren şey olarak anlaşılır. Yakınlık [*nearness*] ve görünür kılan söyleme, sürekli olarak dilde yerleşik duran şeylerdir ve ikisi de aynıdır (*das Selbe*).

Dünyanın Dörtlüsü olarak dil, artık yalnızca bizim, yani konuşan insanların, insan ve dil arasındaki bir ilişki anlamında bağlantı kurmaz. Söylence [*saying*] olarak dünyayı devindiren dil, tüm ilişkilerin temelidir. Dünya bölgelerini ilişkilendirir, temelinden destekler, birbirlerine karşı çıkışlarını zenginleştirip onları sürdürür, korurken, bir yandan da kendine sadık kalır [*an sich hältet*].⁵³

Bu konuda Heidegger artık dilin sesli olarak duyulmasını fizyolojik-fiziksel süreçlerin bir sonucu olarak anlamaz. “Dilin seslenmesi, onun dünya yapısının bölgelerini birbiri karşısında seslendirmek suretiyle karşılıklı olarak ahenkle akort etmesinde bulunur.”⁵⁴

Heidegger bu noktaya ulaşmıştır; dil bakımından bu, söylem alanında, üzerinde düşünebildiğimiz sınırına temas eden ve şaşkınlık uyandırması gereken bir zirvedir. Dil, dünya bölgelerini bir arada ve birbirine karşıt tutan özgün kaynak olarak düşünülür. Ancak tabii ki dilin dışsal bir bağlantı olduğu ve bu bağlantının nereden geldiğinin,

⁵⁰ *Unterwegs zur Sprache*, 201.

⁵¹ Krş. VA 176-81.

⁵² *Unterwegs zur Sprache*, 207

⁵³ A.g.y, 215.

⁵⁴ A.g.y, 208.

ya da bağlama gücünü nereden aldığıının anlaşılamadığı, alışılmış dil anlayışlarının tuzağına düşmek riski her zaman mevcuttur.

Eğer Heidegger yeterince uygun bir şekilde anlaşılırsa, di dünya-
nın dörtlüsünün dışında bulunan ayrı bir şey değildir (başka nerede
bulunmalıdır ki?): Bu dörtlünün, kendi içindeki ilişkiselliğidir. Meta-
fiziksel bir tasvir olabilecek, aşkın bir güç değil; daha çok Heidegger'in
anlatmak için *yakınlık* (*Nahnis*) sözcüğünü kullandığı, dörtlü-
nün içinde hâkim olan akrabalıktır. Başka bir şekilde formüle edilirse,
özgün derlemedir (*Versammlung*). Bu noktada Heidegger Herakleitos'a ve onun yıllarca özgün derleme olarak dile getirdiği
logos görüşüne katılmaktadır. Özgün derleme olarak dil sessizdir.
Bu şekilde görülen dil aracılığıyla insana “-dır/-dir...” deme kabili-
yeti verilmiştir ve Heidegger bunu en baştan beri düşünmektedir.
Sessizliğin derlemesi ve onun sesi olmayan dili, sürekli olan varlığın
(*Wesen*) –metafizik olarak tasvir edilmeyen varlığın– dilidir. George'un
“Söz” şiirinin son mısrasında, Heidegger, bizim de âşına olduğumuz
üzere, sözün başarısızlığına ve düşünmenin; dilin sessizliği kavrayışına
şiirsel bir gönderme olarak görür. Bu mümkündür, çünkü şiirleştirme ve düşünme dil içindeki akrabalıklarına [*proximity*]
yakınlık [*nearness*] olarak sahiplerdir.

Burada söz konusu olan, dille ilgili söylenemeyenin izinin sürülmesi ya da bir yakınlığa yön verecek yeni izlerdir. Ama konunun
sanki bu değil de, dile dair doğru olanın sabit hale getirildiği, kesinleşmiş
bir tez hakkında olduğuna dair yanlış bir izlenimi önlemek için, değerlendirilmek üzere başka bir fikir daha sunulacaktır. Bu fikir,
Heidegger'in dil hakkında en son metinlerinden olan *Dile Doğru Yolda*'dan [*On the Way to Language*] alınmıştır. Bu yazısında,
Heidegger, insanın konuşmasını, insanın dili ile sessizliğin dilinin nasıl ilişkilendiğini ele alır.

Dil işaret ederek konuşur. “Dilin konuşması bir işaret etmedir ve böylelikle dil dünyanın tüm bölgelerine ulaşarak, her bölgeden bulunuşa gelen varolanları görünmeye ve gözden kaybolmaya bırakır.”⁵⁵
Dil ve görünmeye bırakma [letting appear] arasındaki bağlantı, *Varlık ve Zaman*'dan başlayarak Heidegger'in dille ilgili tüm metinlerinde
bulunmaktadır; ama bu görünmeye bırakmanın ne olduğu ve konuşanın ne olduğu, değişir. Heidegger'e göre, konuşmacı (insan)

⁵⁵ A.g.y, 255.

yalnızca dili dinlediği için konuşabilir ve yalnızca dile ait olduğu için duyabilir. “Söyleme [*saying*], yalnızca [dile] ait olanlara dili dinleme ve böylece konuşma imkânını bahşeder.”⁵⁶ Bu yüzden Heidegger bu bahşetmeyi dilin temel özelliği olarak düşünür. Konuşmacı ve dil arasındaki ilişki, Heidegger’in daha önce “Dasein yalnızca varlığın lütfuyla olabilir, ama diğer yandan varlık Dasein’a ihtiyaç duyar” sözleriyle değindiği Dasein ve varlık arasındaki ilişkiyi akla getirir.⁵⁷ Dil insanın konuşmasına ihtiyaç duyar ve bununla beraber yalnızca onun konuşma ediminin bir ürünü değildir.⁵⁸

Heidegger’in söyleme, söylence olarak adlandırdığı temel dil, tüm görünmeyi [*appearing*] olanaklı kılar. “Söylence, tüm görünmenin kendisini aramak ve tüm gözden kaybolmaların kendisinden kaçıp kurtulmak zorunda olduğu; bulunan ve bulunmayan tüm varlıkların kendilerini işaret etmeleri ve duyurmaları zorunda olduğu açıklığın öz(ü)-gür öz-ünü yönlendirir ve birleştirir.”⁵⁹ Heidegger bu şekilde düşündüğü, söylemde gerçekleşenden, *Ereignis*’e gelir. *Ereignis* bir şeyi öz-güler (*ereignet*), yani “orda-bulunan bir şeyin içinde ikamet etmeye devam ettiği, orda-bulunmayanın kendisinden kaçtığı ve geri çekilme sırasında da bu ikametini devam ettirdiği açılmanın öz-gür olan öz-ünü bahşeder.”⁶⁰ Bu bahşetme, sebep-sonuç şeması doğrultusunda anlaşılmamalıdır. Özgüleşimin [Er-eignis], kendisine indirgenip onun yardımıyla açıklığa kavuşturulabileceği başka hiçbir şey

⁵⁶ A.g.y

⁵⁷ krş. HB 74-6 (281).

⁵⁸ *Unterwegs zur Sprache*, 256.

⁵⁹ A.g.y, 257.

* Almancada normalde “olay” anlamına gelen bu kelime, ön-ek olan “er” ile “eignen” fiilinin birleşmesinden türemiştir. Heidegger, bu kelimeyi sık sık içinde saklı olan “eignen” yani “sahiplenme, kendine özgü kılmak” anlamını vurgulayarak kullanır. Bu haliyle bu kavram, varlığın kendini, kendine özgü bir olay haline getirmesi; yani özgün bir olay olması anlamına gelir. Heidegger, *Ereignis* kelimesinin içindeki bu “özgü kılmak” anlamını özellikle vurgulamak istediğinde, “Er-eignis” ya da “Er-eignung” şeklinde “er” önekini “Eigen” ya da “Eignung” kökünden ayırır. Bu derlemede, bu kelimeyi farklı bağlamlarda Heidegger’in bu kelimenin hangi boyutuna daha çok vurgu yaptığını dikkate alarak bazen “olaylaşım” bazense “özgüleyim” ya da “özgüleşim” olarak çevirdik. (E.N).

⁶⁰ A.g.y, 258.

yoktur.”⁶¹. O, söylencenin bahşedişini çözmeye uğraşan bakışımızın çarptığı son şeydir. Başka bir makalesinde Heidegger varlıktan bahsederken “verir [es gibt]” der; burada Ereignis’in, “varlığın da hâlâ ona uygun olana ulaşmak için (bulunurluk [presence] olarak) ihtiyaç duyduğu” bu es gibt’i bahsettiğini söyler.⁶²

Göstermenin [showing] türlü olanaklılıkları, söylemeye/söylenceye gösteren olarak işaret eder ve bu da sonuç olarak *Ereignis*’e gönderme yapar. Burada, *Ereignis*’i her şeyin üzerinde iktidara sahip ve varlığa hâkim bir güç olarak varsaymamıza izin verilmediğini hatırlamak uygun olabilir; *Ereignis*’i daha çok dilde hüküm süren ve dilin işaret etmesine dair geriye yönelik sorgulamamızda karşılaştığımız bir şey olarak kavramaya çalışmalıyız. *Ereignis*’i düşünme girişimimizde hiçbir şekilde dili geride bırakamayız. Dilin yeni bir yönü daha burada kendini ön plana çıkartır: Dil, içinde her var olanın görünür olacağı açıklığı [clearing] ona erişilebilir kılarak, insanın kendisinin konuşmasını sağlar. Ancak tekrar edecek olursak, bu bağlantı insanın boyun eğmek zorunda olduğu bir güce maruz kaldığı anlamında düşünülmemelidir; Heidegger burada sadece söylence olarak dile, insanın neler borçlu olduğunu göstermeyi istemektedir. Dil aracılığıyla insan, kendini konuşma sözcükleriyle ifade eden *logos* anlamında konuşabilir. (Burada *Varlık ve Zaman* bakımından köklü bir değişiklik olmuştur.) Heidegger’e göre gerçek konuşma söylenceye ve özgülüşim bir karşılık-vermedir [cor-respon-dence]. Daha önce sözünü ettiğimiz, Dasein ve varlık arasındaki ilişkiye, Heidegger’in “İnsan, sesi olmayan söylencenin, sese getirilmesi için kullanılır” sözleriyle geri dönülür.⁶³

Hakiki konuşmada, konuşan için saklı kalan özgülüşimin bir açığa vurumundan başka bir şey gerçekleşmez. Heidegger’e göre bu yüzden dilin özünü düşünme deneyimi, özgülüşimi insanın konuşmasına götüren hareketin öz-gürleştirilmesinden başka bir şey değildir. Dil açıklığı bahşeder, çünkü özünde dil, bir bağışlama ve öz-gülemedir [ap-proprietion]. Heidegger’in düşüncesinin hiçbir zaman terk etmediği tarihi uğrak burada da bulunur. Özgülüşim [appropriation, Er-eignis] biricik bir olup bitme değildir. Kendisini açığa

⁶¹ A.g.y.

⁶² A.g.y.

⁶³ A.g.y., 260; krş. yukarıda 241-242 (bu ciltte -[am] ed.)

çıkartabilir, gösterebilir, ya da gizleyebilir; bu gösterme ya da saklamaya göre dil olmaya gelir ve insanın konuşması da değişir.

İnsanın dilinin tamamı söylencede olmaya gelir ve bu, kelimenin tam anlamıyla, sahici dildir; her ne kadar her durumda özgüleşme yakınlık biçimleri farklı olsa da. Her hakiki dil, söylencenin devinimi tarafından insana ayrıldığı ve ona gönderildiği için, yazgısaldır. [*Geschicklich*]⁶⁴

Bu şaşırtıcı fikir, konusu şiir ve dil olan bu çalışmayla ne şekilde ilgilidir? Heidegger, “Tüm derin düşünmeler, şiirdir, ama tüm şiirleştirme de düşünmedir.”⁶⁵ der. Heidegger’e göre, sahici anlamda şiirleştiren, aynı zamanda dilin de öz-ümsediği, öz-güleyimdir; bu yüzden ona daha erken metinlerinde, şiir olarak işaret edilebilir.

⁶⁴ A.g.y, 264.

⁶⁵ A.g.y, 267.

HEIDEGGER'E GÖRE FENOMENOLOJİNİN TEMEL İLKESİ *

Klaus Held

* Held, Klaus, "Heidegger and the Principle of Phenomenology", *Martin Heidegger: Critical Assessments Vol. II: The History of Philosophy*, ed. Christopher Macann (New York: Routledge, 1992), 303-325. Metin ilk olarak "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie" başlığı altında *Heidegger und die praktische Philosophie* kitabında yayınlanmıştır: Frankfurt: Suhrkamp, 1988. Christopher Macann'ın İngilizceye çevirdiği metin, İngilizcesinden Emrah Günok tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

Husserl'in¹ *İdealar*² adlı eserinde yaptığı dizgesel açıklamaya göre,

¹ Husserl ve Heidegger'e ait olup aşağıda başlıkları sıralanmış eserler, metin boyunca, yine aşağıda belirtilmiş kısaltmalar ile anılacaklardır:

Husserl:

Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik, 5th edn. L. Landgrebe (Hamburg, 1976) tr. as *Experience and Judgment* (Erf. u. Urteil); *Formale und transzendente Logik*, ed. P. Janssen (Den Haag, 1974), Husserliana Bd. xvii, tr.as *Formal and Transcendental Logic* (F.u. Tr .Logik); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1.ed.K. Schuhmann (Den Haag, 1976), Husserliana, Bd. III/1, tr. as *Ideas I* (Ideen I); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomelogie*, ed. W. Biemel (Den Haag, 1954), Husserliana, Bd.VI, tr. as *Crisis (Krisis)*; *Logische Untersuchungen*, Bd. II, ed. U. Panzer (Haag, 1984), Husserliana Bd. XIX, tr. as *Logical Investigations* (Log. Unters.); *Erste Philosophie*, 2nd edn. R. Boehm (Den Haag, 1959), Husserliana Bd. VIII (*I. Philosophie II*).

Heidegger:

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, ed. K. Held (Frankfurt a.M., 1978), Heidegger Gesamtausgabe (GA) 26 (Anfangsgründe); *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, ed. W. Brücker and K. Brücker-Oltmanns (Frankfurt a. M.,1985), GA 61 (Aristoteles); "Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken", in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1910-76, ed. H. Heidegger (Frankfurt a. M., 1983), ss. 37-74, GA 13 (Gelassenheit); "Hegel und die Griechen", *Wegmarken*, ed. Fr.-W.von Hermann (Frankfurt a.M.,1976), ss. 427-44, GA 9 (Hegel u.d. Gr.); "Brief über den Humanismus", *Wegmarken*, ed.. Fr.-W.von Hermann (Frankfurt a. M., 1976), ss. 313-64, GA 9 (*Humanismusbrief*); "Prolegomena"; "Brief an P. Richardson", *W. J. Richardson, Through Phenomenology to Thought* (Den Haag, 1974), *Phaenomenologica*, vol. 13 (Richardsonbrief); *Zur Sache des Denkens*, 2nd edn. (Tübingen, 1976), (ZSD); *Der Satz vom Grund*, 6th edn (Pfullingen, 1986), (SG); *Sein und Zeit*, 15th edn. (Tübingen 1979) (SZ); *Vier Seminare* (Frankfurt a. M., 1977) (VS); *Die Technik und die Kehre*, 6th edn (Pfullingen, 1985),(TK); *Unterwegs zur Sprache*, 8th edn (Pfullingen, 1986),(US); *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, ed. . Fr.-W. von Herrmann (Frankfurt a.M.,1976), ss. 123-75, GA 9 (WG); "Vom Wesen der Wahrheit", *Wegmarken*, ss. 177-202, GA 9 (WW); *Vorträge und Aufsätze*, 5th edn (Pfullingen, 1985) (VA); "Einleitung zu: Was ist Metaphysik?", *Wegmarken*, ss. 365-83, GA 9 (*Einl. WM*).

² *Ideen I* (İdeler I), s. 51.

fenomenoloji, kendiliğinden-verili görü ya da apaçıklık temel-ilkesine [*the principle of self-given intuition or evidence*] dayanır. “Apaçıklık” burada, en genel haliyle öz-gün verili-olma durumu anlamında kullanılmıştır. Heidegger geç döneminde sık sık fenomenolojinin temel ilkesine, bu akımın kurucusundan daha uzun soluklu ve özgün bir biçimde sahip çıktığını vurgulamıştır.³ Ben bu iddiayı yazının mantıksal akışını belirleyen kılavuz olarak alıp, düşüncesinin gelişimi süresince Heidegger’in aslında hangi noktaya kadar fenomenolojik öneme sahip fikirler ürettiğini sorgulayacağım.

Husserl’in apaçıklık ilkesinin fenomenoloji için önemini en açık ve net olarak ortaya koyduğu eser *Formel ve Aşkınsal Mantık*’tır.⁴ Geliştirmiş olduğu fenomenolojik yaklaşımın ana teması, bilincin yönelmişliğidir. Yönelmişlik, bir şekilde apaçıklık temeline dayanır; çünkü her bilinç, konu edindiği nesnelerin özgün verili olma hallerine dönme olanağını işleyerek onlara yönelmişlik ilişkisiyle bağlanır. Kısacası, yönelmişlik, özünde apaçıklıkla ilişkilidir.⁵

Yönelmişlik hakkında yürütülen fenomenolojik araştırmanın kendisi de yönelmiş bilincin bir formudur ve buna bağlı olarak kendiliğinden-verili apaçıklıklar üzerinden yapılan keşifleri doğrulamak zorunluluğunu taşır. Bu yolla, hem nesne, hem de fenomenolojik araştırma yöntemi, apaçıklık tarafından aynı biçimde belirlenmiştir. Böylece şu soruyu sormak mümkün hale gelir: Bu işlevlerin her ikisinde de bulunan apaçıklık, ortak bir temel nitelik paylaşır mı? 1925 yılından itibaren verilmiş olan derslerden derlenen ve Heidegger’in Husserl fenomenolojisi ile en tarafsız biçimde, tam anlamıyla bir yüzleşmesini içeren “Zaman Kavramının Tarihine İlişkin Önsöz”de, Heidegger bu sorunun kendisini üstü kapalı yönlendirmesine izin verir ve “kategorik görü” kavramında, Husserl’e ait olan apaçıklık kavramının en temel ayırt edici niteliğini bulur.⁶

Kendiliğinden-verili görünün olanaklılığı, Husserl’in apaçıklık ilkesi tarafından varsayılmıştır ve bunun sonucu olarak da böyle bir olanaklılıktan, görünün tekil durumlarda kendini somut olarak tama-

³ “Richardsonbrief”, s. xv.

⁴ F. u. tr. Logic, ss. 176 vd.

⁵ Heidegger, “Prologomena”, s. 68’de bizlere, apaçıklığın, yönelmişlik için “evrensel bir işlevi” olduğunu gösterir.

⁶ A.g.y, s. 130; kategorik görünün ne olduğuna ilişkin fikirler, Husserl ile bağlantı kaybedilmeden sayfa 64 vd.’da geliştirilmiştir.

mina erdirmesinden de önce, görü malzemesinin görüye açık olması ölçüsünde bahsetmek mümkün olur. Önverili görüsel malzemenin olanaklılığı, evrensel-formel ve öz-sel [*eidetic*] belirlenimler tarafından sağlanır –ya da, en azından Heidegger Husserl'i bu şekilde yorumlar– ve algılanabilir nesneler, apaçıklığı da içerecek biçimde yönelmiş bilince, ancak ve ancak bu belirlenimler ışığında görünür. Bu belirlenimler, Husserl tarafından, geniş bir kavram olan “kategorik”⁷ kavramını da kapsayacak biçimde altıncı *Mantıksal Araştırma*'da tanımlanmıştır. Kategorik olanın, felsefe eğitimi almamış bir bakışa görünür olmadığı açıktır; ama algılanabilir nesnelerin görünmesini olanaklı kılan şeyle –ve yine Heidegger'in Husserl yorumu uyarınca– bu nesnelerin kendi görünmelerinde görünüşe gelmelerini tam anlamıyla mümkün kılan şey, aynıdır.⁸ Heidegger için Husserl'e ilişkin şüphe götürmeyen bir nokta varsa, o da Husserl'de “kategorik evrensel”in, öznel bir şey olmadığıdır. Bir başka deyişle, kategorik evrensel ne düşünüm [*reflection*] yöntemiyle bilincin içsel kurulumundan [*internal constitution*] çıkarsanabilir, ne de onun özneye ait zihinsel türetme edimlerinde doğrulandığı iddia edilebilir.⁹ Apaçıklık ilkesi uyarınca, ilk kavranışı [*apprehension*] esnasında kategorik olanı açığa vuran bu karakter, tartışma götürmez. Bu ilk kavrayış, bir şekilde kategorik görüdür ve bu kavrayışın içinde “görü” kavramının zaten göstermekte olduğu gibi, verili bir şey olarak kategorik-evrensel, görünüşe gelir.

Heidegger, “Prolegomena”da kategorik olanın öznel değil de, öznel-ötesi önverili [*trans-subjectively pre-given*] bir şey olduğuna ilişkin keşfin, Husserl'in devrimci kavrayışından kaynaklandığını düşünür. Onun gözünde bu, aynı zamanda Husserl fenomenolojisinin odak noktasıdır,¹⁰ çünkü kategorik görü sadece algılanabilir nesnenin yönelimsel görünmesini değil,¹¹ aynı zamanda bu görünmenin kendisine dair olarak yürütülecek olan fenomenolojik çözümlemesini

⁷ *Log. Unters.* ss. 657 vd.; bununla ilgili olarak bkz. E. Tugendhat, *Der Wahrheits Begriff bei Husserl und Heidegger*, 2. baskı (Berlin: de Gruyter, 1970), ss. 107 vd.

⁸ Bkz.. *VS*, s. 115.

⁹ Bkz. “Prolegomena”, ss. 78 vd., 97, 101 ve ayrıca ss. 113 vd. ve 116.

¹⁰ Bkz. *VS*, s. 111.

¹¹ Bkz. “Prolegomena”, ss. 64 ve ayrıca *VS*, s. 112 vd.

de mümkün kılar; bir başka deyişle, bu çözümleme, nesnesi kategorik-evrensel olan görüş oluşturma ve özlerin görü yoluyla kavranması edimlerine yaslanmaktadır.¹² Altmışlı yıllarda yazmış olduğu son yazılar, Husserl fenomenolojisine ilişkin çizilebilecek resmin –ki, Heidegger bu noktaya yirmili yıllarda varmıştır– takip eden onlarca yıl içinde başka bir değişikliğe uğramadığını göstermektedir.

Kategorik görünün keşfi, Heidegger'in gözünde Husserl'i bile aşan, çığır açan bir öneme sahiptir. Bu, "Prolegomena"nın özellikle dikkate değer bir paragrafında dile getirilmiş ve vurgulanmıştır: Heidegger burada, kategorik olanın öznel-ötesi durumunun kavranmasıyla, evrenseller üzerine yürütülen tartışmada ortaya atılan nominalist iddiaların bertaraf edileceğini savunur.¹³ Bu noktada, Heidegger'in fenomenolojiye bakışı bizim için başka türlü bir önem kazanır. Bunun nedeni, bugün dil felsefesinin asıl temelini ne olduğu üzerine yürütülen tartışmanın, Heidegger'in eski öğrencilerinden Ernst Tugendhat'ın gösterdiği gibi,¹⁴ nominalizmin avantaj ve dezavantajları üzerine geçmişe oranla daha fazla vurgu yapıyor olmasıdır.

Heidegger'in kategorik görüye ilişkin yapmış olduğu nominalizm karşıtı yorum, altmışlı yılların sonlarında yazmış olduğu yazılarda kuşkuya yer bırakmamacasına onaylanır. Heidegger'e göre, kategorik-evrensel, algı nesnesinin apaçık bir biçimde görünüşe gelmesini ve böylelikle de genel anlamıyla yönelimsel görünmeyi mümkün kıldığı oranda, var olanın, ışığında ilk kez bilinebilir veya kavranabilir hale geldiği açıklık boyutunu da önceden biçimlendirmiş olur.¹⁵ Var olanın içinde görünür hale geldiği açıklığın kategorik boyutu *ratio cognoscendi* işlevine sahiptir. Bu aynı zamanda bir *ratio essendi* olarak da düşünülebilir; yani nesnelerin nesnelliğini teyit eder.¹⁶ Husserl fenomenolojisine göre nesne, yönelimsel görünmesini aşan bir kendinde varlığa sahip değildir. Kategorik olan, *ratio cognoscendi* ve *ratio essendi*'den oluşan çifte rolü dâhilinde, bilgi ve varlık arasında bir köprü görevi görür ve Platoncu idea veya nominalizm öncesi skolastiklerin formları ile aynı işlevi yerine getirir. Bu nedenle, *Dört*

¹² Bkz. "Prolegomena", ss. 90 vd., 109, 130.

¹³ Bkz. A.g.y., s. 98.

¹⁴ Bkz. E. Tugendhat, *Einführung in die Sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976), ss. 184 vd.

¹⁵ Bkz. *VS*, ss. 112 vd.

¹⁶ A.g.y., s. 112.

Seminer'in (Four Seminars) sonuncusunda, Heidegger'in kategorik görü ile Platoncu anlamda İdealar'ın görüşünü aynı kefeye koymasına şaşmamak gerekir.¹⁷ Kategorik görünün varlıkların somutluğu ve açık-seçikliğine giden yolu açması ve bu açık seçikliğe erişimi olanaklı kılması sayesinde, Heidegger "Prolegomena"da, bunun keşfiyle, doğruluğun, skolastik, nominalizm-öncesi, (Greklerle kadar geri giden) uygunluk [*adequation*] şeklindeki tanımına, "anlaşılabilir bir anlam yüklemenin" mümkün olacağını söyleyebilmiştir.

Bu noktada bir yanlış anlamadan kaçınmak için dikkatli olmak gerekir. Tüm bunlar, Heidegger'in, fenomenolojinin temel başarısı olarak naif ve nominalizm-öncesi¹⁸ bir *eidos* kavramına döndüğü şeklinde yorumlanmamalıdır.¹⁹ Kategorik görünün keşfinin yol açmış olduğu kalıcı felsefi sonuç, ona göre sadece, böyle bir görünün içinde, varlık ve sahici bilginin olanaklılık zemini olan ve bu ikisini a priori²⁰ biçimde birbirine bağlayan özne-ötesi ve önverili boyutun²¹ kendini açığa vurmasında yatar. Böylelikle, fenomenolojik apaçıklık ilkesi, felsefeyi, ortaçağ nominalizminin son dönemlerinde içine düşmüş olduğu dar boğazdan kurtarır ve onu, Heidegger'in *Zur Sache des Denkens*'te²² [*Düşünmenin Meselesi*] belirttiği gibi, Eski Yunan'a, yani görünüşe gelen varlığın üzerindeki örtünün, gizlin kalkması (*aletheia*) anlamındaki kaynakstal ve nominalizm-öncesi açıklığa dönebilecek duruma getirir.²³ Heidegger, son tahlilde, açıklığın önverili boyutunun somut belirlenimi ile ilgili olan şeyi ne Hus-

¹⁷ A.g.y., s. 114.

¹⁸ "Prolegomena", s. 734, Bkz. s. 69.

¹⁹ Eserin bahsi geçen kısmında ("Prolegomena", s. 98), kategorik görünün keşfi ile birlikte bu tartışmanın *geçici olarak* bir karara bağlandığını söyler (italikler yazara aittir).

²⁰ "Prolegomena", s. 99.

²¹ "Açıklık" ile ilişkilendirilmiş "boyut" kavramı için bkz. Heidegger, *Einl.* WM, s. 375; "boyut" için ayrıca bkz. *ZSD*, s. 15.

²² *SD*, s. 87.

²³ Skolastiklerin kalkış noktasını Anselm'den alan düşüncesine karşılık, erken dönem Grek düşüncesindeki nominalizm-öncesi dünya ilişkisinin özgün dayanağını "Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises. Anselm und Parmenides" [*Perspektiven der Philosophie*, 9 (1988, ss. 217 vd.)] adlı makalemden ortaya koymaya çalıştım.

serl'in kategoriği, ne de nominalizm-öncesi geleneğin *eidos'u* ya da formları olarak görür.

Heidegger'in kategorik ve eidetik [öz-sel] arasında yapmış olduğu karşılaştırma söz konusu olduğunda, "Zähringer Semineri"nde kesinlikle farkına varmadığı, ama Husserl'in "Prolegomena"sı²⁴ için yazdığı eleştiri ışığında gözden kaçması mümkün olmayan bir sınırlandırma, en baştan dikkate alınmalıdır. *Mantıksal Araştırmalar*'ın kategorik-evrenseli, burada birbirinden tamamen farklı iki gruba ayrılır: Bilince, "formelleştirme" olarak tanımlanan evrenselleştirme sürecine doğru yönlendiren bireşimsel-formel evrensel [*synthetic-formal universal*] (daha sonra *Ideas I*de yapılan ayrıma dayanarak) ve "genelleştirme" olarak tanımlanan evrenselleştirme sürecinden ve idealaştırma'dan [*Ideation*] doğan eidetik-evrensel.²⁵ *Eidos* veya nominalizm-öncesi geleneğin formları ile kurulan benzerlik, kategorik olanla, sadece ve sadece kelimenin ikinci anlamı söz konusu ise kurulabilir. "Zähringer Semineri"nde, Heidegger'in, Husserlci anlamı ile kategorik olanın bir formdan daha fazla bir şey olduğunu vurgulamasının nedeni budur.²⁶ İleride de açıklamaya çalışacağım gibi, *Varlık ve Zaman*'dan itibaren, açıklığın önverili boyutuna ilişkin olarak ortaya koymuş olduğu yeni belirlenim ile Heidegger, genelleştirmeye ait olan yolu tamamen bir kenara bırakıp –meseleyi yöntem-bilimsel bir biçimde ortaya koymaksızın– formelleştirme yoluna koyulmuştur.

Şimdi, Heidegger'in, açıklığı öznel-ötesi, önverili boyutu bakımından ele aldığımızda, onu bir *eidoslar* ya da formlar felsefesindeki nominalist-öncesi somutlaşmasından soyutlayabileceğimiz yolundaki düşüncesini izleyeceğim. Kuşkusuz bu soyutlama, böyle bir boyutun Kartezyen bilinç tasarımı kendine temel alan nominalizm-sonrası modern düşünceye varlığını kabul ettirmeye yetmeyecektir. Felsefe, ortaçağın geç dönemlerinde ortaya çıkan istenççilik [*voluntarism*]

²⁴ "Prolegomena", s. 85 vd.: Heidegger, Husserl'le aynı yolu takip eder ve bu ayrımı "bireşimsel edimler" ile (§6c) "kavrayışa dayalı edimler" (§6d) arasındaki bir ayrım olarak anlar.

²⁵ *Log. Unters.*'un 6. Araştırması'nda yer alan §48 ve §50-1 numaralı bölümlerde formel kategoriğin görüsü, §52 numaralı bölümde ise eidetik kategorik ele alınmıştır. §13 numaralı bölüm ise aslında *Ideen I*deki formelleştirme ve genelleştirme ayrımına gönderme yapmaktadır.

²⁶ *VS*, s. 113.

akımı yüzünden içine düşmüş olduğu belirsizliğin ne denli kapsamlı olduğunu ilk fark ettiğinde, geriye, Descartes'ın "1. Meditasyon"undaki "aldatan Tanrı" argümanında ifadesini bulmuş olan köktenci ve nominalist bir şüphecilikten başka bir şey kalmamıştır. Varlığa içeriğini ve gerçekliğini veren genel belirlenimler, ilke olarak insan düşüncesi tarafından nüfuz edilemez olan *deus absconditus*'un karpisine bağımlı olduğunda, ışıyla bize varlığın doğruluğunu görünür kılan önverili açıklık boyutunu kabul etmek, mümkün olmaktan *a limine* olarak çıkar.

Böylece, ilk olarak dünyayla bağlantıları kopartılmış olan bir bilincin içkinliği felsefenin sınımlanabileceği tek düşünce haline gelmiş olur. Buradan da, bu şekilde dünya-sız-laştırılmış bir bilincin nasıl olup da kendini aşarak dünyaya yönelebildiğini soran modern epistemolojinin klasik problemi doğar. Bu şekilde tasarlanmış bir aşkınlık düşüncesi ve bu düşünceye bağlı olan gerçek bilginin, bilgi ve varlığı *a priori* olarak birbirine bağlayacağı düşünülen öznel-ötesi, önverili bir açıklık boyutunda değil, sadece kendinde bulunabileceği en başından beri açıktır.

Husserl'e dair tek sorun, modern felsefenin bu şüpheli başlangıç noktasının fazlaca farkında olmasıdır.²⁷ Bu nedenle zihnin içkinliğini savunan Kartezyen bakış açısını paylaşmak durumunda kalır. Buna karşın, bu içkinliği fenomenolojik araştırma sonucunda keşfedilen ya da yeniden keşfedilen verili bir açıklık boyutu ile bağlantılandırmak için de elinden geleni yapar. Böyle bir bağlantı, ancak ve ancak yönelmişlik kavramı aracılığıyla kurulabilir. Bir şeyin bilinci olmak bilincin özüne dair ise, bilinç aşında, en başından beri kendisinin ötesinde, dışarıdadır, yani dünyayla iç içe geçmiş durumdadır. Bu sayede, dış dünyaya ilişkin olarak ortaya atılmış klasik epistemolojik problem, bir problem olmaktan çıkmış olur. Husserl aynı anda içkinliğe de tutunmayı sürdürür. Dünyanın aşkınlığı bilincin içkinliğinde içerilmeye devam eder. Bunu –Husserl'in çelişkili görünen ve sürekli değişim geçiren formülüne göre- "içkinlikte aşkınlık" olarak tanımla-

²⁷ A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion* adlı eseri yüzünden, Husserl felsefesindeki şüpheciliğin öneminin ne denli göz ardı edildiğinin farkına varmamızı sağlar. *Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls* (Den Haag: Nijhoff, 1970), *Phänomenologica*, Bd. 38, ss. 65 vd.

mak mümkündür.²⁸ Yönelimselliğin içkinlikte aşkınlık karakteri sayesinde, bilincin, açıklık boyutunu, yani varlığın görünüşe geldiği boyutu kendisinden ortaya çıkarması beklenir.

Altmışlı yıllar boyunca Heidegger, haklı ve ısrarlı bir biçimde, Kartezyen içkinliğin, Husserl fenomenolojisindeki temel keşif olan açıklık boyutunun etkisini azalttığına dikkat çekmiştir.²⁹ Diğer yandan, Husserl düşüncesindeki Kartezyen boyutun iyi bir gerekçesi vardır. Fenomenolojinin kendisini nominalist şüphecilğe karşı koruması yalnız bu sayede mümkün görünmektedir.

Böylelikle, Heidegger'in Husserl eleştirisinde, fenomenoloji için temelinde çelişkiler barındıran bir yol ayrımı açığa çıkmış olur. Apaçıklık ilkesi arayışında Husserl, özne-öncesi bir açıklık boyutuna ait olan ön-verilmişliği keşfeder ve yirminci yüzyıl felsefesine modern Kartezyen dünyasızlığın üstesinden gelinmesi hususunda tarihî bir fırsat sunar. Diğer yandan, keşfini, böyle bir fırsatı bir kez daha tehlikeye atan bilincin içkinliği düşüncesinden destek alarak nominalist şüphecilğe karşı korumak gibi bir sorumluluk hisseder.

Her ne kadar Heidegger, getirmiş olduğu Husserl eleştirisinin herhangi bir noktasında fenomenoloji açısından bir ayrım noktası belirten yapılanmadan hiç bahsetmiyor olsa da, ben, ana hatlarıyla burada ortaya konmaya çalışılmış olan ikilemden kaçınma çabasının onun düşüncesine yirmilerden itibaren ayırt edici bir yön verdiği izlenimini koruyorum. Sonuç olarak, Husserl'e hemen hemen hiç değinmemiş olduğu *Kehre*'yi takip eden yıllar içinde dahi, Heidegger düşüncesinin fenomenolojik bir düşünce olarak kalmaya devam ettiğini iddia etmek, bana makul görünüyor. En azından, bu zamana ait birkaç temel düşünce, apaçıklık ilkesinin izini son sonuçlarına kadar sürme girişiminin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Şimdi benim yapmaya çalışacağım şey, bu girişim içinde yer alan temel adımları geliştirmek olacak.

Başlangıç olarak şunu iddia edebiliriz ki, Heidegger, önverili açıklık boyut, artık *Eidos* ya da Formlar'ın ışığında kavranmayacak

²⁸ Bu paradoksa yönelmiş olduğum fenomenolojik eleştirinin ayrıntılı bir sunumu "Husserl's Rückgang auf das Phänomen und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie" başlıklı yazımda bulunabilir; *Dialektik und Genesis der Phänomenologie*, der. W. Orth (Freiburg, 1980), *Phänomenologische Forschung*, Bd. 10, ss. 89 vd.

²⁹ *SD*, ss. 47 ve 69 vd.; *US*, ss. 119 vd. ve 123.

ise, bu boyutun ne şekilde belirleneceği sorusunu sormak durumundadır. Bu sorunun yanıtı, temel olarak, apaçıklıkla olan ilişkisindeki yönelmişliğin yapısından türetilmiştir. Yönelimsel bilinç, özgün olmayan verili-olma kiplerinden özgün olanlara doğru hareket ettiğinden, onun verili-olma deneyimi, verili olmanın bakış açılarına dayalı [*perspectival*] kiplerinde cereyan eder. Hangi tipte olursa olsun, var olanla karşılaştığımız ölçüde, bu karşılaşma sadece ve sadece buna karşılık gelen verili-olma kiplerinde gerçekleşebilir. Bu kipleri –tabiri caizse– boş verip, atlayarak, nesneyi doğrudan kavramamız mümkün değildir. “Evrensel” ve “ilişkisel” olarak tanımlanabilecek olan böyle bir “*a priori*”, herhangi bir fenomenolojinin işlevsel temelini meydana getirir. Bu nedenle, Husserl’in *Crisis*’te geriye dönüp, bu temayı hayatı boyunca yazmış olduğu tüm eserlerin ana teması olarak nitelemesi boşuna değildir.³⁰

Eğer Husserl verili-olma; verililik kiplerini Kartezyen bir tavırla yönelmişliğin kurucu öğeleri olarak bilincin içkinliğine yerleştirmişse, bu adım, bahsi geçen kiplerin bilincin nesnelerin yönelimsel görünmelerini ne şekilde olanaklı kılacağını belirleyen formlar olmaları ölçüsünde, uygun bir adımdır. Ama bu nitelik, bu kiplerin sadece bir yüzü ile örtüşür. Çünkü bunlar, aynı zamanda, var olanın kendini yine kendi içinden sunduğu formlardır. Görünmenin bilince ilişkin olarak gerçekleştirildiği tarafa, var olanın kendini-gösterdiği tarafa kıyasla bir öncelik vermek için herhangi bir neden yoktur. Bu nedenle, verililik kiplerini tek taraflı olarak ne var olanın görünüşe gelmesine, ne de var olana yönelmiş olan yaşıntılanmış deneyime yüklemek mümkündür. İki birden özneye nesnenin arasındaki farkın ortadan kalktığı bir boyut, ya da daha net ifade etmeye çalışırsak, görünüşe gelmenin “uygulayıcısı” olarak öznenin görünüşe gelme esnasında kendini açığa vuran olarak nesneden ayrılmasını ilk olarak mümkün kılmış olan bir aradalık [*between*]³¹ meydana getirirler. Bu da, önverili açıklık boyutunu verililik kipleri alanında aramamız gerektiği anlamına gelir.

³⁰ *Krisis*, s. 48.

³¹ Tugendhat, *Wahrheit Begriff bei Husserl und Heidegger*, ss. 172 ve 184. “Aradalık” [*between*] ile ilgili ayrıca bkz. tarafımdan kaleme alınmış olan “Husserls Rückgang auf das Phänomen”, ss. 90 vd. ve “Phänomenologie der Zeit nach Husserl”, *Perspektiven der Philosophie*, 7 (1981), ss. 185 vd.

Artık verililik kiplerinin yalıtılmış bir şekilde ortaya çıkması mümkün değildir. Çünkü her kip, yine kiplerinden oluşan gönderimsel [*referential*] bir kompleks içinde yer alan göndermelerden biri haline gelmiştir. Gönderimsel kompleksler, görsel döngülerdir [*visual circuits*]; yani yönelimsel yaşamımızın ufuklarıdır. Bununla bağlantılı olarak bu kompleksler, nesnelerin görünüşe gelebilmeleri için tek seçeneği temsil eden oyun alanları olarak da tanımlanabilirler. Ufukların, verililik kipleri olarak tanımlanabilecek olan “aradalık” ile aynı karaktere sahip olmasının nedeni de budur. Bu ufuklar, görsel döngüler olarak tanımlandıklarında bilinç tarafında, kendini gösterenin görünüşe geldiği yer olan oyun alanı olarak da nesne tarafında yer alırlar. Ufki olan gönderimsel komplekslerin her biri bir diğerine atıfta bulunduğu için bu komplekslerin tüm ufukları içine alan evrensel bir ufka ait oldukları söylenebilir. Böylelikle evrensel ufuk olarak anlaşılması gereken dünya, araştırmanın konusu olan açıklık boyutuna karşılık gelen kaynakasal aradalık [*the original between*] haline gelmiş olur. Yönelimsellik, Husserl ile birlikte açıklık boyutunun aradalık karakteri üzerinde temellendirildiği içindir ki, dış dünyanın ne şekilde bilinebileceğini soran çağdaş epistemolojik problemini –yine Husserl’in yönelimsellik çözümlemesi sayesinde– yeni bir temel üzerine oturtmak mümkün olmuştur.

Buraya kadar söylenenlerin ışığında, apaçıklık ilkesi adım adım takip edildiğinde, fenomenolojiye araştırma konusu teşkil edebilecek *tek bir* konu kalmış olması gerektiği gibi bir sonuca varılır: evrensel *dünya* ufku. Açıklık boyutunu meydana getiren kategorik-evrensel değil, dünyadır. Örneğin, nominalist, dilsel felsefi eleştiri ortamında³² tavsiye edilen ve kategorik görüye dair herhangi bir fenomenolojik teoremin yeniden canlandırılması yönünde ortaya konacak bir girişim, kategorik evrenseli dünya ufkunun tezahürü olarak açıklamak gibi bir yükümlülükle hesaplaşmak durumunda kalacaktır. Gönderimsel ilişkilerin toplamı olarak dünya ufku, nominalizm-öncesi idelerden ve eidetik kategorilerden farklı olarak formel bir karaktere sahiptir.³³ Formel-kategorinin, ancak bu yukarıda anlattı-

³² Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, ss. 150 vd. ve 164 vd. Ayrıca daha önce yapmış olduğu kategorik görü çözümlemesi için bkz. *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, s. 126 vd.

³³ Tugendhat’ın, felsefenin temel temasının genelleme değil formelleştirme yoluyla belirleneceğine ilişkin geliştirmiş olduğu tez (*Einführung in die*

ğımız ışığında açıklığa kavuşması beklenebilir. Ama, Husserl'in daha sonra geliştirmiş olduğu teoriye göre³⁴ daha önceleri "özlerin görüsü" olarak adlandırılmış olan görünün maddesel-eidetik içeriğini açığa çıkaran eidetik çeşitliliğin deneyimi dahi, bu tip bir bilinci varsayıyor olmak durumundadır. Çünkü, fantaziler üreten bilincin, noetik ya da noematik içeriklerin herhangi birinin serbest ön-belirlenmesi ve biçimlendirilmesi esnasında karşı karşıya kalacağı sınırlamaların daha baştan belirlenmesi, ancak ve ancak bilincin düzenleyici yapıları [*regulative structures*] sayesinde mümkündür.³⁵

Husserl'e karşı çıkışlarında Heidegger'in genellikle başvurduğu maksim "şeylerin kendilerine dönmek"tir [*to the things themselves*]; ve bu maksim sayesindedir ki, apaçıklık ilkesi, şeylere değil de, "şeyin kendisine dönme"³⁶ biçiminde ifade edilen tekil maksimde, bir meydan okuma olarak yeniden formüle edilebilir. Bu değişim, aslında temellendirilmiş bir değişimdir. Çünkü son kertede fenomenoloji açısından sorgulanması gereken temel şey, Eugen Fink tarafından çok net ifade edildiği gibi, tek bir şeydir ve o şey de açıklık boyutu olarak dünyadır. "Nesnelerin, görünüşe geldikleri kipler açısından" fenomenolojik çözümleme "görünüşe gelmenin nasılı"na [*how of the appearances*]³⁷, yani, son tahlilde, "dünya"nın görümsel [*apparential*] boyutu"na varmıştır.

Husserl, yirmili yıllarda başlamış olduğu kökensel fenomenolojinin [*genetic phenomenology*] gelişimi ile beraber ufuk kavramını ilgi odağı haline getirdikçe bu anlayışa daha da yakınlaşmıştır. 1933'te Fink tarafından yazılmış olan ve dünyayı fenomenolojinin temel konusu olarak gören bir makaleyi, kendi konumunu sahici anlamda

sprachanalytische Philosophie, ss. 38 vd.) ancak ve ancak bu anlamda doğrulanmış olur.

³⁴ *Erf. U. Urteil*, s. 410.

³⁵ Bu öneriyi U. Claesges'in *Edmund Husserls Theorien der Raumkonstitution* adlı yazısına borçluyum; (Den Haag: Nijhoff, 1964), *Phenomenologica*, cilt 19, ss. 29 vd.

³⁶ Bu ifadenin anlamı için bkz. "Prolegomena", ss. 104 vd., ve daha sonra "Richardson letter", s. xiii; *SD*, ss. 69 vd., 73 ve 87; bununla aynı bağlamda "şey" kavramı ile ilgili olarak ise bkz. *SD*, ss. 41 ve 67.

³⁷ Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, s. 270.

temsil ettiği için onaylamıştır.³⁸ Bu eğilim, *Crisis* adlı eserindeki yaşam-dünyası [*life-world*] bahsinde de kendini hissettirmeye devam eder. Husserl artık fenomenolojinin tarihsel misyonunu o güne kadar sergilemediği bir açıklıkla kabullenmiştir. Modern düşüncenin dünya-sız-laşmasının izi, nesneleştiren bilimin, var olanın bakış-açılal biçimde konumlanan görünüşünden köktenci bir biçimde soyutladığına doğru geri sürülmelidir. Dünya bütünlüğü, Husserl'in şimdi artık "yaşam-dünyası" olarak adlandırdığı evrensel ufuk olarak değil de, nesnelerin tek özü olarak algılanmaktadır.³⁹

Bu şekilde yoksullaştırılmış olan dünya deneyiminin de pekâlâ apaçıklık üzerinden, yönelimsel bilincin temel karakterine dönüşmesi mümkündür. Bu bilinç, statik değil, dinamiktir. Apaçıklık peşindeki yönelimsel çabada, bilinci nesnelere sabitleyen, onu kaynakal verililik kiplerinde kavramaya çalışan bir istenç hüküm sürer. Nesneler üzerine bu şekilde sabitlenmiş olmak, bilinci, kendi görünmesinin ufki "nasıl"ının, yani, kendi verililik kiplerinin ve içinde bulunduğı yaşam-dünyasının farkına varmaktan alıkoymaz.

Yönelimselliğin, Husserl tarafından her zaman açıkça ortaya konmamış olan bu istenççi tutumu ile birlikte⁴⁰ modern dünya-sız-laşmanın istenççilikten ortaya çıkması gibi bir durum gün yüzüne çıkmaya başlar –her ne kadar Husserl bunun hiçbir zaman farkına var-

³⁸ E. Fink, "Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien*, 38 (1933), ss. 319 vd. Bu makale daha sonra *Studien zur Phänomenologie* adlı dergide tekrar yayınlanmıştır; (1930-9) (Den Haag, 1966), *Phänomenologica*, cilt 21, s. 79. Bu konuyla ilgili olarak S. Strasser'in yol gösterici açıklamaları için bkz. "Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie", *Phänomenologische Forschungen*, cilt 3: *Phänomenologie und Praxis*, der. W. Orth (Freiburg, 1976), ss. 174 vd.

³⁹ Temel bir kavram olarak dünya ile ufuk arasındaki ayrım için bkz. U. Claesges, "Zweideutigkeit in Husserls Lebenswelt", *Perspektiven Phänomenologischen Forschung. Für L. Landgerebe zum 70. Geburtstag*, der. U. Claesges ve K. Held (Den Haag: Nijhoff, 1972), *Phänomenologica*, cilt 47, s. 85; ben ise bu düşünce çizgisini "Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt" adlı çalışmamda daha ileri götürmeye çalıştım; *Lebenswelt und Wissenschaft*, der. C.F. Gethmann (Bonn, 1988) (hazırlık aşamasında).

⁴⁰ Yönelimselliğin istençsel boyutu ile ilgili olarak bkz. *Erf. U. Urteil*, ss. 81-92 ve 231; ayrıca *1. Philosophie II*, ss. 98 vd. ve 152 vd.

mamış olsa da. Tanrısal istencin, istenççi anlamda haddini aşması ile derin bir belirsizliğe terk edilmiş olan insan istenci, kendi kendini sadece içkin bilince doğru başlattığı Kartezyen geri çekilme sayesinde onaylama imkânı bulmuş ve nesnelere bu “Arşimet noktası”ndan ulaşabilmiştir. Tüm bunlar göz önüne alındığında, bilinci nesnelere tutsak olmaktan çıkarmak için Husserl’in niye bir istenç edimine ihtiyaç duyduğu da açığa kavuşmuş olur. Verililik kiplerinin fenomenolojik çözümlemesini olanaklı kılan ilk edim olarak *epoché* [paranteze alma] istençte bir tutum değişikliğine karşılık gelir.⁴¹ Bu tutum değişikliği sayesinde bilinç, kendisine dünyayı evrensel ufuk olarak sunacak olan engellenemez bir dinginlik –Husserl bundan “tarafsızlık” diye bahseder– kazanmış olur.

Her ne kadar son dönem felsefesinde her şey “dünya” ya da “yaşam-dünyası” adı verilen evrensel ufka dönüşmüşse de, Husserl’in geliştirmiş olduğu programda bir başka konunun daha öncelikli olduğu söylenebilir: Aşkınsal öznellik olarak bilinç. Husserl, “dünya”nın önverili açıklık boyutunu bilincin içkinliğini meydana getiren yapısal bir ürün olarak görür ve bu nedenle de onu bu içkinliğe katar. Böyle yapmakla da, tüm verililik kiplerini içine alan gönderimsel oyun alanı olarak dünyanın, kendinde-bilinç ve kendinde-varlığın kaynakasal bir birliğe kavuştukları “unsur”u⁴² [*element*] meydana getirdiğini gözden kaçırmış olur. Sadece bu öncel birliğin var olmasıdır ki, bunların da parçalarına ayrılabilmesine imkân verir. Kurma faaliyetleri sayesinde, dünyayı kendi kendisi ile karşılaşmak durumunda bırakan aşkınsal bilinç “dünya”nın açıklık boyutunu zaten varsaymaktadır. Temel sağlayan bu tür bir bağlantıyı, Husserl baş aşağı çevirir.

Heidegger, Husserl’in hatasını en başında fark etmiştir. Ama, kendi açısından durumun gerektirdiği şeyi yapmamış, açıklık boyutu olarak dünya-kurucu [world-constituting] bilinci dünya ile değil, varlıkla ikame etmiştir. “Prolegomena”da, Husserl’in öğretisine yöneltmiş olduğu görüşte içkin eleştiri sayesinde varlığı bir “feno-

⁴¹ Bu bağlantı ile ilgili olarak “Husserls Rückgang auf das Phänomenon” adlı makaleme bkz.; ss. 100 vd.

⁴² Bu formül ile kendisinden bahsettiğim şey Heidegger’in *SD*’de çok sık olarak örtüsüzlüğü [*uncoveredness*], başka bir deyişle, açıklık’ı [*clearedness*] betimleme tarzıdır.

menoloji meselesi” haline getirir. Bu noktada ortaya attığı görüş şu şekilde özetlenebilir: Husserl yönelimsel bilincin varlığını betimlemek durumundadır, ama o bu meseleyi çözümsüz bırakmış, ya da hak ettiği gibi ele almamıştır.

Bu eleştirinin gerçekte Heidegger’in iddia ettiği gibi içkin bir karaktere sahip olup olmadığı sorusu, gündeme getirmiş olduğu varlık sorusunun fenomenolojik ya da fenomenolojik-olmayan karakteriyle ilgili ve ontolojinin yöntemi olarak fenomenolojiyle⁴³ ilgili yapmış olduğu yorumun düzgün bir değerlendirilişi söz konusu olduğunda, belirleyici öneme sahip görünmektedir. Soru şöyle formüle edilebilir: Heidegger, Husserl’in ortaya koymuş olduğu fenomenolojik kuramı tatmin edici şekilde sonuçlandırabilmek için bilincin varlığına yönelik bir soru sorması ve bu soruyu yanıtlaması gerektiğini gerçekten de gösterebilir mi? Ve Husserl’in bu soruyu sormadığını ya da sormuşsa bile inandırıcı bir şekilde cevaplayamadığını ortaya koyabilir mi? Bu noktada Heidegger’in eleştirisinden, yönelimsel bilincin *varlığına* dair belli başlı birkaç noktaya değineceğim.

İlk önemli suçlama şu şekildedir: Husserl, mutlak bilinç olarak yönelimselliğin varlığını bu bilincin kendisine göre değil, bilinç ve öteki arasındaki ilişkiye yapılan dörtlü bir göndermeyi göz önünde tutarak nitelemiştir.⁴⁴ Buna karşın, Husserl’in yapmış olduğu belirlenimlerin, Heidegger tarafından yeniden ele alınan bu dört destek noktasının ötesinde, yönelimsel bilincin varlığına ilişkin ne tür pozitif belirlenimlerine gönderme yapacağını görmek güçtür. Zira bir şeyin varlığı, o şeyin kendisinden başka bir şeye atıfta bulunmaksızın belirlenemez (*determinatio es negatio*). Heidegger’in kendisi ise, *Varlık ve Zaman*’da mutlak bilinç yerine Dasein’ı geçirip Dasein’ın varlık kipini el-verirlik [*being-ready-to-hand*] ve elde-bulunurluk [*being-present-hand*] olan var olma biçimlerinden ayırdığında, biçimsel açıdan baktığımızda, farklı bir yol izlemiş olmaz.

Bu bağlantı ile ilgili olarak özellikle dikkat çekici olan nokta, bilincin içkin varlık olduğunu söyleyen ilk Husserlci belirlenime Heidegger’in yöneltmiş olduğu eleştirinin doğası ile ilgilidir.⁴⁵ Burada “içkinlik”, yaşanmış bir deneyim üzerine yönelmiş olan bilinçli bir düşünüm ediminde deneyimin “edimsel” [*actually/real*] olarak içe-

⁴³ “Prolegomena”, ss. 124, 158 ve 178.

⁴⁴ A.g.y., ss. 146 vd.

⁴⁵ A.g.y., s. 142.

riliyor olduğu, yani bu düşünümün nesnesi –dış dünya algısına konu olan nesnelerden farklı olarak– olduğu anlamına gelir. Heidegger bu noktada, bu tür bir içkinlik anlayışı sayesinde sadece “bilinç” bölgesi içinde kalan bir ilişkinin tanımlanabileceğini, buna karşın varlığın, yani bu bölgenin kendisine ait varlık kipinin belirlenmemiş kaldığını iddia eder.

Böyle bir eleştiri, ancak ve ancak nasıl verili olduğuna bakılmaksızın bilince ait bir varlıktan söz etmenin fenomenolojik bir anlamı olduğu sürece belli bir bağlama oturtulabilir. Ama daha önce bahsi geçmiş olan fenomenolojik bağıntı [*phenomenological correlation*] ilkesi uyarınca, herhangi bir nesnenin varlığı kendini –ve böylelikle kendi kendisi için nesne haline gelmiş olan bilinci de– özellikle özgün açığa çıkışı ile aynı şekilde ortaya koyar. Böylece bilinç kendisini öncel olarak düşünüm edimlerinde gösteriyorsa ve (a) böyle bir görünmenin nasıl’ı, bahsi geçen içkinlik karakterine sahipse (b) buradan şöyle bir sonuç çıkar ki, (c) içkinlik bilincin varlığına ait bir belirlenimdir. Heidegger’in (a) ve (b) varsayımlarını sorgulamak için iyi nedenleri olabilir. Ölümlü insanın kendi varlığı ile meşguliyeti olarak kaygı [*care*], (a)’da sözü edilen nesnelleştirici düşünümün yaşantılanmış deneyiminden daha özgün [*originäres*] bir kendilik bağlantısıdır; ayrıca (b)’deki çıkarımda karşımıza çıktığı haliyle, yaşantılanmış olduğum deneyimin bu deneyime yönelmiş olan herhangi bir düşünüm edimine gerçekten de içkin mi, yoksa aşkın mı olduğu, son çözümlemelerinde Husserl için bir sorun olarak kalmaya devam etmiştir. Ama Heidegger kendisinden bekleneceği gibi, Husserl’in bilincin varlığına ilişkin soruyu yanıtsız bıraktığını göstermek amacıyla bu iki noktaya değil, bunlardan çıkan sonuca yönelmiştir.

Sonuç olarak “Prolegomena”daki Husserl eleştirisi şöyle bir usavurum zinciri sayesinde doruk noktasına ulaşır: Dünya-kurucu bilincin mutlak varlığını, bilince-görelili [*consciousness-relative*] dünyanın varlığından ayırmak için Husserl, varlığa bir kıyas noktası olarak ihtiyaç duyar, ama varsaymış olduğu bu varlığın anlamını sorgulamayı ihmal eder.⁴⁶ Heidegger’in buradaki usavurumunda karşımıza çıkan bu iddia açısından bakınca, varlık, Husserl’in “mutlak” ve “görelili” varlık ayrımını yapmasını sağlayan bir “tür” [*genus*] olarak karşımıza çıkar. Ama “varlığın” bir tür-kavramı olmadığı, Aristote-

⁴⁶ A.g.y., ss. 158 ve 178.

les'ten beri aşikârdır ve bunu kimse Heidegger'den daha iyi bilemez. Demek ki fenomenolojik olarak içkin Husserl eleştirisi bağlamında, Heidegger, savunulması güç bir varlık anlayışını varsaymaktadır. Bu yüzden, getirmiş olduğu eleştiri, tam da son darbeyi vurmak üzereyken tüm inandırıcılığını yitirir.

Burada, Heidegger'in varlık kavramını kullanış biçiminin fenomenoloji-dışı argümanlar yardımıyla desteklenip desteklenemeyeceği sorusu ucu açık olarak kalır. Bu noktada beni ilgilendiren tek şey, kavrama ilişkin böyle bir sunumun, fenomenolojik olarak içkin bir eleştiriye giden yolda başarı getirmeyeceğidir. Elimizdeki tüm veriler, her şeyden önce, Heidegger'in Aristoteles'e bağlı kaldığı için, varlık sorusunu dahi fenomenoloji-dışı bir temele yasladığını göstermektedir. İddiasını temellendirmek üzere nominalizm-*sonrası* duruma ait bir bilince başvuran ve bu yüzden de Kartezyen felsefe düşüncesinin tuzağına bir kez daha yakalanan Husserl gibi, Heidegger de, açıklığın verili olma boyutu olarak tanımlanan nominalizm-*öncesi* temel deneyim tarafından harekete geçirilmiş, egemen Kartezyen-öncesi felsefe düşüncesini –varlık içinde var olanı konu edinen Aristotelesçi soruyu⁴⁷– varsaymıştır.

Her iki durumda da, fenomenoloji, doğal olarak kendi apaçıklık ilkesinden; dünyadan ortaya çıkan konu başlığından başka bir konu başlığına muhatap kılınmıştır.⁴⁸ Bu konunun kendisi dahi geleneksel felsefe düşüncesine bağlanmaya bir şekilde izin verir. Araştırmanın en başından beri *on'*u hedeflediğini iddia eden Heidegger'e yol gösteren Aristoteles'in savının⁴⁹ tersine, erken dönem Grek düşüncesinde söz konusu olan bir varlık problemi değil –varlık problemi ilk olarak Parmenides ile ortaya çıkmıştır⁵⁰– saf ve basit bir bütünlük, bir toplam, *panta* veya *cosmos* sorunudur. Dünya, felsefenin en temel

⁴⁷ Aristotle, *Metaphysik* 1003a 21.

⁴⁸ “Prolegomena”da (s. 147) Husserl'i haklı bir şekilde eleştirdiği durumun aynısı Heidegger için de geçerlidir: “Fenomenolojinin tematik alanından” ... “fenomenolojik olarak şeylerin kendilerine yönelerek değil de geleneksel felsefe düşüncesine yönelerek” söz açmıştır.

⁴⁹ Aristotle, *Metaphysik* 102b 2 vd.

⁵⁰ Heraklit, *Parmenides und der Ausgang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung* adlı kitabımda bu tezi destekleyen bir kanıt vermeye çalıştım.

konusudur ve fenomenolojinin en eski felsefe idealinin yenilenmiş hali olduğunu söylemenin anlamı da bu noktada saklıdır.

Heidegger her ne kadar bu sava rıza vermiş görünmese de, *Varlık ve Zaman*'da yer alan dünyada-varlıktan başlayıp daha sonra ortaya çıkan dördü [fourfold] ve çerçeveleme [enframing] sorunsallarına kadar, dünya, fenomenolojinin asıl konusu olarak kendini dayatmaya devam eder.⁵¹ Yazının geri kalan kısmında Heidegger'i bu bağlamda eleştirmek istiyorum, çünkü "varlığın", "fenomenolojinin asıl konusu" olduğu iddiası bana gösterilmiş gibi görünmüyor.⁵²

Husserl dünyanın kuruluşunu şu şekilde düşünür: Nesnelerin yönelimsel deneyiminde, bilinç, karşılık gelen ufukları inşa eder ve evrensel ufuk da bu ufuklar temelinde "inşa edilir" [built up]. Başka bir deyişle, Husserl bilincin nesnelerle ilişkisinden başlar ve bilincin dünya ufkuna açıklığına da bu temelden varır. Ama oluşturmuş olduğu fenomenolojik dizge, yaşam-dünyasını unutma tuzağına yine bu inşa yüzünden düşer. Çünkü bu düşünüş şekli uyarınca dünya her şeyi-kucaklayan nesne gibi bir şey olarak anlaşılacak durumundadır. Ama bu mümkün değildir, çünkü nesnelerin ilk ortaya çıkışını olanaklı kılan zaten açıklık boyutu olarak kavranması gereken dünyadır. Bu nedenle, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ortaya koymuş olduğu

⁵¹ Buna kesin bir kanıt olarak W. Marx tarafından kaleme alınmış özeti referans olarak gösterebilirim, *Heidegger und die Tradition* (Stuttgart, 1961), ss. 183 vd. Dünya kavramına ilişkin aynı kullanıma Aristoteles üzerine verilmiş olan erken dönem Freiburg derslerinde (ss. 85 vd) de rastlamak mümkündür. Açıklık boyutu olarak dünya kavramının merkezî önemiyle ilgili olarak bkz. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, ss. 272 vd.

⁵² "Varlık" ifadesini, kavram Heidegger tarafından Fr. W. von Hermann'ın formüle ettiği titiz ve muğlak olmayan anlamda –yani, "varlığın basit özünün açığa çıkma [disclosure] ve açıklıktan meydana geliyor olması" anlamında– kullanılmış olsaydı "fenomenolojinin asıl konusu" olarak kabul edebilirdim (Fr. W. von Hermann, *Subject und Dasein. Interpretation zu "Sein und Zeit"* Frankfurt a. M., 1974), s. 80). Ayrıca Hermann'ın, "her şeyden önce açığa-çıkmanın ve açıklığın ortaya çıkışının özü üzerine düşünmemiz gerektiği düşüncesi, Heidegger'in, daha sonraki tüm entelektüel sezgilerini de içinde barındıran en derin ve temel düşüncesidir" şeklinde ortaya koyduğu görüşünü de paylaşıyorum. Bu temel bakış açısının bir sonucu olarak Heidegger, benim gözüme apaçıklık ilkesinin izini sonuna kadar sürmüş olan bir fenomenolog olarak görünüyor.

fenomenoloji şu tezle başlar: Bilincin ilk belirlenimi, onun dünyayla ilişkisi olmalıdır. Ama Husserl’de “bilinç” nesne ile ilişkisi üzerinden tanımlandığı için bu tip bir dünya kavramından vazgeçmek zorunda kalınır. *Varlık ve Zaman*’a konu olan zamansal özne, açıklık boyutu olarak tanımlanan dünyaya temel açıklığı aracılığıyla köktenci bir biçimde yeniden tanımlanmıştır. O, artık böyle bir açıklık boyutunun görünmesini mümkün kılan “ora”dan [*there*] başka bir şey değildir;⁵³ yani “dünyada-varlık” anlamında, “Dasein”dır. Bundan böyle Dasein’ın dünya ile ilişkisi Husserl’in yönelimselliği gibi içkinlik tuzağına düşmez; zira dünyaya ait olan öznellik-ötesi “dışarı”ya doğru kendini-aşmak, Dasein’ı kuran temel unsur haline gelmiştir. Burada, nesnelerle kurulan yönelimsel ilişkinin kendisi dünyanın aşkınlığı üzerinde temellendirilir.⁵⁴

Varlık ve Zaman’ı takip eden yıllara ait yazı ve derslerde bu aşkınlık Dasein’ın temel özelliği olarak hiç olmadığı kadar kesin bir şekilde ortaya çıkar.⁵⁵ Aynı zamanda, Heidegger’in apaçıklık ilkesine karşı aşkınsallık düşüncesinden yana tavır alışında, istenççiliğin hâlâ hüküm sürdüğü netleşir. Aşkınlığın dünyaya doğru yaptığı kaynaksal devinimde Dasein, var olanın sadece kendisi ışığında kendisini açığa vurabildiği parlak ufku, onun kendi içine kapanık, belirsiz alanından soyup çıkartır.⁵⁶ Husserl’in nesne yönelimli bilincinde apaçıklık istencinin işlevsel olmasına benzer şekilde, Dasein, varoluşunun sağlamış olduğu özgürlük sayesinde “uğruna-olduğu-şey” [*for-the-sake-of-which*]⁵⁷ olarak ifade bulan ve böyle bir özgürlüğün oyun alanı olarak bu dünyayı en başından ona vermiş olan militan bir istenci dışı vurmuş olur. Bu fikri temel alan Heidegger, istencin ve modern istenççi dünya-ilişkisinin egemenliğini son noktasına götürmüş ve Husserl’e ait olan dünyanın kurulmasının içkin kuramının da ötesine geçmiş olur: Dünya, istencin hükmü altında bütünüyle birleştirilmiştir.

⁵³ *SZ*, s. 132; buna ek olara bkz. Fr.-W. von Hermann’ın yüklü yorumu *Subject und Dasein*, ss. 30 vd.

⁵⁴ Bu bağlantının tamamı için her şeyden önce bkz. *Anfangsgründe*, ss. 212 vd. Ve *WG*, ss. 157 vd.’da buna karşılık gelen metin.

⁵⁵ *WG*, ss. 157 vd.

⁵⁶ *Anfangsgründe*, s. 281.

⁵⁷ *Anfangsgründe*, ss. 246 vd. ve buna karşılık gelen *WG*, ss. 157 vd.

Açıklık boyutunu istenççiliğe zıt biçimde önceden verili bir şey; gerçek anlamda özne-ötesi bir “dışarı” olarak düşünülecekse, bu boyutun istencin egemenliği dışında kalması lazımdı. Dasein, bu boyutla kendi özgürlüğünden ortaya çıkan bir şey olarak değil de, kendisinden özgürlüğünü aldığı bir şey olarak karşılaşır. Açıklık boyutunun Dasein tarafından alınabilirliğinin [*receptivity*] olması, bu boyutun Dasein’ın kontrolünde olmadığını varsaymayı gerektirir. Heidegger’in apaçıklık ilkesini, nominalist ve istenççi olmayan sonuçları üzerinden düşünerek *Kehre*’ye varırız. Açıklık boyutunun görünüşe gelmesi esnasında “yeryüzü”, “açığa-çıkarma”nın [*bringing-to-light*] karşı hareketi; yani kendini-geri-çekme [*self-withdrawal*], kendini-gizleme [*self-concealing*] olarak oyuna dâhil edilir. İşte bu nokta, kendi yorumu uyarınca Heidegger’i Husserl’in ötesine taşıyan belirleyici adımı oluşturur.⁵⁸

Gizlenmekle ilgili olarak ortaya konan bu düşüncüyü, apaçıklık ilkesinin zorlayıcı formülünü teşkil eden ve “şeylerin kendisine dönmek” olarak özetlenen araştırma düsturu içinde okumak dahi mümkündür. Zira şeylerin kendilerini, yani görüngüleri açığa çıkarmak, sadece ve sadece o şeyler normalde gizli kalmışsa anlamlıdır.⁵⁹ Buna karşın Husserl gizli kalmayı, bilincin kendini doğal yaklaşıma nesnel bir tavırla sabitlemiş olmasına bağlar. Ve Heidegger bile *Varlık ve Zaman*’da gizlenmeyi bilincin yerini almış olan Dasein’ın yapısına, yani düşmüşlüğü [*fallenness*] yükler.⁶⁰ Ancak ve ancak *Kehre* iledir ki, Heidegger gizlenmenin “şeylerin kendileri”ne ait olduğu hükmüne varır. O andan itibaren bu, apaçıklık ilkesi tarafından önverili olduğu varsayılan açıklık boyutunun özü için belirleyici hale gelmiş olur.

Fenomenoloji, her ne kadar atılan bu adımla Husserl fenomenolojisinden çok farklı bir hale gelmiş olsa da, son dönem eseri *Crisis*’te, Husserl fenomenolojisine ait ilk eğilimin de gizlenmişlik [*concealedness*] üzerine kurulmuş olan düşüncelerden çıkartılabileceğini hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde kanıtlayan entelektüel bir yapılanmaya rastlamak mümkündür. Gönderimsel verili-olma

⁵⁸ *SD*, ss. 70 vd.; *VS*, ss. 123 vd.

⁵⁹ “Prolegomena,” s. 119.

⁶⁰ Üzerini kapamanın [*covering over*] bu ilk tanımını *Kehre*, sonrasında Heidegger tarafından değiştirilmiştir, *Humanismusbrief*, ss. 332 vd.

kiplerinin ufki bir toplamı olarak dünya, doğalcı bir tavırla kurulmuş olan bilinçten gizli kalmak durumundadır; çünkü böyle bir dünya, kendisi içinde görünüşe gelen her şeyi kendine nesne kılar, yani onu konu haline getirir. Bahsi geçen tüm bu nesnelleştirmelere ortam teşkil eden dünya, kendisini nesne haline getirmek üzere başlatılan her türlü sürece direnir. Sadece felsefe ve bilimin ortaya çıkışı ile, yani doğalcı yaklaşımdan felsefi tavra yapılan tarihsel geçişle, dünya, *kosmos* veya *ta panta* gibi başlıklar altında, konu haline getirilemez olmaktan çıkar. Konulaştırılabilir olmakla birlikte, bir şekilde, kaçınılmaz olarak felsefi-bilimsel düşüncenin de nesnesi haline gelir ki, bu da, ufuk olması nedeniyle kendisini doğalcı yaklaşımın nesnelerinden ayıran karakterini kaybetmesi anlamına gelir. Bu şekilde felsefi-bilimsel düşünce, dünyanın konulaştırılması sayesinde kendisi ile arasına sınır koymak istediği doğalcı yaklaşımın içine yeniden düşmüş olur. Dünyanın nesne haline getirilmesi ile birlikte, doğa bilimlerinin matematikselleştirilmesi sayesinde en uç noktaya götürülmüş olan “nesnelleştirme” [*objectification*] yanılgısının tuzağına düşer.⁶¹ Ama nesnelleştirmenin askıda bırakılması nasıl düşünülebilir? Her ne kadar bu düşünce çizgisine kazandırılan netliğin bir tanımlamaya dönüşmesinin izleri Husserl’e kadar geri sürülebilse de, bunun açıkça tek bir yolu vardır; felsefenin dünyayı konusal olmayan karakterine –bu karakter sayesinde ki, dünya doğalcı yaklaşımın nesnelleştirici tavrından uzak durur, ondan gizlenir– göre konulaştırılması ile. Böylelikle, Husserl’in nesnellik eleştirisi ciddi bir biçimde incelendiğinde, geriye Heidegger’in yapmaya çalıştığından başka hiçbir iş kalmadığı da görülmüş olur; “dünya”nın imâ ettiği açıklık boyutunun gizlenmişlik karakteri üzerine düşünmek.⁶²

Heidegger’e göre Greklerin *aletheia* kavramı, bahsi geçen felsefi-bilimsel düşüncenin en başından beri bu gizlenme niteliğinin izini

⁶¹ “İkinci dereceden doğalcı bir tavır” olan tarihsel-sistematik nesnelcilik sorunsalına ilişkin bir çözümlemem için bkz. “Husserl’s Neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt”.

⁶² “La diagnosi fenomenologica sell epoca presente in Husserl e Heidegger” (E. Husserl, “*la crisi delle scienze europee’ e la responsabilità storica*” Europa, der. M. Signore (Mailand, 1985), ss. 125 vd.) adlı makalemdе, Husserl tarafından yaşam-dünyasının nesnelleştirilmesine koyulan sınır ile Heidegger tarafından varlığın üzerindeki örtünün kaldırılmasına [*uncovering*] getirilen sınır arasındaki paralel çizgide özenle kalmaya çalıştım.

sürüyor olmasına –her ne kadar derine gömülmüş ve zor kavramlaştırılabilir olsa da– kanıt teşkil eder. “Gizlen-me-mişlik” [*un-concealment*] sözcüğünün yapısı, ona göre dünya ufkunun açığa-çıkmasının bir kendini-geri-çekme, kendini-esirgeme ile sınırlandırılmış olduğunun göstergesidir.⁶³ Dünyanın ortaya çıkması ve açıklık boyutunun kendisinin açık hale gelmesi, kaynakasal bir gizlenmişlikten oluşan bir karşı-hareket karakterine sahiptir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ı hemen takip eden zaman diliminde dahi, bu karşı-hareketin, Dasein’in özgür iradesi –ki, bu iradeye modern insanın kendi kendini onaylaması sayesinde ulaşılmıştır– üzerinde temellendiğini varsaymaktadır. 1930 yılı civarında da, apaçıklık ilkesine ait en köktenci sonucun dünyanın ortaya çıkışının, insanın kendine öncel bir tutunuşunun dışında ortaya çıktığını, dünyanın sahip olduğu ışığın sadece insanın kaynakasal [*ursprünglich*] özgürlüğünde içerilmediğini ve özgürce Dasein’a verilmediğini fark eder.⁶⁴

Açıklık boyutunun özne-ötesi olarak önverili oluşu, en sonunda, bu düşünce çizgisi sayesinde, temelde önverili olmanın zaten farkında olan nominalizm-öncesi düşünce ile hesaplaşılarak korunmuş olur. Bunun nedeni idea ve formlara ait olan ışığın kaynakasal karanlıktan kaynaklanan bir lütuf olarak değerlendirilmemiş olmasıdır. Bu ışığın ortaya çıkışı herhangi bir şey tarafından engellenmemiştir. Heidegger’in, geleneğin ışık metaforuna karşıt olarak, kendini-geri çekmenin içinden dünyanın ortaya çıkışını “açılma” [*clearing*] olarak nitelemesinin nedeni budur.⁶⁵ Heidegger, diğer yandan, teolojik olmayan terimlerle formüle edilmiş temel bir gizlenmişlik varsayımından hareketle, istenççilikteki doğruluk anını da saklı tutar –ama bunu doğrudan ifade etmekten kaçınır.

Açıklık [*openness*] boyutunun önceden-verili-oluşuna ilişkin olan istenççilik-öncesi ve nominalizm-öncesi bilinci yeniden değerlendirirken, Heidegger, hiçbir şekilde metafizikten artakalan tortuların içine dönmez; tersine, istenççilik-sonrası, modern bir zemin üzerin-

⁶³ 1961 yılına kadar bu konu ile ilgili kesin kanıtlar ortaya koymak gerekirse W. Marx tarafından kaleme alınmış olan yoğun ve yüklü özet referans olarak gösterilebilir; *Heidegger und die Tradition*, ss. 148 vd.

⁶⁴ Bu dönüşümü belgeleyen en önemli belge hiç kuşkusuz “Vom Wesen der Wahrheit” (VWW, ss. 187 vd.) başlıklı ders notlarıdır.

⁶⁵ Her şeyden önce bkz. *SD*, ss. 72 vd.

de durmaya devam eder. Bir Yeni-Thomasçı kılığına bürünmez. Bu, belli bir açıdan bakıldığında, öznenin duruş noktasından taviz vermemesinden de bellidir.⁶⁶ Pek tabii ki, “özne’nin kendisi artık bilinç olarak tanımlanıyor değildir; o, artık *Dasein* olarak tanımlanan dünya-ilişkisinden türetilmektedir ve kendisi aracılığıyla öznenin istenççi ve nominalist belirsizliğin karşısına konumlandırıldığı modern istenç özgürlüğü düşüncesi, ilkin ancak dünya-ufkunun gizlenmişlikten [*concealment*] serbestlenmesi sayesinde mümkün hale gelmiştir. Ama –asıl önemli olan nokta budur ki– açılmadan [*clearing*] kaynaklanarak insana gönderilmiş olan açıklık [*openness*], insanı bu açıklığın alırı [*receptient*] konumuna sokar.⁶⁷ Açılmanın [*clearing*], dünyanın ortaya çıkış yeri olarak *Dasein*’a “gereksinimi” vardır.⁶⁸ Ancak bu tek başına açılmanın *Dasein*’ın kendi yapısal ürünü olduğu anlamına gelmez.⁶⁹

Heidegger’in konumu bu noktada Hegel’inkiyle karşılaştırılabilir. Hegel’e benzer biçimde, ama tamamen farklı bir yol izleyerek, üstesinden gelinmiş olan önyargı ve safdilliklerin tekrar içine düşmeksiniz, istenççilik-öncesi ve nominalizm-öncesi geleneğin belli başlı temel anlayışlarını modern öznellik adına yeniden kurmak gibi bir görev edinir.

Dünyanın, açıklık boyutu olarak önceden verili oluşunun kavranması ölçüsünde, modern dünya-yitiminin⁷⁰ [*world-loss*] (tam da Husserl’in daha önceden yaşam-dünyasının unutulmuşu olarak eleştirmiş olduğu dünya-yitiminin) askıya alınması ihtimali kuvvetlenecektir. Heidegger, Husserl’in ufuk kavramı yardımıyla açıkladığı dünya-

⁶⁶ Tugendhat “Doğru biçimde anlaşıldığı sürece bu yeni konumlar Öznellik-felsefesi’ni geriye götürmeyecek; tam tersine, onun kademeli biçimde ileriye taşınmasına yardım edecektir” der (*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, s. 276). Esas itibarıyla benzer bir yoruma C. F. Gethman’ın *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers* (Bonn, 1974) başlıklı çalışmasında da rastlamak mümkündür.

⁶⁷ W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, s. 224.

⁶⁸ Benzer bir ifadeye VS, s. 106’da da rastlamak mümkündür.

⁶⁹ Einl. WM, s. 375; *Humanismusbrief*, s.336; Hegel u. d. Gr., s. 442; VS, s. 124.

⁷⁰ *Technik und die Kehre*’de Heidegger bunu şöyle ifade eder: “Dünya var olur” (TK, s. 42).

nın gönderimsel karakterini, gizli kalmış olanın üzerindeki örtünün kaldırılmasında temellendirmiş olduğu fenomenolojisi yardımıyla yepyeni bir yoldan tanımlar. İlk olarak, kendisinden Dasein olarak ortaya çıktığı dünyanın önverili oluşu göz önüne alındığında, insan, diğer şeylerle birlikte dünyaya aittir. İkinci olarak, Dasein, “ora-da”sında [*Da*], dünyanın dünya olarak temel gizlenmişliğini bırakıp açığa çıktığı var olan olarak dünyadadır. Gizlenmişlik içinde yer alan bu başlangıç noktası, insan varlığını kaçınılmaz olan ölümün gizemi olarak istila eder. İnsanlar bu nedenle ölümlüdür; yani, insanların “ölme”ye muktedir olan tek varlık olmasının nedeni burada yatar. Bunun sonucu olarak, ölümlülüğün temel deneyiminin, karşıt kutbu oluşturan tanrıların ölümsüzlük deneyimi ile tamamlayıcı bir ilişkiye sokulmaksızın olanaklı olmadığı söylenebilir.⁷¹ Tanrılar dahi açıklığı yaşamaya açık, bu anlamda da dünyada olan ve dünyayı dünya olarak deneyimleyen varlıklardır.⁷² Ölümlüler ve tanrılar arasındaki bu ayrılık, bir ikinci farklılıkla üst üste biner. Dünya ile karşılaşması mümkün olan var olan, dünyayı dünya olarak, yani onu, temelde içinde yer aldığı ve her şeyi kuşatan bir yer olarak, yani bölge olarak deneyimleyen var olandır. Parlak açıklık ile karanlık gizlenmişlik arasındaki ayırım, bu sayede dünyanın bölge [*region*] olarak damgalanmasına neden olur; yani hangisinin egemenlik kurduğuna bağlı olarak ölümlüler ve tanrılar/gök ve yer için iki ayrı bölge vardır.

Gönderimsel bütün olarak “yaşam-dünyası”, yani özgün yaşananlar-tarafından-yaşanıyor-oluşunun “nasıl”ı içindeki dünya, ölümlüler, tanrılar, gökyüzü ve yeryüzünden oluşan “dörtlü” biçiminde yeniden belirlenir.⁷³ Tekil olan algısal “şey”i yaşam-dünyasının ufki

⁷¹ *Heraklit, Parmenides* (ss. 434 vd) adlı kitabımda, felsefenin başlangıç aşamasında Herakleitos’un *logos* ile ilgili geliştirmiş olduğu düşüncelerin Heidegger’in dörtlüye ilişkin düşüncesinin (tanrılarla ölümlülerin tamamlayıcı olduklarını öne süren düşünce) eleştirilmesine neden olan mitolojik tınıdan bağımsız olduğunu göstermeye çalıştım. Ve Herakleitosçu bir zemin üzerinde temellenen gökyüzü ve yeryüzü kutuplaşması “Herakleitosçu kozmolojinin yaşam-dünyası temelinde yorumlanması” [*Life-worldly interpretation of Heraclitean cosmology*] (s. 342) adlı kitabımda göstermeye çalıştığım ölçüde, ussal bir tavırla açıklanabilir.

⁷² *VA*, ss. 278 vd.

⁷³ Her şeyden önce bkz. *VA*, Bölüm II’de, Heidegger’in ss. 145 vd’ndaki ikna edici makaleleri.

ve gönderimsel toplamı içine yerleştirirken, Husserl'in, onu bu yolla dünyanın herhangi bir nesnel unsuruna indirgenmemesi için korumak gibi bir niyeti daha olduğu sezilebilir. Ekolojik dünya krizi kisesi altında bugün ortak ilginin odağı haline gelmiş olan bir durumu, o zamana değin geçmiş olduğu tüm aşamalarla birlikte bütünlüklü bir drama olarak ilk kez değerlendirebilen, Heidegger olmuştur. Ona göre tekil olan şey, dörtlüye ait gönderimlerin toplanma yeri haline gelmesi sayesinde, takas edilebilir araştırma nesnesi, teknolojik kullanıma hazır malzeme ve tüketim toplumuna ait bir tüketim maddesi olarak çerçevelenişi [*enframing*] esnasında yitirmiş olduğu değere tekrar kavuşabilir.

Bahsi geçen çözümlemenin ikna edici olduğu düşünölsün ya da düşünölmesin, bu noktada, yani *Kehre* sonrasında Heidegger düşüncesinin fenomenolojik olarak tekrar somutluk kazandığını ve "fenomenolojinin asıl konusu"nu –gönderimsel bir toplam olarak dünya ve bu toplam içine yerleştirilmiş, tekil olan şey– en sonunda ciddi olarak ele aldığını belirtmeden geçmek olmaz. Daha Husserl'de bile, algıya konu olan "şey" artık bir töz değil, ufki gönderimlerin sentezlenmesine aracılık eden noematik kutup görünümü altındaki dünyevi ilişkiler topluluğudur. Kaynaksal bir biçimde deneyimlenmiş olan "şey" in, kelimenin tam mânâsıyla dünya ilişkilerinin bir toplamı olduğu fikri, ilk olarak, "şey" ve "dörtlü" kutuplaşmasını Husserlci algı nesnesi-ufuk kutuplaşmasının yerine geçiren Heidegger tarafından ortaya konmuştur.

Husserl'den Heidegger'e geçerken yaşam-dünyası hakkında ortaya konan düşüncenin örtük devamlılığı, Heidegger'in, Husserl ve dilsel dönüş [*linguistic turn*] mensuplarının "olgu durumu" [*state of affairs*] diye adlandırmış olduklarına kıyasla Husserl'in dünyadaki tekil olarak var olana, yani "şey" e [*the thing*] öncelik verişini takip etmesinden de anlaşılabilir. Husserl'in ortaya koymuş olduğu çözümlemelerin, durumlara bağlı olan önermelerin toplamından başlamaktaansa öncelikli olarak tekil algı nesnesine yönelmiş olması, bu çözümlemelerin, en azından nominalizme eğilimli dil felsefecilerinin gözüne modası geçmiş olarak görünmesine neden olmuştur.⁷⁴ Bildi-

⁷⁴ Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, s. 105; ayrıca bu kavramsallaştırmanın *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, s. 399 vd'nda nasıl bir hazırlık aşaması geçirmiş olduğuna bakmakta da fayda vardır.

ğim kadarıyla, dil felsefecileri tekil nesnenin durumlar karşısındaki önceliğinin, Husserl'in algı fenomenolojisinden ziyade Heidegger'in şey-fenomenolojisi tarafından daha iyi desteklenebileceğinin şu ya da bu şekilde farkına varmış değillerdir. Üzerinde konuşulanan öncelikli olarak algı olması hususunda, Heidegger'in dil felsefecileri ile hemfikir olması muhtemeldir. Ama ona göre "gerçek dilsel birim cümle değil sözcüktür"⁷⁵; özgün konuşma edimi önermesel bağlantı (bir sav veya iddia halinde iken, dilbilimsel form olarak *ti kata timos*) değil, saf şiirsel adlandırma, yani *onomazein*'dir.⁷⁶ Açıklığın gizlenmişliğinden dörtlünün gönderimsel bağlantılarına doğru insanın genelinde karşılaşmak istediği her şey adı ile çağrılır. Tek tek şeyler, bu amaca hizmet etmek üzere tasarlanmış tekil dilsel hallerle meydana getirilmezse, önermesel dilin birbirine bağlayacağı herhangi bir şey söz konusu olamaz.⁷⁷

Açıklık boyutu ve Dasein arasındaki devinimin tersine çevrilmesinin başlangıcını teşkil eden Heideggerci *Kehre*, çağdaş felsefece şu soru ile formüle edilen bir şüpheyi maruz kalır: Dünya ufkunun özerkliğinin garantileyicisi olduğu varsayılan bu gizlenmişlik

⁷⁵ A.g.y., s. 402.

⁷⁶ *US*, ss. 18ff.; *VS*, s. 66 vd.

⁷⁷ Başka sorulara da davetiye çıkaran ve bugüne kadar yayımlanmış eserlerinde Heidegger'in üzerine çok az söz sarf ettiği soru şudur: Bir bütün olarak dünya-bütünlüğünün kaynağına ait [*ursprünglich*] açıklığı (Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın "ruh hali" [mood] konusuna ayrılmış olan sayfalarında ortaya koyduğu gibi) Dasein'ın ruh hallerinde bulunuyorsa, kaynakstal konuşma edimlerinin de bu ruh hallerinin dile getirimlerinde içeriliyor olması beklenmez mi? İçinde özne ve nesnenin ya da tek tek nesnelerin birbirinden ayrılmadığı, bütünlüğün açığa-vurumu olan herhangi bir zihinsel durumun ifadesine sadece ve sadece "bu parlaktır" veya "bu tuhaftır" gibi "özne-siz" cümlelerde rastlanabilir. İnsan varlığı (ya da Heideggerci anlamda Dasein) dünya-açıklığı sayesinde insana dönüşüyor ve dünya açıklığı da kişisel olmayan konuşmada dile getiriliyorsa, hem *onomazein*, hem de önermesel cümle yapılarının yankısını öznesiz cümlelerde bulan bir kaynakstal konuşma durumu üzerinde temellendiği düşünülebilir. Şu halde "gerçek dilsel birim" kendisiyle dünya-bütünlüğünün ruh-hallerince-belirlenen-açığa-vurabilirliğinde gün ışığına çıktığı tek kelimelik cümle olur; böylece şeylerin bir *onomazein*'i olmaktan evvel, dünyanın bir *onomazein*'i olur. Bununla ilgili olarak *Heraklit und Parmenides* başlıklı çalışmama bakılabilir (ss. 82, 216, 352, 371, 415, 513).

[*hiddenness*] basitçe düşünülmüş bir şey değil midir? Bilince aşkın bir doğruluk zemini varsayımı, aşılmış olduğu düşünülen metafiziğin düşünme biçimini devam ettirmekten başka ne anlama gelir? Ve bu düşüncenin, sırf bu nedenle Occamlı'nın usturası tarafından budanması gerekmez mi? "Dünya"nın görünüşe gelme sürecine gerçekten de bir geri çekilmenin [*withdrawal*] baskın çıktığının ne gibi bir temeli vardır?

Burada öne sürülen Heidegger yorumunun ışığında, *Kehre* düşüncesi tutarlılığını, apaçıklık ilkesinin nominalizm-karşıtı eğiliminden alır. Burada önemli olan, Heidegger'in kendisinin de vurgulamış olduğu gibi, *Kehre*'nin sadece düşüncesinin yüzeyinde bir rota değişikliğini temsil ediyor olduğudur.⁷⁸ Bu rota değişikliği, istenç ilkesinden dünya-tarihsel bir vazgeçişin habercisi olarak anlaşılmalıdır. İstenç ilkesinin sonucu, yaşam-dünyasının unutulmuş noktasına varacak kadar yoğunlaşmış olan bir dünya-yitimi [*world-loss*] olmuştur. Bu dünya-yitimi, "dünya" olarak anılan açıklık boyutunun "hâkimleri" olmadığımızı ve bunun sonucu olarak da bu açıklığa baskın çıkan gizlenmişliğe bağımlı olduğumuzu zaten kanıtlamıştır. Açıklığın özne-ötesi boyutunun önverili oluşuna kuşkuyla bakan nominalist şüpheciliğin kendisi, bir dünya-yitiminin felsefi ifadesini teşkil eder. Bu şüphecilik, kendi yaratımız olmayan bir açıklık boyutuna kendimizi kaptırmış olduğumuz fikrine ne kadar ihanet ederse, aynı oranda, insana görece olmayan; tersine, açıklıkta tutulma sayesinde insanın yazgısal olarak kendisine tâbi olduğu dünyanın unutuluşunun sözcülüğünü yapmış olur. Açıklığın insana, insanın kontrol edebildiği alanın ötesinde kalan muğlak bir "dışarı"dan verilmiş olduğu düşüncesini sorgulayan nominalist şüphecilik bu sayede sadece, niyetinin tersine, kendi itiraz ettiği şeyi onaylamış olur.

Kehre'nin dünya-tarihsel bir gelişme olarak nasıl olanaklı kılındığı bilinmektedir. "Çerçeveleme"deki [*enframing*] dünya-yitimi tehlikesinin son derece yoğun bir hale gelmesiyle, bu yitimin bir yitim olarak deneyimlenme ve sonuç olarak bu yitimin kendisinden çıkıp tarihsel olarak açıklığın özüne ait kılındığı gizlenmişliğin deneyimlenme şansı da artmıştır. Buna karşın geriye sorulması gereken son bir soru kalmıştır. Böyle bir fırsatın nasıl farkına varılacaktır? Dün-

⁷⁸ "Richardson Letter", s. xix.

ya-yitiminin temeli olma işlevini yüklenmiş olan bu istenç ilkesinin ne şekilde üstesinden gelinecektir?

Husserl bir yol olarak, yönelimsel niyetliliği etkisiz hale getirme olarak tanımlanabilecek olan *epoché*'yi önermiştir. Ama bu etkisiz hale getirmenin kendisi dahi, hakkında karara vardığımız bir şeydir ve bu nedenle de bir istenç edimidir. Fenomenolog, bu edimi gerçekleştirir, çünkü “şeylerin kendisine dönme” şeklinde dile getirilen maksimde ifadesini bulan ve yükümlülük/zorunluluk içeren apaçıklık ilkesi düşüncesi bilim insanı sorumluluğunu temsil etmektedir. Apaçıklık ilkesinde, dünyanın görünüşe gelmesi için duyulan sorumluluğun hesaba katılmasına yönelik bir talep yatmaktadır. Bu sorumluluk, Husserl tarafından son derece yerinde olarak tekrar tekrar vurgulanmıştır.⁷⁹ Fenomenoloji, onun için, en iyi ihtimalle nihai sorumluluğun kesin biçimde sırtlanılmasından başka bir şey değildir.

Bu noktada, Heidegger, kurunun yanında yaşın da yanmasına göz yumar. Modern zamanlara has olan dünyanın unutulmuşluğunun, açıklık içinde yer alan kendini geri çekmekten [*withholding*] ortaya çıkarak yazgisal olarak insana verilmiş olduğu için, filozofun dahi kendisinden muaf olmadığı trajik bir aldanışı temsil ettiğinin altını çizer.⁸⁰ Husserl, filozofun vereceği iradi bir karar yardımıyla modern istenç ilkesinin üstesinden gelebileceğini düşünüyorsa –Heidegger bunu iddia edecektir– filozofun istencine beslediği bu inançla sadece istenç ilkesinin egemenliğini bir kez daha vurgulamış olmaktadır başka bir şey yapmış olmamaktadır.⁸¹ Dünyanın-unutulmuşluğuna bir son verme ümidi Heidegger'e göre öyle bir duruş talep etmelidir ki, böyle bir duruşu varsayan istenç dahi yok olup gitmelidir.

İstençten bu denli köktenci bir vazgeçiş sayesinde açığa çıkan insan varlığı kavramını Heidegger “bırakılmışlık” (*Gelassenheit*) olarak adlandırır. *Gelassenheit*, artık geleneksel anlamda etik bir konum değildir, çünkü bu konumların iradi (istence dair) olduğu düşünülmektedir: Bu konumlar, insanların kendilerinden sorumlu oldukları kararların üzerine inşa edilirler. Buna karşıt olarak, Heidegger'in

⁷⁹ *Krisis*, ss. 15 ve 272.

⁸⁰ Bu probleme “Heideggers These vom Ende der Philosophie” başlıklı makalede değinmeye çalıştım (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34 (1980), s. 535 vd.).

⁸¹ *Gelassenheit*, s. 38 vd.

Feldweggespräch'te belirttiği gibi, *Gelassenheit* teriminin açıklaması içinde sorumluluk almakla alakalı hiçbir şey yoktur.⁸² Bu şekilde açıklık boyutunun özne-ötesi önceden-verili-oluşunu o denli uç bir noktaya taşır ki, apaçıklık ilkesi olarak anılan ve yükümlülük/zorunluluk taşıyan kavram içinde öne çıkan sorumluluk uğrağını sonuçta başarısızlığa mahkûm eder.⁸³

Benim görüşüme göre *Gelassenheit* düşüncesi haddinden fazla öne çıkarılmıştır. Heidegger'in tüm entelektüel çabasının aslında iradi olarak, içinde bulunduğumuz zamanı yorumlama kararından esinlenmiş olduğunu ve bunun sonucu olarak da bu tip iradi bir edimle istençten vazgeçişini yanlışladığını söyleyerek *argumentum ad hominem*'e başvuracak değilim. Her şeyden önce görünen odur ki, Heidegger, sorumluluk içeren bir muhakeme istencini (ciddi felsefenin ortaya çıktığı *her durumda* varsayılan bir istenç) istenççilik anlamında aşırı vurgulanmış bir istenç ile (ilk olarak belli bir tarihsel dönemde öne çıkmış ve bu nedenle de ortadan kaybolması muhtemel bir istenç biçimi) karıştırıyor görünmektedir. Kendisinden bekleneceği üzere Heidegger, "fenomenoloji" kavramı içinde de geçen ve üzerinde çok düşünmüş olduğu *logos* sözcüğünü her türlü dolambaçlı yola girerek çevirmeye çalışmış, ama çeviriye son derece uygun olan Almanca sözcük "sorumluluk" (*Rechenschaft*) ile karşılamaya tenez-zül etmemiştir. Felsefe yapma terimini karşılayan temel Sokratik formülasyonun önermiş olduğu çeviriyi; yani hesaba katmak, önem vermek anlamına gelen *logon didona'*yi⁸⁴ kesin bir dille reddetmiştir. Heidegger'in böyle bir reddediş sayesinde fenomenolojisini, bahsi geçen çevirinin iradi sorumluluk imâlarından korumak istediği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu noksanlığın çok önemli bir sonucu olmamış olsa, Heidegger'in sorumluluğun etik boyutu ile ilgili anlayışındaki noksanlık da gözardı edilebilirdi. Greklerle birlikte, karşılıklı sorumluluk istencinden, kendilerine karşı sorumlu olunma özgürlükleri açısından eşit durumda olan vatandaşlara ait tarihsel olarak yeni bir kamusal yaşam formu doğmuştur. *Logon didona'*nin en köktenci biçimi olan felsefenin, tam da politik anlamda vatandaşlık ile aynı zamanda ortaya

⁸² *Gelassenheit*, s. 53.

⁸³ Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, s. 372 vd.

⁸⁴ *SG*, s. 118 ve *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*'de yer alan (s. 368) Tugendhat'ın yorumu.

çıkması bir tesadüf değildir.⁸⁵ Ve Heidegger'in hayran olduğu Aristoteles dahi, karşılıklı sorumluluk duyan vatandaşlardan oluşan en iyi toplum biçimi üzerine kafa yormanın felsefe için önemsiz bir görev olmadığını düşünür.

Heidegger'in *Nikomakhos'a Etik* içinde yer alan *praxis* kavramından esinlenmiş olduğu kesindir. Ama sorumluluk uğrağını yeterince önemsemediğinden, tam da bu uğrak üzerine inşa edilmiş olan politik felsefe geleneğine pek ilgi göstermemiştir. Böylelikle, –kısa bir süre için olsa da– Hitler'in politik cemaat üzerine yönelen nihilist dayatmasını, başlayacağını umduğu ve kendini adadığı yeni çağ için, nasyonal sosyalizmi destekleme noktasına varacak kadar sahiplenebilmiştir. Bu durum görmezden gelinemez. Ama Heidegger'in politik sorumluluktan kaçışı üzerine süregelmekte olan tartışma, konunun kökenine inmek isteyenlerin, onun apaçıklık ilkesini örnek olacak biçimde sonuna kadar düşündüğünü ve bu sayede de modern dünyasızlığın [*worldlessness*] üstesinden gelebilmek için bir kapı araladığı gerçeğine gözlerini kör etmemelidir. Kanımca, Heidegger'in geçmişe yönelen bir bakış açısından geliştirmiş olduğu ve sayesinde düşüncesinin felsefe için yol gösterici hale geldiği fenomenoloji üzerine görüşlerinin önemine ilişkin bulgular, ne varoluşçu felsefeye yaptığı temel katkılarda,⁸⁶ ne de Aristotelesçi varlık sorusunu yeniden üretmesi ve bu soruyu dönüştürmesinde aranmalıdır. Onun önemi, kökensel fenomenoloji fikrini köktenci kılmasından kaynaklanır.

⁸⁵ Bkz. felsefi *logon didonai*'nin, politik görüş – “bana öyle geliyor ki” (*docei moi*) – ifade eden orta terim aracılığıyla *Polis*'le fenomenolojik olarak nasıl ilişkilendirildiğini ele aldığım makale “Die Zweideutigkeit der *Doxa* und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats”, *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, der. J. Schwartländer ve D. Willoweit (Kehl/Strassborg, 1986), Tübinger Forschungsproject Menschenrechte, cilt 6, s. 9.

⁸⁶ W. Janke bu katkının *Varlık ve Zaman*'dan son dönem çalışmalarına kadar olan düşünce yolunda nasıl bir gelişim çizgisi izlediğini *Existenzialphilosophie* (Berlin/New York, 1982, ss. 172 vd.) adlı kitabında detaylı olarak ele almıştır.

HEIDEGGER VE HÖLDERLİN *

YOKSUL BİR ÇAĞDA ŞAİRLERE MUHTACİYET

Annemarie Gethmann-Siefert

Öyle görünüyor ki, Heidegger ve Hölderlin konusu üzerine söylenecek her şey –pek fazla olmasa da– çoktan söylenmiştir. Heidegger’in filolojik hataları, onun Hölderlin’le karşılaşmasından kaynaklanan düşünme yolu gibi, ayrıntılı olarak ortaya kondu.¹

* Bu metin özgün olarak Almancada basılmıştır: “Heidegger und Hölderlin - Die Überforderung des Dichters in dürftiger Zeit”, *Heidegger und die praktische Philosophie* ed. Annemarie Gethmann-Siefert, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, 191-227 Özgün Almanca makaleden, Richard Taft tarafından İngilizceye çevrilmiş ve yayınlanmıştır: “Heidegger and Hölderlin: the over-usage of Poets in an impoverished time”, *Martin Heidegger: Critical Assessments Vol. III: Language*, ed. Christopher Macann, London; New York: Routledge, 1992, 247-277. Metin Bal ve Özgür Aktok tarafından İngilizce ve Almanca metinler karşılaştırılacak Türkçeleştirilmiştir.

¹ Heidegger’in şu yapıtlarına değindim: *Hölderlin’s Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, M.Heidegger’in, “*Toplu Eserler*”i Cilt:39 (Frankfurt:1980) (metin içinde *Höld.* 34/35 olarak anılacaktır); *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, *Toplu Eserler*, Cilt:45 (Frankfurt:1984) (metin içinde: *Grundfragen*); *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 3.baskı (Frankfurt:1963) (metin içinde: *EH*); ve *Holzwege* (Frankfurt: 1963) (metin içinde: *HW*).

Heidegger yorumlarına sadece ismen değinilmiştir: J.W.Wahl, *La Pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin* (Paris:1952); B. Alleman, *Hölderlin und Heidegger* (Zurich:1954; 2.baskı.,1956); O. Pöggeler, “Heideggers Begegnung mit Hölderlin”, *İnsan ve Dünya*, 10 (1977); C. Jamme

1934/5'te Heidegger ilk *Hölderlin Ders'i*ni başarısız bir politik dava sonrasındaki bir yanıt ve aklama olarak oluşturdu. İlk olası yorum doğal olarak –Heidegger'in sonraki özyorumunu izlersek– bu derste bir yanışın ya da yolundan sapmış bir politik bağlanmanın reddedilişinin bulunduğu yönünde olacaktır. Sonuç olarak pratik felsefe açısından, Heidegger'in Hölderlin ile karşılaşmasında gerek düşünme ve eyleme arasında, gerekse yorumlama ve politika arasındaki ilişkilerin tüm yönleriyle ele alınmış olması durumu da söz konusuydu. En azından Heidegger'in kendisi, Hölderlin'le olan karşılaşmasını, olup bitenden en çok sorumlu tuttuğu politik bir hatadan çıkış, kurtuluş yolunun bir biçimi olarak gördü ve bu ders, örtük de olsa, aynı zamanda nasyonal sosyalizm oluşumunun –zoraki bir şekilde teşhir edilmeyen– açık bir reddi olarak anlaşılmalıydı.²

Eğer kişi Heidegger'in Hölderlin yorumunu nasyonel sosyalizme olan tatsız politik bağlılığı olgusu ışığında okursa, o zaman salt felsefi bir etkinlik olduğu düşünülen bu yorum, politik hataları ve yanlış pratik yönelimleri de açığa vurur. Bu noktada Heidegger'in özyorumunda ne dereceye kadar bir hatayı önemsiz gösterdiği, ya da olup biteni bilinçli olarak çarpıtarak olduğundan farklı yorumladığı sorusunu çözüme ulaştıramayız. Diğer taraftan, Heidegger'in politik etkinliklerden [*Gemächte*] uzaklaşarak şairlik [*Dichtens*] ve düşünme gücüne geri dönen yolunda, yanlış hükme ait politik hatanın geriindeki gerekçe öyle bir biçimde tekrarlanır ki, belli bir duruma özgü [*factual*] karar, ilkesel bir temele sahip gibi karşımıza çıkar.

Bu yüzden burada söz konusu olan şey bir suçlunun yargılanması değildir, fakat bir kişinin bir yandan gelenekte temellenmiş, diğer yandan “sahici” [*authentic*] düşünme olduğu ölçüde bu gelenekte sahip olduğu temelden kaynaklanan ölçütlerden kaçınan bir “felsefe”

kendisine ait “Dem Dichten Vor Denken”i içinde yer alan Heidegger-Hölderlin ilişkisiyle ilgili çeşitli araştırmalara, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38, sayı.2 (1984), özellikle 193 vd. değindiği gibi, Heidegger'in Hölderlin ile ilgili olarak kendi yorumlarına da değinir.

² A. Schwan (*Politische Philosophie im Denken M. Heideggers*, Köln:1985) ile karşıtlık içinde, O. Pöggeler bu yorumu izleyen ilk kişidir. krş. Ona ait *Philosophie und Politik bei Heidegger* (Freiburg:1972). Heidegger'in kendi yorumundan ayrılan bu yorum çeşitli önemli yerlerde yeni malzemeler temelinde gözden geçirilip düzeltilmiştir “Den Führer führen? Heidegger und kein Ende”, *Philosophische Rundschau*, 32 (1985), 26 vd.

ile, felsefeyi ne ölçüde bertaraf edebileceği sorusudur. Felsefi gelenekten yeni bir başlangıca uzanan bu yol, sadece Heidegger'in "Hölderlin ile birlikte düşündüğü yol"un değil, aynı zamanda, özsel düşünmenin de daha pratik sonuçlar açısından açıklığa kavuşturulmasına izin verir. Böylece aynı zamanda Heidegger'in felsefeden "düşünme"ye doğru –kendi anladığı biçimiyle– uzanan ilerleyişiyle uzlaşmanın ilk nüvelerini bulabiliriz.³

I. ŞİİR VE POLİTİKA

Otto Pöggeler, Heidegger'in Hölderlin üzerine verdiği ilk dersinde, gerek şiirsel olanın, gerekse politik olanın belirleniminden eşit derecede uzaklaşmak istediğine işaret eder.⁴ Heidegger, şair Hölderlin'i Alman İdealizmi filozoflarıyla bir arada değerlendirmeye kesinlikle karşı olmasına rağmen (krş. örn., *Höld.34/5*, s. 6; *EH*, 85 vd.), Hölderlin yorumunda açıkça formüle ettiği gibi, Alman İdealizmi için kurucu olan bir sorgulama tarzına döner.⁵

³ Kendi katkısında, "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie" (*Heidegger und das Praktische Philosophie* içinde, ed. O.Pöggeler ve A. Gethmann Siefert (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1988), 111), K. Held bu sonucu başka bir açıdan gösterir. O, Heidegger'in düşünme yolunu Varlığın tanımlanmasındaki temel öğeleri (yani, belirlemenin bütün öğeleri ya da daha çok varlığın vurgulanması hüküm olmaksızın varolmazlar) terkeden zirve hakkında bir akıl yürütme çizgisi olarak izler. Bu yeniden yapılandırma aynı zamanda özsel düşünme adına felsefi tartışmanın yerinden edilme *aporias*ının izini sürer.

⁴ C. Jamme Pöggeler'in Heidegger'in teknoloji eleştirisinde Hölderlin dersinin önerdiği anlamda "politik bir felsefe için başlangıç noktasının" bulunabileceği tezine katkıda bulunur: Böylece "biri meşru olarak Heidegger'in sanat felsefesinin özünde pratik, yani *politik* bir felsefe olduğunu söyleyebilecektir" ("Dem Dichten Vor-Denken", 210) Böylece bununla birlikte, bu politika anlayışının temel *aporias*ına değinilir.

⁵ Hölderlin'in Hegel ile uyuşması, birlikte Frankfurt'ta oldukları zamanlarda yaptıkları tartışmalarında derinlik kazanır, fakat daha o zamandan 1797'de Hegel tarafından (yazılmış) bir parçada yani "ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus" ("Alman İdealizminin İlk Dizge Programı") doğru- dan Schiller'e yapılan gönderme yoluyla bozulmuştur. Schiller'in anlayışını Kantçı felsefe yardımıyla tarihe uygulama niyeti Hölderlin'in Hegel ile mektuplaşmalarında da açıktır. Krş. *Briefe von und an Hegel*, cilt 1, ed. J.

Hölderlin, Schiller’le ilgili parçalı düşüncelerinde ve Hegel’le (ilk olarak mektup üzerinden, daha sonra yüz yüze) olan diyaloglarında, “halkın eğitimi için bir ideal”in (*Ideal der Volkserziehung*) taslağını ortaya koyar. Hölderlin, bu idealin sanat yoluyla ortaya çıkacağını ve ilk kez kendi şiirinde karşılanacağını ummaktadır. Hegel ile birlikte, Schiller’in estetik eğitim anlayışını tarihsel bir ideal olarak yaygınlaştırmak ister. Bu ideal, şiir sanatı ve politikanın, Heidegger’in de benimsemiş olduğu bir birliğinden ileri gelir. Kesin olan nokta şudur ki, akıl çağının gelişi için şiir sanatı yoluyla yapılacak olan eğitim, aynı zamanda tarihsel varoluşun belirlenimlerinin özgün sekanslarını genişletir; zaten genişletmesi de beklenmelidir: Bu eğitimin talep ettiği, Kant’ın hazırlamış olduğu şekliyle ideal olanın *apraksisi*, yani eylemsizliği ilkesi üzerine inşa edilen bir “tinsel dünya devrimi” –Schiller’in *aporia*’sında olduğu gibi– değildir.

Heidegger, şaire dair saptamasında tam da bu iddiayı önvarsayar. Her şeyden önce şair, Heidegger’in diyalog kurduğu Hölderlin’e göre, Schiller’in modernitenin belirtisi olarak ortaya koyduğu “yoksul bir çağda”, yani, “darmaduman”, paramparça bir haldedir (*Zerrissenheit*). Burada, daha insancıl bir dünya düşüncesini gerçeklik karşısına yerleştirmek yetmez. Daha çok her şey, onu tarihin içine yerleştirmenin bir olanağını keşfetmeye dayanmaktadır. Heidegger de şiir sanatını bu tasarı ve etkinin (*Entwurf und Wirkung*) birliğinin temeli üstünde tanımlar. Şiir sanatı ve politika “halkın tarihsel *Dasein*’i” –onların yükselişleri, zirveye çıkış ve çöküşleri– şiir sanatından ve felsefi anlamda bu sahici [*eigentlich*] bilmeden kaynaklanacak biçimde bir araya getirilir ve bir halkın, halk olarak *Dasein*’ının, devlet-politika yoluyla gerçekleşmesi, bu her ikisinden kaynağını alarak ortaya çıkar. Böylece Heidegger’e göre “bir halk için her kaynak-sal [*ursprünglich*], tarihsel çağ”, “şair, düşünür ve kurucu babanın, yani, bir halkın tarihsel *Dasein*’ını sahici olarak temellendiren ve kuranın (*gründen und begründen*) çağıdır. Onlar, sahici yaratıcılarıdır” (*Höld.* 34/5, s. 51). Demek ki Heidegger, aslında kendi niyetiyle çatışacak biçimde,⁶ üzerinde Hegel ve Hölderlin’in uzlaştıkları, bir

Hoffmeister (Hamburg:1952), özellikle 20. Hegel’in konuyla ilgili görüşü Schelling’e bir mektubunda bulunabilir (a.y., 25 vd.)

⁶ Bu bağlamda O. Pöggeler sadece şuna işaret eder: “Heidegger ... kendi çağının felsefesiyle diyalog içindeyken, *Hyperion* düzlemi üstünde, Hölderlin’in kuram ve eylemi nasıl güzelin deneyimine karşı yerleştirdiğini,

sanat ideali, bir din ideali ve bir de onların olgusal ifadelerinin eleştirisi olarak üç bölüme ayırdıkları erken halk eğitimi ideali anlayışına, açıkça geri döner.

Hegel aynı bağlantıyı, Grek *polis*'ini, sanat yoluyla kurulmuş olan bir anavatan modelini “sanat yapıtı” olarak betimlerken, sanat ve dinin etkinliği “ideali” bakımından yeniden anlatır. Bu betimleme, şimdiden –Hölderlin’in geç ilahileriyle birlikte– çağların ayrımına, kaynaklara uzaklığına, ya da daha çok, sanatın artık dini ve bu yüzden de insanların etik olmasını, güzel-politikayı üretmediği bir zamana yönelen bir kavrayıştan ortaya çıkar.

Heidegger bu ayrımları es geçer. Hölderlin ile birlikte kendi derslerinde şunu vurgulayabilmiştir: Bu, “bizim anavatanımız Almanya”nın meselesidir (*Höld.* 34/5, s. 4), [ve] gerçekten de ne “günlük ihtiyaçlar” için işe yarar ve kullanışlı olanla, ne de “zamanı ölçülü kullanma”yla ilgili bir sorundur, fakat yine de “en üstün”, “en zor”, ve “nihai” olana erişme gereğiyle ilgilidir. Hölderlin, bu *aggiornamento* (İtalyanca; bir kurum ya da kuruluşun modernleştirilmesi süreci –ing. çev.) için hiçbir tutarlı ipucu vermemiş, daha çok sanat yoluyla bir anavatan “kurma” girişiminin yorumlarını kabaca betimlemiştir. Bu tür bir ilk taslak *Hyperion* romanında, insancıl, “güzel” eylemler yoluyla bir ülke kurma hayali içinde bulunur. Bu hayali kurgunun kurucu uğrakları, ilke olarak tarihsel bir devrimin şartlarıyla

Empodekles düzlemi üstünde onun güzeli nasıl trajik bir meydana gelme olarak düşündüğünü, sonra da onun bu gerçekleşmeyi nasıl ilahinin bir boyutu olarak anladığını değil fakat büyük anlatımın son şiirinde ilahinin nasıl ayrıldığını gösterir.” (“Heideggers Begegnung mit Hölderlin”, 47) J. Wahl tekrar Heidegger’i Hölderlin’den uzaklaştırarak Hegel’e yaklaştırır; H.J. Schrimpf (“Hölderlin, Heidegger und Literaturwissenschaft”, *Euphorion*, 51 (1957), 308-23) kendi düşüncelerini Hölderlin’in geç yapıtının temeline dayandırmasına rağmen kendisiyle Heidegger’in geçiş dönemi 1800-1’e ait şiirleri ilk olarak yorumladığı belirgin ilgi kaymasını vurgular. Hölderlin dersinde Heidegger’in kendisinin bununla geç eseri göz önüne aldığını düşündüğü açık hale gelir. Frankfurt diyalogunu Hegel’in olduğu kadar Hölderlin’in de erken çabalarındaki bir kriz olarak görürsek, böylece kesinlikle onun sonuçları, ortak başlangıç noktasını da düşünecek olursak, sadece apaçık anlaşılırdır. Buradan Heidegger’in ilahileri geçiş döneminden başlayarak *Hyperion*’un geleneksel anlayışına çok yakın olarak uyarladığı için Hölderlin’de görmezlikten geldiği şiir ve politika arasındaki farklılık açık hale gelir.

uyuşur. En nihayetinde bu uygulanabilir [*practicable*] olmadığı için “zordur”, fakat bir yandan sadece hayalden gerçekliğe giden bir yol olarak da kalmaz; daha çok, zaten tam da anlatılan tarihin kendi içindeki belirlenimdir. Şiir, kendisini sanatsal bir içkinlikle üretir; yani o politik bir başarının tarihini anlatıyorsa, bunu elde edilmiş bir dünya olmaksızın gerçekleştirir. Hegel’in, devletin insanlaştırılmasını ve tepeden tırnağa devrimi olanaklı kılan “Almanya tezi”, *Hyperion* biçiminde yeniden vücut bulmuştur. Ancak başarılı bir yaşama ulaşma niyeti ve bunun gerçekleştirilmesi; bireysel ve toplumsal başarı birbiriyle bağdaşmaz olduğu için karaya oturur. Sonuç olarak, Hölderlin, Hegel ile giriştiği diyalogtan esinlenerek *Empedokles* üzerine çalışırken, tasarı ve tarihsel gerçeklik arasındaki karşılaşma *aporia*’sı uğruna, sanat yapısının içkin *aporia*’sını yoğunlaştırır. Bireyin eylemlerinin herkesin başarısı için ve insani bir devlet için koşullar yaratmak istediği yerde, kişinin kendi damgasını etkin bir şekilde vurmaya ve somut olana yönelen tasarı, halkın etik boyutunun kalıntıları olarak kalmak yerine, böylece yasal bir şeye dönüşür. Hölderlin’in sanatsal olarak içkin çözümü, trajik anlayış, tasarı ve edimsellik arasındaki ilişkinin yeni baştan bir düzenlenişine işaret eder. Bir devletin tasarısı bir anavatan üretmez, fakat böyle bir anavatanı gerçekleştirmeyi (zamanla bir diğerinin yerini alan) tarihsel eyleme bırakır.⁷

Heidegger’in dayandığı Hölderlin’in ilahileri, bu anlayışı Heidegger’in kendisinin de değindiği anlamda tekrar biçimlendirir: Onlar kendisi aracılığıyla eylemin ilk olarak olanaklı hale geleceği “diyalogu” oluştururlar. Şairin diyalogu, yani dil, – paradigmatik olan şair ve şairlik deneyimi yoluyla– tarihsel insan eyleminin kaynağını yaratır, fakat (yeni) tarihsel edimselliği, ilk olarak şiir sanatından geri çekilmeye devam eden ve sadece insan eylemi için hazırlanan bir boyutta üretir. “Gizli kaynak” olarak anavatan (*Höld. 34/5*, s. 4) burada en çok hâlâ hedeflenen (kurulması zorunlu olan) fakat henüz gerçekleştirilmemiş amaç rolünü oynar.

Heidegger, erken idealizm sorusunun formülasyonunun kaynağını tamamen ihmal eder. O, zamanın Hölderlin araştırmalarının

⁷ Heidegger, trajik anlayışı bir kopuş olarak tanımlamaksızın, Hölderlin’in deliliğiyle ilgili olarak bizi *Empedokles*’s gönderir (*EH*, 41,42). Dolaylı olarak, ilahilerle başlamak için bir meşrulaştırma Heidegger’in *Andenken*’de farklı bir şekil alan *Hyperion* anlayışından bahsedişinde bulunabilir: *EH*, 121. Hölderlin dersi aynı zamanda bu baği vurgular; krş. aşağıda, not.13.

çoğunun yaptığı gibi, “Hölderlin’in Fransız devriminin eğilimlerini benimseme yoluna ve onlarla içine girdiği tartışmaya karşı kör kalmıştır.”⁸ Heidegger’in nasyonal sosyalizme bu körlükle bir eğilim duyup duymadığı konusu, belirsiz olarak karşımızda durmaktadır. Soru şudur: Heidegger’in politika anlayışı, eğer Hölderlin’in şiir sanatının belirleniminden kaynaklanıyorsa ve eğer bu şiir sanatının kendisini onun zamansal referansı olmaksızın, yani şairin ve şiir sanatının büyük tarihsel dönüm noktası olan Fransız Devrimi ile içine girdiği temel tartışması olmaksızın yorumluyorsa, Heidegger’in politik olana dair anlayışı bu noktadan nasıl görünmektedir?

Pöggeler’e göre, Heidegger “sadece en derindeki içsel alana geri çekilme olarak politik olana yönelik gönderime bağlanmak” ister. Şiir sanatının kendisi doğru edimsellik biçimi olarak görünür, ya da o, daha çok, var olanla ilgili bir doğruya işaret eder. Eğer o aynı zamanda politikanın kaynağını adlandırıyorsa öyleyse eylem için yeterli (doğru) bir yönlendirmeyi, en azından tavsiye biçiminde (gerçekliğin bir tasarısı olarak), ondan ummaya iznimiz olacaktır. Ancak bununla birlikte geç Hölderlin’le Heidegger şiirsel dünya-tasarısının somutlaşmasını göz ardı edebileceğine inanır. Bir sonuç olarak, bu artık şairin tasarısı ve şiir sanatının yönlendirici gücü (Hegel’in etik “*Pathé*” olarak tanımlamış olduğu yeni tanrılar) üzerine kurulmuş yeni bir politika, tarihsel eylem sorunu değildir. O bunun yerine, tarihsel etkinliğin (*Wirken*s) şiirsel “eylem”le benzeşimsel [*analogical*] olarak eşleştirilerek meşrulaştırıldığı, *çağr*ı konumlandırıran bir eylem sorunudur. Fakat bir politika anlayışı kolaylıkla şunda da bulunabilir: Varoluşsallığın, öznel-arasılık anlamında dil olarak genelleştirilmesi ve –tarihselliğin tarihe bir genelleştirilmesi ile birlik içinde– varlığın özgüleşimi ya da yazgısı (*Ereignis oder Geschick*) olarak bütün tarihsellik anlayışı. Onun birincil ve apaçık üstünlüğü – her kuramsal eylemin, uygulamanın sorunlarına karşı olan üstünlüğünde olduğu gibi– uygulanabilir, faydalanılabilir olmayışı; buna karşın zayıflığı ise özellikle çağdaş Anglo-Sakson Heidegger yorumunun 2. Heidegger ya da 3. Heidegger başlığı altında ortaya çıkardığı sahicilik eğilimlerinin gündeme getirdiği pratik faydayı taşıyor olmasında yatar.

⁸ O. Pöggeler, “Heidegger’s Begegnung mit Hölderlin”, 59; a.y. sonraki alıntı için.

Hölderlin yorumlarının başlayıp yürütülmesi, kolayca eriyip gidecek zorlu bir bağlam içinde bir çeşit açıklanamazlık ve meşrulaştırılabılır bir felsefi anlam içerir. Nevraljik noktaları (bütünüyle olmasa da) anlaşılır bir biçimde tanımlanmıştır:

1. Geç Hölderlin’le, ilahilerin politik fikirlerinden kaçınma ile başlamak, şiir sanatını yorumlayıcı eyleme indirger.
2. Bu indirgeme temeli üzerinde, şiirsel varoluş “şiirsel” olur; fakat tam da bu noktada insanın “ikamet etmesi” olarak ortaya çıkar; o sahici tarihsel varoluşun birincil imgesi (*Urbild*) haline gelir.
3. İnsan varoluşu sadece şiirsel olarak yorumlanmaz; daha çok kendisini “sanat”a borçludur. Sanat yapıtı, sanat yoluyla insanın herhangi bir edimde bulunuşuna [*Wirken*] değil, fakat bunun yerine, sanatın kendisinin edimselliğine işaret eder. Heidegger, kültürel olayı (sanat yapıtı) (*Ereignis*) aynı varlık gibi, insan yazgısı için yorumlayıcı ufuk [*Deutungshorizont*] olarak düşünür.

II. EYLEMİN YERİNE GEÇEN YORUMLAMA

Heidegger, Hölderlin üzerine düşünmesine, şairlik ve düşünme arasındaki; tarihsel yorum ve onun felsefede ve felsefe yoluyla düşünülmesi arasındaki temel ayrımı göz önünde bulundurarak başlar. Bu ayrım bize, daha önce gerçekleştirmiş olduğu varoluşsal çözümlemelerden tanındıktır. Buna rağmen, şairlik, düşünme ve söyleme arasındaki bu ayrımlılığın katı biçimde tanımlanmış bir koşullamasını reddeder. Her üçünde de ortak olan gizemli bir temel vardır; dil, doğrudan söylenene, “söylenende sessiz kalan”a olduğundan daha az bağımlı olması nedeniyle bu üç farklı unsura yapısal bir yakınlık barındırır (*Höld.* 34/5, s. 41; ayrıca krş. 4.vd., 29 vd., 150 vd.). Bu ayrım, şiirleştirme ve eylem arasındaki farkı da örtük olarak etkiler.

Heidegger, şiir sanatını pratik ya da politikadan, “göstererek açığa-çıkarıcı bir söyleme” olarak ayırır. (*Höld.* 34/5, s.31; krş. s. 127) ve böylece fenomenolojik “şeylerin kendilerine dönme” ilkesinin yeni bir biçimini ifade etmiş olur. Şiirin her zaman “bir şeyin yapılması ve üretilmesi” anlamında şiirsel olarak nitelenmesi (*Höld.* 34/5, s. 29), Heidegger’e yeterince ayrımlanmamış [*undifferentiated*] görünür. Her durumda, *poiesis*, kendisinden ““şiir sanatı’nın özü hakkında bilme”nin bulunabileceği yöne doğru işaret eder. Kendine özgü eti-

molojik bir çabayla, Heidegger böylece şiir sanatı alanını, yorumlayıcı faaliyet olarak saptar. *Poien* “*tithon-dicere*”nin özgün sözlük anlamına işaret eder... Bu sözcük... onun kendini göstermesinin yolunda... görülebilir ve gösteren bir şeye işaret eden Yunanca *deikenomi* ile aynı kökten gelir” (a.g.y). Burada Heidegger’in dikkat ettiği ayırmalandırma, şüphesiz temkinliliğin gereğidir ve bu demektir ki, Heidegger, Hölderlin’in şiir anlayışını *Hyperion*’dan, ya da *Empodekles*’ten edinmez. Bu yapıtlarda, şiirsel olanın hâlâ yeterince “ayrımlandırılmamış” olarak görüldüğü yorum korunur. Bu ayırmalandırılmamış yorumda, anlatılan bir eylem, eylemi amaçlayan bir konuşma, Aristotelesçi şiir sanatı anlayışının sınırları içinde kalacaktır: Şiir anlayışı, güzel eylemde ortaya çıkan ve iyi eylemde gerçekleştirilen insan eyleminin örnek doğasının tezi olarak görünür. Oysaki *Hyperion* ve *Empodekles*’ten farklı olarak, *İlahiler*’de şairliğin sözcüğe, yorumlayıcı uygulamaya ve “diyaloga”, öznelarasılığa sınırlandırılması söz konusudur. Söz ve diyalog, kutsal olanı, yani “sözcüklerde örtülü tanrıların çağrısı”nı adlandırır, fakat tanrılar, onu bir topluluğa gönderimde bulunarak adlandırır: “Şiir, halktaki bu çağrının daha ileri düzeydeki çalışılması, işlenmesidir, ya da bu bakış açısından bakıldığında, şiir, bu çağrının alanı içinde kurulmuş halkın varoluşudur [*Dasein*]” (*Höld.* 34/5, s. 32; krş. s. 127 vd.).

Ama Heidegger sanki kendi yaptığı titiz ayrımı daha sonra iki şekilde ortadan kaldırır gibi görünür. Şiir sanatı “kılavuzluk eden açığa-çıkarma tarzında söyleme” olarak, aynı zamanda temelin kendisidir (Stiftung); sürmekte olanının etkin temelidir (*effective grounding*)” (*Höld.* 34/5, s. 33). Heidegger bunu “yoksul bir çağda” şair betimlemesindeki tarihsel işleyişe genişletir. “Uçup gitmiş olan tanrıların daha fazla orada olmayışı”na ve sonuç olarak eyleme kılavuzluk eden açık ve diri bir eylem yönlendiriminin [*Handlungsorientatation*] yoksunluğuna (Hegel ve Hölderlin’in anlayışlarını izlersek) ve “beklenen gelişin henüz olmamış ve olmuyor olması”na dayanan, katlanan şair, “kendi halkı için fedakârca ve içtenlikle doğruyu ... meydana getirir” (*EH* 44). Heidegger, şiirsel olarak söylenmiş olan ile düşünme tarafından açıklığa çıkan arasındaki farkı vurgulayarak, yorumlama ve işleyiş [interpreting and functioning] arasındaki ayrımı sürdürür: Şair sadece yorumlama boyutunda değil, aynı zamanda gerçekleştirme boyutunda tarihsel *Dasein* içinde de “varlığın temellendiricisi” olarak görünür. “Tanrıların çağrısı şair tarafından bir

halkın dilinin zemin katında inşa edilirken, belki de öncelikle halkın bundan şüphesi olmaksızın, varlık halkın tarihsel varoluşunda (Dasein) kurulur (ve) bu varlık içinde ve onun ardında, bir yön ve bağlılık bulunabilir” (Höld. 34/5, s. 33).

İlk ayırmalandırma açısından daha da vahim olan, belki de şiir sanatının kendisinin olagelişi ve onun anlaşılmasının sınırlarının çizilişidir. Bu nedenle Heidegger bağlanmış-duygulanımsal (engaged-emphatic) edimlere ait kategorilerin hepsini kullanıma sokar; yani mücadelenin kategorilerini.⁹ Başarılı, tarihsel olarak yorumlayıcı bir icra, mücadele ve (zamana) direnme sayesinde: Kendi yetersizliğine karşıt olarak zamanın “sürerliği ve doluluğu” “ileri sürülür ve bir çözüm için elde tutulur” (Höld.34/5, s. 56). Hölderlin’in annesine mektupları “kendi çağrısının muazzam ihtiyacını ve kendi varoluşunun (Dasein) gerçek kahramanlığını” gösterir (Höld.34/5,s.35). Böylece şair Hölderlin aynı zamanda “kendi şiiri uğruna, düşünceyle fethetmeyi” talep eder (Höld. 34/5, s. 5) ve yorumlamanın işbirliğine bir son verdiği için, “kendimize karşı mücadele” noktasına varan bir talepte bulunur (Höld. 34/5, s. 23; krş. ayrıca ss. 19, 8). Sonuç olarak ilk derslerinde, Heidegger bir anlamda görevin eylem kategorileri yoluyla anlaşılmasının kapsamını tam olarak belirler, öyle ki, sonunda *anlama gibi yorumlama da sözde-eylem [pseudo-action] olarak ortaya çıkar*. Özsel düşünme, boş felsefeden farklı bir yolda gider ve ontolojik bir açıdan ortaya konulacak amaç için varoluşsal olarak (*existentiell*) daha coşkuludur. Düşünürün ruh hali, (*pathos*), aynı anlama edimini yorumladığı gibi, şiiri de bağlanmış eylem olarak yorumladığı için yanlış yorumlar. Dahası, Heidegger’in Hölderlin yorumunda sanat, felsefenin bir aracı olur: Yorumlama ve eyleme arasında yer alan *poiesis*’in anlamı, şairin ve felsefenin dili artık daha fazla ayırt edilmez, fakat varlığın kendi doğruluğunu gerçekleştiren “esas bir eylem”i temsil eder. Schelling’i andırır biçimde sanat Heidegger için de sadece bilerek değil ve ama yine de aynı zamanda

⁹ Geç yorumlamalar ondan vazgeçmeksizin olsa da, tartışmalı kategorileri tarihsel yorum içinde olduğundan daha az açıklıkla şairliğin betimlenmesinde değiştirirler. Hölderlin dersinden alıntılar çoğaltılmıştır, krş.örn., Höld.34/5, ss.13, 214, 239 vd., 257, 293. zaman zaman o, yaratının (*Wesens*) kendi belirlenimi için tanrılar ve insanlardan mücadelesi ya da özgürleşmesi olarak şiir sanatı üstünde, bu ilksel dil için etki alanı üstünde, çekişme olarak şiirin hakikati üstünde yoğunlaşır.

henüz (gerçekten) eyleyerek de değil (*Noch(Doch)-nicht-Handeln*), yani bir kayıtsızlık yoluyla düşünsel [*denkerisch*] bir incelemeyi hazırlar.

Heidegger'in kendisi, felsefi [*philosophisch*] –bu noktada düşünsel [*denkerisch*]– açıklamayı köstekleyen bu alaşımı reddetmek durumundaydı. Onun amacı şiir sanatı içinde ve yoluyla tarihsel yorumlama ile düşünsel uğraş olarak kalır. Aynı zamanda, kesinlikle, “özel” düşünme, “özel” şairlik gibi, felsefi olanın dışında belirgin bir değer taşır. Eğer ilk başta yaptığı felsefi ayrımın salt avantajlarını korumak uğruna bu ayrım konusundaki tutarlılığından taviz vermemiş olsaydı, Heidegger'in sunuş biçimi, felsefi bir beğeni konusu olarak, bir tarz sakarlığı olarak önemsenmeyebilirdi. Normalde herhangi tarihsel bir düşünme içinde zararsız olgu kümeleri ve iddialar yoluyla felsefeyi ve politikayı net biçimde birbirinden ayırmak göz ardı edilebilecek bir şeyken, Heidegger bunu öyle bir biçimde yapar ki, bu katı ayrımlar, onun kendi tanıklığına uyararak geliştirdiği ayrımlanmış, eleştirel bakış açısıyla üstesinden gelmek istediği politik güçleri meşrulaştırmaya hizmet eder.

III. ŞİİR VE SAHİCİLİK

“*Germanien*” ve “*Der Rhein*” ilahilerinin erken yorumunu yapmadan önce, Heidegger şair ya da şairin yapıtının tarihsel yorumunu yapmak ile onun eserinin içine doğrudan doğruya girmek arasında bir ayrım yapar: İçine doğrudan girdiğimizde, kendimizi Hölderlin'in “hâlâ zamansız ve mekânsız olan ve tarihsel duygulanımımızı daha şimdiden aşan ve başka bir tarihin başlangıcını temellendiren yapıtı” içinde buluruz. Yapıt, anlama yoluyla “bizi ve geleceği şairin seviyesi”ne getirmeye (*Höld. 34/5*, s. 4) “*Dasein*”ımızın şiir sanatı gücünün yaşamının taşıyıcısı (olmasını) sağlamaya hizmet eder (*Höld. 34/5*, s. 19). Şiire ait anlama, arınmaya yönelerek işler [work], “kendimize karşı mücadelenin eylemsel-ahlâksallaştırıcı direnişi haline gelir: çünkü onun içinde “şiir yoluyla işleyen geçit” yer alır” (*Höld. 34/5*, s. 23). Şiir sanatı, sahici varoluşu “bireylerin, sahici özünün uyandırılması ve ... biraraya-getirilmesi olarak mükemmelleştirir ve öğretir; öyle ki bu uyandırma ve bir araya getirmeyle bu öz, kendi *Dasein*'ının temeline geri döner (*Höld. 34/5*, s. 8) Bu nedenle şiir sanatı “tarihsel insanın *Dasein*'ının temel biçimde olagelmesiyle aynı şeydir” (*Höld. 34/5*, s. 40)

Burada Heidegger'in sınırlandırma tarzı da tekrar (*Varlık ve Zaman*'a karşıt olarak zaten eleştirel olarak karşı çıktığı) düşünüm ve sunum [*reflection and presentation*] kategorileri arasında gidip gelir. Şairin somutluğu; "daha canlı" bir tarihsellik için güçlü talep, yaşam ve kavramın bir ayırt edilişini daha da güçleştirmektedir. "Yolundan geçen çalışma" olarak anlama, yapıt-dünyayı imâ etmeyi reddedemez. Emek (malzeme) [*Zeug*], şiirleştirme (yapıt) ve anlama (doğruluk), sonuçları yanıltıcı mesafe içinde zenginleşir, çünkü tüm bu üçünün "temel yapısı" şiir sanatında da tekrar ele geçirilir. Başka bir deyişle, şiir sanatı Heidegger'e göre, "kaygı"nın temel yapısını tarihsel ve somut olarak yorumlayan sahici varoluş olur ve bu (kaygı) belli bir süre için kendi apaçıklığı içinde zaman olarak kurulur. Sonuç olarak, örnekleme yoluyla bu kaygı Hölderlin'in (*Titanen*'den alınan) sözleriyle şöyle ifade edilir: "Katılım ve birlikte-bağlanmış-olma, böylece zorunlu koşulu genel olarak bizim için zaman olması nedeniyle kurarlar" (*Höld.* 34/5, s. 57 vd.). Heidegger şiir sanatının tarihsel açılımının bu yorumunu genel olarak kabul eder ve devam eder: "Şairin kastettiği katılım bizim Dasein'ımızın ne-liğini kurar; içinde genel olarak varlık ve varlık-olmayan hakkında olan –yani, "kaygı"– her durumda bizim Dasein'ımızdır" (*Höld.* 34/5, s. 58).

Böylece şiir, tarihsel Dasein'ın temel yapısı ve insanların, aynı zamanda "çok kısa bir yaşam süresi"ne katlanma sorunu olan, *sorgulanabilirliğidir*. (*Höld.* 34/5, s. 59)¹⁰ Şiir sanatı, "sahici" varoluşun en mükemmel örneğidir; yaşamın kendi anlamını yaşayan gerçekleştirmesi ve tasarısıdır; yani tarihselliktir. Heidegger'e göre, bu sahicilik çözümlemesi bize ruhsal ve ruhbilimsel koşullar değil de, daha çok varlık tarihinin koşullarını sunar. İnsan, aynı zamanda bazen anlamın somut-tarihsel tasarısı temeli üstünde, bir yazgı kümesi temeli üzerinde meydana gelmesiyle şiirin içinde *dir*. Bu şekilde, burada da zorunlu olarak sahiciliğin görecelikten kaynaklanan belirsizliği önceden, birlikte ve kendiliğinden oluşturulan anlatımdan ileri gelir. Dasein'ın zamansallığı artık sadece herhangi bir anlamı değil, fakat bunun yerine, tarihsel olarak belirlenmiş belli bir anlamı, yani kendi içeriğine özgü(n) biçimde ön-verilmiş olandan [*content-specific pre-given*] kaynaklanan bir yorumu ve yaşamı bahşeder: kut-

¹⁰ "Kaygı" hakkında daha fazla yorum için, krş. *Heidegger und die Praktische Philosophie*, 207 vd., 213 vd.

sal, ilahi, tanrı(sal) olanı. Oluşturma uğrağı [*the moment of composition*] geriye çekilirken, Heidegger'in *Dasein*'in anlamının (zaman-sallık aracılığıyla dolayımlanmış varlık) sadece yargı yoluyla kurulmadığı tezi, ön plana çıkarılmıştır. Şair çağın yok(sul)laşmasını tersine çevirir, o bizi –her şey için geçerli olan– yeni bir yazgıya, ya da yeniden eski bir yazgıya doğru götürdüğünden, bize tarihi bahşeder. Yorumlayıcı faaliyetin kendisi şairin gücünün sınırları içinde bulunmaz; o bir oluşturma değildir. Onun başarısı ve başarısızlığı daha çok oluşturma öncesi bir ön-verilmişlik üzerinde yükselir: Yorumlama, yorumlanan şey (sahici varoluş) gibi, “yazgı”dır.

Sadece bu şekilde tarihsel insan eyleminin olanağı bir “karşılık verme”ye (*Entsprechen*) indirgenir. Anlamlılık içeren varoluş (*Sinnhafte Existenz*) ve kendi koşulu, yani anlamı doğuran (reddetmeyen), anlamlı (*sinnvolles*) bir yazgı oluşturulmaz, fakat bunun yerine bu varoluş ve yazgı beklenir. Burada model oluşturan aktör, yani şair, zaten yorumcudur. Bununla birlikte, eylem için bir eğilim taşıyan yorumlamanın kendisinin kendiliğinden devimi, alırlık [*Rezeptivität*] uğruna somut ayırım noktası temeli üstünde kendini ortadan kaldırır. “Bırakılmışlık” “[*Gelassenheit*]” sahici varoluşu hakiki eylem olarak betimler.¹¹

1936’dan bir derste, Heidegger konuyu dil açısından tekrar özetler: “Dil basitçe insanın sahip olduğu, diğerleri arasındaki bir araç değildir. Daha çok, dil öncelikle, var olanın açıklık içinde durmasının olanağını genel olarak bahşeder. Yalnızca dilin olduğu yerdedir dünya: Sürekli olarak değişen kararın ve çalışmanın, davranış ve sorumluluğun, aynı zamanda rastlantı ve koşturmacanın, çöküş ve yolunu şaşırmanın da sınırındır. Yalnızca, dünyanın hüküm sürdüğü yerde tarih vardır. Dil... insanın tarihsel *olabilmesini* güvence altına alır. Dil ... insan varlığının en yüksek olanağını kendi emrinde bulunduran özgüleyimdir *Ereignis* (*EH*, 35). Şair burada aynı zamanda dilin “ilk çocuğu” olur, onun söylemesi “yaratıcı”, ‘kurucu söyleme’dir” (*EH*, 63) ve üstelik ona sadece bir yazgı ile karşılık verir.¹²

¹¹ Aynı ismi taşıyan bir denemede, Heidegger’e göre olduğu gibi.

¹² Krş. *Hölderlin*, ss. 51,60,62, ve 67’ye kadar: Şiirin kendisi sadece “dil olayında olağanüstü olan olay ... şiirin tarihsel *Dasein*’in temel yapısı olmasıdır ve bu şu anlama gelir: dilin neliği insanın tarihsel Varlığının orijinal özünü kurar.”

Bu şekilde yorumlandığında, ‘kişi ve dünyayı işleyerek biraraya getiren çatlak’ (*arbeitende Zusammenriss*) burada eylem değil, tarih yorumunun [*Geschichtsdeutung*] alanına; kendiliğindenliğe [*Spontanität*] değil, alırlığa [*Rezeptivität*], oluşturmaya (ya da yer içine koymaya) [*Setzung*] değil, karşılık-vermeye [*Entsprechung*] indirgenerek sınırlandırılmıştır. Heidegger’de kurtuluş [*salvation*] betimlemeleri, dinsel-karşılık-verme [*religious response*] kategorilerini izler. Yoksul bir çağda şairler “uçup gitmiş tanrıların izlerinin şarkısını” duyarlar ve “yakın ölümlülerin, dönüm noktasına giden ... yol”un izini sürerler (*HW*, 250). Elbette, Heidegger’in geç düşüncesinde gösterdiği gibi tüm bunlar unutulmuş varlık sorunuyla ilgilidir. Buna rağmen, karşılık-vermeye indirgenen bir var oluşun çift anlamlılığı, prensip olarak (yorum-eylemi [*Deutungshandeln*] ile benzeşimsel biçimde) bu zamana kadar sürdürülmüştür. Hölderlin’in şiirinde, Heidegger bunun doğrulamasını bulur (krş. *Höld.34/5*, s. 184). Şiir sanatının özünde “Varlığın sözlü kuruluşu” [*worthafte Stiftung*] (*EH*, 39) olarak “insan düşünmesi sağlam bir dayanak içinde kullanılır ve bir temele oturtulur.” Bu şekilde, insan “bu yeryüzü üzerinde” “ikamet eder”. “Şiirsel ikamet” “Tanrıların huzurunda durmak ve şeylerin öz yakınlığı tarafından etkilenmek” anlamına gelir. “Dasein, şiirsel olarak kendi temelindedir”; kurulmuş (köklenmiş) olarak, kazanılmış bir şey değil, fakat daha çok bir armağandır” (*EH*, 39).

Daha sonraları da, Heidegger şiirleştirmenin işlevini Greklerle benzeşim [*Analogue*] kurarak betimler. Sadece birey değil, fakat tarihsel bir topluluk da aynı Greklerin kendi devlet ve politikalarını güzel tanrıları yoluyla buldukları gibi kendi özünü şairin sözünde bulur. Hölderlin’in, tamamen bilinçli bir şekilde Homeros’a gönderme yaparak, –Hegel’in dediği gibi– Greklere tanrılarını vermiş olan, “Kör Şarkıcı” olarak adlandırdığı ilahi olanı ve kutsal olanı adlandırır ve sadece kendini değil, aynı zamanda bir halkın yazgısını, onların tarihsel yerini, anavatanlarını açar. Şairin yorumundaki eve dönüş, Almanların tarihsel özünün niteliğidir. “Onlar şiirleştirme ve düşünmenin insanlarıdır” (*EH*, 29).

Andenken (1943) ilahisini tartışırken, Heidegger şiirsel ikametinin geniş kategorisini yönlendiren yorumlama olarak şairlik ile bağlar. *Heimkunft* ağıtı üzerine konuştuğunda, zaten bu ağıdın eve gelmenin tam da kendisi olan bir şiirleştirme olduğunu söyler; öyle ki, bu şairlik karşısında söz Almanların dilinde bir çan gibi çınladığı sürece,

bu şairlik kendini olaylaştırmayı sürdürür (sich eriegnert). Açıkça belirttiği gibi (EH, 83), Hölderlin Greklerden farklı olarak “bize ait *kendinin des Eignen* özgür eylenişini” öğrenmek ister.¹³ Fakat Heidegger’in kendisi (bize ait olan) kendinin eylenişini Greklerle Almanlar arasında Hölderlin’den daha da sıkı bir benzeşim kurarak yeniden yazar; gerçekte Grekler yabancı olanda, *Hesperides*’e ait olanda, tam da kendi kendilerine, kendi özlerine ulaşmışlardır; yani bir şekilde kendi kendileri, Almanlara özgü tarihsel karakterin farkını aşan bir ulus olmuşlardır. Aslında Greklerin sanat-dini ilk defa ussal olarak hareket eden aklın ışığında fark edilmiştir; “tarihin özsel yeri olarak kutsal tarafından belirlenen *polis*’in temellendirilmesi ve kurulması” olarak. “Politika” gerçekte *polis*’ten ortaya çıkmıştır. Fakat buna rağmen, çağdaş insanın tekrar “bir yazgı sahibi” olabileceği kabulü üstünde temellendirilen, benzer bir sonucu, Alman şair için de varsaymak olanaklı mıdır? Heidegger açısından bu sorunun yanıtı belirlenmiştir, çünkü insan “şiişsel yaşar ve kendi kültürünü bir yazgıdan alır” (EH, 84 vd.) Bu şu anlama gelir ki, “doğal olan şey kendi tarihi içinde tarihsel olana dönüşür”; “halkın tarihini onun kendisinin olanda” bulur ve onun içinde ikamet eder (EH, 84 vd.).

¹³ Krş. ek olarak B.Allemand, “Hölderlin zwischen Antike und Moderne”, in *Hölderlin-Jahrbuch* (1984-5), özellikle 41 vd., 56. Allemand bizim ve antikitenin gelişimi arasındaki farkı betimlemek için (onu bir taslak içinde açıklarken) Hölderlin’in “kendisiyle antikiteyi düşünmek zorunda olduğumuz bakış açısı” ile ilgilendiğini gösterir. Heidegger bu farkı ayrıca diğer noktalarda kendi erken Hölderlin yorumunda *Germanien*’in içeriğinin betimlenmesinde ele almaz; krş. *Höld.* 34/5, s. 15. Gerçekte o Yunanlılar ve modern insan arasındaki farkı vurgular: Yunanlılara göre “Varlığın yazgısı yapıtın parçalarının bir araya geldiği yerde” kapanır: diğer taraftan “bu kavramanın Varlığın parçalarının bir araya gelme yerini bağlayacağı ve belirleyeceği ve ona katılacağı şekilde kavrama becerisi parçasını yapıt içine yerleştiririz” (*Höld.* 34/5, s. 293) Kesinlikle, Heidegger sonuçların özdeşliğini savunmaz. “Yunanlıların mücadelesini verirken karşı cephe, biz Yunanlılar değil, fakat Almanlar oluruz” (*Höld.* 34/5, s. 293). Bu şiir ve politika özdeşliğinin ayrıca moderniteye de uygulandığı anlamına gelir. Bu yorum için *Empedokles* hakkında (*Höld.* 34/5, s. 258 vd.) ve görünüş kavramının hayal ve gerçeklik arasında aracı olarak yeniden uzaklaştırılması hakkında (krş. *Höld.* 34/5, s. 217; “kurulmuş olan, gerçek olan olarak şiir”) düşülen daha çok not vardır.

Hölderlin'in daha önceki yapıtları olan *Hyperion* ve *Empedokles* "yolculuklara" ait iken (EH, 121), "kendisine ait olanda kalmak becerisi", *Andenken* şiirinden geliyor olmalıdır. Heidegger burada da kararsız kalarak iki nokta arasında gidip gelir. İlk olarak, şiirleştirmenin hâlâ bir diyalog ve böylece yorumlayıcı telkin olduğu düşünül-müştü. Bu bağlamda, "tarihselliğin temel yasası" bir "yurdunda-olma-yasası" olarak görünür... Fakat bu aslında bir yandan da yerinden-yurdundan-olmuş-varlık'tan geçen geçitte temellendirilmiştir ve böyle bir geçit olarak, sadece kendisine ait olanın edinilmesi amacına uygundur." (EH, 122 vd.) Ve tüm bunlara rağmen, temel yasa yine de "ikamet"tir [*dwelling*]. "Şairlik anarak-düşünmedir. *Andenken*. Anarak-düşünme, kurmaktır. Şairin kurucu ikameti, ölümlünün şiirsel ikametinin temelini gösterir ve kutsallaştırır" (EH, 143). Yorumlamada kalma, ya da daha çok "şairlere özgü topluluğun özündeki şiirsel kalış" (EH, 142) –anarak düşünme onların, yani "Almanların gelecek tarihinin coşkulu yazgısı içinde" kuruluşu için temeli gösterir (EH, 142). Burada, "kendinde kalan kala-gelir; kalmaya gelir". Heidegger sadece, Grek *polis* ine dayanarak onun içeriklerine göre tarih ve geleneğin kuruluşu uğruna yorumlamanın yaşam biçimi olarak tortulaşması için temel olarak yazgıdan söz eden bir yorum verir. Modern şiirleştirmenin adlandırdığı şey ve "ikamet" olarak tekrar gelenek anlamında tarih olmasına izin verilecek şey (üstelik bilinçsizce) gerçekleştirilmiştir. Fakat Hölderlin, şiirin kendisine tanrıları, etik-olmayı ve sonuçta onun devletini ve politikasını verdiği, düşünen bir Grek midir? "Anarak-düşünme" yoluyla kurulan "kendinde kalış" şiirsel, yani "Alman" ikamet(i) midir? Başka bir biçimde sorarsak: Modern insan, Antik Yunan'ın başına kendi kaderinin (*Schicksal*) geldiği gibi mi kendi yazgısına (*Geschick*) sahiptir? Yoksa onun tarihsel bir kişi olması hakkında tek bildiği şey, yaşamının olmuş bitmiş olanlara dayandığı, fakat bundan yine de bireysel olarak sorumlu olduğu, onu sürdürdüğü ve değiştirdiği midir? Bu şekilde görüldüğünde, Greklerin salt içdürtüsel farkındalığı –Hegel'in tanımladığı haliyle salt tözsel etik-olma– ile tamamıyla yazgı olarak verilmiş öznellik arasındaki ayrım yok olur; hem kavramsal olarak, hem de bu kavramsallığın sorusu olarak. Heidegger antik ve modern arasındaki, Hölderlin'in Schiller'in Elysian* şiir anlayışına başvuran

* (Eski Yunanlılara göre) mutlu ölümlerin dünyası ile ilgili Tr. Ç.N..

ilahide devraldığı bu ayrımı betimlemez.¹⁴ Bunu, felsefi olarak “varlığın” şiir üzerinden belirlenmesinde gözardı eder.

Yazgı olarak tarihin şiirsel tasarısı ile bu tasarıyı izleyen, yazgıda eklemelenen tarihsel ikametın birbirinden ayırt edilemezliği üzerinden, Heidegger’in Hölderlin yorumu “antik olanla modern arasındaki çekişme” anlamında modern-öncesidir. Bu şu demektir ki, Heidegger, Hölderlin’in şiirini, içinde şairin kendisi tarafından birlikte teşhis edilen antik olanla modern olan arasındaki ayrımın ortaya çıkmadığı, içinde bir halkın eğitilmesi idealinde ifade edilen estetik din ve aklın şartlarının “modern” ayrımının gerçekleştirilmediği bir konuma yerleştirmektedir. Oysaki antik zamana ait olanda insanların öğretmeni, tanrıların ve devletin temelini atılması olan şiir, modernitede bu temellendirme boyutunun adı olmalıdır. Bu şekilde, o, çokluğun, farklılığın deneyimine, fakat aynı zamanda, insan varlığının tarihsel olarak gelişen ve kültürel olarak ölümcül olanaklarına götürür. Aynı zamanda bir diğer taraftan, şiir modernitede –dil olarak– bu tür deneyimlerin yönüne karar veren düşünme haline gelir. Yeni tanrılar, eski tanrıların açık mutlaklığını kurgusal anlamda olanaklı olanın uğruna yitirmişlerdir; öyle ki bu kurgusal olanaklılık, yeni tanrılar için şimdide hüküm süren ve geçmişte kalmış gerçeklikle birlikte, onlarla aynı ölçüde eklemelenir. Gerçekte, *Felsefeye Katkıları*’ında* Heidegger Tanrı’nın tarihöncesi tasarıları anlamındaki geçmiş dogmatik dinlerin, bizim zamanımız için belirleyici olabilecek, “son bir Tanrı” yoluyla çözümlenip gitmesinden söz eder. Heidegger buraya

¹⁴ Schiller sözünü etmeye değer bir kaç parçada “modern” ideal şiiri *Übernaive und sentimentalische Dichtung* (“Naif ve Duygusal Şiir”) denemesi ile bağlantı içinde betimler. Bu açıdan, krş. A. Gethmann-Siefert, “Idylle und Utopie”, *Schiller-Jahrbuch*, 24 (1980), 32 vd. Hölderlin’in *Andenkeni* de Onun “bir halk eğitimi İdeali”nin son şekli olarak bu bağlam içinde sunulmuştur: Die “Poesie als Lehrerin der Menschheit” und das “neue Epos” der modernen Welt. Kontextanalysen zur poetologischen Konzeption in Hölderlins “Andenken”, *Poetische Autonomie* içinde. *Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, ed.H.Bachmaier et. al. (Stuttgart: 1987), 70 vd.

* *Felsefeye Katkıları* (*Beiträge zur Philosophie*) Heidegger’in 1936-38 yılları arasında kaleme aldığı elyazmalarını içerir. Bu elyazmaları F.W. von Herrmann tarafından derlenerek Toplu Eserler’in 65’inci Cilt’i olarak ilk defa 1989 yılında Vittorio Klostermann Yayınevi tarafından yayımlandı. İkinci baskısı ise 1994 yılında yapıldı. Tr. Ç.N..

kadar erken idealizmden çok Nietzsche ile ilgilenmesine rağmen, Hölderlin'in anlayışını kabul ediyor ve bu anlayış aracılığıyla Tanrı'nın "aklın mitolojisi" programı içinde formüle edilen ve Tanrı'nın mutlak değil de dolaylanmış bir tasarımı ve onun içinde tarihsel olarak dönüştüğü bir yaklaşım ile uzlaşıyor görünür. Fakat tarihsel boyutu *yazgı* olarak yorumladığı için, Hölderlin ile olan özsel bağına en azından karşıt duran felsefi bir sonuç çıkarır. Bu şekilde felsefi genelleştirmede, yorumlamanın şiirsel-mitolojik kavrayışının özsel bir uğrağını, yani *proton pseudos* olarak akla olan ihtiyacı ortadan kaldırmış olur.

Heidegger burada şair anlayışını, erken idealizmde formüle edilen sorun bağlamıyla benzeşim içinde ele aldığı için, onun düşüncesinin ulaştığı sonuç, ancak erken idealist düşüncenin çıkış noktasının temeli üzerinde test edilebilir. Schiller, onunla birlikte Hegel, Hölderlin ve genç Schelling "paramparça edilmiş dünya"da ve böylece tarihte tekrar ve tekrar ortaya çıkan "yoksul zamanlar"dan birinde sanatın insancıl bir dünya yaratacağı noktasından yola çıkarlar (Belki de biz bu modeli sanatın tarihsel işlevinin yapısal sınırlaması olarak korumalıyız). Bu programın gerçekleştirilmesi ilk olarak Heidegger'inkiyle büyük benzerlik gösterir, fakat [gerçekte] kesin bir farka, yani şiirsel varoluştan sıçrayıp gelen yorumlayıcı faaliyetlerin kurgusal [*fictional*] karakterinin tespit edilmesine götürür. Güzel görünüş kuramı¹⁵, kuram ile gerçekliği, yorumlama ile tarihi, aynı bu ikisini burada önerilen (kurgusal) yeniden-biçimlendirmeden; yani şiir yoluyla deneyim üzerinden ortaya çıkan yeni icradan ayırdığı gibi, bir aracılık unsuru olarak ayırarak da ilişkilendirir. Heidegger'in şairleri felsefi yorumlamasında, erken idealizmin aydınlanma estetiğine yönelmiş olduğu, vazgeçilmez olan temel bir eleştiri yitirilmiştir. Bu, deha, ya da bağlama uygun olarak daha sonra Hegel ve Hölderlin tarafından değiştirilerek yeniden ifade edildiği biçimiyle "büyük birey" kavramı üzerinden, sanatçı ve devlet adamının yapısal özdeşleştirilmesinin eleştirisidir. Hegel örnekleme yoluyla kendi Schiller yorumunda, eylemleri –dünya-tarihsel ve hattâ ulusal olmasa da– toplumsal şartlar altındaki bireysel eylemlerin tarafılığının yaratıcı bir tarzı içinde yeni bir yazgı kuran "modernitenin büyük bireyle-

¹⁵ Heidegger için, görünüş (*Schein*) açıkça ve belirgin olarak, sadece doğrulukla karşıt olabilen aldanmadır. Krş. *Höld.34/5*, s. 62; krş üstteki not 13.

ri”nin bir eleştirisiyle, Hölderlin’in trajik anlayışını tekrarlamıştır: Modern dünyada, “büyük birey” –onun insani olarak şekillendirme-ye çalıştığı topluma karşı– bir “eşkıya” haline gelir. Bu yüzden Hölderlin’in düşünceleri tıpkı Hegel’inkiler gibi deha kavramı içinde tanımlanan uğrakların yavaş yavaş sökülmesi [*Abbau*] olarak geliştirildi ve her ikisi de aydınlanmanın bu eleştirisinin felsefi sonuçlarını olduğu kadar, şiire ilişkin sonuçlarını da formüle ettiler. “Büyük birey”, ancak ve ancak şair olarak, yozlaşmamış, farklı bir anlama sahiptir: Onun bir yazgı “kurması”, kendine konu olarak devlet adamının ya da şairin tarihsel eylemlerini seçebilen, biçim veren yorumlayışında yatar. Yaratıcı tasarının düşünme, yorumlama ve eylemdeki çeşitli biçimlerinin merkezleştirilmesi, deha düşüncesi arayışında belirleyici noktayı oluşturur.

Hölderlin’e karşıt olarak, Heidegger genel olarak *Yargı Yetisinin Eleştirisi* geleneğinden alınan, Schopenhauer’inkini olduğu kadar Schelling’in deha düşüncesini de reddeder, fakat o bunu öyle kapsamlı bir şekilde yapar ki, farkında olmadan bu düşüncenin ana uğraklarını muhafaza eder. Bu şekilde tekrar şiirleştirmeyi sıkı bir şekilde alımlayıcı olarak yorumlayarak sergiler, eylem kategorileri ile sahici varoluşun “duruşu” olarak, Dasein’in çözümlemesinde olduğu gibi pratik bir felsefe temellendirmek ister. Böylece *aporía*’lar sadece daha da güçlenmekle kalır, çünkü şiirsel olanın belirleniminde Heidegger böylece yalnızca Hölderlin ve Hegel’in geliştirdiği ayrımı es geçerek sanatçı ve siyaset adamının özdeşleştirilmesini tekrar etmiş olmaz, üstelik bir de onu felsefi olarak, yapısal, gelişmiş bir meşrulukla; varlığın Ereignis olarak yeni belirlenimi yoluyla destekler. Bu şekilde sadece sanat ve politika arasındaki ayrımı değil, aynı zamanda kuramsal ve pratik felsefe arasındaki ayrımı da bir kez daha yitirmiş olur.

Gören kişi, bilgelik ya da görev öğretmeni, şair ya da filozof, eylemleri sadece düşünümsel olarak ele almamalıdır, daha çok, kendisi eyleyen haline gelmelidir. Bir taraftan, düşünen düşünür, kâhin ya da şairin ve diğer taraftan politikacının davranışları, özdeş kategorilerle tanımlanabilir hale gelir. Böylece aklın ışığını, kavrayışın parlaklığını dünya görüşü bilgeliği şeklinde saflaştıran şair, her şeyden önce “deha”, ya da daha çok “büyük birey” olarak düşünülecektir. Bununla birlikte, Hölderlin’in geç ilahileri döneminde, sadece Schelling bu anlayışa sahipti. Sanatsal görünüş ve gerçeklik arasındaki

ilişkinin ayrımlandıran kavrayışlarının ışığında –Schelling’e göre– farklı dünya görüşlerinin içinden kendi döneminin tüm kültürünü (*Bildung*) kuran deha, aynı zamanda elbette bir büyük eylemci olarak ortaya çıkabilir. Heidegger, bilgece bir gerçekliğin, samimi, kılık değiştirmemiş deneyimlere dair yeni bir deneyimsel alanın kurulmasına dair bir yaklaşımın, kendini körü körüne bir yazgıya teslim eden bir yaklaşıma dönüştürülmesi durumunun gerekçelerini bize ne daha fazla verir, ne de bu durumun tehlikesinin farkına varır. Hegel ve Hölderlin *şiiir*in görevinin sınırlarını, bir halk tininin kuruluşu olarak, onların kültürel uğraşlarının gelenek ve yinelenmesi (bilgelik) olarak çizmeye çalıştılar. Kişi bu bilgelikten, şüphesiz yeni bir görü ve yeni bir Dasein –yani yeni bir varoluş– arasında dikkatle korunan ayrım-sama içinde, çağın bir dönüm noktasını kuşkusuz umabilir. Bu öncülüğün kendisi –kişi Schiller’i izlediği sürece– kavrayıştan eyleme giden uzun bir “eğitim” sürecini varsayar.

Hegel’in kendi erken din eleştirisi bağlamında yaptığı gibi Hölderlin de benzer bir modeli (eski *polis*’deki yurttaş idealine karşılık gelen) seçici, yani, bilinçli bir etik ve politik bir eyleme götüren *şiiir*de betimledi. İlginç bir biçimde, bu betimleme Aydınlanma estetiğinin daha ileri bir temel kategorisinin, yani öykünme (*Nachahmung*) kavramının yeniden yorumlanmasına dayanır. Öykünme, baştan sezgisel olarak verilen şeye öykünme değildir, fakat daha çok eyleyen kişinin *takipçisi olma* (*Nachfolge*) kavramı içinde kişiselleştirilir. Bu şekilde, Hegel için olduğu gibi Hölderlin için de deha kavramı kesinlikle büyük bireyin apaçık bir belirlenimi içinde biçimlendirilir: “Erdem öğretmeni”nin ideali içinde. Bununla aynı zamanda özgün estetik bir eylemin, takipçiliğin bu şekilde bir yaşama (topluluk) ve uzlaştıracılık biçimine, eyleme götürdüğü gösterilebilir. Öz-yorumlamanın birleştirici, uzlaştıracı adımı ya da daha çok bir geleneğin işlenmesinde, yaşama biçimi bireyin takipçiliğini, bir yaşam anlamında bilinçle-kabul edilmiş eylemi, tamamlanmış ideali üretir. Özneler-arasılık üstündeki ahlâk için ve sadece meşrulaştırılabilir olmayan fakat gerçekten meşrulaştırılmış eylem için eğitim modeli Hegel’e sadece ilk ilkeyi değil, fakat “ideal”in artık değiştirilmeyen belirlenimini sağlar; o, trajik kavramına kadar giden düzenleme içinde, *Empodekles* *şiiir*inin konusunu olduğu kadar aynı zamanda *Hyperion* hikâyesinin içeriğini de oluşturur. Tüm yeniden gözden geçirilme [revision] ihtiyacına karşılık, deha (yani “erdem öğretmeni” olarak “modernitenin

büyük birey anlayışı”) düşüncesinin Aydınlanma estetiğinin temel ideası (taklit) ile bağlanması yoluyla (Hegel ve Hölderlin’in kendileri tarafından çoktan konulaştırılmış) görüsel [anschaulich] olarak aracılık eden kavrayıştan (dünya görüşü) eyleme farklılaştırılmış bir geçiş modeline varırız.

Diğer taraftan, Heidegger için, yeni bir kavrayışın kurulmasından bir halkın kaderinin tayinine geçiş kısır bir döngüye dönüşür, çünkü tarih üzerine felsefi düşünüş ve kurtuluş arasında hiçbir ayrılanma olanağına götürmez. Heidegger’in kendisi, bilgelikle çağların değiştirebileceği, büyük bireyin sadece eylem alanında değil, eyleme dair en iyi bilgiye sahip olma konusunda da kendisini ortaya koyabileceği yönündeki hataya kapıldı. Bundan dolayı, Hölderlin’de sanatı eleştirilebilir kılacak olan bir dünya görüşünün temelinin atılmasının bu “pratik boyutu”nu, “yönlendirme işlevi”ni göz ardı eder.

Şiirde –Heidegger’e göre “kaygı” olarak şiirsel varoluşun şekli içinde– Dasein bir taraftan *yorumlanma ihtiyacı içinde* görünür. Bunun yanında, şiir sanatı, yani, Dasein’ı örnek olarak tamamlayan kişi olarak şair, yorumlama ihtiyacıyla yetinmez; bunun yerine yorumlanabilir olanın ne olduğunu yorumlamakla işe başlar. Her durumda, “şiirsel şair” olarak, olacak şey anlamında henüz deneyimlenmiş tarihi onun dışından anlamaya izin veren olarak “ilahi olan” üzerine zamanın bir tasarısına girer. Diyaloğ, böylece diyalogun varlığının bir sorunu değildir, belki de bu düşünürün şiirsel “eylem” olanağının koşulu üzerine düşünmesidir, ya da Heidegger’in dramatize ettiği gibi, mücadelenin olanaklılık koşulu üzerine düşünmesidir. Şair “mücadele ediyor ve sabırla ... (zamanın) sürmesini ve bütünlüğünü sürdürüyorsa” (*Höld. 34/5*, s.56) orada, o “halkın özgün zamanı anlamında” zamana karar verir (s. 51): Bu, eylem kategorileriyle betimlemezsek, şu anlama gelir: [Şair, onları yorumlar] – ve dahası [onları] geleneksel yoruma karşı olarak ve her zaman için günlük hayatın *yüzeysel* kesinliğine karşıt olarak yeniden [yorumlar]. Şiir sanatı, en azından şairin “iş”i olarak, bir yanıtın zamanı-daima-belirli, bir Dasein yorumu olan *önerisi* içinde varolur. Fakat eylemsel değil de yorumlanan olarak “sahici Dasein” nasıl tavrı alır? Sahici yaratma boyutuna ilişkin olarak Heidegger erken idealizm için vazgeçilmez olan talebi –tarihsel durumun “*düzenleyici bir bütünsel-ime*”sini (“*regulatives Gesamtbild*”) tasarlamayı unuttur. Ya da daha Nietzscheci bir ifade kullanacak olursak, böyle bir düzenleyici bütün-

sel-imgeyi, aklın hazırladığı yeni bir hayali beslemek amacıyla, üzerinde herhangi bir temellendirme olmaksızın (Aristotelesçi anlamda güzel eyleme bir öykünme anlayışı bağlamında), insanca olan insan eylemini etik davranış olmaya muktedir kılacak şekilde tasarlamaz.

Heidegger, tarihsel bir idealin somut imgesi içindeki şiir ve politikanın karşılıklı ilişkisini göstermezken, Grekler'den söz etmesinin anlamı uzun zamandır doğal olarak yeterince belirlenmemiştir. Burada şairler tanrıları ve onlarla birlikte halkın etik olmasını ve *polis*'i, yani insan eyleminin ilkelerini ve bunlarla uyumlu bir kurumu, kent-devleti ve onun politikasını temellendirir. Heidegger'in "yaratma" kategorisinde şairin yorumunun *kendisi pratik* olarak karşımıza çıkarken, şiir ve politikanın karşılıklı ilişkisinin korunduğu bir yorumda, yorum ile praksis özdeş değildir; tersine, *praksis*, eylem ve tarihsel etkiyi amaçlar.

Sonuçta "büyük birey"ın rolü, onun tarihsel olarak tavır aldığı ve sadece şairlik yapmadığı, tersine somut olarak kurulmuş bir dünya, bir devlet taslağı için iş gördüğü ölçüde, *Empedokles* şiirinde Hölderlin'i ve *Wallenstein* (1801) denemesi içinde Hölderlin'le tartışmasının sonuç bölümünde Hegel'i bu konu üzerine tartışmaya iter. Bunun sonucu, yorumlayıcının artık daha fazla eylem adamı olarak görülmemesi; gerçekliğin değiştirilmesi bağlamında şair ya da tarihsel yorumlama ile devlet adamının birbirinden ayrıştırılmasıdır. Modern dünyanın karmaşık koşulları altında sanat adeta otomatik biçimde, yani insanca yorumlanan bir dünya kurgusunu gerçekleştirmek için güç yoluyla, onun gerçek, tarihsel belirlenimi üzerinden bir varoluş üretmez. Bu, sadece yorumlamanın ve düşünmenin, sözde-eylem olarak, Dasein'ın tarihselliğinin belirlenimini tükettiği varsayımı yüzünden ortaya çıkar. Hölderlin ve Hegel arasındaki diyalogta (Frankfurt diyalogu), aklın yasalarının devletin tarihsel yasasında ve teologların dogmasında "olumsal" olması sorunu kesin olarak tartışılmıştır. Her ne kadar Hölderlin, Hegel ile birlikte belki de sanatla hâlâ tarihsel olarak etkin olmak için, "olumsallığın" aşılmasını gerektirecek "bir halkın eğitimi ideali"ni kabul etme niyetindeyse bile, *Andenken* ilahisinden daha geç olmamak üzere, bu ideal anlayışı kesin biçimde değişime uğramıştır. Burada, sanat artık sadece olanaklı –yani kültürlerarası– insan deneyimlerini sabit ilişkiler karşısına yerleştirmekle yetinir; çağın dönüştürülmesini ise bireylere ya da da-

ha çok, eylemde bulunanlara bırakmalıdır.¹⁶ Böylece Hegel sanatın geçmişe ait olma karakterini öne çıkarırken, Hölderlin yeni bir çağa ya da yeni bir topluluğa olmasa bile, farklı bir biçimde yeniden düşündüğü sanatın eleştirel olarak değerlendirici bir öz-bilincin kurulumuna aracılık etme karakterini, sanatın bu olanağını vurgular. Heidegger'in Hölderlin ile karşılaşmasında, bu *epoche* kaybolmuştur.

Böylelikle Heidegger'in en başta çok şey vaadeden ve umut dolu "yoksul bir çağda şair"e dönüşünün ne biricik ne de tutarlı olduğu görülür. Felsefi geleneğin ışığında düşünüldüğünde, o gizemli büyüsünü yitirir, çünkü Heidegger aslında Aydınlanma ile bağlantılı olarak zaten çoktan ortaya çıkmış bir arayışı diriltmektedir: Felsefenin pratik olmasını sağlamak. Karşımıza çıkan *aporialar* (çıkamazlar) ışığında bundan miras edinilen "kurtuluş", bu çıkamazları çözüp başarıya ulaşma bağlamındaki anlamını yitirir. Çünkü bu kurtuluş, Heidegger'in model olarak gösterdiği Hölderlin tarafından zaten belirgin bir şekilde geliştirilmiş bir anlayışın, ancak düşünme kavramlarıyla eylem kategorilerinin bir karışımı üzerinden yeniden formüle edilmeyle böyle ortaya çıkabilmiştir.

IV. TARİHSEL YAPIT OLARAK SANAT YAPITI

Henüz Hölderlin dersinde, şiirin "tarihsel Dasein'ın temel bir ruh hali [basic mood, Grundstimmung]" olarak bir çözümlenmesiyle

¹⁶ Krş. O. Pöggeler, "Heideggers Begegnung mit Hölderlin", 14 vd. Hölderlin ile ilgili sonraki çalışmalarında (1942), ve *Andenken* ya da *Heimkunft* (1943)'un yorumlanmasında, Heidegger –felsefi yorumlamaya zarar vererek– Hölderlin'in önemli düşüncelerini basitçe geçirir. İlginç bir durum olarak dikkatimizi şuna çekebiliriz: Hölderlin için onun kendi kültür donanımının (*Kulturraum*) Doğu'ya dayanması olgusunun önem kazanması daha *Germanien* ilahisinde fark edilebilirdi ve bu *Andenken*'de gözardı edilemezdi. Heidegger bunu onun kendisi için doğu Asyalı başlangıçla diyalogun zorunluluğuyla ilgi içinde felsefi-varoluşsal biçimde yorumlar. Hölderlin'in şiirinin belirlediği ufukların kültürel kaynaşması yerine, bireysel yazgının sahiciliği fedakârca yürür –bu "Batılı ve doğu-Asyalı başlangıç arasındaki uzlaşma" Heidegger'in bir Japonla yaptığı konuşmada belgelenmiştir, Krş. O. Pöggeler, "Heidegger's Begegnung mit Hölderlin", 60; D. Henrich, *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht* (Stuttgart:1986), 50 vd.; A. Gethmann-Siefert, "Die Poesie als Lehrerin der Menschheit", 89.

ilgili olarak, Heidegger varlığın felsefi belirleniminde daha sonra ortaya çıkacak olan genelleme için temel unsurları ortaya koyar.

Salt tarihbilimsel doğruluğa (*historischen Wahrheit*) karşıt olarak, tarihsel doğruluk (*geschichtliche Wahrheit*) temel bir ruh halindeki varoluşsallığın bir benzeşimi [*analogy*] olarak ortaya çıkarılır. Kaygı çözümlemesinin tekrarladığı somutlanışında, Heidegger şiirsel olarak-kurulmuş Dasein'ı, "elem veren fakat kendisine hazırlanılmış kutsal acının temel ruh hali"nden bahsederek (*Höld. 34/5*, s.146; 223) "özel olarak başkasıyla-varlık, başkası-için-varlık ve başkasına-karşı-varlık" [*Miteinandersein, Für- und Gegeneinandersein*] olarak yorumlar (*Höld. 34/5*, s. 143). Dasein'ın temel karakterine göre onun başkasıyla-varlığı kendi içinde tarihseldir; böylece tarihin güçlerine bağlıdır ve onlar aracılığıyla eklenir" (*Höld. 34/35*, s.143). Başka bir deyişle, Dasein bu bağlamda ortak bir bireye ve Dasein'ın bilme edimi ise, istemeye, yani eylemin temeline dönüşmüştür. "Bir halkın doğrusu", yani, bir halkta temel ruh halini uyandırma yoluyla şairin ortaya koyduğu şey, sayesinde o halkın tarihsel olarak ne olmak istediğini bildiği, içinde kendisini, kendisi olmayı istediği şeydir; yani varlığın bu açıklığıdır. Heidegger ona kılavuzluk eden yapısal benzeşimi burada bir kez daha olanaklarını sonuna dek zorlayarak işin içine sokar. –Şair yoluyla açılan– bu temel ruh hali, kendi benzerini sadece düşünmede değil, fakat aynı zamanda "bir devletin yaratılması"nda da bulur. "Tarihsel Dasein'ın yaratıcı güçlerinin" üçü (*Höld. 34/5*, s. 144) birlikte bir halkın tarihsel doğrusunun belirlenmesini sağlar. "Üst-insan" ya da "alt-tanrı" olarak yarı tanrıların belirlenimine eşlik eden çift anlamlı kelime oyunlarında (*Höld. 34/5*, s. 166), Heidegger tarihselliğin belirlenimini, "Sanat Yapıtının Kaynağı" denemesinde tekrar ele aldığı yazgı [*Schicksal*] olarak açımlar ve bu açıklama, tarihsel belirlenimi, şiirsel ruh halinde yorumlanmış tarihselliğin formel unsurlarının içerik karakterinde açar. *Physis*'le ilgili olarak Hölderlin her ne söylemişse, bu Heidegger'de yeryüzü ve dünya genel karşıtlığında yeniden ifade bulmuştur. Heidegger, başlangıç noktasını Hölderlin'in özdeşleştirme [*identifikation*] üzerine olan şiirinde (*Der Rhein*) bulur: "Yeryüzü ve yurt, tarihsel olarak anlamlandırılmışlardır" (krş. *Höld. 34/5*, ss. 196, 223) ve her ikisi de şiirde yorumlarını bu tarihsellik temelinde; yani yazgı temelinde deneyimler (*Höld. 34/5*, s. 196).

Heidegger, her ne kadar açıkça “şairin söylemesinde cisimleşmiş bu varlığa “felsefi” bir dilin kisvesinin başka bir yerde aceleyle giydiriliyor” oluşunu eleştirse bile (*Hölderlin* 34/5, s. 150) düşünmenin şiirle özgün diyalogu, biricik bir halkın sahiciliğinin varlığa dönüşümü olarak görünür. Böylece, “sadece... şiirleştirme, düşünme, eyleme güçleri arasındaki uyuşumun kurulması değil; daha çok onların gizli kalmış, zirvedeki biricikliklerinin ciddiye alınacak olması ve bu noktada, onların kaynakasal birbirlerine-ait-olmalarının kaynakasal olarak biçimlendirilmek üzere varlığın daha önce dile gelmemiş eklemi içinde deneyimlenecek” olması bu nedenledir (*Hölderlin* 34/5, s. 184 vd.). Şairin “düşünme”si “özgün, tasarlayan bir temel atma” [*ein ursprünglich entwerfendes Stiften*] meselesidir. (s. 226) “Şiirin varlığının temeline felsefi nüfuz ediş” [*penetration Ergründung* (*Hölderlin* 34/5, s. 237), bu nüfuz etme şiirin varlığını “bir bütün olarak varlığın özü”nde temellendirdiği [*gründet*] ölçüde, şiirsel yorumlama ve felsefi düşünme arasındaki ayrımın hissedilmesine pek izin vermez (aynı zamanda krş. *Hölderlin* 34/5, s. 269 vd.).

“Sanat Yapıtının Kaynağı”nda¹⁷ şiirin açık felsefi yorumu, şairliğe özgü karakteri her halükârda varlığa özgü karaktere paralel olarak yeniden ifade eder. Doğruluk, yeryüzü ve dünya arasındaki, açıklık ve gizlilik arasındaki çekişme [*Streit*] olarak “kendisini yapıta giydirebilir.” Böylece Hölderlin’in düşünme yolu boyunca paradigmatik yönü sağlayan şiirsel tasarıda, “dünyada-varlık” [*In-der-Welt-sein*], “yeryüzünde-varlık” [*Auf-der-Erde-Sein*] olarak somutlaştırılır.

Felsefenin temellendirme düzlemi üzerinde de Heidegger biçimlendirilmiş nesneyi değil, fakat “yaratma” olarak, onun “gizlenmişliğini” ortaya çıkarma olarak şiirsel yorumlamayı oyuna dâhil eder (*Hölderlin* 34/5, s.65). Yaratılmış-varlık “yapıtın yapıt-varlığı” tarafından; yani bir mücadele, sık sık adı geçen “çekişme”¹⁸ anlamın-

¹⁷ Reclam baskısına göre değinilmiştir, Stuttgart, 1967.

¹⁸ Üstteki, *Hölderlin* 34/5, s.257. “Sanat Yapıtı” denemesinde buna karşılık gelen kısım da krş.: “Bu çekişme her nerede ve nasıl ortaya çıkar ve meydana gelirse, karşıtlar, açıklık ve gizlilik, onun yüzünden birbirinden ayrılır. Böylece, çekişme yerinin açıklığı elde edilir” (67) diğer baskılar: *Toplu Eserler*, Cilt.5, s.48; *Şiir, Dil, Düşünce*, çev. A.Hofstadter, 61- Buna rağmen onun “yeryüzü ve dünya çekişmesine gelince, doğruluk yapıta kurulmayı ister” demesiyle ilgili olarak (70; (*Toplu Eserler*, s.50; *Şiir, Dil, Düşünce*, 62)) mesele doğruluğun “kurulması”dır (68; (*Toplu Eserler*,

da doğruluk-“olay”ı [*Wahrheitsgeschehen*] olarak belirlenir (*Höld. 34/5*, s. 66). Tüm bunların ötesinde Heidegger hâlâ burada dünya-ufkunun ve yeryüzünün birbirlerini karşılıklı olarak açığa çıkardıklarını [*erschliessen*] vurgular: “Sadece bir dünya içine girdiğinde (*Hineinragen*) yeryüzünün özünün ...örtüsü açılmıştır.” (*Höld. 34/5*, s. 79). Tarihsel doğru olarak sanat, “bahşediş”, “temellendirme” ve “başlangıç” olmak üzere kurmanın üçlü anlamı üzerinden iş görür: Tarihsel bir kendini-anlamanın tasarısı (*Entwurf*) olarak; daha önceden adlandırılmış ve çoktan etkin durumda olanın serbestlenmesi olarak; ve yeni bir kendi- ve dünya-anlayışının başlangıcı olarak. Çözümlemenin geldiği bu nokta itibarıyla, şiirsel temel ruh hali [*basic mood (Grundstimmung)*] belki de *Varlık ve Zaman*’ın varoluşsal yapısı içinde yeniden ele alınarak geriye-çevrilmelidir [*Zurückübersetzen*].¹⁹

Yeni-Kantçılığın kültürel felsefesine karşı irdelenmeden bırakılmış polemiginde, Heidegger sonunda kendi hedefine bir adım daha yaklaşır. “İnsanın kültürel faaliyeti” olarak anlaşılmasına izin verilmeyen sanat sadece tarihsel değildir; sanat, daha çok, sanat yapıtının kaynağıdır. Heidegger, tarihi “bir halkın kendi kurban verdiği; kendi sunularına dair coşkusu” olarak betimlerken “kültürel faaliyet” olarak, sanat hâlâ tikel [*individual*] fırlatılmış-varlığın geçici [*vorüber-*

s.50; *Şiir, Dil, Düşünce*, 62)). Bilme “yapıtın yarığa uyduğu çekişme içinde durmak”tır (77; (*Toplu Eserler*, s.56; *Şiir, Dil, Düşünce*, 68)). Hölderlin dersi bunu hazırlar. Şiir –fakat Hölderlin’in kendisi ile yetersiz bir genelleştirme içinde– bir kurum olarak, Doğanın kendisinin savaş sesinden daha fazla bir şey değildi, çünkü “Varlık düşmanlık olarak görünür”, böylece ontolojik boyut da çekişme haline gelmelidir (*Höld.34/5*, s. 257).

¹⁹ Gadamer bu olanaktan en azından üstü kapalı olarak söz eder; *Nachwort*’u “Sanat Yapıtının Kaynağı”yla krş., özellikle.108 vd. [Gadamer’e ait bu *Nachwort* sadece “Köken”in Reclam baskısında, *Der Ursprung des Kunstwerkes* makalesi olarak basılmış görünür, Reclams Universal-Bibliothek, □ 8446 (2) (Stuttgart:1960)-çev.] Gerçek şiirsel tasarım, tarihsel olarak Dasein’in şimdiden içine atıldığı şeyin açılmasıdır. Bu yeryüzüdür ve tarihsel bir halk için, onun yeryüzü, hâlâ kendisinden gizlense de onun şimdiden olduğu herşeyle birlikte üzerine dayandığı öz-kapanma temelidir. O, bunun yanında, onun, Dasein’in Varlığın açılmışlığıyla olan ilişkisinden dolayı yayılan dünyasıdır. Böylece insana bahşedilen herşey, tasarıda, kapalı temelden düzenlenmelidir ve açıkça bu temel üzerine yerleştirilmelidir’ (86 vd.; (*Toplu Eserler*, s.63; *Şiir, Dil, Düşünce*, 75 vd.)).

gehend], somutlaştıran kavranışı içinde görünebilir (*Höld.* 34/5, s. 89). Dörtlü bir yapıya sahip olarak [*als Geviert*] varlığın tarihsel – artık ontolojik– olan niteliğinin bunu izleyen belirlenimi, bunun yanında, Heidegger’in kendi Hölderlin yorumundan yola çıkarak onun içerikleriyle ilgili olarak fazladan ortaya koyduğu bir somutla- madan faydalanır: Şair, şiir sanatı gibi, “tasarı” olarak görüldüğü sürece –elbette eylem kategorileri içinde sınırlanmak koşuluyla– *Rhein* ilahisi içinde şairin düşünme iddiasında bulunduğu bir yerde, Heidegger yarı-tanrılarının varlığının bir belirlenimini keşfeder. “Üst- insanlar” ya da “alt-tanrılar”da tümüyle kavramsal tatta bir dil sürç- mesi olarak kalakalmazlar. Tersine, “Dasein’ın temel metafizik özü” olarak “kaygı”dan (*Höld.* 34/5, s. 281) şiirsel olanın yayılmış temel ruh hali ve temel belirleniminin (*Grundstimmung und Grundbestim- mung*) gerçekleşmesine geçişin meşrulaştırılması olarak hizmet eder- ler. Onlar şairin söylediğidir; yazgı, ya da daha çok sonunda kendi- sinden varlığın kendisini dolayımlyarak ileten, “varlığın ortasındaki çekişmedir. Bu yazgı, dünya ve yeryüzü çekişmesi olarak ontolojik biçimde yorumlanan “ortaya çıkmakta olan ve ortaya-çıkmiş-varlık arasındaki çatışma” olarak varlık “gerçek yaratılmış olan” içinde, yani “sonuca-ulaştırılmış yapıt temelinde” gerçek hale gelir (*Höld.* 34/5, s.284). Heidegger yorumlama ve tarihsel gerçekleşmenin kar- şılıklı ilişkisini, ilk olarak farklı sözcüklerle şöyle ifade eder: “Yarı- tanrılarının varlığı –yazgı– şiirsel olarak kurulur. Söyleyiş, halkın dili- nin ortasına yerleştirilir. Sadece tarihsel bir halk gerçekten bir halk- tır. O halk sadece, varlığın ortasının temeli üzerinde yer alıyorsa; arada-olan [*das Zwischen*] oradaysa; ve yarı-tanrılar, yaratma ola- rak, tarih olarak olmayı [*die Geschichte als Geschehen*] meydana getiriyorlarsa, işte o zaman tarihseldir” (*Höld.* 34/5, s. 283 vd.).

Eğer sanat birdenbire şairliğin can alıcı noktası olan ontik-ontolo- jik işlevi öz olarak üstleniyorsa, Heidegger daha “Sanat Yapıtının Kaynağı”nda, Hölderlin yorumunun bakış açısını kendi geç varlık felsefesine –tasarı ve tarih arasındaki kopukluğu yok etmek için– “çevirmiş” olmalıydı. Heidegger’in kapalı ana-yapıtı *Felsefeye Katkı- ları*’da [*Contributions to Philosophy*] felsefenin kendisi “Hölderlin’in sözü”nü dinlemeyi başarma²⁰ gerekliliğini kabul ettiği için, Heideg- ger’in daha sonraki düşüncesi için kendisinin o “son tanrı”nın etkisi

²⁰ Krş. O Pöggeler, “Heideggers Begegnung mit Hölderlin”, s. 14.

hissedilebilir olarak kalmaktadır; öyle ki bu son tanrının deneyimi, artık daha fazla şiiri değil ama felsefeyi ontolojik bir belirlenime, yani olaylaşım olarak varlığın [Sein als Ereignis] belirlenimine dönüştürür. “Sanat Yapıtının Kaynağı”na göre, varlığın *Ereignis* olarak, tarihin yazgı olarak belirlenilebilmesi için, kültürel bir faaliyet olmasına izin verilmeyen şiirin yanlış anlaşılmasının ontolojik olarak aydınlatılmasının ötesinde bir adım gerekli değildir, çünkü Dasein’in tarihselliğinde öznelliğe, “yerleştirme”ye [Setzung] ait uğrağın feshedilmesi gerekir.

Seçilmiş Mantık “Problemleri” [Ausgewählte ‘Probleme’ der Logik] üzerine 1937/8 kış döneminde verdiği derste Heidegger, sanatın, sanat yapıtını kurduğu iddiasına özellikle bir kez daha varlığın belirlenimi açısından yönelir. Böylece sanatın belirlenimi ilk olarak düşünmenin “öteki başlangıcı”ndan yola çıkarak Hölderlin’in şiiri yoluyla değişim [Modifikation] olarak ortaya çıkarken, Dasein’in sahiciliği olarak tarihselliğe dönüşünden başlayacak şekilde olanaklı hale gelir.²¹ Heidegger daha ileri bir temellendirmede (krş. *Grundfragen*, 194), sanatı “doğruluğun yapıta yerleştirilmesi” olarak “zorunlu kılan” ve ayırt eden bir “en uzak Tanrı”ya başvurur. Öteki başlangıcın bu dönüştürülmüş bakış çizgisi, temel-ontolojik çözümlemeye [fundamentalontologische Analyse] karşı üstünlükler içerdiği kadar sorunlar da içerir. Böyle bir değerlendirmedeki üstünlük kuşkusuz en azından biçimsel betimlemenin sonuçlandırma gücünde yatar. Tarih, yapıt içinde zirveye çıkar; kendi doğruluğu içinde o sahici yapıt *tır*. Nietzsche’ye ait olan “aynının sonsuz döngüsü” fikrine başvurmadan da olsa, Heidegger aynı modeli kullanır. Doğruluğun yapıtsallığı, tarihin *sonuçlandırılmışlığı* [Abgeschlossenheit] anlamına gelir. Dasein’in tarihselliği olarak tarihin sonuçlandırılabilirliği [Abschliessbarkeit] için temeller benzeşimsel olarak sahiciliğin “karşılık gelme” (“Entsprechen”) olarak yapılan, sınır çizen yorum-

²¹ Heidegger, örneğin, kaygı ayırımına geri döner (krş. ötekiler arasında, *Höld.* 34/5, s. 141 vd.); o özellikle Hölderlin’in açılan “temel duygu durumu”ndaki “büyüleyici boşluk” yoluyla Batı tinini “düşünmenin saf boşluğu”, “sınırlanmışlık” (*Grundfragen*, 2) olarak, diğer-bilme-sonucu- olmayan olarak (154 vd.), ve son olarak “şaşıрма” olarak (165 vd.) betimlemesine geri döner. Konuşmaya dönüşmenin sonucu olarak böylece Heidegger en azından öteki başlangıcın “görüş çizgisinin, standardın ve iddianın dönüşmesi” olduğunu öne sürer (*Grundfragen*, 190).

lanmasında yatar. Heidegger açıkça bu sınırlandırmanın [*Restriktion*] üstünlüğünü vurgular. Yorumlayıcı boyuttaki “yazgı”nın dönüm noktası, şimdi öteki-başlangıca ait düşünme olan şiirsel olarak –etkilanmış, felsefi olarak– betimlenen temel ruh hali durumundan çıkarak tekrar geçerli olur. Bu yorumlayıcı boyutun ıslah edilmesiyle –Heidegger için her durumda– otomatik bir biçimde olmasa da, gerçekliğin [*Wirklichkeit*] de sonuçta dönüştüğü görünür. Şiirle benzeşim [*analogy*] kurma yoluyla, böylece “–(bir şey)e karşılık verme”²² olarak, tarih içinde eylemin bir mükemmel olabilirliği kavramıyla benzeşim kurma yoluyla, “yapıt” tarihin sonuçlandırıcılığına ya da daha çok sonluluğuna işaret eder (yani, sanat yoluyla “en uzak Tanrı”yı ya da “*Ereignis* olarak varlığı” gerektirir). Bu, her ne kadar Heidegger’in kendisi örneğin *Felsefeye Katkıları*’da tarihin sonuçlandırıcılığı ve sonluluğu ile bir karşılık kurarak doğrudan doğruya “son tanrı”ya atıfta bulunmak istese bile, yapısal olarak geçerlidir. Tanrı deneyimi sınırlandırılmış olduğu için, sadece geçmişte geçerli olan, belirleyici bir şimdide iş görmeyen bir tanrı da, ancak “yazgı” olabilir.

“Öteki başlangıca” geri dönüş olarak tarihin bir sonu, sahiciliğin ahlrlığıyla bağlaşıp olan, “varlığın” bir etkinliği yoluyla kurulur (krş. *Grundfragen*, 210; §41:226 vd. Ekiyle de krş.) Heidegger’in adlandırdığı haliyle “varlığın özermesi” [*die Wesung des Seins*] Dasein’ın “açıklığı”nın aydınlığında [*Helle der Lichtung des Daseins*] kendi özüne gelebileceği [*sich ereignen*] için, varlık sonuçlandırıcı eylemlere dönüşür fakat onun “kendini-gizlemesi” ve “kendini-reddi” de olanaklıdır ve kabul edilmek zorundadır. Bu şekilde, varlığın unutulmuşluğu, “varlığın-terki” [*abandonment of Being, Seinsverlassenheit*] olmak üzere dramatize edilmiştir (*Grundfragen*, 187). Eylemde bulunan, nedensel anlamda baktığımızda, hata temeli üzerinde onun için olanaklı olan bilgi boyutunu ıskalayan ve bu yüzden hatalı faaliyet gösteren insan değildir. Burada da varlık, “büyük birey”in “dahi-liği”ni, sahici ve etkin eyleyenin rolünü üstlenir.

²² Aynı satırlar boyunca, *Grundfragen*’de Heidegger orjinal kökeni sorgulayarak, şairlik ve düşünmeyi dinleme olarak bitiştirir (*Höld.34/5*, ss.197,200 vd.) ve “kişinin temelini tutma” olarak daha yakın tartışma (*Höld.34/5*, s.201), ilk başlangıcın varlığını sürdürmesi. Krş. ss. 136,138,142,148,175 vd.

Heidegger'in derslerinde kurduğu, Dasein-çözümlemesine ait olan, Hölderlin'le olan meşguliyetini, sanat yapıtını ve varlığı özgüleyim [*Ereignis*] olarak belirleyişini *Varlık ve Zaman*'ı takip eden bir sürekliliğe eklemiyor gibi gözüken süreklilik, kopuş [*Bruch*] konusunda bizi aldatır. Küçük nedenler –Hölderlin yorumundaki minimal vurgular ve kayıtsızlık ile şiirin bu yorumundan sanat yapıtı, sanat ve varlık belirlenimine dek giden genellemeler– büyük sonuçlar doğurur.

Eğer Dasein'ın sıradan olmayan biçimlerinde –yani büyük bireyde– varlığın kendisini gösteren bu özgüleyimlerinin anlamı ve yorumu bakımından vahim sonuçlar ortaya çıkmıyor olsaydı, tarihselliğin belirleniminde ve sanat yapıtı kavramındaki genelleştirilmiş “dönüş” [*Kehre*], düşünce gelişimindeki bir süreklilik (Heidegger'in “Hölderlin ile düşünme yolu”) olarak algılanabilirdi. Heidegger'in, kendisinden çağın bir dönüşümü beklenen bu varlığın eyleme olmaksızın düşünülebilir olmadığı olgusunu göz ardı edişi, meşruiyetten muaf kılınmıştır. Bu “verir”in [*Es gibt, it gives*]* ortaya çıkması, ne öznenin, Dasein'ın gücünün kapsamında, ne de kendisinden kurtuluşun, kutsal olanın ve daha sonra ilahi olanın beklenebileceği bu açıklık [*Offenheit*] boyutu öznenin sorumluluğu içinde bulunmaktadır. “Yoksul bir çağdaki şair”le birlikte her şey, kendisi için kurtuluşun hâlâ erişilmez bulunduğu meşrulaştırmadan, tartışmasızca muaf kılınır. “O”nun [*Es*] zaman ve zamanla birlikte varlığın bir deneyimini verip vermeyeceği, sonunda sadece suçluluk içinde aklını ona kapamış, görevini yerine getiren bireyin gücünde değil, fakat yazgının (*Geschick*) ya da daha çok kaderin (*Schicksal*) biçiminde yatar ki, düşünme böylece tıpkı şairlik gibi *Ereignis*'in insafına bırakılmıştır. Fakat her nerede ortaya-konmuş olmanın [*Gesetztsein*] karakteri; bilme istenci, ya da eyleme yoluyla etkide bulunmuş olanın karakteri yitiriliyor ve saf deneyimsel açıklık karakterine indirgeniyorsa, orada meşruluk talep etmek, kötü bir alışkanlık olarak karşımıza çıkar ve “*logon didonai*” felsefe-olmayan olarak mahkûm edilir.

Diğer taraftan, böyle örnek teşkil eden deneyimcilerin tarihsel gücü şair ve özellikle düşünür olarak hâlâ sürdürülür. Kendisi için kurtuluşun, kutsal, ilahî olanın, Tanrı'nın ve varlığın “var olduğu” ve

* Almanca'daki “vardır” anlamına gelen “es gibt” ifadesinden bahsediliyor.
Tr. Ç.N.

yine bunlar [örnek deneyimcilerin tarihsel gücü] yoluyla olanaklı olan tarih en azından ikinci adımda, –özellikle Heidegger’ir yukarda adlandırılan politik ve şiirsel yapıtta kurduğu talihsiz deha özdeşliği göz önünde bulundurulursa– diğer bir deyişle, şiirsel yorumlamanın özgün insan deneyimi ve eylemesi olarak özdeşleştirmesinde kullanılmıştır. Burada tarih öznesiz bir tarih olmasa bile, sorumluluk taşımayan öznenin tarihi haline gelir. Eylemeyi önceleyen bir yorum şekli olarak; pratiğin kuramlaştırılması olarak “karşılık verme”, tüm içeriksel-tarihsel sonuçlarında, *Kategorik Imperativ*i korur.

Pratik boyutta, tarihsel özelliğin yeni sahiçiliği ve öznelilik düşüncesinin ortadan kaldırılması, teorik olanda gerçekleştirimin zayıflatılması yoluyla ortaya çıkan yeni başlangıcın bu bileşimi, Heidegger’in 1933 ve sonrasının olaylarına karşı olağandışı tepkisine yol açar. Düşünür Heidegger, henüz sadece devlet adamına ait sahiçi pratik-politik boyuttan, yorumlama boyutuna geri çekilebilir; Hölderlin’i kendi kişisel yazgısındaki bu dönüşün öncüsü olarak seçer. Buna rağmen, “yoksul bir zamanda” yapılması gereken şeyin ne olduğu, yapısal [*strukturell*] olarak şiirleştirme ve düşünme için aynı kalır. Bu, tersinden de okunabilir: Politik olandaki hata, yorumlayıcı faaliyette ve onun değerlendirilmesindeki hatanın sonucudur. 1933’ten sonra Heidegger açıkça nasyonal sosyalizm ile bu özdeşleştirmeye karşı şiddetle polemige girişmiş de olsa, bu yanılgı, Heidegger’deki bu yapısal zayıflığın güçlenmesine neden olmuştur (krş. *Grundfragen*, 53, vd., 126, 143). Onun felsefi etkinlikleri tarafından imâ edilse de, açığa çıkarılan bağ, en azından Heidegger’in kendi bakış açısından, ona yakın bir bağ olarak görünmez. Doğruluk, şiirsel söz ya da özsel düşünme yoluyla kendi özüne gelir ve bu –Heidegger’in düşüncesini izlersek– doğru, önemli (eylem-yönlendiren) bir dünya görüşü olarak değil, varlığın özgüleyimi (*Ereignis*) olarak ortaya çıkar. Tarihsel olarak yaratıcı bireyin sözde-barışçı kavramı –kabul edilmelidir ki, bu sadece felsefi olarak düşünülebilir– kendi zorunlu karşılığına yalnızca varlığın “edim”i (*Tun*) içinde sahiptir. Şiirin aracı olarak dil, küreklerin yönlendiren hamlesiyle bir yönlendirme, – dümen başındaki kaptanın (düşünür, şair) dünyaya özenli uyarlaması aracılığıyla– taşıma ögesine dönüşen ve orada “taşımaya muktedir” olarak beliren tarihsel bir araç haline gelir.

Yorumlama olarak –yani karşılık verme (daha pasif eylem) ve onun doğrulanması olarak; Heidegger’in eylemeyi belirlemesi üze-

rinden sadece karşılık verme tarafından bahşedilmek üzere, gerçekte kısır olan bir döngü, tarihin önceden ayarlanmış bir uyum [*Harmone*] olarak, öznel olmayan, tözsel bir süreç olarak görünmesine izin verir. Üstelik, bu sürecin kendisi tekrar sıradışı (sahici) tarihsel özne olarak “deha”nın, sanatçının öz-niteliğini taşır. Karşılık vermenin [*Entsprechung*] işte bu kişileştirilmiş ve tamamlayıcı olan tarafı, yorumlamayı nerdeyse gerçekliğe çevirir. Tarihin ve varlığın kendisi dehanın yapıtıdır; bundan dolayı en uygun şekilde sanat yapıtı olarak yorumlanırlar.

Burada varlığın kendisi “yazgı” ya da kader olarak şairin yorumlamasında ve düşünürün sorgulamalarında görünen tarihselliği tarihi “ilke olarak” ve aynı zamanda bütünlük olarak kavramak için kendi sınırını aşan, sözde-kozmik ufka götürür. Tarih, insan eylemi yoluyla belirlenmez; o kendisinin yardımıyla tüm insan eylemlerinin felsefi karakterinin ve onların sözde doğal sonucunun; kültürün olanaklı hale geldiği bir yapı değildir. O, Hans-Georg Gadamer’ın farklı sözcüklerle ifade ettiği gibi, tözsellik [*Substantialität*] haline gelmiştir; içinde bilmeyi-isteyen öznelliğin nerdeyse önemsenmeyecek kadar küçük bir uğrağa dönüştüğü, taşıyıcı süreç olmuştur. Bir geri çekilme ve bahşetmenin bu kapsamlı bakışından, meydana gelme, eyleme ve yorumlama, gerçekte ikisinin de eşit biçimde adeta sürece sonradan eklenmiş olarak kalacakları biçimde, temel olguları dönüştürme ya da değiştirmelerine izin verilmeyecek biçimde yerleştirilirler. Sahici eylem, –tıpkı sahici yorumlama ve sahici düşünme gibi– “*Gelassenheit*” tutumundan, yani Dasein’ın, “açıklığı” içinde bahşedilmesi ya da geri çekilmesi için beklemekle –yani yorumlama ve eyleme tasarısının, kendi kaynağını beklemesi– ile meydana gelir.

Bu şekilde, Heidegger kendi felsefesinde filozofların eskiden beri arzuladığı bir ideale uyan bir kayıtsızlık-noktasına, yani her türlü gerçekleştirme için ve artık düşünme olarak değil de karşılık-veren-dinleme olabileceği kabul edilen felsefi bir düşünme için tekdüze bir ayırım noktasına varır. Bu yaklaşımı kişi isterse –felsefenin yeni sorular için özgür bırakılması başarısıyla– gizemcilğe yükleyebilir, ya da ciddiyle felsefe olarak ele alabilir. Böylece Heidegger’in tarihe-içkin hatalı eylemi tarafından kışkırtılan, kayıtsızlık-noktasının ayrımlan-

* Bırakılmışlık. Tr. Ç.N..

masıyla ilgili meseleyi tartışmak zorunda kalan eleştiri, bir kez daha zorunlu hale gelir.

Hölderlin'in yorumunda hatanın kaynağı, varlık-tarihsel olan düşünmenin tarihsel olmayan bir varsayımı içinde nasıl konumlanır (*des seinsgeschichtlichen Denkens*)? Sadece Heidegger'in Hölderlin yorumu değil, fakat sanat kavramı da, "modern-dışı"dır. Kültürel hazine (*Kulturgut*)² olarak-sanata karşı yürüttüğü tartışmada, Heidegger Aydınlanma-sonrası'nın başarısının ve yararcı aklın çağına varmak zorunda kalmış özne kavramının da "üstesinden gelir". Ancak bu şekilde sanatı özsel düşünmenin *organon*'u olmak üzere yeterli –zorunlu değil fakat gerekli olacak şekilde– donatabilir. Heidegger bunu sadece şiirin değil "Yeni Yunan"daki öteki başlangıcın düşünüş açısından da formüle eder. Düşünmenin "öteki başlangıcı" Yunanlıların birlikte gelecek olarak düşündüklerinin, yeniden düşünülmesidir (krş. *Grundfragen*, 124). O "*bir* ve ilk olana bağlıdır" (*Grundfragen*, 195). "Greklerin düşünsel, şiirsel, politik olarak başlangıç olmaları, bu nedenden dolayı bugün içinde durduğumuz sonun, bu başlangıçtan kopuştan, gittikçe büyüyen bir daha –fazla-büyümüyor–olmaktan (*das wachsende Nichtmehrgewachsen-sein*) başka bir şey olmadığını kanıtlamak en zorudur" (*Grundfragen*, 115). İlk başlangıcın olanaklarının tamamına ermesi sadece Hölderlin'in şiirinde değil (krş. *Grundfragen*, 135), aynı zamanda tarihsel varoluşta (krş. *Grundfragen*, 133) yalın biçimde anlaşılır ve canlı hale gelir; "başlangıçta *aletheia* olarak tekrar hemen sönümlenmek üzere ışıyan şey" "vaktinde *Dasein*'ımızın *ocağında yanan ateş* haline gelmiş" olmalıdır (*Grundfragen*, 140). Başka bir deyişle, o "şiirin ve resim sanatının –yani bir devlet ve tanrılar için bir ululuk ve saygınlık temellendiren eylemin– içinde kendi özünü edindiği doğrunun meydana gelişi olarak –daha sonra bu özü tarihsel olarak ve onların söz ve yapıtlarını, eylem ve coşkularını, fırtınalarını ve hatalarını tarih olarak var etmek için- kendini gösterir" (*Grundfragen*, 147, vd.).

Öteki başlangıcın yeni Yunan'ında, daha önce adlandırılan Hölderlin yorumunun önyargıları ve tarihin "tamamına ermesi" için kesin argümanlar en başta verilir. "Görünüş"ün değerden düşürülmesi ve bununla birlikte kurgunun doğruluktan yoksun oluşu, sade-

²³ Krş. aynı zamanda genel olarak kültür kavramının kesin reddedilmesi, *Grundfragen*, 182.

ce şiirleştirme ve düşünmenin tarihsel doğruluğun olanaklı kılınması kaygısıyla birbirlerine uyarlanmalarıyla sonuçlanmaz; aynı zamanda sanat yapıtının ve devlet yapıtının özdeşleştirilmesini, ya da daha doğrusu, “sanat”tan, hattâ daha çok “varlık”tan kaynaklanan bir tarihi talep eder. Tıpkı şiir-tasarısı gibi, kavramsal-düşünme-tasarısı da, daha yüksek bir doğruluk güvencesi veren bir boyuttan –yani sahici bir varoluş eylemi ve onun ontolojik bağlaşığından– görünürde besleniyor-olması uğruna, yer-leştirme, bir şeyi ortaya koyabilme, konumlandırma [*Setzung*] karakterini yitirir. İnsan, tıpkı şair gibi, onu sadece yanlış işitebilir, yoksun olabilir, fakat artık (yanlıştan kaynaklanan eylemede) yanılamaz ya da sorumlu tutulamaz.

Son olarak, Heidegger saf kültür içinde Hegel’in kendi tragedya teorisinde Greklerin estetik diniyle sınırlandırdığı Grek etikliliği [*Sittlichkeit*] kavramını güncelleştirir. Böylece tıpkı Antigon ve Grekler gibi, modern insan da yalın bir biçimde, kişiyi bu (kendisine ait) varoluşa bağlayan yazgının (inandığı) Tanrı’nın çağrısını izler. Heidegger için, –Hegel için, sanat yoluyla insanın tarihsel varlığının konulaştırılmasının *aporia*’sı olan– etik güçlerin zorunlu çarpışması ve sadece inanç içinde erişilebilir olan uzlaşımları, şairlik, sanatın temeli olarak sahici varoluş ve varlığın özgüleşimi (*Ereignis*) ya da geri çekilmesi arasındaki harmoninin içinde ortadan kaldırılmıştır. Sahicilik boyutunda, tıpkı toplu karşılık verme [*das kollektive Entsprechen*] gibi, “suç” olarak adlandırılmayı hak etmeyen, topluca işlenmiş bir kusur olabilir, çünkü böyle bir kusur, yazgıdır. Yunan tragedyasının Hegel’e göre en azından kendiliğinden işin içine kattığı, öznel-arası geçişkenliğe sahip başka bir bağdaşma eylemine; yani kendi içinde çatışan, fakat temellendirme boyutuna inmeyen eylemlere ihtiyaç duyduğu yerde, Heidegger çatışmadan vazgeçer. Bu noktada, sadece tamamlanmışlık meselesinden bahsedilir: *Hypereion* ve *Empedokles*’te Hölderlin bu kavrayışı moderniteye özgü duruma eklemler ve onu ilahilerinde, Hegel’in sanatın sona ermiş olma özelliğini öne süren tezine uyacak şekilde yeniden canlandırır.

Tarihsel gerçeklik böylece bir bütün olarak Heidegger için artık insani etkileşiminin değil fakat konuşmanın boyutudur. Tersinden ele alırsak, sanatta bu konuşma –Hölderlin’i olduğu kadar Hegel’i de izlersek– eylemin temellendirilmesi boyutunu, tarihsel insanın varacak *olduğu* geleceğin ne olması gerektiği konusundaki şüphenin ele alındığı alana (Alman ve Doğulu Tanrılar gibi, Yunanlı Tanrı) yön-

lendirir. Sanat, çatışmanın temellerini, yani, onu ilişkili olduğu tarihsel Tanrı imgesi içinde kuşatan, temelde bulunan etik *duyguyu* [*pathe*] (ya Hegel’de olduğu gibi başlatıcı, sezgisel bir şekilde, ya da Hölderlin’in ilahilerinde olduğu gibi düşünsel bir şekilde) tartışma konusu yapar. O ne eylemede, ne de dünyada devrim yapar, çünkü devrim Grek başlangıcına bir dönüş olamaz (Karşıt olarak krş. Heidegger, *Grundfragen*, 41)

Burada şunu öne sürebiliriz ki, Hölderlin’in kendisi, şairliğini Heidegger tarafından teşhis edilenden daha az “yoksul bir zaman” olarak adlandırılmayacak bir durumun bilincinde tasarladı. Fransız Devrimi’nden sonraki durum ve bununla birlikte Kant-sonrası felsefe kuşkusuz başka bir dehşet tarafından damgalanmıştı. Burada söz konusu olan, sanrıdan sıyrılmış ve sanrıdan sıyrıcı bir kavrayış idi; Aydınlanma’nın [*Aufklärung*] gerçekliğe, felsefenin yaşama çevrilişinin yaşamı nasıl yok edebildiği, bu çevrilmenin, ussal yasanın politik slogan şeklinde yozlaştığı yerde insanları nasıl ortadan kaldırabildiğinin bir kavranışı meselesidir. Felsefenin yaşamla ilişkisinin yeni anlayışları, yeni şiire (Hölderlin), yeni dine ve yeni felsefeye (Hegel) yol açmıştır. Böylece Hölderlin, Schiller ve Kant’la birlikte, şiirin ahlâk, us ve özgürlük üzerinde temellendirilen bir kültür kuran kurgu durumunu ifade ettiğini gördü. Din, şiirin tamamlayıcısı olarak, yeni bir anlayıştan çıkan bir yaşam yolunun kuruluşu için ciddi bir unsur olarak ortaya çıktı. Hölderlin için, gerek şiir gerekse din yeni bir politik alanın hazırlanmasında her şeyden önce birlikte hareket eder. Onun *Hyperion*’u hâlâ böyle bir insanlaştırmamanın uğraklarını model olarak sunulan bir topluluğun bize aktarılan tarihi bağlamında sergilerken, sadece (insan eylemi için hazırlayıcı olan) dilin ve onun içinde deneyimlenebilir ve söylenebilir olan doğruluğun şiir için araç olduğu kadar içerik olması anlamında, Heidegger tarafından başvuru ilahiler bu yorumlayıcı faaliyeti her halükârda sınırlandırır. Tarihin kendisi, bu şiirlerde açıkça yorum ögesi olarak; yani öznel arası iletişimin öncü teşkil eden bağlarını kurmayı amaçlayan yorum ögesinde ortaya çıkar. Bu, Heidegger’in öncelikli bir yer verdiği *Andenken* şiirinde gösterilebilir. Dolayimsız eylem artık anımsayan-düşünmeden (*Andenken*) çıkmaz; bunun yerine, eylem dil yoluyla hazırlanır. Diyalogta, birey kendi eylemlerini “bir halkın etik-oluşu” bağlamında anlama boyutuna ulaşır. Hölderlin için, tarih olarak aktarılan insanlaşma-hikâyesinden tarihin bir bütün olarak yorum-

lanması olarak ortaya çıkan şair deneyimine, yani, ilk olarak eylemeden hakiki içerik olarak yorumlayıcı eylemeye (dil) bu önemli ve açıkça farkedilmeyen geçiş, eylemi-istemekten (devrimci-olmak) öğüt verme-zorunda-olmaya (şair-olmak) doğru atılan kararlı adımdır. Bu şairlik içinde kurgusal olan [Spiel-Fall], artık gerçek bir olay olarak maskelenmez; dünya görüşü önerme alanında kalır. Şüphesiz, eylemden bilinçli olarak vazgeçiş burada aynı zamanda sanat dehasının bir devlet kurucusunun dehasından ayrılmasını içerir. Yorumlayan kişi yeni bir dünyanın kurumlarını yaratmaz, o sadece onları hazırlar ya da daha çok kendi yorumu yoluyla onların kurulmasını önerir.

Buna benzer biçimde, Hegel, felsefeyi burada sözünü ettiğimiz tarihsel olayın düşünümü olarak geliştirir. Bir bütün olarak felsefe açıkça idea ve gerçekliğin birliğini yalnızca “aklın koşulu” olarak, tüm bilme-isteği içinde önvarsayılabilir mutlak bilmenin mantığı olarak kendi üstün-çabası içinde ortaya çıkaran “Minerva’nın Baykuşu”dur. Bu düşünüm biçimi de (felsefe) *desiderium naturale* olarak akla olan ihtiyacın; Kant’ın “doğal eğilim olarak metafiziği”nin yolu aynı zamanda bilim olarak metafiziğe çıkıyorsa, işte ancak o zaman ondan beklenen gerçekleştirilemez-olmamayı bahsetmek üzere tarihsel gerçekliğin kendisine dönüşebilir. Heidegger ve Hegel ister istemez teolojik *certitudo* açısından yapılan bir felsefe içinde – her ne kadar geç Heidegger düşünmeyi bir varlık yazgısının tırmanışı olarak anladığı yerde bilinçli olarak kavramın gücünü felsefi bilmenin güçsüzlüğüne çevirerek paradoksal bir ters yüz edişle bütün bir metafizikten kopmak istese bile– biraraya gelirler.

Hölderlin ve Hegel arasındaki, “modernler”in tarihsel durumunun gözetildiği diyalogta, Heidegger’in şiirleştirme ve yorumlama arasındaki onaylamadığı ortak bağda, onun Aydınlanma’nın deha kavramını isteksizce yeniden dile getirişinden kaynaklanan, şairlik ve düşünürlüğü ayrımsızlığı korunur. Yoksul –yönlendirme-âcizi, ya da daha çok muhtaç– bir çağda yorumlayan (şair), eyleyen değildir. Şiirsel yorum, felsefi düşünüm, ya da tarihteki kendi işlevi üzerine tasarılan bir sanat (gündelik yaşam için) *alternatif* fakat bu haliyle (daha ileri düzeyde bir meşrulaştırma olmaksızın) henüz *sahici* olmayan dünya-görüşü biçiminde, pek çok yönlendirici öneri sunar. Alternatif, yani başka olandan çıkıp sahiciye giden adım, sadece felsefi olarak, felsefe üzerinden atılabilir. Hölderlin açısından, alternatif

olan, ortaya çıkma sürecinde başarısız olmuştur; Hegel ise alternatif olanı, bir mutlak bilgi dizgesi anlayışıyla ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Tüm felsefi temellendirme kuramını ve nihai felsefi temellendirmeyi de bağıllaştırmak zorunda kalan Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'daki Dasein çözümlemesinin anlam ve tarzına yaklaşan bir biçimde –gerçekte geliştirmemiş de olsa– geliştirmiş olabileceği *ad-hoc* bir felsefi temellendirme anlayışı, sanatın belirlenimi açısından hâlâ potansiyel olarak bulunmaktadır. Ne yazık ki Heidegger'in kendisi, Hölderlin yorumunda bu anlayıştan kaçınır. Bu kaçınma, açıkça reddedilmiş, artık geçerliliğini yitirmiş olan bir yolu, yani özdeşimsel [*identifikatorisch*] bir deha anlayışını hâlâ kullanmayı sürdürme yolunu onun için olanaklı hale getirmiştir: Sahici yorumlama, *çağların dönüşümü* (*Zeitenwende*) işini de yürütür. Şurası kesindir ki, bu durum yalnızca Heidegger'in yeterince belirli bir felsefi tarihsel eylem kuramı geliştirmesine köstek olmakla kalmamış, aynı zamanda onun sorunsal sahicilik anlayışını da çıkmaza sokmuştur. Başka bir deyişle, eğer Heidegger'le birlikte hâlâ metafizik-matematiksel olan bir felsefeden (değer felsefesi) özsəl düşünmeye uzanan yolda ilerlersek, yanlış eylem hadisesi, tam da yorumlamanın ve tasarılamanın üstü örtülmüş gizilgücünden kaçınılmaz olarak ortaya çıkar.

Heidegger'in sanat yoluyla kurulmuş olan tarihi, varlığını, bizzat Heidegger'in kendi değerlendirmelerine başvurulduğunda, elenebilir görünen önyargılara borçludur. Heidegger'in "sanat"la olduğu gibi, *Ereignis* olarak "varlık"la da benzer biçimde –*Varlık ve Zaman*'ın bakış açısından formüle edilmiş– fırlatılmışlığa [*Geworfenheit*] yaptığı aşırı vurgu, onun tarih anlayışının sorgulanır olmasına izin verir. Bu sorgulama, tarihin başka bir anlayışının mümkün olduğunu gösterir: Tarih, *Ereignis*'in tarihi olmak yerine eylemin tarihi olarak düşünülebilir. Öneri yoluyla, sorun da, sorundan kaçınma hali de betimlenebilir. Tarih, ya da daha çok onun ulaşılmazlığının uğrağı, Heidegger için olduğu gibi (yani bilinçli biçimde eyleyen, ulaşılmaz bir şeyin gönderimi olarak nihai anlamda dinsel, yani "dâhice" kavranan) yazgı olarak belirlenmek zorunda değildir Tarih pekâlâ insanın bıraktığı izler olarak; eyleminin (kültür ya da teknolojinin biçimlendirilmesinde) sadece yolundan sapmış ya da artık ele geçirilemez izleri olarak; (küresel olarak düşünülen) dünya-içi eyleme anlayışı olarak ele alınabilir. Gerçi tarihin izini eyleme doğru geri sürmek, Heideggerci çözümlemenin derinliğiyle karşılaştırıldığında bayağı

görünür, fakat yine de önermeye değerdir. Geçmiş eylemin ortaya çıkardıkları ve sonuçları da büyük oranda görüş alanından ve erişilebilirlikten geri çekilmiş olduğundan, bu şekilde anlaşılan tarih de pekâlâ yorumlamaya bağlı kalacaktır. Her eyleme; değişimden vazgeçişin olduğu kadar değişim de, tarih-içi olan bireysel karar da geride, ya “doğa”da, ya kurumlarda ya da başkalarında iz bırakır. Bu izler kendi kaynaklarını kendilerinde, az ya da çok, tanınmaz da olsa, eylemde taşırlar. Yazgının yorumlanması, sözde-doğal olanı geriye, kendi kaynağına, yani eylemeye götürmek olarak iş görebilir. Böyle bir tarih anlayışında da pekâlâ tarihin felsefi değerlendirilmesi (*Deutung*) Heidegger için olduğu gibi, eylemin kendi zamansallığı bakımından yorumu (*Auslegung*) olarak ortaya çıkar; öyle ki bu zamansallık, edimsel yerleştirmenin [aktuelle Setzung] geçmişini, eylemin sözde-doğaya, tözselliğe çökelmişliği ve onda tortullaşmışlığının temeli olarak açıklığa koyar.

Benim düşünceme göre, *Varlık ve Zaman*’dan başlamak üzere, Heidegger’in bizzat kendisinin önünü tıkadığı, tarihsel bir kültür felsefesine giden bir “düşünme yolu” vardır. Buna karşın, onun “Hölderlin ile birlikte çıktığı kendi düşünme yol”u, felsefenin pratik boyutu ve anlamıyla ilgili sorunun bakış açısından baktığımızda, yanlış bir yol [*Irrweg*] olarak karşımıza çıkar. Bu yanlış yol, şüphesiz Hölderlin’in değil, Heidegger’in kendi yanlışısında temellenir.

HEIDEGGER VE ALMAN İDEALİZMİ *

Jean Marie Vaysse

Heidegger'in, özellikle Alman İdealizmi'nin üç ana düşünürü olan Fichte, Schelling ve Hegel ile ilişkisinin karmaşık olduğu açıktır. Freiburg Üniversitesi rektöründe, felsefe tarihi üzerine bir düşünür olan Hegel'den de, Platon rengine bürünmüş Fichte'den de bir şeyler bulmak mümkünken, Schelling, Heidegger'in kendisini Hegel'in tam-mantıkçılığından [*panlogism*] ayırmasını sağlar. Bunun yanında, daha derin bir düzlemde, Heidegger'in ilkin Kant'la ve daha sonra Hölderlin ve Nietzsche ile olan ilişkisi, kuşkusuz bütün bu etkileri onun kurgusal idealizmi [*speculative idealism*] anlama biçimini belirleyen yolda bir araya getirir ve Ön-sokratiklere bir geri dönüşü önerir.

HEIDEGGER'İN KANT'A YAKLAŞIM BİÇİMİ

Heidegger'in Kant okuması ve fenomenolojik yorumu, onun kurgusal idealizmi ele alış stratejisini belirlemede açıkça ağırlık noktasını oluşturur. 1968'de *Le Thor* seminerinde *Saf Aklın Eleştirisi*nden ünlü bir paragrafa değinir:

Her şeyin en son dayanağı olarak gerek duyduğumuz koşulsuz zorunluluk, insan aklının gerçek uçurumudur. Sonsuzluğun

* Özgün metin: "Heidegger and German Idealism", *Heidegger, German Idealism & Neo-Kantianism*, der. Tom Rockmore, New York: Humanity Books, 2000. ss. 17-34. Metin Bal tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

kendisi, her ne kadar Haller tarafından korkunç ve yüce olarak betimlenmiş olsa da, aynı başdöndürücü etkiyi bizde yaratmaktan uzaktır. Çünkü sonsuzluk yalnızca şeylerin süresini *ölçer*, ama bu ölçüye *temel* olmaz. Bütün olanaklı varlıklar [beings] arasında en yükseği olarak tasarımıladığımız bir varlığın, kendisine şunu demesi gerektiği düşüncesini ne görmezden gelebiliriz ne de bu düşüncenin arkasında durabiliriz: Ben sonsuzdan gelip sonsuza gidiyorum; benden başka, benim istencim yoluyla var olandan başka hiç bir şey yoktur –*Fakat ben nereden geliyorum?* İşte bu noktada, bütün zemin ayaklarımız altından kayıp gider ve en yüce mükemmellik, tıpkı en iddiasız olanı gibi, kurgusal aklın gözleri önünden temelsizce, öylece kayıp gider: Kurgusal akıl her ikisinin de en küçük bir engelle karşılaşmadan gözden kayboluşunu izler.¹

Tanrı'nın kendisi hakkında bir tartışmaya girilen bu satırlar, Tanrı'nın ya da dizgenin varoluşunun kozmolojik bir kanıtının olanaksızlığıyla ilgilenen bölümde yer alır. Kurgusal akıl, Tanrı üzerinde bir dizge geliştirmek için sabit hiçbir temel bulamaz ve Tanrı böylece yalnızca bir ide olarak kalır. Bunun yanında, Heidegger, Kant'ın kendi yaşadığı süre boyunca, "Fichte'yle birlikte nelerin su yüzüne çıkmaya başladığına korkuyla baktığı" sırada, her şeyin tersine döndürüldüğünü işaret eder ve şunu ekler: "Kant için sadece *Abgrund* [uçurum] söz konusu olabilirken, Fichte ve Hegel, bir *Grund* [temel] arayışındadırlar." Kant için kaynak, kendisini aşağı doğru kazıp bir uçurum içinde saklarken, Kant'ın Schelling'in dışındaki takipçileri için, kurgusal aklın kendisi üzerinde dizgenin üretken etkinliği olacak şekilde kuracağı kaynak, kendini bir temel olarak açığa çıkarmalıdır.

Modern düşüncenin yazgısı, Heidegger'in "Dünya-İmgesi Çağı" dersinde ortaya koyduğu gibi, dünya "imge olarak... düşünüldüğü" sürece, dizge tarafından nitelenir. Bu, kendi bütünselliği içinde her var olanın (*Seiende*), ancak insan onu nesnelliğinin planı üzerinden açılan bir yapının birliğiyle sonuçlanacak şekilde tasarımılama ve üretim içine yerleştirdiği sürece bir var olan olarak ortaya çıktığı anlamına gelir. Burada Kartezyen yaklaşımın varlığın anlamını öznel olarak

¹ AK III, A613, B641; *Critique of Pure Reason*, Immanuel Kant, ing. çev. F. Max Müller, (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966), s. 409.

rak, doğruluğun özünü ise kesinlik olarak belirlemesi, ağırlık noktasını oluşturur. Bu, Kartezyen düşüncenin, Leibniz'ten itibaren geçirdiği değişikliklere rağmen Alman düşüncesi tarafından neden hiçbir şekilde aşılamamış olduğunu gösterir. Tüm bu değişiklikler “sadece onun metafizik alanını genişletir ve modern çağın tüm yüzyıllarının içinde şimdiye dek en belirsizi olmuş olan ondokuzuncu yüzyılın önvarsayımlarını yaratır”²

Hattâ Heidegger şunu da ekler:

Leibniz, Kant, Fichte, Hegel ve Schelling'teki dizgesel olanın biricikliği –içkin olarak çeşitlilik taşıyan bir biriciklik– hâlâ anlaşılmadı. Bu düşünürlerdeki dizgeselliğin büyüklüğü, Descartes'ta rastladığımız gibi *ego* ve *substantia finita* olarak ortaya çıkan öz-neden kaynağını almıyor olmasından kaynaklanır: Bu dizgeselliğin büyüklüğü, onun kendini Leibniz'de olduğu gibi monaddan, Kant'ta olduğu gibi imgelemde kökünü bulan sonlu anlamının aşkınsal özünden, Fichte'de olduğu gibi sonsuz Ben'den, Hegel'de olduğu gibi mutlak bilgi olarak Tin'den, ya da Schelling'te olduğu gibi, temel ve varoluş arasındaki ayrım yoluyla belirlenmiş her tikel var olanın –böyle bir var olan olarak– zorunluluğu olarak özgürlükten kaynağını alarak açılmasından ileri gelir.³

Demek ki Alman idealizminin gizemli karakteri Kartezyen metafizik yaklaşıma açıkça yerleştirilebilecek olan kaynağından değil de, daha çok Kant ile olan ilişkisinden, eleştirel felsefenin, bir taraftan dizgeyi köstekleyen, diğer taraftan da onun olanaklılığı için zemin hazırlayan ilkesel çift yönlülüğünden türer. Burada iki noktaya değinilmelidir:

(1) *Salt Akılın Eleştirisi*'nde Kant özsel sonluluğun kaynağında, şeylerin bulunurluğu [*presence*] ve insanın ortaya çıkışı arasında *a priori* bir bağın filizlendiğini görerek, asli sonluluğun Grek anlamını yeniden keşfedebiliyordu. Aşkınsal idealizm ve deneyimsel gerçekçilik arasında “deneyimin olanağının koşullarının genel olarak aynı zamanda deneyimin nesnelerinin olanağının koşulları” (A158, B197) olması olarak ortaya çıkan karşılıklı etkileşimde, Parmenidesçi *noien* ve *einai* özdeşliğini yeniden buldu. Şimdi; biz Heidegger'in Kant

² Martin Heidegger, “The Age of the World Picture”, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, William Lovitt, ing.çev. (New York: Harper and Row, 1977), ss. 139-40.

³A.g.y., ss. 141-42.

okumasının aşkınsal imgelemin [*transcendental imagination*] statüsü etrafında yol aldığını biliyoruz: Eğer bilgi bizim etkinliğimizden başka bir şey değilse, fenomenler dünyası aşkınsal imgelemin şiiri gibi olur, çünkü biz şeylerde yalnızca onların içine kendi koyduğumuzu, kendi ürettiğimizi ya da “şiirleştirdiğimizi” [*poetize*] buluruz. Böylece Nietzsche üzerine derslerinde Heidegger şöyle der:

Aklın “şiirleştirici” özelliğini ilk defa fark eden ve aşkınsal imgelem öğretisinde onun hakkında ilk düşünen kişi Kant oldu. Alman idealizminin metafiziği içinde Fichte, Schelling ve Hegel tarafından geliştirilen mutlak aklın özünün kavranışı, bütünüyle Kantçı bir imgelemsel “şiirleştirici” güç olarak ortaya çıkan aklın özü anlayışı üzerine temellenmiştir.⁴

Bu yorum bize eleştirel felsefenin çift anlamlılığını anlamamız için yardım eder. Kant bir yandan imgelemi, Grek yorumuna kadar geriye gidip aklın özü üzerine sadece modern metafiziği temele alarak söylenemeyecek bir şey söyleyerek sonlu aklın gerçek kaynağı olarak açılar. Diğer yandan, Alınan idealizmde aynı metafiziğin “mutlaklaştırılmasının” olanağını sağlayan kişi de yine Kant’tır. Gerçekte, modern akıl kendisinden emin bir edayla nesne olarak anlaşılan varlığın bir tasarımılanması olmakla bir öznellikten başka bir şey olmadığı ölçüde, o aynı zamanda var olanı kendisi için biçimlendiren ve imgeleyen yetiden başka bir şey de değildir. Böylece Kant’ın felsefesinde az önce sözünü ettiğimiz gibi dizgenin önünün kesilmesi, diğer yandan üzerine dizgenin olanağının kurulduğu şeydir.

(2) Kant, şimdi de akli anlama edimlerinin dizgesel hale getirilmelerinden kaynaklanan, daha yüksek bir ideler yetisi olarak kavrar. Bu bakış açısından akıl, dizgesel birlik yetisidir ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nin bir bütün olarak eleştirel felsefeye yüklediği anlam, eleştirel felsefenin dizgesellik formudur. Eğer akıl her şeyden önce sonlu insan aklıysa, o kendisinin ve kendi alanının bilgisi olur; ve eğer felsefe *teleologia rationis humanae*, başka bir deyişle, insanın özünün belirlenmesi ise, bu, aklın sonluluk ve birliği bir dizgenin tutarlılığına taşıyan idelerle uyum halindeki arkitektonik birliği bakımından felsefi bilgi nesnesi haline getirilmesi sayesinde olmaktadır. *Le Thor* semi-

⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, P. Klossowski, ing.çev. (Paris: Gallimard, 1971), s. 453.

nerinde Kant'ın dizgenin önüne geçtiğini söyleyen Heidegger'in, neden aynı zamanda Schelling dersinde "*Yargı Gücünün Eleştirisi, dizge* uğruna bir mücadele olarak anlaşılır"⁵ dediğini anlayabiliriz. Heidegger'in burada gerçek bir dizgeyle değil de, dizge için mücadeleyle ilgilendiğini unutmamalıyım. Kant böylelikle şeyleri sonuna kadar takip etmez; üstelik kendinde-şeyi terk edecek ve *Reflektierende*'yi bir belirleyiciye dönüştürecek kendi ardıllarının girişimine, önceden karşı çıkar. Kant'la birlikte dizge, kurgusal akıl için uygun bir problem olma anlamında son derece sorunsal kalır. Böylece Kant'ın, gerçekte bilginin özünü deneyim olarak tanımlarken, bu bilgi için onun eleştirisi olarak doruğa varabileceği bir zemin oluşturmadığı ölçüde, *Eleştiri*'nin de kendi kendisi için temel olacak çalışmayı [*ground-work*] ortaya koymadığı görülür. Sonuçta Heidegger "böylesine bir görev, bitimsizliğe [*endlessness*], dolayısıyla, temelsizliğe uzanabilirdi ve bu yüzden de Kant'ın anladığı anlamda "eleştiri", hiçbir şekilde mümkün olamayabilirdi"⁶ der. Böylece uçurum, temelin eksikliği olarak görünür ve Alman idealizminin vereceği karşılık bu temeli tesis etme talebi içindir.

Grek olan Kant, böylece aynı zamanda özne metafiziğinin nihai görevine doğru işaret eden modern Kant'tır. J. Taminiaux'un son derece isabetli biçimde saptadığı üzere, *Yargı Gücünün Eleştirisi*, estetik ide ve aklın idesinin ifadesine izin veren duyuüstü bir zemin hazırlamakla, duyuüstü olanın duyu fenomeninin ve *a priori* yetilerin ortak paydası olduğunu anlamamızı sağlar; böylece özne ve nesnenin bir özdeşliği söz konusu olur. Sonluluğun analitiği, ancak bu yolla bir mutlak öznelcilik metafiziğine yol açabilir.

GİZEM VE SİSTEM

Alman idealizminin gizemli [*enigmatic*] doğasını, Heidegger'in düşündüğü şekliyle, tam da bu noktadan değerlendirmeliyiz: Alman idealizminin kaynağı Descartes'ın metafiziğinde yatmakla birlikte, onun olanağının ilkesi, Leibniz'in metafiziğinde ve aşkınsal felsefede –her ikisi de belli tartışma konularının odağını değiştirdikleri ölçüde– bulunur.

⁵ Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, Joan Stambaugh, çev. (Athens: Ohio University Press, 1985), s. 39.

⁶ A.g.y., s. 41.

(1) Eleştirel felsefe, aklın şüireştirici bir imgelemsel güç olarak anlaşılabilirceği bir çerçeve sağlar. *Einbildungskraft* [İmgelemgücü] böylece *Bildung*; kelimenin her anlamıyla biçimlendirme yetisi olur, fakat yalnızca, bir kopya değil de, çelişkili ve heterojen terimler arasında arabuluculuk sağlamak için işledikçe, *exhibitio originaria* olan bir imge üreterek. Sonuç olarak, Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinde, Kendi'nin sonsuzluğu, imgelemin sonsuz etkinliğinden başka bir şey değildir; öyle ki şemacılık [*schematism*] yalnızca bu sonsuz etkinliğin, yani *Bildung*'ün, bir engele çarpması (*Anstoß*) yoluyla olanaklı hale gelir. Kendi'nin eylemliliğini sınırlayan bu çarpışma, onun hem sonlu hem de sonsuz varlıkta hak iddia etmesine neden olur, çünkü Kendi, kendi kendisini sınırlandırışında, aslında kendini sınırlandırma gücünün sonsuz olduğunu keşfeder. Böylece sonsuz, yapısı zaman ve ilkesi imgelem olan sonluluğun, bu ebedi kendini aşma planı olur. Ancak Fichte, Mutlak'ı, yalnızca onun içindeki yarığı yeniden onaylamak ve sonludan sonsuza geçişi reddetmek için ele alır. Bu yüzden Schelling de Kantçı ötekiliği [*otherness*] etkin biçimde aşmak; sonsuz olandan sonlu olana geçişe meydan okumak; buna karşılık sonlu olandan sonsuz olana geçişi –tikel olanda geneli, sonlu olanda sonsuz görme yetisi olan– akli görü [*intellectual intuition*] yoluyla doğrulamak için, kendi çıkış noktası olarak her türlü yarığa ya da ayrıma öncel olan mutlak bir Ben'i seçer. Eğer Özdeşlik felsefesi böylece imgelem kavramına geri gidiyorsa, bu imgelem kavramını Mutlak'ın bir ortaya çıkması ve bireyleşmesinin ilkesi yapmak amaçlıdır: Mutlak içinde karanlıktan aydınlığa geçmenin bir ilkesi olarak, imgelem, ideler üretme gücüdür; bu, gerçek olanın ideal olanla birlikte; formun özle birlikte, bir arada biçimlenmesidir (*Einbildung*). Aşkınsal imgelem sorusu Kant tarafından geliştirildiği şekliyle bir *Bildung* sorunsalına uzanır. Fakat imgelem Fichte için bir yandan sonluluğa, diğer yandan sonsuz bir *praxis* tasarısına bağlı kalırken, Schelling'te imgelem Mutlak'ı öyle bir erime genişletir ki, artık Mutlak, kendi ortaya çıkışının [*genesis*] ilkesi olur ve hattâ teogoniye karşıt bir örnek olarak, bir sanat felsefesi için temel sağlar. Her durumda, imgelem, modern aklın mutlaklaştırılması ve onun içkinlik anlamının açılanmasında hayati bir rol oynar. İşte bu noktada mutlaklaştırılmış öznellik kendi sorunsalının ve modernitenin metafizik temellerinin ortaya konulmasını sağlayacaktır.

(2) Leibniz'in metafiziği, tözü kuvvet [*force*] olarak kavrama yoluyla, "öznellik" [*subjecticity*] ile özneliliğin [*subjectivity*] birleşmesine izin verir. Bu, Kant'tan sonra ve Kant'ın fetihlerinden güç alan Alman idealizmi düşünürlerinin, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde tam açılımına ulaşacak olan şeyi kendine özgü biçimde müjdeleyen Leibniz'e geri dönmelerinin nedenidir. Heidegger bu sayede şunu öne sürebilmiştir: Modern metafiziğin bu tamamlanışının hazırlığını üzerine almak ve böylece her yerde tamamlanışının tarihini yönlendirmek, bu düşünmenin varlık tarihinin belirlenmesidir ve Leibniz tarafından gerçekleştirilmiştir.⁸

Leibniz ile *hupokeimenon*'un özneliliğe dönüşümü gerçekleştirildi. Özün *conatus* ya da *vis activa* olarak ve varoluşun mükemmellik olarak belirlenmesi, yargının ve "benliğin" dayanağının bileşimine; serpintileri Nietzsche'nin düşüncesinde bile fark edilebilecek, bütün Alman idealizminin yazgısına temel olacak bir bileşimine işaret eder. Böylece Alman idealizminde ve modern metafizik düşüncede baştan sona hüküm süren Leibniz, bu her ikisinin de önce Schelling sonra Nietzsche tarafından tüketilecekleri noktaya kadar etkisini sürdürür.

Bu konuda Heidegger'in stratejisi oldukça zorludur. Bir zamanlar Descartes-Leibniz diyaloguyla, ondan Kant'ın düşüncesine uygun olarak Alman idealizminin olanağının koşullarını çıkarsamak için onca ilgilenirken, diğer yandan da tüm bu süreci tetikleyen ilk vuruşu Descartes'a atfeder. Alman idealizmi, Descartes'tan çok Leibniz'e çok şey borçludur; çünkü Leibniz "önceki metafizikten Alman idealizminin metafiziğine geçişin gerçek dönüm noktasını oluşturur."⁹ O, töz ve özne özdeşliğini ortaya koyan ilk kişidir. Bu duruş noktası açısından, aşkınsal felsefe; yani modern aklın eleştirel tıkanışı, aynı zamanda kurgusal idealizmin gelişim olanağının koşulu haline gelmesine rağmen, yine de bir gerileyiş olarak anlaşılabilir. Kant'ın gerçekte kendi kendisine kapadığı olanağı, başka bir yöne doğru açar; yani yine kendisinin ortaya koyduğu dizgesel birlik sorununun çözümü amacıyla Mutlak'a ve akli görü olarak aklın anlamasına erişim olanağını. Diğer yandan bu, Mutlak'ın saf kavramları yoluyla, akılcı metafiziğin [*rational metaphysics*] bilgi olarak dogmatizmine basitçe

⁸ "Metaphysics as History of Being", *The End of Philosophy*, İng. çev. Joan Stambaugh (New York, 1973), s. 31.

⁹ Heidegger, *Schelling's Treatise*, s. 182.

bir geri dönüş olamazdı. Kant, daha sonra Kantçı yasaklamaların aşılması yoluyla başarılabilir bir şeyi, aklın matematiksel dizgesinin gerçekleştirilmesini olanaklı kıldı. Böylece dizge, aklın mutlak dizgesi olabilecek ve bütünlüğü kapsama yeteneğine sahip mutlak bir özbilinç üzerinde, akılda temellendirilmiş olacaktı. Mutlak bilginin, ansiklopedik anlamda her şeyi bilmekle bir ilgisi yoktur, fakat bu bilgi modern aklın matematiksel karakterine uygun olarak koşulsuz ve kendinden emindir. Mutlak bilgi, öznellik olarak var olanın, önceden, kesinlik olarak kavranan doğrunun düzeninde içerilmesi hakkında karar verir. Bütün felsefe tarihini, bu tarihin her bir durağını mutlak dizgenin bir taslağı olarak düşünecek biçimde, dizgenin *Odyseia'sı* gibi yeniden değerlendirmek mümkündür. “Yalnızca şimdi”, der Heidegger, “felsefenin dizgesel niteliği açısından içsel eklemlenişi ve ana çağı, felsefe tarihinin kendi içine girer.”¹⁰ Metafizik terimlerle anlaşılan bir felsefe tarihi olanaklı olur ve bunda Hegel merkezî bir rol oynar.

HEGEL, SCHELLING, NIETZSCHE

Hegel için felsefe, mutlak bilgiye Tin'in öz-açılımı olarak erişilene kadar metafizik terimlerle düşünülmesi gereken felsefe tarihiyle özdeştir. Hegel ve Grekler üzerine olan dersinde Heidegger, ondan önce hiçbir filozofun “felsefenin, yine tam da felsefenin kendisi olan kendi tarihine sahip olmasını olanaklı kılan ve talep eden bir felsefe anlayışına”¹¹ varamadığını öne sürer. Başka bir deyişle, Hegel tarihsellik sorununu ve felsefenin özünü Batı'nın Yunanistan'da başlatılan düşünme tarzı olarak anlayan ilk kişi oldu. Bunun yanında, eğer Hegel tarihi yazgı olarak anlıyorsa, yazgıyı, “mutlak öznenin öznelliğinin üretim süreci ve böylece onun zorunlu eylemi”¹² olarak; diyalektik devinim olarak mutlak öznellik zemininde yorumlar. Bu, Hegel'e göre, Grek filozoflarının tüm filozofların en yoksulu ve Yunan başlangıcının, nesnelliğin en saf hali olmasının nedenidir. Tarihi mutlak öznellik temelinde anladığından, Hegel *aletheia*'nın temel kaynağına erişim sahibi değildir. Onun için Grek düşüncesi

¹⁰ A.g.y., s. 48.

¹¹ Martin Heidegger, *Hegel et les Grecs*, J.Beaufret and D. Janicaud, trans. in *Questions*, vol. 2 (Paris: Gallimard, 1968), s. 47.

¹² A.g.y., s. 49.

“henüz değil”in [*not yet*]; henüz tamamlanmamış olan nesnel-olan içindeki soyutlamanın alanında kalır. Bu yüzden, buradaki “henüz değil”, henüz düşünülmemiş olanın “henüz değil”idir; bizi tatmin etmeyecek şekilde gerçekleşmiş oradaki, başka bir “yine değil” [*not again*] değil de, tatminsiz kalanın ve tatmin olmaktan uzak olanın bizzat kendisi olduğumuz bir “henüz değil”dir.¹³

Hegel böylece mutlak özbilincin düşünme ilkesine dönüştüğü uğrağı [*moment*] belirler ve bu duruş noktasından, Alman idealizmi metafiziğinin özünü gerçekleştirir. Bu sayede Kant’ı mutlak bilginin işaret ettiği yöne doğru arkada bırakarak, onun yalnızca Kant’ın felsefeyi yerleştirdiği geri dönüşü olmayan bir noktadan başlayabileceği ve aşkınsal felsefenin koşulsuz gelişimi yönünde ilerleyeceği doğrultusunu gösterir. Bu duruş noktasından, kurgusal kurulum [*speculative construction*] kavramlarının görünün formları içinde kurulması yoluyla, Kant’ın matematiksel bilgi olarak düşündüğü şeye geri döner. Gerçekte, kurulum, bir kavramın görüde; yani varlık-lık [*beingness*] kavramının varlığın saf görüşü yoluyla sunulmasıdır. (“akılsal görü” [*intellectual intuition*] saf olarak kendi içine yansımış görüdür.)¹⁴

Bir kez zamanın Kavram’ın bulunurluğu [*presence*] olduğu kabul edildiğinde, kurulum [*construction*] ilkesi modern aklın matematiksel niteliğine ve onun içkinlik anlamının açılımına uygun olarak Mutlak’a dönüşür. Bu şekilde kurulan şey, olanak olarak düşünülmüş idedir ve edimsellik [*actuality*] burada koşulsuz olarak kavranır. Hegel’in düşüncesi işte bu anlamda modern aklı kendi tamamlanışı-na taşır:

Metafiziğin tamamlanışı Hegel’de istencin Tini olarak mutlak bilgi metafiziği ile başlar... Hegelci felsefenin çöküşü hakkındaki boş konuşmalara rağmen, tek bir şey doğru kalır: Ondokuzuncu yüzyılda yalnızca bu felsefe, izlenen bir öğretinin dışsal biçimi olarak değil de, metafizik olarak; kesinlik anlamı içindeki bir varlıklığın baskınlığı [*dominance of beingness*] olarak da olsa, gerçekliği belirledi.¹⁵

¹³ A.g.y., s. 68.

¹⁴ Heidegger, *Schelling’s Treatise*, s. 194.

¹⁵ “Overcoming Metaphysics”, Stambaugh, *The End of Philosophy*, s. 89.

Hegel'in felsefesi, bir yandan gerçekliğin bütünü, ussallığın açılımının deviniminden başka bir şey olmadığını savunurken, diğer yandan kişinin felsefenin bütünü, kendi tarihi yoluyla anlamasına izin verenin, metafiziğin dünyalaşmasının [*becoming-world*] tam da kendisi olduğunu ileri sürer. Bunun yanında Heidegger, eşzamanlı olarak, zorlu bir stratejiyle, Hegel'i Schelling ve Nietzsche ile karşılaştırır.

I. HEGEL VE SCHELLING

Schelling Alman idealizminde Hegel'e koştur, çok özel bir yere; içinde bu düşünceye karşı çıkmanın ve onu sorunsallaştırmanın olanaklı olduğu bir yere sahip görünür. Schelling üzerine olan dersinde, Heidegger, Schelling'in 1809 denemesinin, Hegel'in *Mantık*'ını daha basılmadan önce yıkıma uğrattığını ve özgürlüğü iyi ve kötü için özgürlük olarak kavrama yoluyla dizgenin olanağını sökümüne uğrattığını [*destroy*] savunur.¹⁶ Varlığı istenç [*will*] olarak kavramakla Schelling, Spinoza'yı daha sağlamca reddetmek için Leibniz'e döner. Burada, kendi kapsamını şeylerin bütününe yayan öznelliğin bir köktencilleştirilmesi bulunur. Fakat eğer Schelling aynı zamanda Spinoza'nın düşüncesine bu kadar önem veriyorsa, bu, Spinoza'nın, modern metafiziğin neden onun kendisi için talep ettiği zemini hazırlama gereksinimini karşılayamadığını göstererek, Schelling'e Mutlak Özne metafiziğine karşı çıkması için olanak sağladığı içindir.¹⁷ Schelling, böylece metafiziği en uç sınırına, "benlik" [*egoity*] ve tözün artık birleştirilemeyeceği kadar metafiziğin özünün sorunsallaştırılabildiği bir noktaya götürür. Gerçeklik açısından töz ve varoluşun; "öznellik" ve öznelliğin ayrılması, akıl ilkesinin kendisine karşı çıkılırken, dayanak [*foundation*] ve aklın ayrılmasına izin verir. Temel [*ground*] denen şeyin, bilinçsiz ve kör bir arzu olduğu anlaşılır anlaşılmaz, ona doğru geri gitmek artık ussallığın bir temelini aramak anlamına gelmez; daha çok sadece bilgi istenci biçimine bürünen akıl ilkesinin hegemonyası değil, aynı zamanda bu akılcı istencin doyurulması işine soyunan modern devletin hegemonyası ile sonuçlanan "ben-cilik" in [*ipseity*] ayaklanışının bir hesabının vermek anla-

¹⁶ Heidegger, *Schelling's Treatise*, s. 97.

¹⁷ Bununla ilgili olarak bkz., *Totalité et Subjectivité*. Paris: Vrin, 1994, ss. 228 vd.

mına gelir. Bütün Hegelci tasarı gerçekte çökmüştür. O halde mesele içinde özgürlüğün daha fazla nedensellik yoluyla kavranmadığı, fakat kendisiyle olan ilişkisinde istencin *via negationis*'ten başka bir şey olmadığı hiçliğin huşusu olarak, bir düşünce deneyimi içine girmek- tir. Böylece kişinin derinliğine düşünme ve istenç yoluyla “insan için- de” uygun biçimde “serbestleştirebileceği” ve bütün belirlenimlerden serbestlenmiş özgürlüğün fenomenolojik bir boyutunu düşünmek olanaklı olur.

Hegel böylece modern metafiziğin özünü onun tamamlanışını ve dünya-oluşunu üstlenme yoluyla düşünürken, Schelling, aynı metafiziğin temellerini sorunsallaştırmakla yola çıkar. Schelling temeli varoluştan ayırt etmek yoluyla, Nietzsche gibi metafiziğin bir aşımına işaret eder: “Schelling’in “ayrımı” bir karşıtlığı (çatışma) işaret eder; bu çatışma, öznellik üzerine kurulu bütün özü (kendi varlıklıkları [*beingness*] içinde varlıkları) yapılandırır ve yönetir.”¹⁸

Schelling, öznelliğe dayanmaya devam etmesine rağmen, bunun yanında, bu öznelliğin merkezine, kendisi hakkında *Weltalter*'in konuşacağı “ilahî olanın yabaniliği” olan karanlık bilinçdışı bir temel yerleştirerek, Hegel'inkine karşıt bir yola girdi. Bu, şüphesiz Heidegger'in “Schelling duysal olanı istenç ve dürtü yoluyla kavramaya çalışır”¹⁹ derken kastettiği şeydir. Bu onu gizliden gizliye yukarı doğru Leibniz'e ve aşağı doğru Nietzsche'ye bağlar.

II. NIETZSCHE

Holzwege'de Heidegger, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* hakkında şunu yazar:

Ne zaman ki gelecekteki bir düşünme, “Herkes için ve Hiç kimse için olan Kitap”¹, Schelling'in *İnsan Özgürlüğü'nün Özü Üzerine Deneme*'siyle (1809) birlikte –ve bu aynı zamanda Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* (1807) ile Leibniz'in *Monodoloji*'sini (1714) birlikte düşünmek anlamına gelir– düşünme konumuna gelirse; ve ne zaman ki bu yapıtlar yalnızca metafizik bir bakış açısından değil de, metafiziğin özü içinden düşünülürse, işte o zaman

¹⁸ “Sketches for a History of Being as Metaphysics”, *The End Philosophy*, Stambaugh, s. 72.

¹⁹ Heidegger, *Schelling's Treatise*, s. 11.

bunların açıklaması için bir hak ve ödevin yanısıra bir temel ve ufuk da kazanılacaktır.”²⁰

Nietzsche’nin sözü, duyuüstü olanın gerçek olmayana [*unreal*] dönüştüğü anlamına gelirken, buna rağmen onun metafiziğin onto-tarihsel [*ontohistoric*] bir kavrayışına sahip olmamasından dolayı, Zerdüşt motifinin metafizikle nasıl bir ilişkide olduğunu gerçekte bilmediği de doğrudur. Heidegger’in, Kant sonrası kurgusal idealizmi kesinlik anlamında (*stricto sensu*) çok fazla düşünmediğini, bunun yerine Leibniz’den Nietzsche’ye kadar Alman düşüncesini ele aldığını unutmamak gerekir. Olanaklı olanın kuvvet [*force*] olarak bir kavrayışına ve böylece en kuvvetli olanın en iyi olduğu, gerçekliğin aynı zamanda en büyük kuvvet olduğu, hiçlikten daha iyi olduğu ve aynı zamanda eşzamanlı olarak *substantia* ve *cogitatio*’yu birleştirdiği için en iyi olan olduğu kabulüne izin vermekle, Leibniz metafiziğin kendisinden sonraki bütün yazgısını belirler ve kurgusal idealizm içinde kuvvet ve yaşamın sorunsallaştırılmaları yoluyla, Nietzsche’nin güç istenci öğretisine kadar hüküm sürecektir yorumbilgisel [*hermeneutic*] bir hüküm verir. Monadı algı ve isteğin birliği olarak anlamakla, Schelling, Hegel ve daha sonra Nietzsche’nin istenç olarak düşüneceği şeyi hazırlamıştır. Bu noktada, Schelling Nietzsche’ye daha fazla yaklaşmak için yolunu Hegel’den ayırır.

Nietzsche üzerine derslerinde Heidegger, Nietzsche’yi Hegel’den şu şekilde ayırt eder:

İnsanın özü her zaman, her seferinde birbirinden farklılık gösterecek şekilde, mutlak özneliğin bu iki biçimine girer. İnsanın özü evrensel ve tutarlı olarak metafizik tarihi boyunca *animal rationale* olarak kuruldu. Hegel’in metafiziğinde kurgusal diyalektik olarak anlaşılan bir *rationalitas*, öznellik için belirleyici olur; Nietzsche’nin metafiziğinde, *animalitas* kılavuz olarak alınır. Kendi özsel tarihsel birliklerinde görüldüklerinde, ikisi de *rationalitas* ve *animalitas*’ı mutlak bir geçerliliğe taşırlar.²¹

²⁰ “The Word of Nietzsche: “God is Dead”, *The Question of Technology and Other Essays*, William Lovitt, ing. çev. (New York: Harper, 1977), ss. 97-98.

²¹ *Nietzsche, Volume IV: Nihilism*, Frank A. Capuzzi, İng. çev., San Francisco: Harper and Row, 1982, ss. 147-48.

Hegel öznelliği akıl ve akla uygun istenç olarak kavrarken, Nietzsche öznelliği güç istenci olarak, yani dürtülerin ve duygulanımların öznelliği olarak anlar. Mutlaklaştırılmış öznelliğin özü böylece “sarışın vahşi” [*blond brute*] biçimine uygun olarak *bestialitas*’ın *brutalitas*’ı olarak açılır. Platonculuğu baş aşağı çevirmekle, Nietzsche Alman idealizmini de baş aşağı çevirmiştir.

Şimdi bütün bunlar, Heidegger’in Nietzsche okumasında sergilediği yaklaşımın hassas konumu tamamen bir tarafa bırakılsa bile, yalnızca anlama güçlüğüne arttırmaya hizmet eder gözükmektedir. Alman idealizmi bizi bir yandan Leibniz’e, diğer yandan Nietzsche’ye sevk eder. Bunun yanında, konunun özü, Alman idealizminin, sonluluğun Kant’ın keşfettiği meşruiyetine karşı çıkma tarzında yatıyor gibi görünmektedir. Alman düşüncesinin yorumu, Heidegger’in iki temel sorunu ortaya çıkarmasına izin verir.

Bir tarafta Kantçı sonluluğun sonsuzlaştırılmasının, felsefenin kendi tarihinin bütün seyri sayesinde tekrar ayağa kalkmasını olanaklı kılarak kişinin modernliğin metafizik temellerini anlamasına izin verdiği tarz vardır. Hegel böylece modern metafiziğin Greklerle olan gizli ilişkisine doğrudan inerek, onun en kusursuz tamamlanışına işaret eder. Ve Nietzsche daha köktenci bir biçimde, bir taraftan bu metafiziği duysal olanı duyuüstü olanın altında konumlayan Platonculuk olarak düşünmemizi olanaklı kılarken, öbür yandan onun baş aşağı çevrilmesini meşrulaştırır.

Diğer taraftan Kant, Grek sonluluğuna geri döndüğü ölçüde, Platon’dan sonra gelen Greklere yönelmemiz için bize izin verir. Böylece Kant’ın –ya da en azından belirli bir Kant’ın– Leibniz’den Hegel’e ve hattâ Nietzsche’ye dek uzanan tarihsel süreç içinde bir tür kesintiye işaret ettiği görülür. Bu duruş noktasından, Hölderlin’in aracılığı dikkate değer bir önem kazanır.

HÖLDERLIN VE KURGUSAL METAFİZİĞE MEYDAN OKUYUŞ

Öznelliliği varlığın anlamı olarak anladığı sürece, Hölderlin, Alman idealizminin temellerini sorgulayan ilk kişidir. Ayrımı [*difference*] öznellilik temeli üzerine yeniden kurmaya çalışan girişime karşı çıkmıştır. Mesele, Hölderlin için Hegel için olduğu gibi, Yunanistan’ın düşünce için ne ifade ettiğini, Kant tarafından açılan yolu izlerken düşünme sorunudur. Temelde Hölderlin bir yolculuk ve sürgün

düşünürüdür; aynı zamanda vaat edilen *hen kai pan* (bir ve her şey) ülkesine işaret eden Musa'dır. Kantçı eleştiri aşkınsal bilincin önceliğini ortaya koyarak, ayırımın/yarığın (split) hâkimiyetini kurmuştu. Bulunurluğun açılması [*opening of presence*] olmak şöyle dursun, Kantçı eleştiride doğruluk yalnızca aşkınsal özne tarafından kurulmuş nesnelliktir. Anavatan ve sürgünün dizgesel birliğini düşünme işini, aynı zamanda bir felsefe tarihi olan sahip bir ontoteolojiye uygun olarak üstlenen, Hegel'di. Bu duruş noktasından bakınca, Grekler dolayımınmamış bir dolayımsızlıktan; güzelliğin, henüz öznelliğin kendi-için-Varlığında düşünümlemememiş nesnel bir uğrağından başka bir şey değildir.

Şimdi; bu kurgusal yoldan sapan kişi Hölderlin'dir. Bu açıdan, Heidegger'in Hölderlin okuması, onun Alman idealizminin gizemli özelliği olarak anladığı şeyi kavramamız için son derece önemlidir. *Andenken* şiiri üzerine yorumunda, "açıklama"nın [*Exposition*] bize doğal gelen açıklığını, Greklerin ayırt edici karakterini oluşturan göğün ateşiyle karşılaştıran, Böhlendorf'a yazılmış mektuba gönderme yapar. Heidegger'e göre, Bordeaux'ya yaptığı gezinin yalın hatırası ötesinde, Hölderlin için kendi toprakları dışına çıkmak, kendi vatanına dönmek için esastır; bu dönüş onu kendi şiirsel şarkısının biricik yasası içine sokar"²² Bu yabancılık duygusu yoluyla modernler, Greklere karşıt bir yönde ilerleyerek, ayırt edici özelliklerini kazanırlar. Heidegger böylece *Ekmek ve Şarap* (*Brot und Wein*) için yazılmakla birlikte, onun içine dâhil edilmeyen mısralara değinir:

nämlich zu Hauß ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell, Ihn zehret die Heimath.
Kolonie liebt, und tapfer vergessen der Geist.
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
Den Verschmachteten. Fast wär der Beseeler verbrandt.

Heidegger ardından şu yorumu yapar:

Bu mısralarda tarihin şiirsel olarak dile gelen yasasının, hangi ölçüde Schelling ve Hegel'in mutlak Alman metafiziğinin

²² *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 2nd ed. (Frankfurt, 1962), s. 79; krş. Fransızca çev. J. Launay, *Approche de Hölderlin* (Paris: Gallimard, 1973), s. 105.

koşulsuz öznellik ilkesinden türetilbileceği sorusunu, üzerine düşünmek üzere bir kenara bırakıyoruz: Bu öznellik ilkesine göre, zihnin kendinde-varlığı, her şeyden önce kendine dönme gereksinimi duyar ve sonuç olarak kendisi-dışındaki-varlığı talep eder. Ve bu mısralarda metafiziğe yapılan böyle bir göndermenin –her ne kadar “tarihe uygun” [*historically correct*] ilişkiler açığa çıkarıyor olsa da– şiir yasasına ışık tutmaktan çok onu bulanıklaştırıp bulanıklaştırmadığı sorusunu da, yine üzerine düşünmek üzere bir kenara bırakıyoruz. Diğer taraftan, Hölderlin’in, onun üzerine yapılan çalışmalarda üzerinde çok durulan –bu ister Hristiyanlığa doğru yönelen, Helenizme bir yüz çevirmenin eşlik ettiği bir dönüş [*turn*], ister bunların her ikisine birden sergilenen tutumda bir değişiklik olsun– “Batılı dönüş” [*Western turning*] sorusunu anlamak önemlidir. Bu soru, daha şimdiden bir soru olarak gereğinden kısadır ve “tarihsel” görüşlerin yüzeyinde asılı durmaktadır. Hölderlin gerçekte değişti, ancak dönüş söz konusu değildi. Değişirken, yalnızca kendisine ait olanı ve her zaman zaten kendisine dönmüş olduğu şeyi buldu. Onun değişimiyle birlikte, Hellenizmin, Hristiyanlığın ve Doğu’nun hakikatinin bilgisi, genel olarak değişmiştir. Dönemlerin ve çağların alışıldık tarihsel ayrımları artık savunulamaz hale gelmiştir.²³

Hölderlin böylece sadece Alman idealizmini değil, fakat bütün Batı tarihini de sorunsal hale getirir. Onun çıkış noktası Hegel’inkiyle aynıdır: Yunanistan, varlığın kendi görünüşünün, kendi içinden dışarı patladığı ülkedir. Bununla birlikte, Hegel mutlak metafiziğin yolunu tutarken, Hölderlin ontolojik ayrıma işaret etmiştir. Sonuçta, eğer tin evde olduğu halde kendini evde hissetmiyorsa ve böylece yabancı-nın derdine katlanmak zorundaysa, bu, kaynağın, yalnızca kendi kendisini kapatırken açığa çıkması yüzündendir:

İlk durumda, kaynak, kendisini kendi ortaya çıkışında [*rising*] gösterir. Bununla birlikte, bu ortaya çıkışın kendisinin bir eşi, ondan ortaya çıkmış olandır. Kaynak bunu kendisinden gerçekte öylesine serbest bırakmıştır ki, kendisini kendisinden ortaya çıkanda göstermez ve kendi görünüşünün arkasına gizlenerek çekilir. En yakın ev, hâlâ anavatanının civarında bile değildir.²⁴

²³ *Erläuterungen*, ss. 85-86; Launay, *Approche*, ss. 114-15.

²⁴ *Erläuterungen*, s. 88; Launay, *Approche*, s.117.

Böylece “cesur unutma”nın (*tapfer Vergessen*) sıkıntısını çekmek, kaynak’tan, dünyanın Nietzsche tarafından metafiziğin tamamlanması olan nihilizm olarak düşünülen karanlığına doğru geri çekilmeye katlanma anlamına gelir. *Andenken* böylece bütünüyle olup bitmiş olanın değil, fakat “gelmekte olanın anısı”dır.²⁵ Hegel için sorun içinde felsefenin yazgısının belirlendiği mutlak bilginin döngüsellğine yazmak için kaynağı ele geçirerek Grek nostaljisinin ötesine gitmek iken, Hölderlin için sorun, bu nostaljiyi sürekli ortaya çıkma sürecinde olan bir kaynağın hatırası içinde başkalaştırmaktır.

Hölderlin böylece Heidegger’e göre Platon’unkinden daha eski olan bir Yunanistan’a, başka bir deyişle, ön-Sokratiklerin ve *àlètheia* olarak doğruluk anlayışının Yunanistan’ına bir erişim sağlar. Bu doğruluk anlayışı, her şeye rağmen, bir şekilde Hegel’e kadar sürmüştür; öyle ki Heidegger, böylece şunu iddia edebilmiştir: “Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde, dönüşüme uğramış olmasına rağmen, *àlètheia* hâlâ bulunmaktadır.”²⁶

Heidegger, Alman idealizmi okumasında, Hegel’e övgüsünü dile getirir: “Batıdaki düşünce tarihinin bir düşünme deneyimine sahip ve süregelen bir geçmişin bir bir araya gelişi [*gathering*] olarak; *Gewesenes*, yani olmuşluk olarak sahici [*authentic*] şekilde anlaşılan Varlık ve Tarih’in dönüştürülebilirliğini keşfeden “tek düşünür...”. Tarih, böylece şafağın gün batımıyla olan diyalogudur. Bunun yanında, Heidegger’e göre, Hegelci zaman anlayışı, hâlâ Aristoteles’te kaynağını bulan, aynı ham anlayıştır ve tarih bu yüzden aklın açılımı olamaz. Metafiziğin oluş-dünyasında tarihsel olanın nihai bir araya getirilişi olarak bir eskatoloji idesi Hegel’in Mutlak Bilgi’sini anımsattırken, *Gewesenes*, Hegel’de olduğu gibi tarihin bir ürünü değil de “başlangıcın asla yitip gitmemesi, asla geçmişte kalan bir şey olmaması”²⁷ anlamında, mutlak bir açılıştır [*the inaugural*]. Bununla birlikte, tarih, bir açılışın asla alt edilmemiş kudretine tanıklık eden varış noktası anlamında; yazgı olarak anlaşılacaktır. Demek ki tarih, akıl tarafından yönetilmemektedir, fakat kendisi içinde olmuş olmak-

²⁵ *Erläuterungen*, s. 110; Launay, *Approche*, s. 149.

²⁶ A. Préau, fr. çev. *Essais et Conférences* (Paris: Gallimard, 1958, 1980), s. 221.

²⁷ *Nietzsche*, vols. 1 ve 2, P. Klossowski, İng. çev. (Paris: Gallimard, 1971), s. 391.

ta olanın [*Being-been*] geleceği yönlendirdiği bir varılacak, yazgısal zorunluluk alanıdır. Michel Haar'ın yazdığı gibi, "...geç Heidegger, geleceği zamanın temel boyutu yapmaktan vazgeçti."²⁸ Açılışa bu şekilde öncelik vermek düşüncenin inançlı olma ve hatırlama; *Andenken* olarak bir kavranışına işaret eder. Bununla ilişkilendirildiğinde, Hegelci ussallığın devinimi, Nietzsche'nin düşündüğü ve sonradan varlık unutkanlığı (*forgetfulness of being/ Seinsvergessenheit*) olarak ele alınan nihilizm süreci dışında bir şey değildir. Giderek artan varlık-unutkanlığı olarak tarih, sonuç olarak çağ kavramının anlamını değiştirir. Hegelci anlamda çağ, Tin'in bir uğrağı iken, Heideggerci anlamda bir *époque*, varlığın sınırla[n]ması ve çekilmesidir. Böylece varlığın tarihi artık tarih-üstü bir ussal zorunluluk değil fakat "özgür bir sonuçtur." *Yeter Neden İlkesi*'nde (*Der Satz vom Grund*) şunu okuruz:

Çağlar, ilerleyen bir sürecin yoluna yerleştirelemeyeceği gibi, asla birbirlerinden de türetilemezler. Buna rağmen, çağdan çağa aktarılan bir kalıt vardır. Fakat bu, çağlar arasında onları birbirine bağlayan bir şerit gibi çalışmaz; aksine, kalıt her zaman *Geschick* içinde saklanandan gelir; tıpkı tek bir kaynaktan her yerde olan ve hiçbir yerde olmayan bir ırmağı besleyen birçok kolların ortaya çıkması gibi.²⁹

Demek ki bizim aradığımız şey bir temel değildir, çünkü varlığın temeli yoktur ve "sanki varlık ve akıl olarak oyun oynarken, bizi özgür kılan oyunu oynamakta sınırsız gibidir." Hegel'in öz ve temeli özdeşleştirdiği yerde, kişi *Wesen* ve *Abgrund*'un [öz ve uçurum]; *Gewesenes*'in [olmuş olan] sürekli yeniden başlayan oyunu düşünmelidir. Şüphesiz orada Kant'ın görmüş olduğu, Schelling'in Hegel'le hesaplaşmak için yeniden keşfetmeye çalıştığı ve Hölderlin'in başka bir yoldan yürüyerek deneyimlediği uçurum yer alır.

²⁸ Michel Haar, *The Song of the Earth*, Reginald Lilly, İng. Çev. (Bloomington: Indiana University Press, 1993), s. 71.

²⁹ Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, Reginald Lilly, ing. çev. (Bloomington: Indiana University Press, 1991), s. 91.

HEIDEGGER İLE MARX'IN İLİŞKİSİ*

Michael Eldred

Heidegger, Marx'la en geniş kapsamlı olarak –eğer bu tartışma kapsamlı olarak betimlenebilirse– ‘Hümanizm’ *Üzerine Mektup*’ta (1946), yani yaklaşık olarak teknolojinin özü üzerine metinlerini yazdığı sırada meşgul oldu. ‘Hümanizm’ *Üzerine Mektup*’un temel sorunsalı, insansal özün (*Menschenwesen*, bundan sonra “insan varlığı” olarak anılacaktır) yeri yurdu ve insanların çağımızdaki yurtsuzluğudur [*homelessness*]. Heidegger’e göre, insanlar ancak düşünürler şairlerce varlıkla kurulan ilişkide insan olabilirler; ancak “varlığın evi” olan dil aracılığıyla özlerini bulabilirler. Heidegger, insanların insanlığı kavramına karşıt olarak insana dair iki belirlenimden bahseder; bir yandan, insanın “Tanrının çocuğu”¹ olarak Hristiyan belirleniminden, diğer yandan da insanın toplumsal bir varlık olarak, “‘toplum’ içinde,” “eşit olarak karşılanması” gereken “doğal gereksi-

* Bu yazı, Michael Eldred’in *Capital and Technology: Marx and Heidegger* başlıklı kitabının “Heidegger's Relationship to Marx” başlıklı ikinci bölümüdür ve metnin özgününe <http://www.webcom.com/artefact/capiteen.html> adresinden de erişilebilir (17. 10. 2009). Bu kitap, *Left Curve* dergisinin 24. sayısında basılmıştır (Mayıs 2000, Oakland, California, ISSN: 0160-1857). Doğan Barış Kılınç tarafından İngilizce aslından Türkçeye çevrilmiştir.

¹ Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, *Wegmarken* içinde, Klostermann, Frankfurt/M. 2/1978, s. 317.

nimlere” sahip belli bir türe ait bir varlık olarak belirleniminden². İnsanın bu erken Marxçı belirlenimi, Heidegger’in ‘*Hümanizm’ Üzerine Mektup*’ta gönderme yaptıklarından ilkidir. Çünkü Heidegger bu mektubu, büyük olasılıkla, Sartre’ın Marksizme bir hümanizm olarak yaptığı vurgu ile sarsılarak “hümanizm” adının geçerliliğini sorgulamaya ve hümanizmin Heidegger’in varlık düşüncesiyle ne gibi bir ilişkisi olabileceğini sorgulayan –o dönemde halen büyük ölçüde saygı duyulan bir isim olan– Jean Beaufret’ye yanıt olarak yazmıştır.

Heidegger, Beaufret’ye yanıtında, “Marx’ın hümanizminin antik çağa hiçbir biçimde geri dönüp bakmayı gerektirmediğini”³ ileri sürer. Bu, Marx’ın Aristoteles’e ve özellikle Aristoteles’in *Politika*’sına yakınlığı göz önünde bulundurulduğunda şüpheyle karşılanması gereken bir ifadedir. “Antik çağa yönelme” Heidegger için ne anlama gelir? Marx insanı toplumsal bir varlık olarak saptadığında, kuşkusuz, *zoon politikon*’u⁴ *zoon logon echon*⁵ (*Politika*, 1253a) ile derinlemesine birleştiren Aristotelesçi gelenek içerisinde durmaktadır. Gereksinimlerin giderilmesinin *polis*’in telosunu oluşturduğu fikri de Aristoteles’e kadar uzanan bir kavrayıştır. Komünist toplumu, insansal gereksinimlerin tanındığı ve tatminlerinin güvence altına alındığı bir toplum olarak belirlemesiyle Marx, kendisinin, insan belirlenimini sınırlarına ve kendi bütünlüğüne dayandıran bir düşünür olduğunu göstermektedir. Heidegger’in yukarıda aktarılan ifadesi, belki de, insan belirleniminde Marx’ın zaten basitçe antik geleneği bozmaksızın sürdürdüğü, yani bu geleneği sorgulamaksızın benimsediğini kastediyor olarak yorumlanabilirdi. Ama bu durumda, Marx, Hristiyan insan belirlenimi ile karşılaştırıldığında, insansal özü Hristiyan tanrıdan ayırarak ve insanın muhtaç-varlık olarak antik “pagan”daki belirlenimine geri dönerek antik çağa gerçekten de yönelmektedir. Bu yönelim, elbette, antik çağa dönüşünde *humanitas*’i⁶ *virtus*⁷ ve *paideia*⁸ olarak kavrayan ve böylece bir Helenizm

²A.g.y., s. 317.

³A.g.y., s. 318.

⁴*Zoon politikon*, politik canlı varlık, (ç.n.).

⁵*Zoon logon echon*, konuşma yetisine sahip canlı varlık, (ç.n.).

⁶*Humanitas*, insanlık, (ç.n.).

⁷*Virtus*, erdem, (ç.n.).

⁸*Paideia*, eğitim, (ç.n.).

Rönesansı'na yol açan “Winckelmann, Goethe ve Schiller”⁹ hümanizminden ayrılmaktadır. Ama belki de, Marx'ın antik olana dönüşü çok daha derindir, çünkü bu dönüş bir yerde sorgusuz sualsiz bir şekilde gerçekleşmiştir. Heidegger, ihtiyaçlara sahip olan varlık olarak ortaya çıkan bu insan belirlenimini vurguladığı noktada, bu vurgunun söylem içerisinde, özellikle geç dönem yazılarda üzerinde durulan düşünceleri ne ölçüde ihmal ettiğinin ve belki de bastırdığı veya çarpıttığının açıklığa kavuşturulması gerekir.

Marx'ın adı, üçüncü ve son kez olarak, Heidegger'in “modern insanın yurtsuzluğu”¹⁰ ve “yurtsuzluğun aşılması”ndan¹¹ söz ettiği ‘*Hümanizm’ Üzerine Mektup*’un ortalarında ortaya çıkar. Bu noktada, Heidegger'in “üstesinden gelme”den (*Überwindung*) atlatmaktan* (*Verwindung*) farklı olarak söz etmekte oluşu dikkatimizi çekmelidir. “Varlıkların varlığının terkedilmişliği”nin¹² üstesinden insanın yurda-dönüşünde gelinecektir. İnsan bu yurda-dönüşte öznellikten kurtulur ve “varlığın çobanı”¹³ [*shepherd of being*] haline gelir. Daha sonra, özellikle bazı metinlerde kendisini metafizik bir motif olan üstesinden gelme fikrinden uzak tuttuğundan, Heidegger'in üstesinden gelme ve atlatma düşüncesine geri döneceğiz. Marx “insanın yabancılaşması”nı¹⁴ “Hegel'i temel alarak dikkate aldığı”¹⁵ için, bu kavrayışından ötürü Heidegger tarafından övülmektedir, çünkü “o, yabancılaşmayı deneyimleyerek, tarihin özsəl bir boyutuna ulaşmaktadır.”¹⁶ Ancak “tarihin bu özsəl boyutu”nun deneyimlenmesi ile “Marksizm ile üretken bir diyalog”¹⁷ gerçekleştirilebilir. Bu noktada, Heidegger, her ne kadar güçlü bir şekilde Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*yle dolayımlanmış olsa da, Marx'la yakınlık kurmaya

⁹ A.g.y., s. 318.

¹⁰ A.g.y., s. 336.

¹¹ A.g.y., s. 335.

* *Verwindung* burada örneğin bir hastalığı geçirerek atlatmak gibi bir anlam taşımaktadır. E.N.

¹² A.g.y., s. 335.

¹³ A.g.y., s. 338.

¹⁴ A.g.y., s. 336.

¹⁵ A.g.y., s. 336.

¹⁶ A.g.y., s. 336.

¹⁷ A.g.y., s. 336.

çalışır.¹⁸ Heidegger, bu “üretken diyalogu” daha öteye götürmekte midir, yoksa bunu yapmayı başkalarına mı bırakmaktadır? ‘Hümanizm’ *Üzerine Mektup*’taki sayfalarda bu yorumu izleyen az miktardaki öz sözler, şimdiden bu “üretken diyalog” olarak alınıp böylece belirli bir biçimde halledilip bitirilmiş bir diyalog olarak mı kabul edilecek, yoksa hiç olmazsa varlık düşüncesinin Marksizm ile temel ilişkisinin saptanması olarak mı ele alınacaktır?

Heidegger, materyalizmin “her şeyin yalnızca madde olduğu”¹⁹ şeklindeki kaba iddianın savunulduğu şekliyle değil, “tüm varlıkların emeğin malzemesi olarak ortaya çıktığı”²⁰ şeklinde ortaya çıkan metafizik bir belirlenim olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Emeğin özünün bu modern (Ortaçağ sonrası) belirlenimi, Heidegger’e göre, “daha önceden [Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde], kendisini ileri süren koşulsuz üretim süreci olarak, yani öznellik olarak deneyimlenen insan tarafından gerçek olanın nesnelleştirilmesi olarak etraflıca düşünülmüştür.”²¹ Marx, varlıkların emeğin malzemesi olarak belirlenimini basitçe Hegel’den mi alıyordu? Marx’ın yabancılaşma kavramı, Hegelci bir kavrayış ile özdeşleşmekte mi, yoksa daha ileri dönemde bir değişimi mi içermektedir? Marx’ın yabancılaşma kavramı, ilk dönem yazılarından son dönem yazılarına kadar aynı mı kalmaktadır? Yabancılaşma kavramı, son dönem yazılarda da önemli bir rol oynamakta mıdır, yoksa bu kavramın hiçbir önemi kalmamakta mıdır? Genç Marx’ın düşüncesi, süreci, politik iktisat eleştirisi üzerine sonraki yazılarında da geri dönülemez bir biçimde insan hakkındaki temel sorulara göre mi ortaya koymaktadır, yoksa sermayenin özü ile yüzleştiği noktada özsel değişiklikler geçirmekte midir? Marx, kendi yaptığı hümanist insan belirlenimine sâdık mı kalmaktadır; insan, onun için politik iktisat eleştirisi üzerine olan yazılarında “bir türe ait varlık” olarak mı kalmaktadır? *Mektup*’un gerekçesi, Marksizm’in İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Fransa’daki etkisiyle bu kadar ilişkiliyse, “sermaye” sözcüğü –bu sözcüğün düşüncede nihayetinde ilkesel bir sözcük olduğunu varsayarsak– ‘Hümanizm’ *üzerine Mektup*’ta neden hiçbir yerde görün-

¹⁸ A.g.y., s. 337.

¹⁹ A.g.y., s. 337.

²⁰ A.g.y., s. 337.

²¹ A.g.y., s. 337.

memektedir? Heidegger'in yorumu, kendisini neden ihtiyaçlar ve emekle kısıtlamaktadır? Althusser'in altmışlarda ortaya çıkarak Fransa'da Sartre'ın hümanist-varoluşçu Marksizmine hiçbir şekilde karşı olmamakla birlikte, Marx'ın düşüncesinde ilk dönem yazıları (1845 öncesi) --özellikle 1844 *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*-- ile geç dönem yazıları (1857 sonrası) arasında bir kopuş olduğunda ısrar edişine kulak vermemiz gerekir. Heidegger'in, Marx'ın özellikle hümanist olarak görüldüğü Marksist metinlerin aşırı ölçüde kısıtlı ve bu yüzden özellikli olmayan bir okumasına girişip girişmediğine dikkat etmeliyiz. *Kapital*'in yazarı da bir hümanist olarak anlaşılabilir mi? Durum, 1846'da Engels ile birlikte yazılan, Marx'ın, Feuerbach'ın *hümanist* felsefesi ile hesaplaştığı *Alman İdeolojisi* açısından nasıldır? Geç Marx, insanı, artık antropolojik açıdan bir türe ait bir varlık olarak değil, fakat tarihsel açıdan materyalist bir biçimde, tarihsel olarak belirli üretim ilişkilerinin taşıyıcısı olarak; yaşamını belirli toplumsal ilişkiler üzerinden üreten bir varlık olarak kavramaktadır. Türe ait varlık terimi, geç Marx'ın metinlerinde gözden kaybolmaktadır. Kabul edilmelidir ki, Heidegger, Marx'ta insanı emek veren, üreten bir öz olarak saptarken haksız değildir, ama emek veren insan, hümanist bir biçimde, yani 1844 *Elyazmaları* anlamında yabancılaşmış bir doğal varlık olarak anlaşılmak zorunda da değildir. Geç Marx, insan hakkındaki herhangi bir olumlayıcı açıklamanın, hattâ böyle bir açıklamayla ironik bir ilişkinin bile, çok uzağında durmaktadır. “Gelin bu kez de, değişiklik olsun diye, bir de özgür bir insanlar topluluğu hayal edelim...”²². Dahası, geç Marx, kapitalizmi doğal bir tür varlığını bozduğu için değil –geç Marx, doğal lütuf durumundan bir çeşit düşüş için yas tutmaz– tarihsel olarak kapitalizmde kâr hırsıyla yanıp tutuşan bir varlık olarak kavradığı ve Marx'ın kendi dönemiyle sınırlanmaması gereken tarihsel bir olanaklılık olarak gördüğü insanın tek bir kalıba döktüğü için eleştirir.

Heidegger'in, Marksizm ile üretken bir diyalogdan söz ettiği bu noktada, hemen “koşulsuz üretim” olarak teknolojinin özü hakkında konuşmaya başlaması önemli görülebilir: “Materyalizmin özü, teknolojinin özünde saklıdır.”²³ Heidegger, “varlığın tarihinin yazgısı”

²² *Capital*, Cilt I; MEW [Marx Engels Werke], 23:92.

²³ A.g.y., s. 337.

olarak teknolojinin özü düşüncesinin bakış açısından, Marksizmi konumlandırmak istemektedir. Tüm varolanların modernitede emeğin malzemesi olarak göründükleri olgusunun izi, teknolojiye ve sonunda “varlıkların açığa çıkmalarının” bir yolu olarak *techné*’ye dek geri sürülecektir.²⁴ Bu şekilde, materyalizme, hak ettiği metafizik konum verilecektir. Marksizm, *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta, içerisinde temel deneyimin, yani “koşulsuz üretim”de modern teknolojinin açığa çıkma biçimi deneyiminin “dünya-tarihsel olduğu”²⁵ “komünizm,”²⁶ “enternasyonalizm”²⁷ ve “kolektivizm”²⁸ sözcükleriyle çınlar. Fakat Marksizm, Heidegger’e göre, öznellik metafiziğine kapılmaktadır ve insanlığın bir enternasyonalizm ve kolektivizmde birleşmesi ve tek tipleşmesi bile sadece “bir bütünlük olarak insanlığın öznelliği”nin “koşulsuz kendini dayatması”²⁹ anlamına gelecektir. “İnsanlığın temel yurtsuzluğu,” insanların kendilerini *animale rationale* olarak değil de yalnızca “varlığın dışta-duran (ek-sisting) karşı-fırlatması [counter-throw (ob-ject)]”³⁰ olarak deneyimlemeye başladıklarında gerçekleşebilecek olan, yani öznellikten uzaklaşan bir deneyimi ve bir üstesinden gelmeyi gerektireceğinden, Marksizm içerisinde bu tür aşılması gereken bir öznellik –bırakalım üstesinden gelinmeyi– deneyimlenemez bile. Oysaki Heidegger’in bakış açısında insan, özne olarak kendi konumunun bakış açısından, varlık tarafından “çobanın yoksulluğu”na³¹ fırlatılmış “karşı-fırlatılan” [the counter-throw] olarak varlığın nesnesi haline gelir. Çoban, Heidegger için, emek harcayan, üretici insanın uygun karşıt-imgesidir.

Marksizm, Heidegger’in gözünde insanın modernitedeki yurtsuzluğunun özsel bir deneyimini yabancılaşma olarak somutlaştırır, ama var olanların –her ne iseler onlar olarak– kendi varlıklarındaki terkedilmişliklerinde bu yabancılaşmanın gerçek zeminini deneyimleyemez; bunun yerine enternasyonal, kolektif bir öznenin devasa tarihsel dökümleri ile meşgul olur. Heidegger’in bakış açısından, Marx ve

²⁴ A.g.y., s. 337.

²⁵ A.g.y., s. 337.

²⁶ A.g.y., s. 337.

²⁷ A.g.y., s. 337.

²⁸ A.g.y., s. 338.

²⁹ A.g.y., s. 338.

³⁰ A.g.y., s. 337.

³¹ A.g.y., s. 338.

Heidegger'in düşünceleri arasındaki bağlantı noktaları “teknolojinin özü”³² hakkındaki soru üzerinde yoğunlaşır. Marksizm, bu soruya, emeğin malzemesi olarak varlıkların bütünlüğü hakkındaki görüşleri ve “koşulsuz üretim, yani gerçeğin öznellik olarak deneyimlenen insan tarafından nesnelleştirilmesi”³³ hakkındaki görüşleriyle katkıda bulunur. Fakat bu düşünceler, Heidegger'e göre, Marx varlığın doğruluğunu deneyimlemediği için temel olarak yanlış tespitlerden ibarettir. Modern insanlığın yabancılaşması deneyimlenmekte –temelde Hegelci bir bakış açısından gerçekleştirilen bu deneyim “tarihin temel bir boyutunun”³⁴ deneyimidir– ama deneyim öznellik metafizikine tutsak kalmaktadır. “Marksist tarih görüşünün, geri kalan tarih yazımlarına üstün olduğu”³⁵ övgüsü böylece ciddi bir biçimde zayıflatılmaktadır.

Heidegger'in, Marx'ın düşüncesinin değerlendirilişini bir yandan ilk dönem yazılarla –muhtemelen biraz üstünkörü– bir tanışıklık, bir yandan da kendisinin tanıklık ettiği sosyalist-komünist hareketlerin tarihsel-politik deneyimleri temelinde gerçekleştirmesi dikkat çekicidir. Marksizmi metafizik olarak konumlandığı ‘*Hümanizm*’ Üzerine Mektup’un iki sayfası, “Marksizm ile üretken bir diyalog” başlatmaktan oldukça uzaktır ve “var olanların kendi varlıklarında terkedilmiş” oldukları teşhisiyle; bu diyalogu aceleyle sonlandırma çabasıyla bu diyalog, saptırılmış görünmektedir. Gerçekten de, Heidegger eleştirel bir söylem olarak bu diyaloga daha sonraları bile girmişti.

Bu nedenle, Marx'ın metafizik olarak bütünüyle Hegelci bakış açısından konumlandırılıp konumlandırılmayacağını ve Marx'ın, yabancılaşma deneyiminde, Heidegger'in göz önüne almadığı diğer boyutların ortaya çıktığı biçimde özsel temellerine daha derinden nüfuz eden diğer yazıları arkasında bırakıp bırakmadığını sormak görevi bize kalmaktadır. Heidegger'in, Batı geleneğindeki düşünürlerle tartışmalarını karakterize eden genişletilmiş yazılı söylemle karşılaştırsak, Marx'la uğraşısı çok kısa ve özlüdür. Fakat emekçi ola-

³² A.g.y., s. 337.

³³ A.g.y., s. 337.

³⁴ A.g.y., s. 336.

³⁵ A.g.y., s. 336.

rak insan ve yabancılaşma konularını ele aldığı ölçüde, büyük boşluklar içerdiği göze çarpmaktadır ve aceleye gelmiş bir hali vardır.

'Hümanizm' Üzerine Mektup, Marksizmi yabancılaşma açısından tartıştığı ve bu motifi *Tinin Fenomenolojisi*'nin Hegelci arka-planı karşısında konumlandığı için, Heidegger'in esas olarak 1844 *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'ndaki yabancılaşmış emek üzerine olan bölümü okuduğunu varsaymak pek de gerekçesiz görünmemektedir. 'Hümanizm' Üzerine Mektup'taki formülasyonları, –sayesinde Heidegger'in okuma seçkisini nasıl yaptığını araştırmanın hiç de fena fikir olmayacağı– bu bölümden fazlasıyla sıkıştırılmış bir seçki sunmaktadır. Marx'ta yabancılaşma kavramının, Heidegger'e, sadece varlığın tarihi temelinde belirlenen –ve hiç de Marksist bir bakış açısına dayanmayan– bir yabancılaşma kavrayışı için bir ipucu sağladığı ortaya çıkmaktadır.

Marx, *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nda yabancılaşmayı nasıl düşünmektedir? Heidegger'in bu metni okuyuşunda ön plana çıkardığı nedir? Neyi vurgulamaktadır?

Heidegger, materyalizmi Hegel'e geri götürür: "Modernitede, emeğin metafizik özü, koşulsuz üretmenin kendi kendisini örgütleyen süreci olarak, yani gerçeğin insan tarafından öznellik olarak deneyimlenen nesnelleşmesi olarak, daha önceden Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde etraflıca düşünülmüştür. Hegel'in idealizminin, emeğin özünün materyalist belirlenimi üzerinden düşünmüş olduğu varsayılır. Fakat Marx, *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nda Hegel'i neyle suçlamaktadır? Onu, yabancılaşmayı gerçek insanın yabancılaşması olarak değil, özbilincin yabancılaşması olarak kavramış olmakla eleştirmektedir. Bu dönemde Marx, halen çok güçlü bir şekilde, sadece bir yıl sonra felsefi açıdan veda edeceği Feuerbach'ın etkisi altındadır –krş. 1845'te yazılmış olan ünlü *Feuerbach üzerine Tezler*. Hegel'de emek, gerçek insani ötsel güçlerin değil, soyut, tinsel emeğin harcanmasıdır: "Hegel'in bildiği ve tanıdığı tek emek, soyut, tinsel emektir."³⁶ *Fenomenoloji*, özbilincin bir devinimidir; özbilincin doğanın nesnellğinde dışsallaşması bilgide, daha doğrusu, mutlak bilgide aşılır. "Bilgi, onun [bilincin] biricik nesnel tavrıdır"³⁷.

³⁶ MEW [Marx Engels Werke] 1844 *Economic-Philosophical Manuscripts*, Erg. Bd. [Toplu Eserler] içinde, Cilt: 1, s. 574.

³⁷ A.g.y., s. 580.

(*Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'i, bu itiraza katılacaktır.) Kendisi dışındaki nesnenin ötekiliği, "kendisiyle her neyse o olarak bu kendi ötekiliğinde"³⁸ olduğunu bilen bir bilgide aşılır. Marx, bu formülasyonu, sanki kendisi için, Hegel'in nesnenin dışsallığı çelişkisinin tinin bir deviniminde nasıl ortadan kaldırıldığının altını çizmek istiyormuş gibi, birkaç satır içerisinde dört defa tekrarlar. Düşüncede ortadan kaldırma hareketindeki böylesi bir tin emeği, "tüm varlıkları emeğin malzemesi olarak"³⁹ tanımlamaktan veya emeği "öncelikli olarak" "koşulsuz üretim"⁴⁰ olarak düşünmekten halen oldukça uzaktır. Tersine, Hegel için tüm varlıkların tin tarafından nüfuz edilmiş olarak, mutlak bilgide bilinir olarak düşünülmesi ve "insanın özbilince özdeş olarak belirlenimi" söz konusudur.⁴¹ Gerçeklik, böylece Hegel tarafından olduğu gibi bırakılır; tüm varlıklar, ister hukuk olsun, ister din, sanat, doğa olsun, esas olarak, uzlaşmacı bir Hristiyan hareketi içinde felsefe içine geri çekilir. Böylece, yabancılaşmanın yanılsamalı bir üstesinden gelinmesi olarak, saf düşünme içerisinde bir üstesinden gelme olarak idealist felsefe, Marx'ın *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nda halen önermekte olduğu "gerçek hümanizm" in karşısına konulur.

Hegelci diyalektiğin eleştirisi *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nın sadece en son bölümünü oluşturmaktadır. İlk bölümler politik iktisattan başlıklarla adlandırılır: ücretler, sermayenin kârı, toprak rantı. Bu bölümlerden sonra, *Marx-Engels Eserleri* editörlerinin adlandırdığı "Yabancılaşmış Emek" bölümü gelmektedir. Marx yabancılaşmayı nasıl düşünür? Hegel'in tersine, özbilincin değil, emek veren emekçinin bir yabancılaşması olarak. Nesnel üretim koşullarının yanı sıra emekçilerin emeğinin ürünü de onlar karşısında yabancıdır. Onlar, yabancı bir şahsın; yani kapitalistin yabancı mülküdür. Özel mülkiyet, sermaye, toprak mülkiyeti, para, emekçilerle karşılaştığı bu yabancı varlıkların isimlerindendir. Marx'ın sonuçta saldırdığı ve komünizmde ortadan kaldırılacak olan, kapitalistlerin emekçiler üzerindeki sınıfsal tahakkümdür. '*Hümanizm*' *Üzerine Mektup*'taki

³⁸ A.g.y., s. 580.

³⁹ "Brief über den Humanismus, s. 337.

⁴⁰ A.g.y., s. 337.

⁴¹ MEW [Marx Engels Werke] 1844 *Economic-Philosophical Manuscripts*, Erg. Bd. [Toplu Eserler] içinde, Cilt: 1, s. 584.

yorumlarında, Heidegger büyük ölçüde politik olan tüm bu bölümlerin –sanki onlar felsefi açıdan tartışmaya değmezlermiş gibi– etrafından dolaşıp geçer. Komünizme yaptığı göndermeyi de, kendisini komünizmden uzaklaştıracak şekilde yapmaktadır: “Kişi komünizm öğretileri ve temellendirilişleri karşısında çeşitli tutumlar takınabilir...”⁴² Üstesinden gelen bir düşünme deviniminde aşılabacak olan saf nesnelliğinden ötürü yabancı olan nesnenin yabancılığı, nesnelliğinden bütünüyle sıyrılması değil de, kolektif mülkiyete dönüşmesi gereken olan yabancı özel mülkiyetin yabancılığıdır. Marx’ı Hegel’den uçurum gibi ayıran bu farklılık, Heidegger için neden önemsizdir? Neden sermaye, özel mülkiyet ve para gibi unsurları kendi adlarıyla anmayı gereksiz görmektedir? Ekonomik boyut neden devamlı göz ardı edilmektedir? Bu noktada, psikolojik açıklamaları kesinlikle uzakta tutmak gerekir. Akıldan çıkarılmaması gereken ilk nokta, Heidegger için “materyalizmin özünün teknolojinin özünde saklı olması”⁴³ ve ekonomik boyutun da teknolojinin özünü düşünmek –varlığın doğruluğuna yerleşmiş bir düşünme– açısından ilgisiz, belki de fazlasıyla “ontik” olmasıdır. Ekonomik boyut yalnızca sözde ilgisiz olmayıp, Heidegger’in düşüncesinde teknolojinin özünün belirlenimi için olgusal bir unsur olarak dahi görülmemektedir. Heidegger, ekonomik meselelerle yüz yüze gelmek, hattâ araya açıkça mesafe koymak için bile herhangi bir neden görmez.

“Koşulsuz üretme sürecini”⁴⁴ kavramak için, “tüm varolanlar emeğin malzemesi olarak görünmektedir”⁴⁵ gözleminin yeterli olup olmadığı belirsizdir. Kapitalizmde, emek bile sermaye nesnesi olduğundan ve her şey onun hareketinin potansiyel ve fiili bir nesnesi haline geldiğinden, bu, tüm varlıkların (insanın öznelliğini çoktan sorgulanır bir duruma getirecek şekilde) sermayenin nesnesi haline gelmesiyle sonuçlanabilir. O halde, bu, elbette sermayenin emeğe kadar izlenebilmesini dışlamayan –kuşkusuz belirli, tekil bir belirlenim, belirli, özel bir “biçim belirlenimi” altında– sermayenin özünü belirleme meselesi olacaktır. Bununla birlikte, böylesi bir soru erken Marx’ın eleştirel bir okunuşu düzeyinde geliştirilemez, çünkü *Eko-*

⁴² “Brief über den “Humanismus”, s. 337.

⁴³ A.g.y., s. 337.

⁴⁴ A.g.y., s. 337.

⁴⁵ A.g.y., s. 337.

nomi ve Felsefe Elyazmaları'nda ve hattâ *Feuerbach üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi*'nde, değer kavramının izi henüz bulunmamaktadır. Marx'ı, ancak değer kavramı –bir Adam Smith veya bir Ricardo'nun politik iktisadından basitçe devralınan değil de, kökten bir derinleşme, dönüşüm ve temellendirmeye uğrayan bir değer kavramı– burjuva-kapitalist toplumu kavramına ulaştıracak bir konuma yerleştirecektir. 1844'te Marx, sadece sermayenin yabancı bir güç olarak emekçilerin karşısına çıktığını ifade edebilirdi. Marx sermayeyi henüz kendi –Heideggerci bağlamda daha iyi bilinen bir kavram olan– tekinsizliğinde (*Unheimlichkeit*) kavrayamazdı.

Marx ve Heidegger'de değişik yabancılaşma kavramları söz konusudur: Marx için, yabancılaşmış olan emektir, çünkü yabancı bir güce; sermayeye tâbidir ve bu yabancı güçten kurtulması gerekir. Heidegger için, yabancılaşmış ve özgürleşmesi gereken, özbelirlenimli, sermayeye tabi olan emek değildir; onun için emeğin kendisi, sermayeye tabi oluşundan bağımsız bir şekilde her şeye-açık olarak; kendi varlığını unutmuş olan varlıkları açığa [into the open] sürükleyen şey olarak yabancılaşmıştır. “İnsanoğlu, var olanın efendisi değildir. İnsanoğlu, varlığın çobanıdır.”⁴⁶ Burada insandan beklenen, kendi emeğinin hakiki (kollektif) öznesi olması değil, “elverişli nesne” [*proper object*], yani “varlığın karşı-fırlatması” [*counter-throw of being*] olmasıdır.⁴⁷

⁴⁶ A.g.y., s. 338.

⁴⁷ A.g.y., s. 338.

OTANTİK YORUMDAN OTANTİK İFŞAYA DOĞRU: KANT İLE HEIDEGGER ARASINDAKİ MESAFEYİ AŞMAK *

Rudolf A. Makkreel

Otantikliği,** insan varoluşunu ancak kararlı [*resolute*] olduğunda otantik bulan, yirminci yüzyılın varoluşçu düşünürleri tarafından benimsenmiş bir sıfat olarak görme eğilimindeyiz. Eyleyenin biricikliğini tam olarak yansıtan eylem, otantiktir. Oysaki bu sözcüğün geçmiş, pek de böyle bir biricikliği ifade etmeyen, egemenlik ve otorite kavramlarına işaret eden Grekçe *authentikos* sözcüğüne dek uzanır. Bu denememde, 18. yüzyılda Georg Friedrich Meier ile Immanuel Kant'ın otantik yorumla ilgili İncil'i yorumlama geleneğine dayanan [*exegetical*] fikirlerine bakıp, daha sonra Wilhelm Dilthey ile Martin Heidegger'in varoluşçu, daha çok yaşama yönelik olan yorumlama tavırlarına dönerek bu kavramın yorumsamacı [*hermenutical*] kullanımını ortaya koymaya çalışacağım. Otantik olma fikrinin gelişimini

* Makkreel, Rudolf A., "From Authentic Interpretation to Authentic Disclosure: Bridging the Gap between Kant and Heidegger", *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, ed. Tom Rockmore, Humanity Books, 2000, New York. İngilizce özgün metin, Kurtul Gülenç tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

** Heidegger, Türkçede "sahicilik" ya da "otantiklik" olarak karşılayabileceğimiz kavram için Almancada "Eigentlichkeit" sözcüğünü kullanır. Bu yazıda, derlemedeki diğer yazılarının tersine "sahicilik" yerine "otantik" sözcüğünü tercih etmemizin nedeni, makale yazarının da İngilizce "authenticity" kelimesini kullanırken bunu Grekçe "authentikos" ile ilişkilendiriyor olmasıdır. Biz de yazarın bu etimolojik bağı koruyan niyetine uygun biçimde, bu yazıya özgü olmak üzere, Türkçede aynı paralelliği yakalamayı tercih ettik. E.N.

incelerken, öznel olarak anlamlı olanla nesnel olarak doğru olan arasında orta yolu bulmaya yönelik çeşitli çabalarla karşılaşacağız. Yazımda özellikle Kant ve Heidegger üzerinde duracağım. Her ikisi için de, otantik olmak kendini-doğrulamak [*self-validating*] anlamında ortaya çıkarken, Kant'ta farklı olarak bir de eleştirel düşünce kapasitesi işin içine girer.

I. OTANTİK YORUM VE MEIER'İN ESTETİĞİ

Meier'in önemi, Baumgarten ile Kant estetiği arasında bir aracılık rolü oynamasından ileri gelir. Bizim ilgi alanımıza girmesinin nedeni ise yorumbilgisi ile estetik arasında kurduğu yakın ilişkidir. Ayrıca görüldüğü kadarıyla, Kant'ın otantik yorumla ilgili fikirlerinin çıkış noktasıdır. 1757'de Meier, yorumbilgisinin estetik yapısını yorumun, anlamlı göstergelerin anlamının bağımsız bilgisinden çok, açıklığı hedeflemesi gerektiğini savunduğu *Versuch einer Allgemeinen Auslegungskunst* [*Genel Bir Yorum Sanatı Denemesi*] kitabını yayımlayarak ortaya koydu. Bu kitaba göre, yorumbilgisinin, estetik duruluğun özellikleri kabul edilen, zengin ve canlı tasarımları harekete geçiren dilin anlaşılmasına yardımcı olması gerekir. Bu anlamlılık alanına biraz daha zemin kazandırmak için, Meier yazarın niyetine başvurur. Göstergenin gerçek anlamını, “göstergenin yazarının, onu kendisi için kullandığı niyet veya amaç”¹ olarak tanımlar. Dilbilimde bir göstergenin genel kullanımı, içlerinden sadece birinin belli bir bağlamda uygun [*proper (eigentlich)*] olabildiği, pek çok ilgili anlama kapı açabilir. Halbuki bir yorum ancak yazarın esas amacını ortaya çıkarabiliyorsa otantiktir. [*eigen, authentisch*]²

Meier'e göre bir sözcüğün asıl anlamı genellikle sözlük anlamlarından biridir, hattâ bir sözlük anlamı, onun en uygun anlamı bile olabilir. Ancak konuşmacı tarafından uygun olmayan biçimde dile getirilen bir sözlük anlamı olamayacağı açıktır. Metnin yazarı, Tanrı gibi hatasız olmasa da, Meier, yazarın otantik olabilecek olan yegâne şeye, yani yazarın öz-yorumuna [*self-interpretation*] sâdık kalmak için ilkin “yeterli neden”imiz olduğunu savunur. Otantik bir yorum yapmamak “mazur görülemez (*unbillig*), çünkü bu, yazarın ya aklını

¹ Georg Friedrich Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, (Halle, 1755; Hildesheim: Olms, 1976), s. 9.

² A.g.y., s. 52.

kullanmadan konuştuğunu veya yazdığını, ya da kendi kendisini anlamadığını varsaymak anlamına gelir.”³ Halbuki, kutsal olarak yaratılmış bir dünyada bulunan doğal göstergeler ussal olarak kavranabiliyorsa, o halde insan yapımı göstergelerin de yine ussal biçimde seçildikleri düşünülebilir. Buna göre, Meier, yorumda Quine’in iyi niyetlilik ilkesinin de [*principle of charity*] ötesini gerektiren akla uygunluk [*reasonableness*] ve adil olma [*fairness*] ilkelerini savunuyor, çünkü bu, bir metnin anlamı üzerinde öncelikle belirleyicinin yazarın niyeti olmasına izin veriyor. Her ne kadar Meier’in bizim bugün “niyetçi yaklaşımın yanılsaması” [*intentionalist fallacy*] olarak adlandırdığımız hatayı yaptığı söylenebilirse de, Meier, yazardan başka birinin metindeki imâları daha iyi görebileceğini kabul eder. Ayrıca yazarların gerçek niyetleri konusunda bizi yanıltabileceklerinin hakkını da teslim eder. Eğer buna dair bir ize rastlanırsa, o halde metnin asıl anlamı üzerine yazara karşı hüküm verebiliriz.

Meier’in estetiği, onu, otantikliği yazarın kişisel, öznel bakış açısından tanımlamaya iter. Kant’a baktığımızda ise, bireysel öznenin mahremiyetiyle bu kadar doğrudan ilişkilendirilmeyen bir otantiklik buluruz. Otantiklik hâlâ öznel görülür, ama başkaları ile ilişkilendirilmeden tanımlanamaz.

II. OTANTİK YORUM VE KANT’IN DÜŞÜNÜMSEL YARGISI

Kant otantik yorumdan ilk olarak 1791 tarihli “Girişilen Tüm Felsefi Teodiselerin* Başarısızlığı Üzerine” [*On the Failure of All Attempted Theodicies*] yazısında bahseder. Burada otantik [*authentisch*] yorum herhangi bir yazarın kendini yorumlaması değil, kurallar koyan bir yasa koyucu olarak görülen Tanrı’nın öz-yorumudur. Kant, “felsefi teolojinin gerçekte tümüyle doğanın yorumlanması (*Auslegung*) olması gerektiğini, zira Tanrı’nın buyruğunun, kendi amacını doğa üzerinden açıkça gösterdiğini”⁴ iddia eder. Gerçi bu durumda otantik

³ A.g.y., s. 75

* Teodise, Tanrı’nın varlığı ile evrendeki kötülüğün varlığı arasında ortaya çıkan gerilimi çözümlemeye çalışan ve teolojinin felsefeyle kesişen bir alt dalıdır. E.N.

⁴ Immanuel Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Berlin Prusya Bilim Akademisi tarafından yayımlanmıştır, cilt 8 (Berlin, 1902-1983), s. 264

teodise özellikle dünyanın yazarı olarak Tanrı'nın öz-yorumunun otoritesine yaslanmış gözükebilir, ama Kant, Tanrı'yı ussal olarak erdemli ve bilge bir varlık olarak tasavvur ettiğimize ve "Tanrı, *ancak kendi aklımız yoluyla*, yaratısında açıkça görüldüğüne göre, kendi buyruğunun yorumcusu olarak karşımıza çıkar."⁵ diye ısrar eder. Otantik ahlâki yorumlar, teolog ve insan-istenççi bakış açılarını pratik aklın öznel-arası aracılığı vasıtasıyla uzlaştırır; tıpkı düşünümsel [*reflective*] estetik yargıların "kendi"nin duyguları ile başkalarının duygularını *sensus communis*'e dayanarak uzlaştırdığı gibi.⁶

Otantik yorum ile düşünümsel estetik yargının kıyaslanması yerindedir; zira göreceğimiz üzere Kant sadece ahlâki aklımıza değil, aynı zamanda duygu yaşantımıza da başvurur. Daha önceki felsefi teodiseler öğretisel [*doctrinal*] oldukları ve dünya üzerindeki acı da dâhil, her şeyle ilgili genel bir kuramsal yargıyı gerekçelendirmeye çalıştıkları için başarısızlığa uğramışlardır. Kant, İncil'de adı geçen, başına gelenlerin öğretisel yorumunu reddeden Eyüp [*Job*] karakterine işaret eder: O, başa gelen felaketleri geçmişte farkında olunmadan işlenmiş günahların Tanrı tarafından cezalandırılması olarak yorumlayan arkadaşının ona verdiği, Tanrı'nın bağışlayıcılığına sığınma tavsiyesini kabul etmez.⁷ Eyüp, farkında olmadan işlediği günahlar için pişmanmış gibi yapmayı reddederek, Kant'ın otantik yorum kuramına bir örnek olarak karşımıza çıkar. Eyüp'ün hikâyesinde otantik bir teodiseye rastlarız, çünkü bu hikâye aynı zamanda kişisel haysiyeti de koruyan bir elemin kabullenilişini içerir. Burada önemli olan, hayatı anlamlandırırken "kalbin dürüst olması" ve "insanın gerçekten hissetmediği halde pişmanlık duyuyormuş gibi yapmaktan kaçınması"dır.⁸ Hayatın, ancak gerçekten hissedilen bir ahlâkî yorumu otantik olabilir. Düşünümsel yargı gibi, otantik yorum da hayatın anlamına ilişkin nesnel geçerli bir bilgi ya da bir *Wissen* sunma iddiasında değildir. Bu daha ziyade (tam anlamıyla insanlar olarak) "bizim için" bir bilişin [*cognition (Erkenntnis)*] öznel-arası

⁵ A.g.y., s. 264

⁶ Bkz. Kant, *Critique of Judgment*, J.H. Bernard, çev. (New York: Hafner Press, 1974), § 40.

⁷ Kant, *Kants gesammelte Schriften*, cilt 8, s. 265.

⁸ A.g.y., s. 266'dan itibaren.

geçerli bir biçimdir.⁹ Buna göre, otantik teodise epistemik değildir, ama Kant'ın estetik benzeşimler [*analogies*] temelinde Tanrı'yı "sembolik olarak bilmeye" izin vermeye istekli olduğu ölçüde bilişseldir [*cognitive*].¹⁰ Kant, Tanrı'nın var olduğunu doğru kabul etmenin (*Fürwahrhalten*), bu savın doğruluğu (*Wahrheit*) kuramsal olarak gösterilemezken nasıl mümkün olacağını sorguladığı *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin 90 ve 91. paragraflarında, katı anlamıyla epistemik bilgi [*Wissen*] ile salt düşünümsel bilmenin [*Erkenntnis*] birbirinden ayırt edilmesini önerir. Eğer dinsel anlamdaki *Fürwahrhalten* ahlâksal olarak temellendirilmişse ve düşünümsel benzeşimlerle ilerliyorsa, kesin bilgi [*Wissen*] ile salt görüş [*Meinung*] arasında yeni bir zemin tesis edecek bilişsel bir onay söz konusu olabilir.¹¹ Aynı şekilde, otantik teodisenin de, düşünümsel *Fürwahrhalten*'in bu ortada yer alan aracı alanında ikamet ettiği söylenebilir.

Kant, *Saf Aklın Sınırları içinde Din* [*Religion within the Limits of Reason Alone*] adlı eserinde yine öğretisel yorumla karşılaştırarak otantik yorum tasarısını geliştirmeye devam eder. Artık tarihi (dünya tarihini ya da bir yaşam öyküsünü) anlamlandırma görevinden değil de, daha özel bir görev olarak, anlamı İncil'in külliyatında bulmaktan bahseder. Filozof olarak Kant, İncil'in ahlâki *tinini* ortaya çıkartacak yorumlar amaçlamaktadır ve İncil'in bilgisini test ederek otoritesini sorgulayan yorumlarla pek ilgilenmemektedir. Birinci tür yorum kutsal yazıları bir aklın dini [*religion of reason*] temelinde yorumlar, ikincisi ise tarihsel bilgi temeline dayanır. Kant her ne kadar açıkça ilkinin ahlâki bakış açısına taraf olsa da, ikinciye de tamamen silip atmaz. Yorumda ahlâki yaklaşımı "otantik", tarihsel yaklaşımı ise "öğretisel" [*doctrinal*] olarak adlandırır.¹² Mükemmel bir dünyada sadece bir otantik ahlâki yoruma ihtiyacımız olurdu, ama kurumsal otoriteye dayalı bir dünyada kurumsal dinî inanışın "belli kavimlere belli

⁹ Kant, *Critique of Judgment* § 90, s. 314 (değiştirilmiş çeviri); Kant, *Kants gesammelte Schriften*, cilt 8, s. 462.

¹⁰ Kant, *Critique of Judgment*, § 59, s. 198; Kant, *Kants gesammelte Schriften*, cilt 5, s. 353.

¹¹ Bkz. Kant, *Critique of Judgment*, § 91, s. 322; Kant, *Kants gesammelte Schriften*, cilt 5, s. 470: Kant ne *Wissen*, ne de *Meinung* olan *Erkenntnis*'ten bahsediyor.

¹² Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, çev. Theodore M. Greene ve Hoyt H. Hudson (New York: Harper and Row, 1960), s. 105.

zamanlarda... belirli [*bestimmtes*] ve kalıcı dizgesini”¹³ sunabilmek için öğretisel yorumlara ihtiyaç vardır. Bir metnin öğretisel yorumları, “kökenine dönmek yoluyla, metnin otoritesinin tarihsel onayını”¹⁴ sağlar. Öğretisel yorumla aranan tarihsel kökenler birden fazlayken, tek bir otantik yorumun “bütün dünya için geçerli”¹⁵ olduğu iddia edilir. Otantiklik, kurumsal dinî inanıştan daha geniş kapsamlıdır, öyle ki, akılcı bir inancın kökü duyguya dayanır, ama yine de tüm dünya halkı için geçerliliği vardır.

Öğretisel yorum, teodisede, fazla kurgusal ya da genel olduğu için yetersiz bulunmuş, İncil külliyatında ise fazla özel olduğu için geri plana itilmiştir. Otantik yorum orta yollu bir ortak zemin bulmuş gibi gözüküyor.

Her ne kadar filologlar tarihsel belgeleme süreciyle ilişkili bilimi “otantik eleştiricilik” –gerçek kökleri araştırmak– olarak adlandırırsa da, Kant’ın fikirleri, felsefi yorum için “otantik eleştiri” ideali olarak anılabilecek bir noktaya götürülebilir. Bir ahlâk kuralı olarak İncil okumak sadece kendi kendini doğrulamak anlamında otantik olabilir. Filoloji otoriteye dayalı bir otantikleştirme sunarken, felsefe, otonomiye dayalı bir otantiklik hedefler.

Yorumbilgisinin tarihini ele aldığı ödüllü denemesi *Eski Protestan Yorumbilgisiyle İlişkili Olarak Schleiermacher’ın Yorumbilgisel Sistemi’nde* [*Schleiermeier’s Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics*] Dilthey, “Kant’ın yorumbilgisi tarihinde, talihsiz biçimde adlandırılan “ahlâkçı yorum”un kurucusu olarak değil, ona (yorumbilgisine) yeniden hayat veren kişi olarak çığır açıcı bir konumu hak ettiğini”¹⁶ iddia etmiş ve Kant’ın yorumbilgisini, anlamı sadece ahlâk yasası üzerinden açıklanamayan ve “mitoloji olarak İncil”¹⁷ yaklaşımının geç dönem görüşlerini müjdeleyen sembolik “artı-değer”ini kapsayacak biçimde, daha ileri bir seviyeye taşımış olduğunu belirtmiştir. Dilthey, Kant’ı, “tüm Kutsal Kitap’ı tek,

¹³ A.g.y., s. 105; Kant, *Kants gesammelte Schriften*, cilt 4, s. 114.

¹⁴ Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 103.

¹⁵ A.g.y., s. 105.

¹⁶ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and The Study of History*, Seçilmiş Eserleri, cilt 4, Rudolf A. Makkreel ve Frithjof Rodi, ed. (Princeton: Princeton University Press, 1996), s. 91.

¹⁷ A.g.y., s. 93.

her zaman ve her yerde bulunan ve her şeyin hâkimi ruhun sözü olarak açıklanacaktır”¹⁸ görüşüyle birlikte, İncil yorumbilgisinde “özünde yeni anlayışı ilk geliştiren”¹⁹ kişi olarak görür. Daha önce söylediklerimiz ışığında düşünürsek, Kant’ın yorumbilgisinin uzun tarihinde önemli bir adımı temsil etmesinin nedeni, onun otantik yorum anlayışı ve bu anlayışı duygu ile ussal bir yanıtta bir araya getirme yetisidir.

Öte yandan, Dilthey, yorumbilgisinin tarihini Kant’tan farklı görür. Basitçe tarihsel bilginin felsefî düşünüşle yer değiştirdiği bir süreç değildir bu. İncil’in Kilise tarafından hazırlanan öğretisel yorumları geçmişe bakılarak tarihsel kabul edilebilir, ancak bu yorumlar zamanında mutlak doğru olarak sunulmuşlardır. Protestan mezhebiyle birlikte İncil’in kurumsal yönlendirme olmadan nasıl okunacağı sorunu ortaya çıktı ve teolojik sınırlamaların yerini filolojik, tarihsel ve felsefî düşüncelere bırakması süreci hızlandı. Dilthey, Kant’ın yaptığı gibi filolojik ve tarihsel yaklaşımlardaki yorumun felsefî kullanımına karşı çıkmak yerine, felsefî yaklaşımla filolojik ve tarihsel yaklaşımları birbirine bağlı görür. Bir metnin felsefî okunuşu tarihsel bir özdüşünümü asla tamamen gözden çıkaramaz, çünkü tarihsel önyargılarımızdan sıyrılabileceğimizden asla Kant kadar emin olamayız.

Kant’ı savunmak adına, onun asıl kaygısının “en büyük önyargı”²⁰ dediği “batıl inancı” alt etmek olduğu söylenebilir. Gadamer’in “Doğruluk ve Yöntem” [*Truth and Method*] adlı eserinde Kant bize üzerinde yorumbilgisi tarihinde olumsuz bir figür olarak sunulur; çünkü Gadamer’e göre, Kant gelenek ve göreneklerin yorumumuzu verimli kanallara yönlendirebilecek yararlı önyargıların da kaynağı olabileceğini anlayamamıştır. Gadamer, Kant gibi aydınlanmacı isimleri önyargıya karşı önyargılı olmakla suçlarken, yorumbilgisinde, Dilthey’in yorumbilgisini beşeri bilimlerin bir yöntemine dönüştürme çabasında doruğa ulaşan, ifrata kaçan bir metodolojik yaklaşımın başlangıcını sezmektedir.

¹⁸ A.g.y., s. 91

¹⁹ A.g.y., s. 91.

²⁰ Kant, *Critique of Judgment*, § 40, s. 137.

Aslında bizzat Kant da mantık üzerine verdiği derslerde önyargıya karşı önyargılı olmama konusunda uyarılarda bulunmuştur.²¹ Önyargıların doğruların veri deposu olabileceğini, bununla birlikte doğruluk değerleri ortaya çıkartılması isteniyorsa önyargılar üzerinde düşünümde bulunulması gerektiğini kabul eder. Heidegger'i izleyen Gadamer, Kant'ta düşünümün rolünü, doğruluk sorununu askıya alan salt tarafsız estetik yargılarla olan ilişkisi üzerinden ele almış ve bundan yola çıkarak yorumbilgisine Friedrich Schleiermacher ile Dilthey tarafından daha da geliştirilen Kantçı yaklaşımın fazla öznel ve tarihsel dünyanın gerçekliğinden soyutlanmış olduğu sonucuna varmıştır.

Kant'ın yargı gücü kuramını bütünüyle ele aldığımızda onun sadece aşkınsal yöntemle doğrulanmış iddiaları beğenin bilışsel olarak belirlenmiş yargıları veya bilışsel olmayan düşünümsel yargıları olarak ayırmakla kalmadığını, aynı zamanda tarihsel köklerimizi açığa çıkartan ve inancın en az yüceltilen bölgesine denk düşen önyargılar (*Vorurteile*) ve hazırlayıcı, ya da geçici yargılara da (*vorläufige Urteile*)²² bir alan tanıdığını görürüz. Önyargılarda düşünümün görevi, yargıyı askıya alıp inanç içeriğini doğruluğu sınanabilir hazırlayıcı yargıya tarafsızlaştırarak geri götürmektir. Kant'ın yargı kuramına daha derin bir kavrayışla yaklaşmanın ışığında, Kantçı düşünce- nin mutlaka saf anlamda aşkınsal olmadığını, tarihten gelen inançlarımız bakımından da eleştirel bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Buna göre, otantik yorumlar sadece düşünümsel yargının belirsiz, hissedilen bir dizgesel dıştan alımı değil, aynı zamanda düşünümün içine katarak önyargıları kendisi sayesinde öncül deneysel yargılara dönüştürdüğü geçiciliği de [*provisionality*] ortaya koyar. Yorumun bu geçicilik (*Vorläufigkeit*) özelliğine Heidegger'i tartışırken döneceğiz.

Estetik yargı gücü kuramında görülen aşkınsal düşünümsellik bile, Hans-Georg Gadamer'in bizi inandırmak istediği kadar dünyadan soyut değildir. Beğenin düşünümsel yargısı bir toplum içinde yer alan öznenin karşılaştırmaya dayanan değerlendirmesidir –daha sonra değineceğim gibi, bu yer alma dolaylı olsa bile. *Sensus communis* temelinde, estetik bir yargı dünyada yer almayı gerektirir ve

²¹ Bkz. örneğin, Kant, *Kants gesammelte Schriften*, cilt 24, s. 169.

²² Bkz. A.g.y., s. 737'den itibaren.

Saf Aklın Eleştirisi ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde tanımlandığı biçimiyle, bu, belirleyici yargının uzak ve nesnel tutumuna karşıt bir tutumdur. Düşünümsel yargının aşkınsal ilkesi mutlak anlamda tarafsız bir gerçekliğe dayanmaz, ama kişiyi, kendini bir birey olarak bulduğu toplumsal bir dünyada yönlendirir.

Düşünümsel yargı ile otantiklik arayışını birbirine bağlayan şey, hissedilen bir bütün olma duygusu veya birleştirici bir tindir. Öğretisel yorumlar bilimsel, hattâ dar çerçeveye skolastik [*schulmässig*] iken, otantik yorumlarda tüm insani dünya hedef alınır. Otantik tarz ile felsefe yaparken herhangi bir standart ekole (*Schulbegriff*) göre kuram oluşturmaz, ortak dünya kavramına (*Weltbegriff*)²³ uygun, ulaşılması daha zor bir bilgelik [*wisdom*] ararız. Kant'ın insan tarihi üzerine öğretisel yorumları reddetmesinin bir diğer nedeni de bunlardaki bilgiçlik eğilimidir. Denebilir ki, bu tür öğretilerde, bizim sadece düşünümsel olarak kavrayabileceğimiz şeyler hakkında sahte anlamda belirleyici [*pseudodeterminant*] epistemik yargılar sunulur. Buna karşılık otantik yorum, bizi insan topluluğu veya dünya içinde yönlendiren, Kant'ın kozmopolit tarih düşüncelerinin modeli olan yorumdur.

III. DILTHEY VE OTANTİK ŞİİR

Dilthey, otantik kelimesini sık kullanmaz ama bağlamını din alanından şiire kaydırır. *Poetics*'te [Şiir Sanatı], bunun nedeninin dinin Tanrı'nın varlığı hakkındaki metafizik usavurumların dayanağını yitirmiş olması ve insanoğlunun, hayatın anlamını kavramak için sanat ve edebiyata giderek daha çok yöneliyor olması olduğunu yazar. Böylece şiir “hayatın otantik yorumunu [*authentische Interpretation*] kendisinin sunmak zorunda olduğu hissiyle bezenmiş”²⁴ bir hale gelmiştir. Şiirin bu otantik yorumu, Kant'ın dinsel yorum kavramının ruhunda hâlâ yoğun olarak vardır, çünkü Kant tam da Tanrı'nın varlığının metafizik veya öğretisel kanıtlarına karşı öldürücü darbeyi vuran kişidir. Hayatın dinsel veya şiirsel anlamının otantik

²³ Bkz. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, cilt 9, s. 23'ten itibaren.

²⁴ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 20 cilt (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914-1990), Cilt 6, s. 237; Wilhelm Dilthey, *Poetry and Experience*, Seçilmiş Eserler, Cilt 5, Rudolf A. Makkreel ve Frithjof Rodi, ed. (Princeton: Princeton University press, 1985), s. 169.

yorumu, kendi doğruluğunu (*Wahrheit*) kanıtlamayı hedeflemez, ama –Dilthey’in aslında otantiklik yerine kullandığı bir sözcüğü kullanacak olursak– kendi doğru-lu-luğunu (*Wahrhaftigkeit*)”²⁵ onaylar. Dilthey, Emile Zola gibi doğalcılara doğruluğu tutup edebiyatta aramaları; gerçekliği, işlenmemiş, kaba olanda bulmaya çalışmaları yüzünden çıkışır. Büyük şairler ise bunun yerine, hislerin aracılık ettiği ancak yine de doğru* [*truthful*] olan bir dünya görüşü yaratır. Dilthey’e göre, şiirsel dünya görüşlerindeki bu doğrululuğun ayırt edici özelliği, “önyargısızlık”tır [*disinterestedness*]; bu da yine Kant’ın estetik yargı gücü kuramını hatırlatır. Dilthey, “Önyargısızlık, kendisinden doğan –her şeyin yaşanmış tecrübeler haline geldiğini düşünen ve nesnelerinin arasında sakın ve gözlemci bir gözle gidip gelen– derin düşünce ile birlikte, inancı çağrıştıran ve aynı anda hem kalbi hem de zihni tatmin eden, daha ideal bir gerçeklik oluşturur; bunlar da şairin özellikleridir”²⁶ diye yazar.

Kant estetik ve formel olan, özel, önyargısız bir duygunun peşindeyken, Dilthey şairlerin sıradan şeylerle ilgili duygu ve heyecanları alıp hayata karşı önyargısız tavırlara dönüştürebilme yetilerini, onların dehası olarak gördü. Şairler yalnızca hislerini ifade etmez; aynı zamanda bunları kendisine ait bir hayat kazanan bir şeyin içinde telaffuz ederler. Şairin evreni doğru ya da yanlış, dürüst ya da yanıltıcı olarak değerlendirilmek için değildir, “o, yazarı hakkında herhangi bir şey söylemeye çalışmaz. Kendi içinde doğru [*truthful*], sabitlenmiş, görünür ve süreklilik kazanmış bir halde durur... Bu suretle, bilmek ile yapmak arasındaki sınırlarda gezinen, hayatın

²⁵ Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt 7, s. 206.

* *Truthful* kelimesini “doğru” olarak çevirmemizin Heideggerci bir nedeni var: Heidegger, zaman zaman “doğru”yu, dosdoğru, dimdik durma ile ilişkilendirir. Mesela “*Einführung in die Metaphysik*’te Sofokles’in *Kral Oidipus* eserini yorumlarken, doğruluğu, kendi ayakları üzerinde dimdik durmak, buna karşılık yanlış, düşmek, yıkılmak, çökmek, eğilip bükülmek, doğru’nun ağırlığını taşıyamamak üzerinden açılar. Metnin yazarının “truthful” kelimesini bu Heideggerci bağlamda kullandığı, bu cümlede far-
kedilmektedir. E.N.

²⁶ Wilhelm Dilthey, *Poetry and Experience*, Cilt 5, s. 129.

gözleme, düşünceye ve kurama açık olmadığı bir derinlikte açığa çıktığı bir alan belirir.”²⁷

Dilthey’e göre, bu durumda, hayatın otantik bir yorumu, imgelemsel [*imaginary*] bir alan oluşturur, bundan da dünya bir bütün olarak özel bir şekilde aydınlanır. Bu alan, önyargısız ve “doğru”ludur; bu alanın, yeni bir dünya görüşü ifade ettiği söylenebilir. Görünen o ki, Meier’in yazara dair öznelci bakış açısından çok farklı bir noktaya geldik. Dilthey’in aklındaki önyargısızlık, Kant’ta olduğu gibi yalnızca öznel-arası ve toplumsal olana ait değildir, aynı zamanda kişisel olmayandır da. Bu suretle, gözden geçirilmiş bir *Şiir Sanatı* notlarını içeren *Bir Şiir Sanatı için Fragmanlar*’da (1907-1908), Dilthey, “önyargısız, kişisel olmayan demektir... Önyargısız... sadece estetik izlenimin değil, aynı zamanda yaratıcı sanatçının yaşanmış tecrübelerinin de bir özelliğidir. Böylece Kant’ın yanlış düzeltilmiş olur”²⁸ diye yazar.

Dilthey’in daha köktenci önyargısızlık kavramı, izleyici tutumuna yol açan estetik mesafeden değil, içinde yaratıcı sanatçının çalıştığı özel çerçeveden türer. Bir bestecinin dünyadaki yaşam deneyimi, miras olarak aldığı tonal geleneğe dayanırken, bir şair dünyayı, kelimelerin edindiği anlam kalıpları vasıtasıyla deneyimler. Dilin tarihsel dünyasının içine emilmiş olmaları, şairleri kendi kendilerinden azat eder. “Bu aynı zamanda kişisel olandan bir özgürleşme anlamına da gelen, imgelem sürecinin olumsuzluktan bir kurtulmasıdır.”²⁹

Sanatçının gerçeklik yorumu, yalnızca sıradan bir deneyime bağlı beklenmedik olayı, Dilthey’in *Sosein-Müssen* [öyle-olma-zorunluluğu] düşüncesi dediği şeye dönüştürülebilirse otantiktir. Bu estetik, yani *Sosein-Müssen*, müziksel açılımın bir tanımıyla örneklendirilir: “Nota notayı izler ve ses perdesi sistemimizin kurallarına göre dizilir... [Bir melodinin] önce gelen ölçü çizgisi, onu izleyeni etkiler ama aynı zamanda yükselen bir melodinin ilk ölçü çizgisi de –örneğin Händel’in bir çalışmasında– sonuncuya dayandırılmıştır... Bütün bu etkilemede hiçbir kaçınılmazlık yoktur... Öyle-olma-zorunluluğu

²⁷ Wilhelm Dilthey, “The Understanding of Other Persons and Their Expressions of Life,” *Descriptive Psychology and Human Understanding* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), s.125.

²⁸ Dilthey, *Poetry and Experience*, Cilt 5, s. 227.

²⁹ A.g.y., s. 227.

[having-to-be-thus] [*Sosein-Müssen*] gereklilik anlamında bir zorunluluk [*Notwendigkeit*] değildir, estetik bir değer oluşturulmasından kaynaklanır.”³⁰ Buradaki “olmalı” veya “zorunda olma” nitelermeleri, gerek mantıksal gerekse nedensel açıklamaların talep ettiği türden bir belirlenmiş kaçınılmazlık açısından baktığımızda, yetersiz kalmaktadır. Bir besteden sonuç çıkarsanamaz, onun hakkında öngörüle bulundulamaz, yine de bittiğinde, sık sık, bitiş şeklinin *öyle* olması gerektiğine ilişkin bir hisse kapılırız. *Sosein-Müssen* bir uygunluk [*appropriateness*], bir doğruluk [*rightness*] veya bir yerindelik [*fitting*] anlamı sergiler. Sıradan deneyimin belirlenmemiş olumsuzluğu ile bilimsel deneyin belirlenme koşulu arasında estetik ve tarihsel deneyimin belirsiz belirlenmişliği bulunur.*

Kant’ın otantik-düşünömsel yorumları belirsizken [*indeterminate*], Dilthey, otantik bir dünya görüşü yorumunun, belli-belirsiz [*determinate-indeterminate*] olabileceği çözümünü getirir. Sanatçının yaratıcı gücü, dikkatimizi bütün bu alanın simgesi olan izlenimin bazı belirli noktalarına odaklayarak, belirsiz bir deneyim alanını ifade etme becerisinde yatar. Buna “belli-belirsiz” niteliğin otantikliği adını verebiliriz.

IV. HEIDEGGER: KENDİLİK OLARAK OTANTİKLİK

Buraya kadar otantiklik düşüncesinin gelişimini, bu düşüncenin yazarın kişisel otoritesinden (Meier) özneler-arasına ve ortak otantik yorum kavramına (Kant), ardından, daha da kişisel olmayan bir otantik dünya-görüşü fikrine (Dilthey) genişletilmesi olarak ele alarak gösterdik. Heidegger’in otantiklik konusundaki görüşlerine bakıldığında, burada bir geriye dönüş olduğu görülür. Heidegger, kişisel olmayan biçimde yaşanmış bir dünyadaki otantikliği, kişisel bir karşılık vermekte arar. Tarihsel mirasımızın bunaltıcı hale geldiği bir çağda yaşarken, “herkes”in [*the they*] hayatımızı denetleme yöntemlerine izin verdiğimiz, otantik olmayan bir varoluş biçimine direnmeden kapılıyoruz. Otantiklik (*Eigentlichkeit*), kamusal alana emilip onun çeşitli kalıplarında körü körüne gözden kaybolmak yerine, ayırt edici bir biçimde kendisine ait [*eigen*] bir varoluş biçimi

³⁰ Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt 7, s. 221.

* “Between the indeterminate contingency of ordinary experience stands the indeterminate determinacy of aesthetic and historical experience.”

arar. Kendimizi yeniden Meier'in yorumbilgisel terimlerine dönmüş buluruz, ama önemli bir farkla: Kendilik, kendi kendine kalabilen bir kişiliği araştırmayı kapsamaz. Kendimizi dünyasal bağlamdan bütünüyle ayıramayız. Ne dünyaya atılmışlığımızı inkâr edebiliriz, ne de ayrı bir kaynak olduğumuzu ileri sürebiliriz. Bizim ayırt edici özelliğimiz, bizi içinde bulunduğumuz durumdan [*situation*] ayıran bir şeyde değil, durumumuzu içselleştirmeye nasıl karar verdiğimizde yatar.

"Herkes" tarafından tedarik edilen hayatın otantik olmayan yorumu, varoluşun kaygısından kaçılmasına yardım eder. Ancak "herkes"e otantik varoluş yoluyla başarılmış bu direnme, aslında kamusal bağlamın tam anlamıyla reddini gerektirmez. Charles Guignon, "Otantiklik, kamusal alana daha bütün ve daha yoğun bir biçimde katılmaktan başka bir şey olamaz"³¹ düşüncesini ileri sürece kadar ileri gider. Otantiklik, otantik olmamaktan, sonluluğumuzla veya gelecekteki ölümümüzle yüzleşmeye dayanan durumumuza daha çok odaklanmış ve daha iradeli bir bağlanmayı mümkün kılma noktasında ayrılır.

³¹ Charles Guignon, "Authenticity, Moral Values and Psychotherapy", *Cambridge Companion to Heidegger*, Guignon, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 228.

Ölüm, geleceğini soyut anlamda önceden ön-gördüğümüz* (*vor-laufen*), ne zaman ve nasıl gerçekleşeceği ise belirlenmemiş olan bir olanaklılıktır. Bu da, Kant'ın, hazırlayıcı yargıların geçiciliğini/ön-görüselliğini [*vorläufige*] düşünme biçimine uymaktadır. Her halükârda, Heidegger somut anlamda belirli olacak şekillerde, tam anlamıyla kendinden önde-gitmesi (*vor-laufen*) gereken bir varoluşsal ön-görü [*existential anticipation (Vorlaufen)*] tasarlar. Ölüm, benim "hiçbir şeyle bağlantısı olmayan, ertelenemez ve kesin olan en kişisel olanağım"³² olarak ön-görülmalıdır. Burada ön-görüşel yorum "ön-görüşel ifşa"ya [*anticipatory disclosure*]³³ (*vorlaufendes Erschließen*) dönüşür. Ölümün otantik ifşası, kesin oluşun öznel *belirlenmişliğini* kazanıp, edimsel ortaya çıkmışlığının nesnel *belirlenmemişliğini*, eli kulağında bir yok oluşun kişiyi istila eden idrakına çevirir. *Sorge* ve *Angst* yalnızca belirsiz haller [*indeterminate moods*] değildir, "belirli-sonlu" [*determinate-terminate*] diye adlandırılabilir.

* Burada "Ön-görmek" fiilindeki iki sözcüğü, gündelik yaşamda kullandığımız "öngörmek", "öngörü" ile karışmasını diye özellikle tire işareti ile ayırdık. Gündelik yaşamdaki kullanımında, öngörü, tahmin etmek, çıkarsamak gibi "bir olasılığı" vurgulayan anlamlar taşır. Ancak biz burada "görü"yü "*Anschauung*"un karşılığı olarak, ön-görüyü ise, henüz başımıza gelmemiş bir "olay"a dair geliştirdiğimiz öncel bir görüş olarak kullanıyoruz. Yine de bu tür bir ön-görüyü de bir epistemik terim olarak da düşünmemeliyiz; onu daha çok Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ortaya attığı "Entwurf" [tasarlama, projection] kavramı bağlamında varlık anlayışında [*Seinsverständnis*] temellendirilebilecek bir görüngü olarak ele almak doğru olur. Burada görünün yöneldiği şey, bir bilgi, bir olasılık değil, sonluluğu üzerinden kendini ölüm olarak açan; ölüme "doğru" açan varlığın kendisidir. Ölüm burada belirlenim dışında kalan, belirlenime ve kuramsal bir kavrayışa direnen, bu yüzden de kavranamayan, ama yine de tüm bu belirsizliğine ve kavranamazlığına karşın kendisine yönelmeme lüksümüzün olmadığı bir şeydir. Ölüme-doğru-varlık olarak, varlıkla bu onun en belirlenimsiz sınırı üzerinden hayatımız boyunca zorunlu olarak yönelimsel bir ilişki kurulur; ona sürekli ontolojik bir yönelmişlik [*Intentionalität*] söz konusudur. Bu yüzden ön-görüyü bu bağlamda, epistemik ve ontik değil, ontolojik bir kavram olarak ele almamız gerekir. E.N.

³² Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Germany: Max Niemeyer Verlag, 1967), s. 263.

³³ A.g.y., s. 263.

ontolojik bir yörüngededirler. Tamamen kendimize özgü ölümümüzün veya hiçliğimizin “sonlu-belirliliği”ni [*de-terminacy*] ifşa ederler.

Sonluluğun niteliğinin otantik ifşası, kararlı bir varoluşsal bağlanmayı gerektirir ve Heidegger bunu, genel olarak herhangi bir seçim olarak değil, kişinin yazgısını seçmesi olarak niteler. *Sein und Zeit*’ta “Kararlılık, görüş-anına ait “ora”ya [*the ‘there’ of the moment of vision*] kendini teslim etmeyi (*Sichüberliefern*) gerektirir, bu öngörüşel teslimiyete de “yazgı” denir”³⁴ diye yazmıştır. Bu yazgı sayesinde olanaklarımızın nasıl “bize bırakılan mirasa bağlı olduğunun”³⁵ (*das überkommene Erbe*) farkına vardığımız “yineleme” (*Wiederholung*) süreci kanalıyla, daha açık ortaya koyulmuştur. Kararlılık, geleneklerimizce (*Überlieferung*) bize teslim edilene, eninde sonunda kendimizi teslim etmemizi [*Sichüberliefern*] gerektirir.

Heidegger’e göre varoluşun otantik biçimi, *Dasein*’ımı diğerleriyle birlikte olan varoluşundan, yani *Mitsein*’ımı ötekilerden koparmamı değil, kendimi tam da bu ilişkide açık olarak bulmamı gerektirir. Otantik anlayış, varoluşumun benim için ne anlama geldiğinin farkına varmamdır; ötekilerden soyutlanma değil. Heidegger’in önerdiği benim-varlığımı-dünyada-yönlendirme durumunda anlamlı olan, onun, görüş alanımda mevcut olan ufukta olduğu kadar, geçmiş ve geleceğimle olan zamansal ilişkimde de beni bir yere yerleştirme gücüdür. Kendi erdemlerimin farkında olarak ve sonlu olma niteliğinin ifşasını kendimi geleneğe teslim etmekte kullanarak varoluşumun anlamını derinleştiririm. Fakat bu odaklanmış otantik anlayışın, Guignon’un ileri sürdüğü gibi toplum hayatında illa “daha bütün ve daha zengin bir katılım”a götürüp götürmeyeceği şüphelidir. Eğer şimdi, varoluşun “herkes” tarafından belirlenen biçimi olan meşguliyet yoğunluğunca [*busy-ness*] yutulmuş olduğum zamanlarda ne yapmış olduğumu idrak edebiliyorsam, o zaman şöyle bir geriye çekilip bu karmakarışık var olma biçimlerinin hepsinin eşit derecede önemli olup olmadığını sorgulamam gerekmez mi? Hayatımda bazı öncelikler belirleme çabasına girişmem, etkinliklerimi daha seçici olarak yeniden düzenlemem gerekli değil midir? Olanakların kuramsal anlaşılma biçimini kendi olanaklarımın otantik anlayışına dönüş-

³⁴ A.g.y., s. 386.

³⁵ A.g.y., s. 386.

türürken, günlük hayatıma yansımaları gereken bir öz-sınırlama [*self-limitation*] sürecinin olması talep edilmez mi?

Heidegger'in kararlılığa [*resoluteness*] olan bu gözü kapalı düşünlülüğü, benden yalnızca bana daha önce teslim edilmiş olana teslim olmamı ister gibi görünüyor. Bu, Nietzsche'nin *amor fati*'sinin bir başka biçimi mi? Kararlılık sadece bana olan her şeyi istençle tasvip etmeme mi izin veriyor? Kararlılık fikrinin içinde gizlenen istenççiliğin kendini eylemcilikle ifade etmesi şart değildir ve –Heidegger'in 1930'lu yıllardaki kendi siyasî eylemlerinin de gösterdiği gibi– toplumda herkesçe kabul edilebilir, genelgeçer bir pratikte ortaya çıkması da kesinlikle şart değildir. Heidegger'i, otantikliği *Gelassenheit* üzerinden yeniden düşünmeye veya istençten azat etmeye yönelten şey, onun 30'larda içine düştüğü bu utanç verici hata olabilir mi? Ancak Michael Zimmerman'ın da işaret ettiği gibi, "ilk zamanlardaki Heidegger'in istenççiliği ile son zamanlardaki Heidegger'in şeyleri "var olmaya bırakışı" [the "letting be"] arasındaki fark, "otantikliğin", zaten kendisi olduğumuz hiçliğe dönüşmemiz olduğu konusunda erken ve geç dönemindeki iki Heidegger'in paylaştığı ortak görüşü gölgelememeli: Hiçlik ile olan bu ilişkimiz sayesinde, gündelik yaşamda her an karşımıza çıkan olaylara açıklık içinde bulunarak onlara karşılık verebiliyoruz.³⁶

Otantik olarak zaten her ne isek o olma fikri, yine Nietzsche'nin yazgı anlayışını anımsatır. Dünyadaki ontolojik köklenmişliğimize değer veren Heidegger, Kant estetiğinin izleyici bakış açısını benimsemez. Ancak Heidegger'in öne sürdüğü dünyaya otantik bağlanmanın bir bedeli vardır. Bu konum, durumumuzu değerlendirmek için gerekli olan düşünce mesafesine ve eleştirel bir değerlendirmeye alan bırakmaz.

Heidegger'in yargıya olan güvensizliği 1922 taslağında bile açıktır: "Phänomenologische Interpretationen zur Aristoteles"te (*Anzeige des hermeneutischen Situation*) Aristoteles'in *nous*'unun üç olanaklı açıklamasını incelemiştir: [1] *eigentliches Verstehen* [otantik anlayış] olarak tercüme ettiği *sophia* ile, [2] *Umsicht* veya enine boyuna düşünme [*circumspection*] ile denk tuttuğu *phronesis* ile, [3] *Episté-*

³⁶ Michael Zimmerman, "Heidegger, Buddhism, and Deep Ecology", *Cambridge Companion to Heidegger*, s. 256.

mé, ya da *bestimmendes Verstehen* [belirleyici anlayış] ile.³⁷ *Nous*'un bu üç açıklamasıyla ilgili olarak, *sophia* ile *phronesis* en yüksek kabul edilirler çünkü hayatın hareketlerini yakalarlar; *sophia* onun nereden-liğine bir kavrayış [*insight*] sunar, *phronesis* ise bizi onun nereye-liğiyle başa çıkabilmemiz için hazırlar. İlgörü biçimi olarak *sophia*, yani otantik anlayış, *epistémé*, yani belirleyici anlayıştan üstündür, çünkü alımlayıcı [*receptive*] ve yargı-öncesidir. Otantik anlayış, belirleyici anlayışın “-dır” yargısının içinde sınırlamadan önce herhangi bir şeyi şu ya da bu “olarak” [‘as’] görebilmenin zenginliğini kendinde muhafaza eder. Otantiklik yine doğruyla ortaktır, ama ona indirgenmez, çünkü otantik anlayış yargısal “doğrunun” [*Wahrheit*] belirlenmesinin bir koşulu olarak, şeylere kendi varlıkları içinde bir ontolojik “güvenlik muhafazası” [*Verwahrung*] sunar.³⁸ Otantikliğin kendi tasarısız [*projective*] *sonlu-belirliliğine* [*de-terminacy*] sahip olduğunu görmüş olsak da, bunu, epistemik yargının üzerinde yargıya vardığı “elde bulunur” [*present-at-hand*] olanın belirlenmişliğiyle karıştırmamak gerekir.

V. BAZI ELEŞTİREL DÜŞÜNÜMLER

Heidegger'in bilişsel yargıya saldırısı, yargının kendisini reddetmek gibi gözüküyor. Halbuki, kendisinin itibar ettiği *phronesis* de, her ne kadar belirli kurallar çerçevesinde tanımlanan bir yargılama çeşidi olmasa da, yargının bir biçimidir. Kantçı bir açıdan, *phronesis*, belirleyici yargıdan daha ziyade, düşünümsel yargıyı ilgilendirir. Kant'ın belirleyici yargıları [*determinant judgments*], zaten kabul görmüş tümelerin altındaki tikelleri “toplayarak içerir”. Düşünümsel yargılar ise tam tersi yönde; yani tikellerden geçerliliği ancak “varsayılan” [*presumed*]³⁹ tümellere doğru ilerler. Çünkü belirleyici yargı, kapsayıcı bir işleyiş gösterir. Ben, belirleyici yargının işlevini, açıklayıcı

³⁷ Bkz. Martin Heidegger, “Aristoteles-Einleitung,” *Dilthey - Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1989), vol. 6, s. 255. Burada *phronesis*, bazen *Varlık ve Zaman*'da yapıldığı iddia edildiği gibi, *Verstehen*'e eşdeğer gösterilmez. Bkz. John D. Caputo, *Radical Hermeneutics* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), s. 89.

³⁸ Bkz. Heidegger, “Aristoteles-Einleitung,” s. 256.

³⁹ Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Cilt 9, s. 133.

olarak görüyorum. Buna karşılık varsayımsallık üzerinden iş gören düşünümsel yargının işlevini ise yorumlayıcı olarak kabul ediyorum. Kant'ın belirleyici yargıları bilimseldir ve dünyadan ayrı duran saf, aşkın bir egodan gelir – buna hiçbir yerden gelmeden gelen bakış da [*the view from nowhere*] denilebilir. Kant'ın düşünümsel yargılarının kökeni ise, daha önce gördüğümüz gibi, dünyada konumlanmış ve orada kendi yönünü bulmayı öğrenmek zorunda olan insan egolarıdır. Estetik yargılarda olduğu gibi, düşünüm, hayattan ve birey olan öznelere duyularından ayrıştırılamaz.

Düşünümsel yargıların *phronesis* ile ve onların yorumlayıcı statüleriyle olan benzerliği düşünülünce, Heidegger'in bu tür (düşünümsel) bir yargıyı eleştirmesi için neden yoktur. Dahası, başka bir yazımda⁴⁰ sergilediğim, düşünüm ile estetik ayrımcılık [*aesthetic discrimination*] ve yönlendirmeyi [*orientation*] ilişkilendirme çabalarım isabetliyse, o zaman Kant'ın düşünümsel yargı kuramı Heidegger'in dünyada-varlık anlayışına temel oluşturmuştur. Aslında Heidegger'in, Kant'ın düşünümsel yargı kuramını hiç etraflıca incelememiş olması dikkate değerdir.

Kant, Dilthey ve Heidegger'in, Meier'in otantiklik kavramından uzaklaştıklarını gördük, bu da bireysel özneyi anlamın otantik kaynağı haline getirdi. Kant'ta, otantik yorum akılcı bir dinde ve öznenin estetik ve ahlâk duygularında temellendiriliyor, ama bu yorumun bütün dünya insanları için geçerlilik kazanabilmesi için çaba sarf edilmesi gerekiyor. Bir bireyin duygularını dünyayla ilişkilendirebilecek olan şey *sensus communis*'tir. Heidegger'in varoluşla ilgili otantiklik anlayışı, bireysel *Dasein*'in ancak daha derin bir *Mitsein*'a ulaşmak için, diğer bir deyişle kendisini kendi dünyada-varlığında diğerlerine bağlayan bir birlikte-varlığa ulaşmak için “herkes”in [*the they*] görüş birliğinden kendini ayırt etmesini bekler. Kant'ın *sensus communis*'i ile Heidegger'in *Mitsein*'ini karşılaştırarak, neden Kant'ın otantikliğe başvuruşunun eleştirel yorumbilgisine Heidegger'den daha faydalı olduğunu gösterebilmeyi umuyorum.

Heidegger, Dilthey'in “ben başkasını kavrayışımı sadece kendilik duygumu ötekine yansıttığım bir empati hissine dayandırırım”

⁴⁰ Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the “Critique of Judgment”*, (Chicago: University of Chicago Press, 1990), Böl. 8.

savını sürdürür. Empati yoluyla, başkası, benim katıksız benzerime indirgenecektir. Bir dünyada-varlık biçimi olarak, benim *Dasein*'ım zaten diğerleriyle bir *Mitsein*'dir. Başkası, benim kendi özaşkınsallık duygumla ortak oluşmuştur. Başkası da benim kendimden daha büyük bir şeyin parçasıdır. Bu, kendini Heidegger'in iletişime bakışında gösterir. Ötekilerle iletişim kurabilirim (*mitteilen*), ama benim içimdeki bir şey bir diğerine aktarıldığı için değil de, ikimiz birlikte daha en baştan daha büyük bir dünyaya katılım (*Teilnahme*) sergilediğimiz için kurabilirim.⁴¹ İletişim, varlığa dair bir birlikte-konumlanmışlık [*co-situatedness* (*Mitbefindlichkeit*)] içinde paylaşım (*teilen*) gerektirir.⁴²

Bu, herhangi bir şey henüz telaffuz edilmeden önce şeylerin zaten anlaşılmış olduğu bir iletişimdir. İletişimin bende ya da ötekinde herhangi bir değişiklik meydana getirmesi gerekmez, ama kaynaksal bir *Mitsein*'ın pekiştirilmesine hizmet eder. Kant'ın *sensus communis* kuramı, aynı zamanda iletişimin ön koşullarıyla da ilgilenir, ama bu daha ziyade karşılıklı olarak zenginleşme sağlayan bir biçimde gerçekleşir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde *sensus communis* "herkes için sağduyu [*common sense*] ideali" olarak tanımlanmıştır, "yani, kendi düşünümü içindeki yargı gücü (*a priori* olarak) diğer tüm insanların tasarımı [representation] biçimini dikkate alır".⁴³ Bunu kullanarak, kendimizi başkalarının yerine koyarak "düşünüş biçimimizi genişletmeyi" öğrenebiliriz. Bu, kendi yargımızı "diğerlerinin edimsel yargısından ziyade olanaklı yargısıyla"⁴⁴ kıyaslayabilmeyi gerektirir. Böylece artık ötekini anlamak, önceden sadece kendimizden türettiğimiz biçimlerden oluşmayan olanakları tahayyül etme üzerine kurulu olarak kendi düşüncemizi genişletebilmemize bağlıdır. Bu, benim kendi bakış açımı sadece bir diğerinin mevcut perspektifi konusunda değil, aynı zamanda ikimizin de konumlarının değerlendirilebileceği olanaklı görüşlerle ilişkili olarak konumlandırmamı gerektirir. *Sensus communis* ve onun genişletilmiş düşünce maksimi, iletişimi,

⁴¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, s.168.

⁴² A.g.y., s.162.

⁴³ Kant, *Critique of Judgment*, § 40, s.136; Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Cilt 5, s. 293.

⁴⁴ Kant, *Critique of Judgment*, § 40, s. 136; Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Cilt 5, s. 293.

düşünümsel yargımızı geliştirmemizin bir yolu olarak düşünmeyi mümkün kılıyor. Böylece, bu nokta da Kant'ın, fikir alışverişinin fikirlerin değerlerinin sınanmasına hizmet ettiği kozmopolit arenadaki kamusal akılla ilgili tartışmalarına bağlanabilir.

Tıpkı Dilthey ve Heidegger'in empatinin insan iletişimi için uygun bir model olduğunu reddetmesi gibi, Kant da yalın sempatiyi [*simple sympathy*] reddeder. Kant'ın sempatiye yaklaşımı biraz karmaşıktır. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde "sempatiyle eğilim gösterilmiş (*teilnehmend gestimmt*)"⁴⁵ iyi edimlerinin ahlâki değerini reddetmesiyle bilinir. Daha sonra *Ahlâk Metafiziğinin* ahlâki değeri, edilgen olarak eğilim [*inclination*] temeline dayanmayan, buna karşılık etkin biçimde iletişimci olan bir *sympathia moralis*'in geliştirilmesine bağlamaya hevesli olduğu ise pek bilinmez. Birinci, yani edilgen tür sempati, burada *Mitleidenschaft*; duygudaşlık [*compassion*] olarak anılır.⁴⁶ Asıl geliştirilmesi gereken ikinci tür, yani etken sempati ise *Teilnehmung* ya da ötekilerin tasarımlarında yer alabilme yetisi olarak yeniden düşünülür.⁴⁷ Benzer biçimde, Kant'ta iletişimin zemini olan *sensus communis* toplumsal katılımın temeli olarak görülebilir.

Tıpkı Heidegger gibi, Kant da iletişimle bir taraftan diğerine içerik aktarımı olması bakımından değil de, iletilebilirlik koşulları üzerinden ilgilenmiştir. Heidegger'e göre, empati yoluyla ortaya çıkan içerik aktarımı, öncelikli olarak bizi varlıkla ilişkilendiren "*Mitbefindlichkeit*"ın içinde bir "*Teilnahme*" gerektirir. Kant'ta empati yoluyla ortaya çıkan bir içerik aktarımı, pratik aklın tasarımlarında daha etken bir *Teilnehmung* gerektirir. Heidegger'in düşüncesinde *Teilnahme*, yani katılım, paylaşım [*mitteilen*] süreci için yazgısal anlamda bir tarihsel bağlam sağladığından, *urteilen* [yargıya varma] sürecinde sadece ikincil bir yere sahiptir –ki ben bunu başka bakış açılarını söylemek, iletmek anlamına gelen *erteilen* olarak adlandırır-

⁴⁵ Kant, *Foundation of the Metaphysics of Morals*, Lewis White Beck, İng. Çev. (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1959), s. 14; Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Cilt 4, s. 398.

⁴⁶ Kant, *Foundation of the Metaphysics of Morals*, s. 250; *Kants gesammelte Schriften*, Cilt 6, s. 456.

⁴⁷ Kant, *Foundation of the Metaphysics of Morals*, s. 251; *Kants gesammelte Schriften*, Cilt 6, s. 457.

yorum. Ben, Kant'ın *Teilnehmung* ya da katılım fikrini daha anlamlı buluyorum, çünkü bu fikir, yargıda bulunurken alınması gereken tavır ve başka bakış açılarının düşünümsel değerlendirilmesi açısından daha uygundur. Kant için yönlenim [*orientation*] sadece tedarik edilmiş bir ufukta yer alma sorunu değildir; bu ufkun dönüştürülmesini amaçlayan insan projesinde yer almayı gerektirir. Bu dönüşümün bir gelişim sağlayacağı konusunda Kant kadar umutlu olmak zorunda değiliz, ama ilerlemeler için çaba sarf etme sorumluluğumuzun bulunduğunu fark etmemiz gerekir.

Heidegger ile Gadamer, sanat eseriyle açığa çıkan ontolojik boyutta yer alma yetisine sahip olmadığı gerekçesiyle, Kant estetiğinde karşımıza çıkan türden bir estetik izleyiciyi [*Kantian aesthetic spectator*] kıyasıya eleştirirler. Göremedikleri şey, Kant'ın izleyicisinin insani tarih projesinde yer alabileceğidir. Kant'ın kamusal söylem için estetik yargısındaki siyasi imâları keşfeden Hannah Arendt bile, Kant'ın izleyicilik görüşleriyle katılımcılık görüşleri arasındaki sürekliliği görmedi. Her ne kadar Arendt, Kant'ın estetik-ahlâki görüşüne Heidegger'den daha sıcak yaklaşıyorsa da, Heidegger'in öne sürdüğü "Kant felsefesindeki izleyicinin, katılımcılıktan uzak ve tarafsız olmak zorunda olduğu" fikrini onunla paylaşır. Halbuki Kant kendisi ve diğer Almanlar'dan, aynı zamanda Fransız Devrimi'nin cumhuriyetçi hedeflerine taraftarlık sergileyen izleyicileri olarak bahseder.⁴⁸ Böylelikle, Fransız Devrimi'nin tarafsız izleyicileri ile doğrudan katılımcıları arasında, bir de gayet meşru olarak taraflı izleyiciler olabilir. Bu, Kant'ın kendi orta pozisyonudur ve "dolaylı katılımcı"nın [*indirect participant*] verdiği karşılığı içerdiği söylenebilir.⁴⁹

Kant'ın estetik izleyici ve otantik yorum perspektiflerinin bize düşünümsel katılımcılar olarak bu dünyada yönümüzü bulmakta yardımcı olduğu iddiasını öne sürmek istiyorum. Bu nedenle, bir görme veya ifşa anında, tarihsel geçmişin bana teslim edilen mirasına kendimi teslim eden edilgen bir otantiklik tanımı yapmak yerine, onu Kant'ın otantik yorum anlayışı kapsamında yeniden tanımlamayı öneriyorum. Bu tür bir otantiklik, kendiliğin çerçevesini kozmopolit

⁴⁸ Kant, *Conflict of the Faculties*, çev. Mary Gregor ve Robert E. Anchor (New York: Abaris Press, 1979), s. 154.

⁴⁹ Bkz. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, ss. 150 vd.

bir insan perspektifi yoluyla meşru biçimde paylaşılabilecek her türlü şeyi kapsayacak şekilde genişleten, daha etken bir proje içerir.

Yargı Gücünün Eleştirisi'nin 8. paragrafında Kant, düşünümsel estetik yargının belirleyici epistemik yargının *Allgemeingültigkeit*'inden (evrensel geçerlilik) ziyade bir *Gemeingültigkeit*'a (genel veya ortak geçerlilik) sahip olduğuna dikkat çeker.⁵⁰ Kant bu ayrımı işleyip geliştirmez, ancak bu ayrım kolaylıkla otantik ile öğretisel yorum arasındaki ayrıma uyarlanabilir. Otantiklik, kişisel deneyimin özünü bir çeşit parça-bütün göreliliği içindeki daha büyük bir ortaklaşalık veya insan evreni ile ilişkilendirirken, öğretisel düşünce, tikel-leri doğrudan doğruya evrensel kavram ve kurallara göre ölçer. Burada, düşünümsel yargının (biz insanlar için geçerli) öznel tümelliliğiyle belirleyici yargının (akıl sahibi sonlu tüm canlılar için geçerli) nesnel tümelliğini birbirinden ayırmanın başka bir yolu olarak, kozmopolit ve evrensel bakış açılarının farklılığını ortaya koymak için muhtemelen yeni bir zemin oluşur. Biz, estetik zevkin sadece insan topluluğu içinde paylaşımını mümkün varsaysak bile, dolaylı da olsa Kant, estetik yargıları evrensel epistemik ve ahlâki taleplerle ilişkilendirerek, sonlu ve akıl sahibi tüm canlılar için onların meşruiyetini savunur. Böylelikle Kant kozmopolit olanın genelliğiyle (bütünüyle tüm insan dünyası) salt kuramın tümelliğini birleştirir ve bu da onun insan evreni açıklamasına, soyut bir kimlik kazandırır.

Düşünümsel yargı, otantik yorum ve kozmopolit tasarıyla ilgili kamusal söylemin ortak nitelikleri arasında ilinti kurarak, bilim uzmanlarının kuramsal evrensellik beklentisi ile toplumsal bir görüş birliği arayışı arasındaki ayrımı ortaya çıkartabiliriz. Zevk, dinî inanış ve siyasî görüş gibi konularda, kendileri aracılığıyla aramızdaki farklılıkları bertaraf edebileceğimiz kesin kriterler umamayız. Yapabileceğimiz ve geliştirmemiz gereken şey, bariz görüş ayrılıklarına rağmen, yine de kısmen örtüşecek bakış açıları yakalamamızın mümkün olduğunu fark edecek kadar perspektifimizi genişletmek için düşünümsel yargı yetimizi geliştirmektir. Otantik yorumun önemi, ilk bakışta çok yabancı görünüme karşı duyarlı olma çabasından kaynaklanır.

⁵⁰ Kant, *Critique of Judgment*, § 8, s. 49 (değiştirilmiş çeviri); Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Cilt 5, ss. 214 vd.

Bireysel bir edimin hakikiliği olarak varoluşçu otantiklik fikriyle yola koyulduk. Benzer şekilde, Meier için de otantik yorum okurun metnin anlamına karar vermek için yazarın otoritesine saygı duymasını gerektirir. Kant'ın düşünümsel yargı gücü kuramı sayesinde otantik yorum bir otorite kabulü olmaktan öteye geçer, kendilik ile ötekilik arasında düşünceli ve hissedilir bir uyum sağlamaya çalışan bir karşılık vermeye [*response*] dönüşür. Meier, yazarın niyeti otorite sayılmadan yapılan bir yorumda daima iğreti duran, geçici [*vorläufig*] bir şey olacağına inanır. Kant'ın bu çeşit bir otorite kabulüne yanaşmayan otantik yorum anlayışı, belli bir belirsizliği de sahiplenmek durumundadır. Önyargılar bakış açımıza henüz yeterince olgunlaşmamış bir belirleyicilik verir, düşünceler ise bunu belirsiz, hazırlayıcı, geçici yargılara dönüştürmek zorundadır. Eğer Kant'ta *Vorläufigkeit* belirsizlikle yaşama gücünü simgeliyorsa, Heidegger'de bu bir ileri sıçramaya yol açar ki, bu da yeni bir "sonlu-belirlilik" [*de-terminacy*] olarak tabir etmiş olduğumuz şeyi üretir. Bu iki seçeneğin ortasına, yaşam yorumunun hem belirli hem de belirsiz olan dünya-görüşünün dile getirilmesinde yattığını düşünen Dilthey'ı yerleştirdik. Tarihsel yaşantımızın edebi yorumu, eğer gerçekten önyargısız biçimde öznel olarak anlamlıysa otantiktir. Bu tarafsızlık, yorumu ifşa edimine [*disclosure*] dönüştürebilir. Öte yandan, burada bahsedilen ifşa, varlığın ya da hiçliğin ontolojik bir açığa çıkarılışı değildir; düşünümsel yargının rolünü dışlamayan ontik-ontolojik bir tarihsel tikelleşme [*individuation*] sürecine işaret eder. Son çözümlemede, neyin belirli hale getirilebileceğine ve neyin belirsiz bırakılması gerektiğine karar verme görevi, düşünümsel yargı gücünündür.

Hayatında belli bir belirsizlik ölçüsünü kabul etme yetisi, hayatı otantik biçimde yaşayabilmek ve yorumlayabilmenin bir unsurunu oluşturur. Günümüzde genelde otantik eylemler insanın kararlı biçimde kendi kendisi olması olarak düşünülüyor. Oysaki edimde bulunmak bir kez insanın hayatının özyorumuyla sarmalandıktan sonra, karşılık-verirlik [*responsiveness*] yetisi açısından otantikliğin yeniden tanımlanmasına daha uygun hale gelebilir. Karşılık verme yetisine sahip olmak salt eylem sorunu değildir; aksine, birinin içinde bulunduğu duruma karşı, alır [*receptive*] durumda olması demektir. Bu açıdan otantik bir yaşam sürmek hem kişinin kendi eylemleri için ahlâki sorumluluk almasını hem de bunların daha büyük *şeylerin düzenindeki* anlamlarını düşünmesini gerektirir. Ahlâkın hayatın

yorumuyla ilişkisini kurmak düşünömsel yargı gücüne başvurmaya gerektirir. Heidegger'in düşünösesinin birbirini dışlayan iki safhasına denk düşen iki uç noktadan birini, yani "istenççilik" ve " var olmaya bırakmak" [*voluntarism and letting be*] arasında bir seçim yapmak zorunda değiliz. Hayatı otantik biçimde yaşamak demek ne zaman kendini ortaya koyacağına, ne zaman daha büyük güçlere boyun eğeceğine dair hüküm verebilmek demektir. Bilgelik de diyebileceğimiz bu biliş türü, asla tam olarak belirlenmiş bir şey değildir; daima yeniden gözden geçirilebilir. Yargının pek çok aşamasında olduğu gibi, burada söz konusu olan, belirlenmiş kurallarla kontrol edilen bir süreçten çok, eleştirel bir yeniden değerlendirebilme anlayışıyla ilgilidir.

HEIDEGGER VE BİLİMİN YENİ İMGELERİ *

Theodore Kisiel

Heidegger ve Bilim? Verimli olmasını ve üzerine kapsamlı düşünmeye değmesini bir kenara bırakın, bazılarına bu ikisinin bileşimi şüphesiz hâlâ çok garip ve zayıf bir olasılık olarak görünür. Şimdi-lerde görkemli hale gelmiş olan geleneksel varlık-sorusuyla –ve yalnızca onunla– nerdeyse monoton bir şekilde ilgilenmiş bir düşünürden bilimin içkin çalışmaları üzerine ne öğrenmeyi bekleyebiliriz ki? Zeki bir yorumcunun sözleriyle: “Yaşadığı en uzun günde bile, Heidegger hiçbir şekilde bir bilim felsefecisi olarak adlandırılmazdı.”¹ Yine de, Heidegger’in kariyerinin bütününe yakından tanıyanlar kolaylıkla böyle bir güne işaret edebilir ve o gün gerçekten de çok uzun bir gün olmalıydı. Şöyle ki, 27 Temmuz 1915’te genç Dr. Heidegger (25 yaşında) Alman üniversite sisteminde ders verme ayrıcalığını elde etmesini sağlayacak olan *venia legendi*’sini elde etmek için Freiburg Üniversitesi felsefe öğretim üyelerinin huzurunda doğa ve tarih bilimlerinde zaman kavramının tamamıyla mantıksal-epistemolojik incelenişini konu alan bir açılış dersi verdi.²

* “Heidegger and the New Images of Science”, *Martin Heidegger: Critical Assessments Vol. IV: Reverberations*, ed. Christopher Macann, London; New York: Routledge, 1992, 325-341. Mehmet Elgin tarafından İngilizce aslından çevrilmiştir.

1 William J. Richardson, “Heidegger’s critique of science”, *New Scholasticism* xlii (1968) 511-36. Ancak makalenin bu giriş cümlesi, Heideggerci bir çerçevede bir bilim felsefesi geliştirmenin nasıl mümkün olacağını öneren sonuç paragrafınca, daha ılımlı hale getirilmiştir.

2 Bu erken ders, “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, şimdi

Doğru. Ama ne de olsa, bunun Heidegger henüz *Heidegger* olmadan önce, yani 1927’de *Varlık ve Zaman*’ın basılmasıyla pratikte bir gecede varoluşçu filozof olarak uluslararası çapta ün kazanan *Heidegger* olmadan çok önce olduğu da kabul edilmelidir. Ve *Varlık ve Zaman* açıkça bir bilim felsefesi değil, bir varlık ve varoluş felsefesidir. Bu *magnum opus*’ta varoluşsal fenomenlerin incelenişi, projenin henüz basılmamış³ olan birinci bölümünün üçüncü kısmına dâhil edilmek üzere, Heidegger’in bilimi daha önceki mantıksal kavrayışından farklı olarak olumlu bir varoluş tarzı olarak enine boyuna yorumlayacağı vaadini içeren, varoluşçu bir bilim anlayışı üzerine düşünceleri de içerir. Ancak Heideggerci projenin ikinci evresinde, bilim vaat edildiğinden daha az olumlu bir anlamda, “Ontoloji Tarihinin Fenomenolojik Sökümü” başlığı altında ortaya çıkar. Bu tema, daha da ilerki zamanlarda bu sefer “Metafizikğin Üstesinden Gelinmesi” [*Overcoming of Metaphysics*] başlığı altında işlenecektir. Teknolojinin gezegensel [*plenatory*] hâkimiyetinde, sonuna yaklaşan metafizikğin uzun tarihinde, modern bilim son evre olarak görüldüğü ölçüde, bilime bu üçüncü yaklaşım “metafizik” veya “dönemsel” bilim anlayışı olarak adlandırılabilir. Burada metafizikğin soyut bir akademik disipline değil de, daha çok bir çağın tartışmasız olarak doğal kabul ettiği kurumlar ve tutumlar yoluyla o çağa tek başına damgasını vuran hâkim önkabullere ve gerçeğin somut yorumuna gönderme yaptığını belirtmek gerekir. Bu çerçevede, Heidegger’in en son sözleri –bu ülkede onun düşüncesi üzerine yapılan konferanslara ilişkin yazdığı iki mektup ve 80. doğum

kolayca 1914-16 periyodundan Heidegger’in ana çalışmaları koleksiyonunda bulunabilir. Krş. Martin Heidegger, *Frühe Schriften* (Frankfurt: Klostermann, 1972) ss. 355-75. Bu erken ders, benim Heidegger’in, onun sonraki varoluşçu ve metafizik anlayışlarından farklı olarak, mantıksal bilim anlayışı olarak adlandırdığım anlayışın zirve noktasını işaret eder. Makalemle krş. “On the dimensions of a phenomenology of science in Husserl and the young Dr. Heidegger”, *Journal of the British Society for Phenomenology* iv (1973) 217-34.

3 Felsefenin kendisinin “varlığın bilimi” olarak ele alındığı 1927 ders notlarının yakın tarihte basılmasının ışığında bu artık pek geçerli değildir. Krş. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, vol. 24, *Gesamtausgabe* (Frankfurt: Klostermann, 1975), ss. 15 vd.

günü nedeniyle Alman televizyonunda onunla yapılan röportaj⁴—bilim ve teknolojinin teşvik ettiği kurumlar ve tutumlar 20. yüzyıl varoluşunun dokusuna nüfuz ettiği ve böylelikle silinemeyecek biçimde varlığımızı deneyimleme, devindirme ve ona sahip olma biçimimize damgasını vurduğu ölçüde, varlık sorununun günümüzdeki somutluğunun, bilim ve teknoloji sorununun somutluğundan hiç de geri kalmadığını açıkça ortaya koyar. Kısacası, varlık sorunu şimdi şöyle okunur: Bilimsel-teknolojik bir çağda var olmak ne demektir?

Bilim ve Varlık? Bu birliktelik, kulağa bilim felsefesi dâhil olmak üzere bazı disiplinlerce giderek daha fazla önemsenen “Bilim ve Toplum” bileşimi temasından daha da ihtiraslı ve savruk gözükmektedir. Aslında bilim ve teknolojinin, Batı felsefesinin bir kaç bin yıllık kaderinin birikimi ve kendi tamamına ermesi demek olduğunu düşünen Heidegger’in bilim üzerine düşüncesinden daha geniş kapsamlısını bulmak zordur. Dahası, bunlar Heidegger’in üstesinden gelmek için can attığı metafiziğin son nefesleri olarak ele alındığı sürece bilim ve teknoloji öylesine olumsuz bir ışık altında görünür ki, kimileri Heidegger’i tepkisel bir romantik, hattâ bir *neo-Luddite* olmakla suçlamıştır. Bu konuyla ilgili onun herkesin bildiği en meşhur sözünü hatırlayalım: “Bilimin kendisi düşünmez.”⁵ Heidegger ve daha bilimsel yönelimli filozoflar arasında on yıllar boyunca gelişen hasım ilişkisinin en iyi örneğini belki de Rudolf Carnap’ın Heidegger’in “sahte önermeleri” olarak düşündüğü “hiçliğin kendisi hiçler” gibi, hâlâ yeni-pozitivist gruplar arasında anlamsız metafizik önermelere örnek olarak verilen cümleleri

4 Manfred S. Frings (ed.), *Heidegger and the Quest for Truth* (Chicago: Quadrangle, 1968) ss. 17-21; John Sallis (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1970) ss. 9-11; Richard Wisser (ed.), *Martin Heidegger im Gespräch* (Freiburg/Munich: Alber, 1970) ss. 67-77.

5 Martin Heidegger, *What is called thinking?*, çev. Fred D. Wieck ve J. Glenn Gray (New York: Harper and Row, 1968) s. 8. Bu düşünce hakkında daha geniş kapsamlı yorumlama için Joseph J. Kockelmans ve Theodore J. Kisiel’in editörlüğünü yaptığı *the Phenomenology and the Natural Sciences: Essays and Translations*’taki “Science, phenomenology, and the thinking of being” adlı makaleme başvurulabilir. (Evanston: Northwestern University Press, 1970) ss. 173 vd.

ortaya koymasında buluruz. Parantez içinde belirtelim ki, Carnap'ın 1913'te *Erkenntnis* dergisinde çıkan eleştirisinin "Dilin Mantıksal Çözümleşi Yoluyla Metafiziğin Üstesinden Gelinmesi"⁶ olarak adlandırılmış ve bu yazının Heidegger'in bizzat kendisinin benimsediği "Metafiziğin Üstesinden Gelinmesi" ifadesini kullanmasından bir kaç yıl önce ortaya çıkmış olması, dikkate değer bir ayrıntıdır.

Heidegger'in bu tür eleştirilere yanıtı tipik biçimde çok geniş kapsamlıdır. Heidegger için, mantıksal pozitivistler tarafından benimsenen netlik, biçimsel tamlık ve tek anlamlılık gibi dilsel ölçütler, kendi doğal yerlerini modernliğin ruhundaki metafiziğin tarihinde bulurlar. Bu bağlamda, (1) doğruluk kesinlikte, (2) gerçeklik nesnellikte ve (3) akılcılık *mathesis universalis*'te kendi modelini bulur.⁷ Ve Heidegger bilimin düşünmediğini iddia ettiği zaman gerçekte bilimin teyit etme yetkisinin bile hipotetik-tümdengimsel yöneme boyun eğdirildiği, mantık ve bilimsel metodun bilimsel içeriğe hükmettiği pozitivist imgesine gönderme yapmaktadır. Öyle görünüyor ki, Heidegger, pozitivist bilim imgesini modern bilimin geldiği en son aşama olarak kabul etmekle, en kötü düşmanları (pozitivistler) ile kutsal olmayan bir ittifak kurmuştur.

Heidegger'in geniş tarihsel bakış açısı, böylelikle mantık ve pozitif olguya yönelmiş, günümüz bilim felsefesinin bakış açısınca artık çok dar görülen bir bilim imgesini miras edinir. Öyle ki, yaklaşık olarak son on yıl, yukarıda adlandırılan her üç çizgide de bilim felsefesinde pozitivist bilim imgesine meydan okuyan çok büyük çaplı pozitivist-karşıtı çıkışlara şahit olmaktadır ve dahası bu son on yıl bilimin özünün konumunu [*locus*], Heidegger'in varoluşçu bilim anlayışınca önerilen yöne doğru uygun bir biçimde değiştirmiştir.⁸

6 "Überwindung der Metaphysick durch logische Analyse der Sprache". Arthur Pap tarafından yapılan İngilizce tercüme "The elimination of metaphysics through logical analysis of language", A. J. Ayer'in editörlüğünü yaptığı *Logical Positivism*'de (Glencoe: Free Press, 1959, ss. 60-81) çıktı.

7 Heideggerci düşünmemizde az sonra karşılaştırmamızın ana noktaları olarak hizmet edecek olan bu birbirine bağlı üç boyut, son kertede "metafizik ağacı"nın Sokrates öncesi kökenlerine geri gider ve sırasıyla en temel Grekçe kelimelere, *aletheia*, *physics* ve *logos*'a karşılık gelir.

8 Krş. makalelerim: "Scientific discovery: logical, psychological or hermeneutical?", *Explorations in Phenomenology*, David Carr ve Edward S.

Yeni bilim felsefeleri, bilimin kuramsal ürünlerinin mantıksal çözümlemesi yerine, ağırlıklı olarak gerçek bilimsel süreçlerden alınan örnek olayların tarihsel incelenmesine dayanır [*historical case studies*]. Yaklaşımındaki bu değişimin bir sonucu olarak, şimdiki Anglo-Amerikan felsefesi, bilimi yalnızca ideal biçimsel sistemlerin deneye dayalı verilerini haritalandırmak olarak kavrayan pozitivist yaklaşımın kesin bir toptan gözden geçirilmesini yansıtır. Şimdinin daha tarihsel olan bilim imgesi, bilimi *yorumlanan* ve belirli bir *tarihsel* ve *kavramsal* bağlamın kaynaklarına göre çözülen, değişen *problem durumlarında* sürüp giden *araştırma* olarak görüyor.

Şimdi söyleneceklerle bir giriş rehberi olması bakımından, bilimin bu yeni imgesinin işlevsel terimlerinin bir kere daha altını çiz-meme ve işin başından bu yeni imgenin imâ ettiği farklı doğruluk, nesnellik ve akılcılık görüşlerini öne sürmeme izin verin. İlk olarak, pozitivist imgede hep öne çıkartılan “kuram”, “olgu” ve “metot” gibi kavramların bu yeni bilim anlayışında özellikli olarak vurgulanmadığını not edelim. Bunların yerine etkin boyutlar, (1) araştırma veya keşiftir; (2) bir problem-durumunun [*problem situation*] sor-gulanma halidir; (3) sonlu bir bağlamda yorumlama sürecidir; (4) bir kavramsal bağlamdır; veya daha doğrudan ve sade biçimde söy-lersek, dildir. Son tahlilde tarihsel devinim zorunlu olarak bütün bu boyutların içine işlemiştir. Dolayısıyla, vurgu, doğrunun *statis*'ine, yani bütün zamanlar için geçerli olan değişmezliği yerine, daha çok *dynamis*'ine, yani süreçteki *dinamizmi* üzerine ve bir atomsal nes-nellikten ziyade, bütüncül çerçeve üzerine yapılmaktadır. Bu, bili-min tamamlanmış sonuçlarından çok bağlamsal süreçleri göz önü-ne alan, sözdizimsel kurallarıyla ilgilenen bir biçimci akılcılıktan çok sorgulama halinin bildirimsel [*declarative*] halden daha önce-likli tutulduğu ve daha az açık ve seçik, daha çok gri tonlara sahip, pragmatist bir akılcılığı tercih eden ve ebedi doğruların güvenliğine yaslanmaktansa daha sonlu bir doğruluk anlayışını ileri süren bir

Casey (ed.) (The Hague: Nijhoff, 1973) ss. 263-84. ve “Zu einer Hermeneutik naturwissenschaftlicher Entdeckung”, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie II* (1971) 195-221. Yeni akımdaki son gelişmeler için krş. Theodore Kisiel ve Galen Johnson “New philosophies of science in the USA: a selective survey”, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie V* (1974) 138-91.

yaklaşımdır.

Hemen burada, Heidegger'in, doğruluğun yerini önermeden varoluşsal olarak temellenmiş soruya doğru kaydırmış olduğunu hatırlamamız lazım. Çünkü Heidegger doğrunun tamamına erdirilmesini doğrunun kaynağının oluşturduğu arka planla olan karşıtlığı içinde görmek ister ve bu arka planı daha kaynakasal bir doğru olarak düşünür. Yönelimi bu tersine çevirmenin aynısı, yeni bilim felsefelerinde dikkat çekecek şekilde vardır. Bu yeni yaklaşımlar kuramsal ve gözlemsel önermeler biçiminde son haline ulaşan bilimsel sürecin sonlanmasını problem-durumu olarak adlandırabileceğimiz, daha muğlak olan kökenlerine doğru gerisin geriye izleyerek, yargılayıcı doğrulamanın, keşfin sorgulama taleplerine hizmet etmek zorunda olduğunu ısrarla savunacak noktaya kadar ileri gider ve "gerekçelendirme bağlamı" ile "keşif bağlamı"nın ayrılmaz birliği ve karşılıklı etkileşimini gözler önüne sererler. Bilim kültürü, yeni buluşları aramak için eğitilmiş ve koşullanmış olan, profesyonel itibarları işte böyle bir keşif yeteneğine bağlı olan, alanlarındaki en güncel problemleri çözen ilk kişi olmak için şiddetle rekabet eden, bu nedenle kendi keşiflerinin bağımsızlığı ve önceliği üzerine birçok hararetle tartışmaya katılan bilim adamlarının tutumlarında ortaya çıkar. İşte demin bahsetmiş olduğumuz doğrulamanın doğruluğu üzerindeki bu pozitivist vurgunun tersine dönmesi, tam da bu bilim kültürünün içinde gerçekleşmektedir. Ve pozitivistlerin sistematik olarak "sığ" psikolojinin "çöp sepetine" havale etme stratejisiyle her türlü sorgulamanın dışına ittikleri bilimsel keşif problemlerine karşı sergiledikleri anlayışın ne kadar budanmış, ne kadar yüzeysel olduğu, bu soruna olan kendi yaklaşımları dışında hiçbir yerde bu kadar açık biçimde ortaya çıkmaz: Bu pozitivist görüşe göre keşif bir sezgi, bir dâhi işi, bir bilinçaltı işlevi ve buna benzer, ölçülemez şeylerin konusudur ve bu nedenle de mantıksal zihinler için uygun değildir. Bilimsel etkinliğin bu en önemli boyutu böylece açıklanmadan bırakılır ve sanki bütün bu keşifler tesadüfen ve gizemli bir "hiçbir yerden" gelen ilham sonucu ortaya çıkmış şeylermiş gibi, büyüleyici ve bir zamanların şaşırtıcı keşif anekdotları olarak iyi hikâye anlatıcılarına bırakılır. Bunlardan iyi bilinenlerden sadece bazılarını adlandırmak gerekirse, Arşimet'in banyosu, Newton'un elması, Kekulé'nin dans eden yılanlar rüyası, Poincaré'nin otobüse ayak basmasını sayabiliriz. Güvenli sonuçların kala-

balğınca işgal edilen dar bir yöntemsel akılcılık böylece gayri-resmî bir biçimde, bilimin bilim-olmayan hapishanesine gönderilen yaratıcılığın akıldışılığını meydana getiren geniş, kuşatıcı ormandan keskin bir biçimde ayrılmıştır.

Pozitivizm tarafından düzgün bilim olarak bir kenara ayrılmış, mantıksal olarak garantilenmiş sonuçların dar diyarının bile, kısa sürede bilimin gerçekte yer aldığı geniş bağlamın yerine kıl payı ikame eden bir yedeği olduğu ortaya çıktı. Pozitivizmin çift odaklı görüşü bilimin yapısını sabit gözlemlerin bağımsız bir dünyası karşısında, sabit mantık kanunlarıncaya yönetilen bir biçimsel hesaplama olarak katmanlaştırır. Düzgün bilim, böylece mantık ve olgunun ebedi kutuplarıncaya tanımlanan, bölünmüş bir evrende devindirilmiş olur. Böylelikle güvenlik ve istikrar için sürüp giden eski metafizik dava, pozitivizmin yüksek sesli, bariz metafizik karşıtı duruşuna rağmen, şimdi tam da kendisi tarafından modern bir kılığa büründürülerek portresi çizilen bilim dünyasında, yöntemsel bir konunun deneyimsel bir nesneyle çiftleşme çabası olarak yeniden ileri sürülür. Ünlü metafizik karşıtı duruşuna rağmen, pozitivizm evrenin her iki kutbunun da değişme ve oluş tarafından bozulmadığını ilân etmekle, kendi metafizik kalıntılarını ele verir. Daha epistemolojik terimlerle ifade edersek, pozitivistler hem formel hem de deneysel kutbu, esasında yorumdan geçmemiş olarak düşünür ve yorumlama, bu iki bakireyi birleştiren, beraber yaşama durumuna getiren bir çöpçatanlık işi haline gelir. Bu, işgüzâr bir şekilde, güya “birbiri-ne karşılık-düşme kuralları”, “eş-güdümlleyen tanımlar”, “köprü ilkeleri” veya “yorumlama kuralları” aracılığı ile gerçekleştirilir. Feigl’in bu bilimsel durumu betimlemesi özellikle görseldir: Formel hesaplamanın önerme sistemi, deneyimsel olguların oluşturduğu yeryüzü üzerinde asılı, başı boş dolaşıp duran bir balon gibidir. Bu balon, deney toprağına demirlenmek zorundadır ve bağlantı tüpleri aracılığı ile deneysel anlamlarla doldurulmalıdır. Burada sözü edilen bağlantı tüpleri, gözde canlandırılmayan kuramsal terimlerin içine pompalanacak olan gözlemsel anlamın “deneysel özsuynunun yukarı doğru sızmasına” izin verirler ve orada onlara böylelikle kısmi bir yorum yüklerler. Yorumlama, böylece, bir keşif balonları gösterisinin kuramsal formlarının dünyadan gökyüzüne doğru tek yönlü kılcal pompalama etkinliği ile doldurulması işi halini alır. Bu, anlamın

ve yorumlamanın “Kılcal Modeli” olarak tanınagelmıştır.⁹

Böyle bir anlam ve yorumlama kuramını geliştirmek için mantıksal pozitivistlerin çabaları kaçınılmaz olarak dilbilimsel bir reforma dönüştü. Bütün metafizik bulanıklıkların kalıntılarını bilimin dilinden silmeyi hedefleyen açıklık seçiklik ruhuyla, hiç doğal olmayan iki dili, doğal dilin kendisinden damıtmaya girişmişlerdir: (1) Matematiksel mantığın ihtiyaçlarına göre arındırılmış olan ideal bir dil ve (2) fenomenalizm ontolojisine dayanan tarafsız bir gözlem dili. Ama onlarca yılın çabası hiç de öyle tatmin edici, tarafsız bir gözlem dili ortaya koymamış ve kısa sürede açıkça ortaya çıkmıştır ki, en ileri kuramsal çabalarda bile bilimin sadece küçük bir kısmı matematiksel mantık tarafından istenilen derecede yüksek bir formelliğe yaklaşabilmektedir. Son zamanlarda bu dilbilimsel reformların sadece olanaklılığı değil, aynı zamanda bilim felsefesi için arzu edilirliliği de Carl Hempel gibi deneyimli ustalarca olduğu kadar yeni ortaya çıkan bilim felsefecileri tarafından da, bilimin karmaşık kuramsallaştırma gerçeğinden insafsız bir soyutlanışını kendileriyle beraber getirmeleri nedeniyle eleştirilmiştir. Çünkü bu felsefecilere göre bu karmaşık kuramsallaştırma sürecinde, gözlemler *her zaman zaten* kuram-yüklüdür ve “fenomenlerin yapısal temsilleri ile yüklü biçimsel algoritmalar *her zaman zaten* anlamca zengindir”.¹⁰ Pozitivizmin bilimsel pratikten damıtmaya çalıştığı bu iki uç, *pratikte* hiç bir zaman tertemiz ve saf değildir ve sadece iddia edildiği gibi kutsal olmamakla kalmayıp, aynı zamanda her zaman aslında bilimsel verimliliğin tam da hakiki kaynağı olan bir ittifakla sinsice iç içe yaşamıştır. Bu iki ucu ayırmak ve onları “arındırmaya” çalışmak sadece bilimi onun formülasyonlarında iletişimde bulunduğu engin ve kuşatıcı gerçeklikten uzaklaştırmaya hizmet eder. Pozitivist projede, arındırma, sterilizasyon demek olacaktı. Ancak bilim asıl özünü mantıksal pozitivistin yersiz ayırma işlemi tarafından saflaştırıl-

9 “New Philosophies of Science in the USA”, ss. 142-4.

10 Norwood Russell Hanson, “Logical Positivism and the Interpretation of Scientific Theories”, *The Legacy of Logical Positivism: Studies in the Philosophy of Science*, ed. Peter Achinstein ve Stephen F. Barker (Baltimore: The John Hopkins Press, 1959) ss. 67-84, özellikle s. 84. “*Immer schon*”a bu sürekli yinelenen gönderme yapma hali, Heidegger’in “bilimin olgusalılığı” [*facticity of science*] olarak adlandırdığı şeydir.

miş olan uçların yoksul netliğinde değil de, çoktan yorumlanmış, büyük ölçüde doğal dilin kullanımında ve onun kullanım aracılığı ile ona iletilen tarihsel gelenek tarafından bilim için kavramsal olarak zaten geliştirilmiş ve düzenlenmiş bağlamda bulur. Bu bağlamda, kuram ve gözlem, üzerine konuştukları gerçeklikte zaten birbirlerine karşılık düşmektedirler.

Dolayısıyla, bilimsel kuramsallaştırmada, açık ve formelleştirilmiş uyum [*correspondence*] kuralları büyük oranda gereksizdir. Bu nedenle bu kuralları kesin olarak tespit etmenin çok zor olmuş olması şaşırtıcı değildir. Asıl pratik, formel ve deneyimsel düzeyler arasındaki yarığı köprü vazifesi görerek kapatan kesin kurallar yerine, daha çok bir kuramın tikelleri tarafından ve tikeller de kendi kapsamlı kuramları tarafından kuramın ve tikellerin içinde bulundukları problem durumunun ipuçları açısından karşılıklı olarak yorumlanmasının örtük bir sürecini imâ eder. Bu süreç son tahlilde sadece mantıksal değil, aynı zamanda ve esas olarak ontolojik olmasından dolayı kısır döngü olarak görülemeyecek ve filolojik geleneğin “yorumbilgisel döngü” [*hermeneutical circle*] adını vermiş olduğu tabirce betimlenebilir. Böylece oluşan sarmal hareket devamlı olarak sözel olarak yapılanmış bir problem durumunun sözel olmayan öncülerine doğru yola koyulur ki, bu problem durumunun kendisi her zaman çoktan söz konusu disiplinin geleneği tarafından geliştirilmiş anlamlarla yüklenmiş olduğu kadar, doğal dilin kullanımlarına göre de her zaman çoktan anlaşılmış bir durumdadır. Bilimsel dil olduğu kadar doğal dil de böylece her zaman problem durumunu dile getirir ve problemi çözmek, problemin bilimsel dilbilimini bu problemin her zaman ifade edildiği doğal dilde ve onun içinden görme yeteneğini gerektirir. Eddington’ın ünlü fil örneğini hatırlayalım: Bu öyle bir problemdir ki, eğer fiziğin standart eğik düzlem probleminin terimlerine nasıl tercüme edileceği biliniyorsa, çabucak çözülür. Bu şekilde ele alındığında, yorumlama, artık aracılık eden karşılıklılık [*correspondence*] kurallarının yardımı olmaksızın birinin hâlihazırda çözüldüğü ve diğerinin çözülmeye ihtiyaç duyduğu problem-durumları arasındaki aile benzerliklerinin doğrudan algısıdır. Eğer karşılıklılık kurallarının işlevi bilimsel deyimler ile doğa arasında uygunluk sağlamak ise, bu işlev şimdi fizik ve kimya kitaplarının bölüm sonlarında bulduğumuz model problem-durumları tarafından yerine getirilmektedir. Dalga,

tanecik, elektrik akımının akışı için hidrolik modeller ve benzeri benzetmelerde ve örneklerde belirgin olarak ifade edilen bu prototip problem-çözümlerinin¹¹ nasıl kullanılacağı ve nasıl uygulanacağı “sırrını öğrenene” kadar, kişi kendi biliminde ustalaşmış sayılmaz.

Pozitivizm tarafından kenara itilen ve “basit” bir keşifsel işleve indirgenen bilimsel dilin bu boyutu şimdi bilimin yeni imgesinde öne çıkar ve keşif ve yorumlamada işlevsel dil olarak belirir. Heidegger’in sözleriyle, denilebilir ki, bilimin yeni imgesi “dilün özüne dönüşmüş bir ilişkiyi” varsayar. Öyle ki, işlevsel dil, artık bilimin değişen sorunsalının değişen taleplerine uyarlanmanın açığa çıkmamış olanaklarını içinde gizleyen metaforların bir kültür deposu olarak görülür. Bilimsel değişimin en ilerici özelliği artık eski dil ile daha önce eski dilde görülmemiş, eski dildeki şaşırtıcı yanları çağrıştıran yeni bir durumun etkileşiminde konumlanır. Bilimsel dilin bir problem-durumundan diğer bir problem-durumuna gerçekleştirdiği tercümeden meydana gelen metaforik yer değiştirme, o zamana kadar önemi az olan bir metaforu bir temel metafor yaparak ve böylece bilimsel alanın temel kavramlarının yapısını yeniden dokuyarak ve onları Doğa Kitabı’nın yeni bir baskısıymış gibi üreterek, zaman zaman bilimsel bir disiplinin temellerini bile değiştirebilir. Dilin bu bilimsel sorunsalın değişen ihtiyaçlarına uyum sağlama yeteneği, tamamlanmış mantık sistemlerinin biçim ve geçerliliği için eşzamanlılık kaygısıyla karşılaştırıldığında, daha artzamansal [*diachronic*] anlamdaki bir bilimsel akılcılığı oluşturur. Bu yeni bilimsel akılcılık kavramı değişimi ve akılcılığı sadece birbiriyle uyumlu olarak değil, aynı zamanda gerçekte birbirleri için zorunlu koşul olarak görür. Tarihsel olarak değişen bir dünya karşısında en akılcı şey, onunla birlikte değişmektir.

Bilim felsefecileri arasında, bilimsel değişimin ussallığını [*rationality*] anlamak için, yorumlamada gerçekleşen dilsel değişimin devingenliği üzerine odaklanan yorumbilgisel model yerine, kavram ve hipotezlerin “değişkenliğinin ve seçici idamesinin” evrimsel modeli daha yaygın olarak kullanılır. Böylelikle, Toulmin, idame amacıyla uyumu en güçlü olanı filtreden geçirmek için, farklı

11 T.S. Kuhn’un, “paradigmalar”dan anladığı, kelimenin tam manasıyla budur.

kavramların mevcut havuzu üzerinde “seçici baskı” oluşturan “bir aydın çevrenin” “ekolojik taleplerinden” bahseder.¹² Benzer bir şekilde, yorumbilgisel model, metnin uygun yorumlanmasına rehber olarak bağlamsal belirleyicilere duyarlılığın önemini altını çizer. Aynısı keşif için de geçerlidir. Belirli bir bağlam için uygun kelime araştırırken farkına varırız ki, bağlam ısrarla o kelimeyi “talep” eder ve başkasını istemez, bizim ona yüklemeye çalıştıklarımızı “reddeder” ve bunların yerine farklı sorgulama yolları önerir. Durum, diğerlerini elerken illa ki belirli bir şekilde düzeltilmeyi “talep” eder ve biz uygun bir çözüme ulaşmak istiyorsak, bu soru biçimindeki ricalara ve göze çarpan vektörlere cevap vermeye hazır olmak zorundayız. Bunun gibi seçim sürecini betimleme çabaları, bağlama insanbiçimcilikten sakınan daha pozitivist bir zihniyetin izin verdiği kadar çok daha etkin bir rol yükler. Fakat bu, gerçekte problem durumunun *Gestalt* kompleksine yönelmiş yeni ve daha bütüncü anlamda bir nesnelliği kurma çabasıdır – *Sachlichkeit und nicht Objektivität*. Hem yorumbilgisel ve hem de evrimsel model, olağanüstü bir biçimde durumun kendisi tarafından dayatılan seçimin, talep-yanıt mantığı üzerinde birleşir ve bizi, söylenen ve üzerinde konuşulan şeylerin sadece bize karşılık vermekle kalmayıp, aynı zamanda bizim için karar da aldığı geç Heidegger üslubuna uygun biçimde, bu ilişkiyi tersine çevirmenin eşiğine götürür! *Was heisst Denken?*de, düşünmenin doğası üzerine eğilen Heidegger “bizi düşünmeye ne çağırır?”, “bizi düşünmeye ne davet eder (çeker, emreder, talimat verir, yönlendirir)?” ve bu yüzden “düşünceye ne yön verir?”¹³ gibi farklı şekillerde formüle ettiği bu soru sorma biçimini zirveye ulaştırarak ele alır. Ricoeur’ün bazen kastettiği yorumbilgisi kökenli ilke şudur: Bağlam karar verir ve anlamların akışsal potansiyeli ile yüklü bir mesajının en uygun anlamını açığa çıkarmak için elde bulunan bütün bağlamsal belirleyicileri kullandığımızdan dolayı, bizi benzer şekilde karar vermeye götürür. Örnek olması bakımından, “İnsan kurttur”, “Juliet güneştir”, “Dünya benim istirdiyemdir” gibi cümleleri düşünelim. Bu cümle-

12 Stephen Toulmin, *Human Understanding*, Volume I: *The collective Use and Evolution of Concepts* (Princeton: Princeton University Press, 1972)

13 *What is Called Thinking?*, ss. 114-17.

lerde, bağlam, kendi ediminin saçma olması vesilesiyle, kelimelerin normal anlamını dışlar ve bizi daha metaforik anlamlara yöneltir. Sonuç olarak anlamın bağlam tarafından yorumlandığını, yani bağlam izin verdiğince yorumlandığını, işte bu kısıtlamalar ve serbestlikler arasındaki karşılıklı etkileşim bakımından kabul ederiz.

Ancak bağlam sadece hangi yorumlamaların uygun olduğunu belirleyip böylelikle bizim sorunlarımıza uygun [*appropriate*] bir çözüm sağlamaz, aynı zamanda ve hattâ belki de daha önemli olarak, gerek problemin önemi, gerekse problemle ilgilenen alanın problemi ele almaya hazır oluşu bakımından, hangi problemlerin uygun olduğunu da belirler. Araştırmacı onların uygun çözümleri yanında, en ümit verici problemlere ilişkin “yerinde karar”ı vermede kendi ipuçlarını kendi tarihsel durumundan edinmek zorundadır. Doğru çözümden önce, çözümsüz bir problemin çözümü için bir yararsız araştırmada çarçur edilmiş yılların acısı içinde, bir gün, çok daha incelikli –ve riskli– olan karar; doğru soruyu, doğru yönde sorma kararı gelir. Bilimsel gelişmeler bilimsel bir probleme onu çözüm için gerçekten “olgun” kılacak araçları sağlamadan önce, o problem en elverişli zamanını beklemek zorundadır. Uzun bir kuluçka döneminden sonra, bir zaman gelir ki, bir alanın potansiyeli, artık meziyetli bir çözümün keşfinin daha fazla ertelenmesine izin vermez. Bazen hızla gelişen olaylar birdenbire yakın bir “alandan” gelecekteki gelişmelere “temel” oluşturacak fikirlerin entellektüel “hasadının” yararlarını “biçmek” için “verimsiz” bir araştırmayı, kuramsal olanakların “ekildiği” bir zamana dönüştürebilir.¹⁴ Bir problem için elverişli zaman geldiğinde, çözümün yönü, kendisini “bariz bir tahmin”¹⁵ olarak kendi alanında demlenmiş araştırmacıya pratik olarak dayatır; hattâ belki de alanda bağımsız olarak çalışanlar tarafından yapılan eşzamanlı keşif ile bile sonuçlanabilir. Bir protein molekülünün α sarmal yapısının keşfi ile birdenbire hızlanan ve bakteri genetiği, kristalografik [*crystallographic*] fizik ve

14 Bilim insanlarının kendi durumlarını tasvir etmek için kullandıkları tarımsal metaforlar, Heidegger’in şiirsel olarak ele aldığı “inşa, ikamet, düşünme”yi [*Building, dwelling, thinking*] anımsatmaktadır.

15 James D. Watson, *The Double Helix: A Personal Account of the Discovery of the Structure of DNA* (New York: New York American Library, Signet PB, 1968) s. 41.

organik kimya disiplinlerindeki çabaların elverişli bir araya gelişi ile desteklenen DNA'nın çift sarmal yapısının keşfini örnek olarak düşünelim. Bilhassa moleküler biyolojinin doğuşu ve hızlı gelişimi, genetik kodu, veya daha popüler deyişle “yaşamın sırrını” kapsayan birçok probleme anahtar bir bakış açısı sağlayan, Watson ve Crick'in keşfinin bir araya getirdiği bu üç alanın kesişim noktasında görülebilir. Moleküler biyoloji, başlangıçta dar ve önemi az iken, bilim tarihinde aniden ve dramatik bir şekilde öncülüğü ele geçiren alanların sadece bir örneğidir ve yeni bir çalışma konusunu, bir avuç dolusu uzmandan, hatırı sayılır sayıda seçkin bilim insanının yoğunlukta olduğu baskın bir alana doğru geometrik katlarla arttırarak ve sıçramalarla büyüterek yaratıcı bir dalgada genişletir. Yüzyılın başında kuantum fiziğinin gelişiminde, işte böyle benzer anahtar rol oynayan X-ışını kristalografisi ve spektroskopisi diğer örneklerdendir. Bu tarihsel deneyimler, kaynakları tüm alanlara eşit bir şekilde dağıtmanın bir felâket olacağını gösterir. Dağıtıcının görevi, tükenme sürecindeki diğer alanlar pahasına meydana gelmekte olan keşfin, gelişen yeni alanlarındaki bu kendiliğinden ortaya çıkan dalgalanmalarına ebelik rolü oynamaktır.

Bilimin içsel tarihin engebeli yapısı, ağır ağır gerçekleşen gelişmenin uzun kuluçka dönemlerine serpilmiş kavramsal patlamalar yoluyla gerçekleşen ilerleyişindeki sürpriz olaylar ve beklenmeyen büyük dalgalarıyla, açmanın ve gizlemenin, doğrunun ve yanlışın aralıklı ritimleri açısından, tarihselliğin Heideggerci modelini önermektedir. Nobel piyangosunu kazananlar üzerine yapılan bütün vurgularla birlikte, şimdilerde bilim tarihinde aynı zamanda hayat verici hataların önemli ve hattâ zorunlu rolünün giderek artan bir kabulü söz konusudur. Bir zaman gelir ki, gelecek vaat eden bir fikir, çıkmaz bir sokağa doğru izlenmek zorunda kalınır ve bu suretle, bunun bir *Holzweg*, yani hiçbir sonuca varamayacak bir yol olduğu anlaşılmış olur. Bu başarısızlıklar, Nobel ödülü verilen çabalar kadar bilimin adına lâyık olabilirler. Örneğin Shapere'e göre, organik kimyanın ilk zamanlarında, Justus Liebig'in organizmalarda işlevsel olan ve maddenin çekim kuvvetlerine benzer biçimde matematiksel olarak ifade edilebilir bir “canlılık kuvveti” arayışı işte böyle bir girişimdir.¹⁶ Elbette bilimde başarılar bile, zorunlu birçok

16 Dudley Shapere, “Plausibility and Justification in the Development of

yanlış dönüşler ve çıkmaz sokaklar arasında yollarını bulurlar. Mesela, DNA'nın keşfine doğru başlangıçtaki adımlar, hem sarmal modelle ilgili başlangıçtaki –kaç tane dizi olduğu ile ilgili olan sorular– hem de diziler arasındaki kimyasal bağlanmanın doğası hakkındaki sorular, yanlış kararlarla bezelidir. Popper özellikle bilimsel sürecin deneme-yanılma karakteri ve yanlışlanabilirliğinin bilim mantığında oynadığı önemli role vurgu yapmıştır. Ve Polanyi, ilk basıldığı sırada fiziksel kimyanın geçerli paradigması açısından çok zamansız bir fikir olduğu için bilim camiası tarafından hemen kabul görmeyen bir keşif örneği olarak, fiziksel soğurma üzerine gerçekleştirilmiş olduğu kendi bilimsel çalışmasını örnek vererek, bilim tarihiyle sımsıkı kenetlenmiş olan kaçınılmaz hataların diğer bir türüne işaret eder.¹⁷

Bilim tarihinin kararsız çizgisi, bilimsel keşif sürecinde içsel olarak var olan belirlenemezliğe [*unspecifiability*] doğrudan bağlıdır. Daha önce belirtildiği gibi, bilimden bu kararsız boyutu söküp atma isteği en uç ifadesini, bilimi, yöntemsel olarak kontrol edilebilir ve doğrulanabilir olan ile eş gören ve sonuç olarak keşif boyutunun dikkate alınmasını her yönüyle dışlayan, budanmış bilim imgesinde bulmuştur. Ama eğer bilimin özünden keşfi dışlamayı reddedersek ve aynı zamanda keşfi yöntem ve mantıktan da daha önemli ve bilimin tabanında yer alan bir şey olarak düşünürsek, bilimin belirlenemez-olandaki derin kökleri olmadan bilimin olamayacağını ve bundan dolayı tamamıyla açık, formelleştirilebilen bilgiye dayanarak açıklanamayacağını da fark ederiz. O halde bilim olarak adlandırılacak olan, mesela kendi araştırmasının, gittikçe yaklaşan ve gelecek vaat eden kısımları hakkında akıllı tahminlerde bulunurken, bir yandan da karanlıkta el yordamıyla yürüyen bilimsel vasinin, “yerinde kararı”nın belirlenemez sanatını da içerecektir.

Yeni bilim felsefecileri arasında, özellikle Michael Polanyi bilimsel çabanın her safhasında kendi varlığını hissettiren belirlenemez-olanın bu boyutunun nihai ontolojik karakterinin çerçevesini çizme noktasına ulaşana dek bu düşünme yönünü izledi. Polanyi “kişisel bilgi” başlığı altında, bilim insanının, kendisiyle doğa arasındaki bir

Science”, *The Journal of Philosophy* 1xiii (1966), ss. 611-21.

17 Michael Polanyi, *Knowing and Being*, ed. Marjorie Grene (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), ss. 87-96.

çeşit samimiyetin ve keşifçi kimliğiyle ortaya çıkartılması gereken gizli doğrunun varlığını duyumsadığı kuramsal modellerin vasıtasıyla, bu samimiyetin harmonilerinde kendine bir mesken edinmesinin merkezî rolünü vurgular. Bilim insanı bu samimiyeti bilimin miras edinilmiş yorumsal yapısının içine girerek ve kendisini tutkuyla onun yollarını öğrenmeye adanarak kazanır. Bu, bilimin yakın zamanda doğa ile temas ettiği noktada, güncel bir deyiş kullanacak olursak, “doğayı hissetme” meselesidir. Bu örtük bilginin [*tacit knowledge*], sadece pratik yoluyla, yani pratisyen bilim insanları aracılığıyla acemi olanlara iletilince, bilimin bilinçaltı önermeleri de içselleştirilmiş olur. Bu önermeler, kendisi içinde bilim insanının bütün bilimsel savlarının ortaya atıldığı bir çerçeve örер ve işte tam da bu nedenden dolayı, onların kendisi ifade edilemez. Fakat ifade edilmemiş olmasına rağmen, bu ağ, bilim insanının adeta “kişinin kendi teniymişcesine üzerinde duran bir elbisenin” içinde yer aldığı, kendi yorumsal çerçevesi olarak yakından bilinir.¹⁸ Bu arka plan üzerinden, araştırmacıya doğru yolda olma ve giderek bir çözüme yaklaştığı imâsını veren, tahminden tahmine yol gösteren, somut ama belirlenemez ipuçları ortaya çıkar. Ortaya çıkan kuram bile, açık bilgidен daha fazla bir şeydir: Henüz bilinmeyenlerin, öngörülemeyenlerin ve belki de o anda düşünülemezlerin bile önbilgisidir ve bilim insanı ancak bu imâların öngörüsünde kendisini tutkuyla bu kurama adar. Çünkü tüketilemez derinliğe, bağımsızlığa ve güce sahip olan bir gerçekle [*reality*] temas halinde olduğuna ve gerçeğin sahip olduğu bu özelliklerin, o gerçeğe, kendisini onun bilgisini aşan yollarla gösterme iznini verdiğine inanır. Hattâ kuramının doğruluğunun teyidi olmaksızın, aynı zamanda ve esas olarak bu kuramdan geleceğini beklediği gelecekteki keşiflerin belirsiz alanından ötürü de kurama inanır.

Dolayısıyla, Polanyi başlangıç evresinden ve açıklayıcı evreden geçilerek kendisine nihai olarak bağlanılan sonucuna dek tüm keşif sürecini, Heidegger’in varlığı daha topolojik bir nitelendirme biçimi olarak da düşünülebileceğimiz bir ifade kullanarak, “tarif edilemez”¹⁹ olarak nitelediği alanın etkisi altında görür. Polanyi’nin ken-

18 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (New York: Harper Torchbooks, 1964) ss. 60, 64.

19 A.g.y., s. 87.

disi “kişisel bilgi” olarak adlandırdığı kuram-öncesi-nasıl’ın pratik bilgisi (*pre-theoretical know-how*) ile Heidegger’in *Seinsverständnis* kavramı arasındaki akrabalığı açıkça kabul eder.²⁰ Dahası, örtük yeteneklerde ve bu yeteneklerin sayesinde bilimin abecesi olarak işleyen gerçekliğin bir üstü kapalı boyutunu gördüğü zaman, bir çeşit Heideggerci tersine çevirmeyi gerçekleştirmiş olur.

Polanyi’nin yaklaşımında, bilimin ağırlık noktası açık bir şekilde yöntem olarak bilim imgesinden, yöntemin yerini alamayacağı, yöntemden önce gelen ve onu temellendiren ve ona yaşama yeteneği sağlayan bir zanaat yeteneği, bir entelektüel idrak ve örtük yargı anlamında bilim imgesine doğru kaydırılmıştır. En açık deyişle, madalyonunun bu yüzünden bakıldığında bilim hiç de bir bilim değil, daha çok bir zanaat [*arts*]; Grekçedeki en uygun anlamıyla, zanaat yapıtında [*artwork*] ve onun yoluyla doğruluğu-çağırma (doğurmak, üretmek) kapasitesi olan zanaatkârca bir nasıl’ın pratik bilgisi anlamında, bir *techné*’dir. Bilim insanı böylece zanaatında pişmiş, aletleri aracılığıyla kendisini malzemesine alıstırdığı ölçüde kendi zanaatına karşı hassas ve araçlarının, malzemesinin kendi insansal varoluşuna nasıl bağlandığına duyarlı olan zanaatkâr-usta [*artisan-craftsman*] ile akraba yapılır. Bu vurgu, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki (bölüm 69b) bazı düşüncelerini derin biçimde somutlaştırmamızı sağlar: Bu düşünceler, kuramın pratikteki kökleri üzerinedir ve temel olarak Heidegger’in varoluşsal bilim anlayışını, diğer bir deyişle, dünyada-varlığın sahici [*authentic*] bir biçimi olan bilim anlayışını oluşturur.

Dahası, Polanyi’nin görüşü aynı zamanda Heidegger’in modern bilimi “bilimsel yöntemin bilimin olanaklı nesneleri karşısındaki kesin önceliği” olarak kavrayan, bilime dair sert ve kasvetli metafizik anlayışına karşı koymamıza yardım eder.²¹ Ama Heidegger zaten Polanyi’nin bilimin örtük boyutunu sergileyişinin ışığında okunabileceğine ve çok yararlı olabileceğine inandığım “Bilim ve Düşünüm” [*Science and Deliberation*] başlıklı 1954 konferansında benzer bir yönelimi kendisi teşvik eder.²² Bu konferansın amacı

20 A.g.y., s. x.

21 Sallis’te (ed.) yayımlanan mektupta, *Heidegger and the Path of Thinking*, s. 10.

22 Martin Heidegger, “Wissenschaft und Besinnung”, *Vorträge und*

bilim meselesinin kalbinde gizli olan, “göze çarpmayan belirli ilişkiler” üzerine bir düşünümü teşvik etmekte. Ancak genellikle bilimlerin doğal yönelimi daha çok bilgide belgelenmiş sonuçlar ve daha fazla ilerleme doğrultusunda olduğundan, onların özüne işlemiş bu ilişkilere, genellikle bilimlerin tam da kendisi tarafından önem verilmez ve bunlar sessizce geçitirilir. Ama bilimler bu özden ne kadar uzaklaştırılırsa uzaklaştırılsın, bu ilişkiler onlar için olmazsa olmazdır. Derenin kendi saklı kaynağında oturması gibi, kaçınılmaz şekilde bu ilişkiler ağı içinde otururlar. Dolayısıyla bilimi en derin düşünme biçimi kendisini, bilimlerin bilinçaltında demirlediği, kendilerini kendi yataklarında bulduğu bir var olma durumuna uyarlamaya çalışır. Ama kaynağa yakınlıkta böylesine “kökte” olan bir düşünce, bilimsel ilerlemenin normal hareketinin şiddetli bir tersine çevrilişini içerir. Bu, aslında, bilimlerden, onların önvarsayımsal [*presuppositional*] temeline doğru bir geri dönüşü meydana getirir. Kaynaklarına uzak düşen yönelimlerinden ve ilerleme hareketlerinin devinirliklerinden ötürü bilimler kendi güçleri ile içinden çıkmış oldukları kaynağa geri atılım yapamazlar.²³ Bu, temel düşünmenin [*foundational thinking*] görevidir.

Hattâ mevcut durumda daha dikkate değer olan nokta şudur ki, bizi bilimi her derde deva bir şey olarak görmeye teşvik eden kesinlik büyüyle, garantilenmiş doğru ve teminat altına alınmış bir ilerleme tarafından baştan çıkarılmış modernlik ruhunun kendisi, böyle bir tersine çevirmeye köktenci bir biçimde engel olur. Bilimsel ilerleme, gitgide daha da çok temellendirici bir olgusalılık olmadan ileri yönelen bir projenin karakterini sahiplenmektedir. Kant²⁴ böylece, doğayı kişinin kendi yaptığı bir projeye (*Entwurf*) göre kavramasının, doğayı anlamının en iyi yolu olduğunu farkettilerinde, “bütün doğa öğrencilerinin aydınlığa ereceği” açıklamasını yaptığında, çağdaş bilimin özünü yakalamıştır. Demek ki kendimizi doğanın “ana dizgilerine” kul etmek yerine, onu kendi seçmiş olduğumuz soruları yanıtlamaya zorlamak gerekiyordu. Bu anlamda, Einstein hipotez

Aufsätze (Pfullingen 1954) ss. 45-70. *Unscheinbare Sachverhalt* üzerine, krş. özellikle ss. 59-70.

23 *What is Called Thinking*, s. 18.

24 *Critique of Pure Reason*’ın ikinci basımının bilinen bir paragrafında (B XIII).

kurmanın “özgür-icatlarından” bahseder. Galileo ise, “serbest düşen cisim” ve “sürtünmesiz yüzey” gibi kurgusal idealleştirmele-
rin duyulara gerçek bir tecavüz oluşturduğunu kabul eder.

Ama her ikisi de hipotez kurma macerasının, “yöntem”in güven-
liği ve kontrolü tarafından dengelendiğini gördü. Yeni bilim felsefe-
cileri arasında, Feyerabend’in yöntem olarak bilim ve bilimin bir
güvenlik şemsiyesi olarak gördüğü doğruluk anlayışına şiddetle
karşı çıkışı, onu bilimin katı inatçılığını, bir keyfilik olarak düşün-
meye itmıştır. Bu nedenle o tek bir yöntemsel ilke olan “her şey
mübah” (neredeyse cinayet dışında her şey) ilkesine dayanan anar-
şist bilim anlayışını önerir. Pratikte, bu öneri şu anda bilimsel
kurumlar tarafından kabul edilen her şeye karşı “bilimsel” muhale-
feti gerektirir. Kısacası şu anda kabul edilmiş bütün olgulara,
deneyden gelen karşı-tümevarımlar yoluyla sürekli karşı çıkılmalı-
dır. Kabul görmüş bakış açısı ile uyuşmayan alternatif kuramların
çoğalması da kabul edilmiş kuramlara meydan okuyacaktır –ki
bununla (Popper’ın iddia ettiği gibi) kişi sadece hatalarından
öğrenmekle kalmaz, aynı zamanda bütün kuralların istisnalarını
arayarak onları bilinçli bir şekilde ispat eder. Feyerabend halihazır-
da yerleşik kuramlara karşı belirli derecede tutunma ihtiyacını
kabul etmekle beraber, onun reçetesi, bilimsel değişmeyi eylemcili-
ğin bir Dionysos çılgınlığına döndürmenin nihilist aşırılığına çok
yaklaşır. Zaman zaman gürültülü bir kargaşaya yaklaşmasına rağ-
men, inatçılık ve çoğalma arasındaki aktif etkileşim en gürültülü
noktasında tizleştiğinde, “bir çağdaşın bakış açısından bakıldığında,
hareketin en heyecanlı yeri, makul olmayan, saçma, deli, ahlâk dışı
olarak...” ortaya çıkar.²⁵ Feyerabend’a ait olan hesaplanmış itaat-
sizliğin ve inatçılığın hüremetsiz reçetesi, bilimi bir eğlencenin kaygı-
sız taşkınlığına dönüştürmeyi hedefler. Kutsal bir işte ve hattâ
“doğruyu arama”nın gizli görevindeki çalışkan *l’homme serieux*
olarak bilim insanı imgesine karşı, Feyerabend bilimsel buluşun
kaynaklarını düşünülmüş planlamada olduğu kadar, kendiliğinden

25 Paul Feyerabend, “Against Method: Outline of an anarchic theory of knowledge”, *Analyses of Theories and Methods of Physics and Psychology*, ed. Michael Radner ve Stephen Winokur, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Volume IV (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970) s. 103, not 33.

beliren oyunlarda da görecekti. Onun, bilimi “katı ve talepkâr bir metresten daha çekici ve sevgilisinin her isteğini tatmin etmeye çalışan verimli bir fahişeye” dönüştüren “hazcılık savunusu”nun çıkış noktası, işte burasıdır.²⁶

Ancak Heidegger bilimde benzer bir coşkulu özelliği, tam da yönteminin güvenli sınırlarında gözlemler. İnatçı projeler, bilimsel disiplinlerin her birinin, sonuçların üretilmesinde doğurgan olan uzmanlaşmalara bölünmesi yoluyla çoğalmaya devam eder. Her bir uzmanlık alanı kendi üzerine katı sınırlar empoze eder ve ne tür sorular sormak istediğini belirler; böylece kendisini, onu olanaklı kılan temelin farkındalığından daha çok koparır. Düşünmeyi bu en aza indirme stratejisinin avantajı, elde edilen sonuç sayısını en üst düzeye çıkartmaktır. Öyle ki, uzmanlaşmaların çoğalmasının genel etkisi, teknik olarak faydalı bir yığın bilginin, büyük bir depoda biriktirilmesi olur. Burada Nietzsche’nin bilimsel yöntemin bilim üzerindeki zaferi olarak adlandırdığı şeyle tamamiyle uyumlu olan, –araştırma ve keşif olarak– bilimin daha dar, teknokratik anlayışı ile karşılaşırız. “Araştırma” bu anlamıyla artık büyük iştir [*big business*]. Çeşitli ve muhtelif amaçlar için araştırma enstitülerinin “beyin takımları”nın [*think tanks*] son on yıllarda karşılaştığımız çoğalması, “bilgi endüstrisi”nin bugün en önemli üretken kuvvet olarak bir zamanlar ön planda olan el ve makine emeğinin yerini alışının ne boyutta olduğunu gösterir. Bilginin bir iş gibi takibinin bir yandan sistematik kalırken diğer yandan da sınırsız, tamamen ucu açık olması, yöntemin güvenliği ve araştırma macerasının temelsizliğe doğru ilerleyen sürüklenişinde, birbirlerine nasıl kenetlenebildiklerini gösterir. Victor Hugo’nun sözleriyle açıklayacak olursak; teknik bilim uzun zaman ebedi bir devinim makinesi aramıştır. Sonunda bu makineyi bulmuştur da. ... Kendisinde.

Doğal kaynakların olduğu kadar insan yeteneğinin de bu toptan seferberliği en yoğun ifadesini teknoloji aracılığı ile gezegen hâkimiyetine yönelen sınırsız güç istencinde bulur. Teknolojinin gücü yardımıyla, doğa şu ana kadar varlığından ve gücünden kuşkulandırılmayan elektrik ve nükleer enerji kaynaklarını açığa vurmaya dürtül-

26 Paul Feyerabend, “Consolations for the Specialist”, *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. Imre Lakatos ve Alan Musgrave (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970) s. 229.

müştür. Yakın zamanlarda, uzay bile bizim kullanımımıza bir başka kaynak olarak sunulmuştur. Teknoloji gücü planlamacılarımız o kadar emindi ki, soru hiçbir zaman Ay'a gidilip gidilmeyeceği olmadı; hep, sadece ne kadar kısa sürede ve ne aracılığı ile gidileceğiyle ilgili oldu. Yeni sibernetik bilimler, gezegen planlamasının olanaklarında ve irademizi bütün yeryüzü üzerinde çalıştırma kapasitesinde hiçbir sınır tanımıyor gibi gözüküyor. Öyle görünüyor ki, insanoğlu şimdi yeryüzü üzerinde hâkimiyet uygulayan tek hükümdar ve efendi rolünü oynama pozisyonundadır.

Fakat teknoloji iradesi gerçekten sınırları olmayan bir özgürlük müdür? Ekoloji ve enerji krizleri dramatik bir şekilde bunun tersine tanıklık ediyor. Ve bilimkurgunun sürekli tekerrür eden bir masalaları ters çeviren ve efendilerini etkisiz hale getiren dev bilgisayar kâbusu vardır. Birçok şekilde teknolojik matris insanın kendi içinde, mutlak bir emiliş derecesine varan bütünsel verim istenci tarafından harekete geçirilmiştir ve insanın kendisi de burada kendi enerjisi için sömürülen ve "insan gücü" kafesinde en etkin istasyonlara dağıtılan bir doğal kaynaktır. İnsan, kendi içinde kökten emilme derecesine varmış bir unsur olan kökten verimliliğe itilmiştir. Teknoloji böylece insanın kendisinden intikam alır.

Ama Heideggerci bakış açısında, bütün bunlar özgürlüğümüze daha köktenci bir sınırlamanın, teknolojik proje istencine yönelen istencin tam da kendisinde gizlenen kökten bir istençsizliğin belirtilerinden başka bir şey değildir. Bu en uç sınırı kabul etmek, görünüşte özgür olan bu projenin yerini kendi köklerine geri oturtmak yolunda atılan ilk azimli adımdır. Çünkü her zaman şunu sorabiliriz: Teknolojik varoluş kipinde, aşırılık derecesine varacak şekilde talepkâr olmamızı bizden talep eden nedir? Kendi benliğimizi de işin içine bir kaynak olarak dâhil etme derecesinde bizi doğayı kaynak avcısı bir işgüzâr edasında tahrik etmeye tahrik eden nedir? Belki de, o zaman sömürmenin düşüncesiz inatçılığının aslında bizim kendi istencimizin elinde olmadığını göreceğiz. Yeryüzünün çehresini değiştirmemiz, nihayetinde bizim kendi marifetimiz değildir. Biz, uzun zaman önce, teknolojinin tarihsel yazgısına sürüklenmiştik ve artık geri dönemeyiz. Bunu, ne bir Uluslararası Planlama Komisyonu ne de bir Bilim Adamları Komitesi yapabilir ya da yapmayı umabilir.

Ama düşüncesiz inatçılığımızı, onun kaynağının unutulmuşluğu-

nu ve bu unutuluşun da unutulmuş olduğunu kabul ederek tersine çevirebiliriz. O zaman belki de şu anki tarihsel durumumuzun akışı, onun içinde neyin yer aldığı, onun bize sağladığı geçit ve bu onunla neye başlayabileceğimiz ile bir uzlaşmaya varabiliriz. Sorgulamanın bu yönelimi böylece bizi teknolojinin doğruluğu içinde ve onun aracılığı ile “daha özgün bir kurtuluş çağrısını deneyimlemeye, bilimsel-teknolojik dünyada ve onun aracılığı ile yeni bir durumun müjdecilerini farketmeye, böyle bir yaşam için yeni kökler bulmaya, bu dünyada kendimizi evimizde hissettirecek yollar bulmaya götürür. Bunların yoluyla, Heidegger’in gözde olmuş ifadelerinden birinde dile getirdiği gibi, bir kez daha “bu yeryüzünde şiirsel olarak ikamet etmeyi” öğrenebiliriz. Dolayısıyla Heidegger açıkça bilim ve teknolojinin metafizik anlayışına, o anlayışın aracılığı ile geri dönüşün daha şiirsel bir anlayışa geçiş için bir hazırlık olacağını umar.

Bu yeni anlayışın ana görevlerinden birisi, bilim ve teknolojinin ürettikleri ve onlar aracılığı ile “doğanın yeni deneyimlenen doğallığının açık gizeminde, doğanın hesaplanabilirliği ve teknikliğini gözden geçirmek ve düşünmek için”²⁷ doğanın doğallığının yeni bir anlamını geliştirmek olacaktır. Ve belki de böyle bir gelişmenin zamanı uzak değildir. Ekoloji ve enerji krizleri, doğayı ister kuvvetlerin bilimsel olarak hesaplanabilir bir sistemi olarak, ister kaynakların bir teknolojik fonu olarak düşünelim, evrensel olarak manipüle edilebilir bir doğa anlayışımızın belirli sınırları olduğunu ortaya koymakta ve dolayısıyla doğanın kendisi olmaya bırakılması gereğini ve gezegenimizin *Dasein*’ını daha duyarlı bir şekilde geliştirmek, korumak, güçlendirmek ve bağrına basmak ihtiyacını hatırlatmaktadırlar. Daha açıkça sanatsal olan girişimlerden, onların malzemelerini kuruculuğun [*constructivism*], teknolojik heykeltıraşlığın, filmin, belki de sibernetik müziğin deviniminde kullanmak için –Heidegger bunları bilim ve teknolojinin “yeryüzü” diye adlandıırabilir– bilim ve teknolojinin şiirsel bir anlamının bir ölçüsünü bile umut edebiliriz. Belki de bir gün, sentetik plastikleri doğada doğru-dan bulunan şeylerden daha az doğal olan şeyler olarak görmemeyi öğrenebiliriz. Dahası, Marksist gelenekte, insanın teknoloji yoluyla

27 Martin Heidegger, *Hebel der Hausfreund* (Pfullingen: Neske, 1957) s. 24.

gelişimsel [*progressive*] doğallaştırılmasıyla doğanın gelişimsel insanlaştırılmasını karşılıklı eşgüdüm ilişkisi içinde gören şiişsel-gizemci yaklaşım vardır. Bu gelenekte Hegel'in eski bir öğrencisi olan Marcuse de vardır ve içinde doğa ve insanın artık efendi ve kölenin karşılıklı sömürüsünün değil de, iletişim halinde bulunan çiftlerin karşılıklı özgürleşme ilişkisinin var olduğu bir yeni bilim ve teknolojinin doğmasını bekler.²⁸ Bu özgürleşme, tam da teknolojinin, doğanın güçlerini çok eski zamanlardan beri doğayı bizim düş-manımız yapmış olan zâlimlikten, yırtıcılıktan ve körlükten özgür-leştirerek barışçıl bir hale getireceği noktaya kadar gerçekleşmelidir. Bizim insanlaştırmaya karşı ihtiyatlı, pozitivizme koşullanmış kulaklarımıza hayret verici gelse de, bu tür bir öneri çok farklı felse-fi bakış açılarına sahip birçok düşünür tarafından ciddi bir şekilde düşünülmüştür. Örneğin Mary B. Hesse'nin bilim için nesnelliğin yeni bir biçimini araştırma girişimi, insan ile en azından biyolojik doğa arasında özne-nesne ilişkisine dayanan bir epistemolojinin izin vereceğinden daha içsel bir ilişkiyi düşünmeye teşvik eder.²⁹ Diğer yazarlar, doğanın tamamen yeni boyutlarında böylesi bir içsel yerleşmenin, deneysel bilimin araçsal kargaşasına kendimizi alıştır-makla edinileceğini öne sürerler.

Öyleyse insan için doğanın doğallığının daha ekolojik olduğu yeni bir mesken için; daha tarihsel ve topolojik bir nesnellik (*Sach-lichkeit*) biçimi ve daha az matematiksel ve daha yorumbilgisel bir akılcılık anlayışı için etkin bir araştırmanın müjdeleyicisi olan işa-retler hiç de eksik değildir.³⁰ Bilimin pozitivist anlayışı tarafından

28 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964) ss. 166-7, 236-8.

29 Mary B. Hesse, *In Defense of Objectivity* (London/New York: Oxford University Press, 1973).

30 Krş. makalelerim, "The mathematical and the hermeneutical: on Heidegger's notion of the a priori", *Martin Heidegger. In Europe and America*, Edward G. Ballard and Charles E. Scott (ed.) (The Hague: Nijhoff, 1973), ss. 109-20; 'Commentary on Patrick Heelan's "Hermeneutics of Experimental Science in the Context of the Life-World"', *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie V* (1974) 124-35; "Hermeneutic models for natural sciences", *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, E. W. Orth (editor) *Phänomenologie Forschungen II* (Freiburg/München: Alber, 1976) ss. 180-91.

bilim düşüncesiz kılınmış olsa da, bilim insanları dâhil, insan durumunun en köklü zorunluluklarına karşı daha hassas bir bilimin daha yaratıcı imgelerini bize sağlamak için çabalayan düşünürler hiç de az değildir. Bu yazıda, Heidegger'in çoğalan bu yeni imgelelerin, içinde yaşadığımız, devindiğimiz ve bulunduğumuz bu meselelerin yalın esası etrafında nasıl bir araya geldiğini görmemizi sağlayan bir yol açtığını önermeye çalıştım.

HEIDEGGER VE DOĞA BİLİMLERİ *

Catherine Chevalley

Matematiksel fizik, Heidegger'in eserlerinin bütünü içinde önemli bir yere sahiptir. Bu her ne kadar özellikle 1935'de verdiği ve *Die Frage nach dem Ding* başlığıyla yayımlanan derslerin seyri içinde daha açık görülebiliyor olsa da, başka birçok yazıda da kendini gösterir. Bununla birlikte, Heidegger fiziğe olan ilgisini, sadece uzak veya yakın gelecekte bir başka vesileyle konuya döneceğini vaat eden sözlerle, paradokslar ve kısa olmaları yüzünden anlaşılması güç yar-gılar aracılığı ile ifade etmiştir. Ancak bilindiği gibi, 1938'den itibaren, can alıcı sorunun teknolojinin özü sorunu olduğunun farkına varılması gerektiğini vurgulamıştır. Madem ki bilim modern zaman-lara özgü olan unsurdur, o halde –teknolojiden kast edilenin uygulama-lı bilimden veya mekanizasyondan daha fazlası olması koşuluyla–

* Chevalley, Catherine, "Heidegger and Physical Sciences", *Martin Heidegger: Critical Assessments Vol. IV: Reverberations*, ed. Christopher Macann (New York: Routledge, 1992), ss. 342-365. Hasan Ünder tarafından İngilizce aslından çevrilmiştir.

¹ "La physique de Heidegger", *Etudes philosophiques*, 3 (1990), 289-311 olarak yayımlandı.

bilim, teknoloji temeli üzerinde yükselir. Teknoloji, daha çok, “şey”i üstünde hesap yapılabilir hale getirmek için değişimler içinde süreklilik gösterecek şekilde tasarımı [representation] projesinin tâ kendisidir. Heidegger, ilk bakışta bilimin teknolojinin özüyle bu şekilde özdeşleştirilmesiyle sınırlanan bağlamın dışında hiçbir yerde matematiksel fizikten söz etmez görünür.

Buna rağmen, burada şu noktayı dikkatinize sunmak istiyorum: Heidegger’in 1938’den önce matematiksel fiziği sorgulamak için seçtiği yol, bu tarihten sonra teknolojiye verdiği ayrıcalıklı yeri anlamak için bir ipucu sağlar ve aynı zamanda 1950 yılında verdiği derslerdeki ilgili paragrafların belirli, şaşırtıcı veçhelerini açıklar. Fakat bu yorum, Heidegger’in doğa bilimlerinin anlamı konusunda fikrini değiştirdiği varsayımına dayanır.

O halde salt özgül koşullara bağlı gibi görünen bir güçlüğe işaret ederek, yazıya dolaylı bir yoldan başlayacağım. Güçlük, Heidegger modern bilimin iki dönemi arasındaki keskin bir ayrıma işaret ettiği zaman ortaya çıkar. Heidegger, böyle bir ayrımın varlığını, –fiziğin gelişiminde bu ayrımın gerçekten ortaya çıktığı– 1927’den başlayarak “Seminaires du Thor”a kadar bütün çalışmalarında imâ eder. Bunu imâ ettiği her nokta üzerinde ayrı ayrı yorum yapmaya gerek yoktur ve 1953 dersinin “Wissenschaft und Besinnung” [Bilim ve Düşünüm] başlıklı aşağıdaki bölümünü alıntılarla yeterli olacaktır:

Modern fizikte iki dönemi birbirinden ayıran ayrıma yapılan bu özet gönderme (önceki sayfalar bu göndermeyle ilgilidir), birinden diğerine geçişin nerede konumlanacağını açıkça görmeyi mümkün kılar; bu konum, doğanın, kendisinin bilinmesine, kendisi aracılığıyla izin verdiği nesnellik biçiminin kavranışı ve belirlenimidir. Fakat klasik geometrik fizikten, atom ve alan kuramı fiziğine bu geçişin seyri içinde *değişmeyen* şey, doğanın, ona yöneltilen taleplere –kuramsal terimlerle dile getirilen taleplere– tepki verdiğinin peşinen varsayılması olgusudur. Bununla birlikte, fiziğin en son evresinde, bizzat nesne ortadan kaybolur. Bunun sonucu olarak, hem özne hem de nesne, özne-nesne ilişkisine tâbi olur ve böylece bu ilişki, belirleyici bir unsur haline gelir. Fakat bu

konu, burada ayrıntılı olarak ele alamayacağımız bir mesele teşkil eder.²

Burada üç farklı iddia ortaya çıkmaktadır ve benim bu makaledeki amacım, bu iddialar arasındaki bağıntıyı aydınlatmak olacaktır. Birinci iddia şu yalın önermedir: Modern bilimin iki dönemi arasında bir farklılık vardır. Bu iki dönemi tanılamak kolay bir iştir, çünkü Heidegger bu farklılığı birçok fırsatta açığa kavuşturur: On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda doğan klasik fizik ile 1925-27’de ortaya çıkan çağdaş atomcu fizik arasındaki; yani klasik fizik ile kuantum mekaniği arasındaki ayrımı kast eder. Bununla birlikte, Heidegger’in bu ayrımın doğası konusunda söyleme noktasına geldiği şeyi okumak daha zor ve bir ölçüde şaşırtıcıdır: “Doğanın, kendisi aracılığıyla sunulduğu nesnelliğin” değişimini ve atom fiziğinde “nesne ve öznenin ortadan kaybolma” biçimini nasıl anlayacağız? Sonuç olarak, Heidegger’in, söz konusu ayrımın temel önemini vurguladıktan sonra, daha önemli bir şey karşısında, yani modernliğin, doğayı hizmet yükümlülüğü altına alması karşısında –bu yükümlülük altına alma, modernliğin özünü kendisinden edindiği belirlenimdir– ayrımın bizzat kendisinin de ortadan kaybolduğunu ifade ettiğini gözlemlemek, daha da şaşırtıcıdır.

Bu nedenle, bu üç önermeyi teker teker ve art arda ele alacağım. İlk varsayımım şu olacak: Heidegger’in 1935-36 kış döneminde, *Grundfragen der Metaphysik* [Metafiziğin Temel Soruları] başlığı altında verdiği derslerin amacı, matematiksel fiziğin iki belirli türü arasında böyle bir ayrımın var olduğunu ortaya koymaktı. Bu, temellendirme gerektiren ve biraz alışılmadık bir bakış açısını gerektirir. Bu nedenle, fiziğin temel kavramlarında köklü bir değişim olduğu fikrinin Heidegger’in çalışmasına tam anlamıyla 1935’ten itibaren etki yapmaya başladığını ve bu etkinin, bu derslerin hareket noktası haline gelecek derecede (büyük) olduğunu göstermeye çalışacağım. Bu etki kendini ortaya koyar, çünkü Heidegger, klasik fiziğin temelini aydınlatılması sorununu bugün için bir zorunluluk olarak belirler: Var olanla ilişkili olarak kendi temel konumumuzdaki değişimi anlamak için, bu temellere olan sürekli bağımlılığımızın doğru bir değerlendirmesini yapabilmemiz gerekir.

² V/4, 61.

I. AYRIMIN VARLIĞININ ORTAYA KONMASI: “ŞEY” SORUNU VE DOĞA BİLİMLERİNE İÇKİN DURUM

1935 derslerinin metni, biri diğerinden çok daha uzun iki kısma ayrılmıştır: Birinci kısım “şeye dair soru sormanın çeşitli yolları” olarak adlandırılır ve bir anlamda kapsamlı bir giriş işlevi görür. İkinci kısım ise, Kant’ın “şey”e dair soru sorma tarzına ayrılmıştır ve Kant tarafından başlatılmış olan “şeyin şeyliğinin felsefi belirlenimi”ni çözümlemeyi sürdürür.³ Dolayısıyla, 1935 derslerini Kant üstüne bir ders dizisi olarak ele almak gayet olağan görülmüştür. Heidegger’in hareketin birinci yasası üzerindeki ısrarına ve Galileo ve Newton’a ilişkin çok gelişkin çözümlemesi göz ardı edilmese de, bu, derslerin *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki “İlkelerin Çözümibilimi” [*Analytic of principles*] üzerinde yoğunlaşmasının bir sonucu olarak yorumlanır.⁴

³ FD, 42.

⁴1935 konferanslarını, Kant “üzerine”, başına genel bir giriş eklenmiş bir dersler dizisi olarak görme eğilimi, Heidegger’in Kant üzerinde daha önce vermiş olduğu bu konferanslar, “İlkelerin çözümibilimi” [*Analytic of principles*] üstüne yorum yapmadığı için, temel bir eksiklik sergilediği düşüncesiyle ilişkililiymiş gibi görünür. Oysaki tersine, Heidegger “aşkınsal estetik”e ve “Şematizm”e ayrıcalık tanımış ve *Saf Aklın Eleştirisi*’nin bir bilgi kuramı olabileceğini inatla reddetmiştir. Bununla birlikte, gerçekte, 1935 derslerinde Kant üzerine yeni bir perspektif bulunamaz. Heidegger kendisini sık sık tekrar eder. Tekrarlar, 1935 dersleri ile özgürlüğün özü üzerine olan 1930 kitabı (“Deneyimin benzeşimleri”nin [*Analogies of experience*] çözümlemesini burada önceden görürüz) karşılaştırılmasında bile görülecektir. Ayrıca –ve bu kritik olan noktadır ki– Heidegger, Kant’ın çalışmasının “metafizik merkezi” ile karşılaşmayı, sürekli olarak Giriş’in ana sorusuna bağlar. Benzer nedenlerle 1935 derslerini, bu sorunlarla sadece *Ideen*’inde değil, 1930’un başında da ilgilenmiş olan Husserl ile az ya da çok belirli bir rekabet temelinde açıklamak yetersiz gibi görünür. En verimli yol, kuşkusuz, bir karşılaştırma olacaktır. Örneğin, Husserl’in 1936’da Belgrad’ta verdiği konferanslar (aynı zamanda *Krisis*, 1-27), modern bilimin ve modern felsefenin başlangıçlarının yorumunu ve “bir karar için yolu hazırlama” niyetiyle, “tarihsel ve eleştirel geriye [başlangıçlara] giden bir düşünce” bakış açısından Kant’ın felsefesinin anlamını ele alır. Bununla birlikte, Heidegger,

Bununla birlikte, Giriş'in daha yakından bir incelenmesi, Heidegger'in aslında bu yoruma zıt bir yönde yol aldığını ve Kant'ın nesnellik öğretisi üstüne yorum yapma kararını yönlendirip kontrol edenin, sadece *Saf Aklın Eleştirisi*'nin açılımını bir tamamlama tasarısı değil de, Giriş'te kesin ifadesine kavuşturulan kılavuz soru olduğunu açığa çıkarır.

Bu soru nedir? O, “şeye dair soru”dur. Giriş, §IX'da üç katmanlı bir keşif yapılcaya kadar, bu sorunun anlamını açıklığa kavuşturmak amacıyla birçok farklı girişimi bir araya getirir. Bir yandan, dolaysız deneyime dayanarak “bir şey nedir?” diye sordüğümüzde, yanıt şöyle belirir: Bir şey, birçok değişken niteliğin etrafında toplandığı bir çekirdektir (veya üstünde toplandığı bir tözdür [*substratum*]). Ve biz bunu, “dünyaya ilişkin doğal kavrayış”ımızın (*natürliche Weltauffassung*) temeli olarak kabul ederiz.⁵ Öte yandan, felsefeye döndüğümüzde, onun en azından Platon'dan bu yana ve “hepsinden de çok Aristoteles'ten bu yana” sürekli söylediğinin tam da bu olduğunu görürüz.⁶ Bu, farklı bir biçimde de olsa, Kant'ın da bir ilke olarak ifade ettiği şeydir: “Bütün görüngü (yani bütün bizim-için-şeyler), bir yandan nesnenin kendisi olarak kalıcı olanı (tözü), diğer yandan ise onun salt belirlenimi, yani nesnenin var oluş tarzı olarak, değişebilir olanı içerir.”⁷ Ve sonuç olarak doğruluğun, sözcüklerin şeylerle eşlenmesine ve bir yüklem bir özneye uygunluğuna bağlı olduğunun kabul edilmesi koşuluyla, bu şey-anlayışının, her zaman olduğu gibi, doğruluğun özünü verdiğini görürüz. Fakat Heidegger, görünüşte sağlam gibi görünen bu temel üzerinde üç katmanlı keşfini yaptıktan sonra, kendini “doğal” olarak sunan şeyin her zaman tarihsel olduğuna, dolayısıyla bir şeyin bu özsel belirleniminin bütün zamanlar için geçerli olmadığına işaret etmekten ibaret yalın bir gözlemle başlayarak, tamamen yeni bir bakış açısına doğru hareket eder.

kanımca, bu izlekler üstünde salt Husserl ile karşılaşmasından dolayı yoğunlaşmaz, fakat aynı zamanda –mademki bu durum, daha önce 1935 konferanslarında göz önünde bulundurulmuş belli soruların yeniden değerlendirilmesini için içine davet eder– doğa bilimlerindeki çağdaş duruma ilişkin kendi yorumları dolayısıyla da yoğunlaşır.

⁵ *FD*, 25.

⁶ *FD*, 26.

⁷ Aynı yerde. Heidegger, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* (A 182)'ni aktarır.

Şey, bir zamanlar keşfedilmiştir (bu, önermenin keşfi ile aynı zamanda yapılmış olması muhtemel bir keşiftir) ve şimdi bizim görevimiz bu tarihsel geleneği sorgulamaktır. Bu görevin tanınmasından, Kantçı belirlenim tarafından tasarılan ve bu yüzden incelenmesi Giriş'te ortaya atılan soruya tâbi kılınan bir "orta yol"⁸ seçeneği ortaya çıkar.

Fakat şey sorusunun niçin yeni baştan sorulması gerektiğine henüz değinmedik. Bu noktada Heidegger'in art arda verdiği iki ipucunu gözden kaçırmamamız gerekir.

Birincisi, Heidegger şey sorusunun tekrar *ele alınmasını* "verilmesi" gereken bir karar"a bağlar: "Aşağıdaki gibi bir kararın hazırlığına katkı yapmak istiyoruz: Bilim, bütün bilginin ölçütü müdür; yoksa içinde bilimin temelini ve sınırlarının ve böylece onun hakiki etkisinin belirlendiği başka bir bilgi var mıdır?"⁹

Bilim, bütün bilginin ölçütü müdür? Metnin birçok özgül boyutunun kaynağı bu sorudur. Sadece ikisine değinelim.

Her şeyden önce Heidegger'in "şey" sözcüğüne verdiği sınırlı anlamın nedeni bu sorudur. Bir şey, "dokunulabilir, ulaşılabilir ya da görülebilir olandır; yani elde-bulunur olandır [*present-at-hand/das Vorhandene*]."¹⁰ 1935 derslerinin, bu sınırlı anlama diğer herhangi bir anlamı dışta bırakma pahasına ayrıcalıklı bir yer vermesinin ("Bir şey nedir?" diye sorarken bu birinci anlama sımsıkı bağlı kalacağız"¹¹) nedeni, bilimin kendisinin, elde-bulunan hakkında doğru bilgi

⁸ FD, 42.

⁹ FD, 8.

¹⁰ FD, 4.

¹¹ FD, 5. Heidegger "şey" sözcüğünün farklı anlamları arasında ayrım yapar. Bir şey, genel olarak, "her hadise [olay, affair] veya işlem [transaction], bu ya da şu durumda olan bir şey, dünyada olup biten şeyler, oluşlar, olaylar" olarak düşünülebilir. Ya da "şey" sözcüğü felsefede olduğu gibi, örneğin, Kant'ın "kendinde-şey" ve "bizim-için-şey" arasında yaptığı ayrım akılda tutularak veya daha genel anlamda bir şey olan, yani hiçbir şey olma karakteri taşımayan her şey anlamında kullanılabilir. Ya da sadece sözcüğün günlük dildeki anlamına işaret edilebilir. Bir şey, bir tahta parçası, bir kaya, bir bıçak, bir elma, ladin ağacı, kertenkele, eşekarı ...dır, o küçük ya da büyük, cansız veya canlı, yararlı veya sadece bakılacak bir şey olabilir. Fakat o bir sayı ya da bir sözcük olmayacaktır. "5" sayısının bir şey olduğu söylenmeyecektir ve herkes "ev" sözcüğü ile şey olarak ev arasında ayrım

olduğu iddiasında olmasıdır. Heidegger'e göre *Vorhandenheit*, "doğal şeylerin varlık kipi"ne verdiğimiz addır.¹²

İkinci –ve daha önemli– olarak, yukarıda anılan soru, Heidegger'in belirli temel konuları ortaya atış tarzında belirleyici rol oynar. Bir örnek ele almak gerekirse, "özne ile nesne arasındaki ayrım" gündeme getirilebilir (Heidegger'in işaret ettiği gibi, bu, "oldukça su götürür"¹³ bir ayrımdır). 1935 dersleri, bu konuyu, klasik bilimin şeyin özünü yakalama iddiasının içsel çöküşünü gün ışığına çıkarak sürdürür. Bu başarısızlığın [içsel çöküşün] betimlenmesi, Giriş'teki aporetik usavurumun bütününe yayılmıştır: Kartezyen ontolojinin umutsuzluğu gösterilir ve bu gösterme Pascal'ın tarzı ile gerçekleştirilir. "Nerede tutunacak bir dal elde edeceğiz? Zemin altımızdan kayıp gidiyor."¹⁴ Zemin niçin kayıyor? Şeylere doğrudan gitmek istediğimizi varsayalım. Şeyler her zaman tekildir. Bununla birlikte bazı şeyler tam anlamıyla birbirine benzemektedir; bu durumda onlar hâlâ, uzam ve zamana gönderme yapılarak birbirinden ayırt edebilir: "Şeyin şeyliğinin bu [şey] (*je dieses*) oluşunun özsel belirlenimi, uzam ve zamanın özünde temellenir."¹⁵ Fakat öyleyse uzam ve zaman nedir ve birbirlerine nasıl bağlanmış? "Uzam ve zaman, şeyler için sadece bir çerçeve, şeyler hakkında yeteri kadar kesin önermelere ulaşabilmek için ayrıntılı olarak planladığımız bir koordinatlar sistemi midir, yoksa onlar da yine başka bir şey midir (karş. Descartes)?"¹⁶ Başka bir deyişle, fiziksel bilim, şeylerin şeyliğini uzam-zaman koordinatları aracılığıyla çözümsel olarak bulup yakaladığı zaman, şeylerin şeyliği hakkında bize ne öğretir? Hiçbir şey:

yapar. Bu son anlam, Heidegger'in göz önünde bulundurduğu sınırlanmış anlamdır.

¹² *Gr. Ph.*, 36.

¹³ *FD*, 21.

¹⁴ *FD*, 21.

¹⁵ *FD*, 21.

¹⁶ *FD*, 13. Burada tekrar Heidegger tarafından diğer vesilelerle, özellikle özgürlüğün özü üzerine olan 1935 konferanslarında Aristoteles'in *Metafizik*'inin Kitap Θ'ya ilişkin kendi açıklamaları [commentary] ile ilişkili olarak söz ettiği "tebeşir parçası"nı buluyoruz. Gerçekten tebeşir parçası, burada Kartezyen mum parçasının bir taklidi [pastiche] gibi belirir: Tebeşiri kıralım; tebeşiri eritemim, diyor Heidegger. Ve zaman saatin içinde nerede bulunmalı?

İnsan “uzam ve zaman, sadece türetilmiş [derivative] alanlardır; şeylerin kendilerine karşı tarafsız, ilgisizdirler fakat her şeyi, kendi uzam-zamandaki konumuna yerleştirme işinde yararlılar[dır]” izlenimi ile baş başa kalır.¹⁷ Fakat eğer bilimsel nesne bana şeyi vermiyorsa, onu özned, “bu”nun gösterilebilirliğinde [*ostensivity of the this*] bulmak akla uygun olabilir mi? Ancak bu tarafta bile, şeyin, içinde kendi varlığını sürdürdüğü doğruluk türü hakkında herhangi bir şey öğrenemeyiz.¹⁸ Sonuç olarak, şeye, gerek nesne gerekse özne yoluyla ulaşamayışının sebebi, özne ile nesne arasındaki ayrımın kendisinin –her ne kadar bu ayrım, “felsefe için [güçlüklerden kaçmaya yarayan] genel olarak çok gözde bir ricat alanı” olsa da¹⁹– hayli şüphe götürür olmasıdır. Böylece Heidegger, şeyin geleneksel bilimsel kavranışının kendi içinden çözülüp dağılması yolundan giderek, özne ve nesne arasındaki ayrımın çökmesi ile ilgili kendi temel izleğine ulaşır.²⁰

Fakat neden? Madem ki biz uzun zamandır pozitif bilimlerle felsefe arasındaki ayrımın farkındayız, bilimin bize verdiğini iddia ettiği bilgi türünü sorgulamak niçin gerekli olsun?

Bu sorun hem bilim (nesnenin uzam-zamansallığı) hem de felsefe (yüklemin şeye uygunluğu olarak doğruluğu) tarafından halledilmiş gibi görünse de, Heidegger şimdi bize, onu tekrar gündeme getirmenin niçin gerekli olduğunu söyleyecektir. Gördüğümüz gibi, sebep, “doğal” olanın aynı zamanda “ve özel bir anlamda, tarihsel bir şey”

¹⁷ *FD*, 13.

¹⁸ Heidegger burada özne problemini vurgulamaz. Aynı zamanda Heidegger’in araçsallığa ilişkin herhangi bir çözümlemeyi saf dışı bıraktığı da dikkat çeker. Dasein bağlamında bir bakış açısı kuşkusuz baskın değildir. 1929’daki “dönüm noktası”nın, varlığın tarihselliğinin sebeplerini giderek daha dolaysız bir biçimde açıklama kararına vardığı da burada anımsanmalıdır. Bununla birlikte, Heidegger’in, bilimin geleneksel metafizik temellerinin eleştirel bir incelenişinin lehine, Dasein’in çözümbiliminin bakış açısından uzaklaşan tarzını vurgulamak istiyorum.

¹⁹ *FD*, 21.

²⁰ Heidegger, 1935 derslerindeki yaklaşımının gerek bilim gerekse felsefe ile ilgili herhangi bir önvarsayımdan bağımsız olduğunu sık sık belirtir. O, metafiziğin ne olabileceğine dair bütün önceki anlayışları “unutur” ve sadece, metafiziği, bir kuyuya düşmeyi gerektiren yordam [procedure] olarak, yani “saf” bir soruyu (Şeyin şeyliği nedir? sorusunu) gün ışığına çıkarmaya imkân veren bir yordam [procedure] olarak tanımlar.

olmasıdır.²¹ Şeyi özelliklerin taşıyıcısı olarak görmek, eski bir geleneğin mirasçıları olmaktır. “Fakat” madem ki bu gelenek içinde kendimizi rahat hissediyoruz ve madem ki her halükârda bu, elektrikli trenlerin işleyişinde bir farka yol açmayacak, “ne diye bu tarihi kendi haline terk etmeyelim?” Niçin? Oldukça belirli bir nedenden dolayı:

Eğer ki örneğin bugünün –gerek biyolojik gerekse biyolojik olmayan– doğa bilimlerinin içsel durumu üstünde enine boyuna düşünmek için çaba gösterirsek; ve aynı zamanda eğer mekanik bilimi ile teknoloji arasında var olagelen ilişkilerin kendi varoluşumuzla (Dasein) ilişkisini irdelersek, bilginin ve sorgulamanın kendi sınırlarına; gerçekten de, şeylere kaynakasal bir göndermenin artık kaybolduğunu gösteren sınırlara ulaştığı açıklığa kavuşur.²²

Bu nedenle, şey-sorununu tarihselliği (*Geschichtlichkeit*) içinde yeniden ele alma kararı, “bugünkü doğa bilimlerinin kendi içsel durumu”yla ilgili olarak ortaya çıkar. Burada söz konusu olan, açıkçası bu durum hakkında salt bir meraktan epey farklı bir şeydir. Sorun, daha çok, var olanla [what is] ilişkili olarak bizim temel konumumuzda gerçekte olup biten bir değişimle ilgilidir. Ya da daha çok, “daha ihtiyatlı olarak”, o, “bir dönüşümün başlangıcı”yla, “sorgulama ve değerlendirme, görme ve karar verme tarzımızdaki bir değişiklik”le ilgilidir, diye ekler Heidegger. Ne yapmalıyız? Yapılacak olan, “var olanla ilişkideki değişen temel konumu, yani bütün bir tarihsel dönemin görevini belirlemektir.”²³ Kuşkusuz! Fakat en azından, “bizi tutsak eden ve şeylere ilişkin deneyimlerimizde ve belirle-nimimizde bizi özgür bırakmayan unsuru” hesaba katmalıyız.²⁴ Ama bizi en temelde tutsak eden o şey de neyin nesidir? O şey, modern doğa biliminin bazı temel niteliklerinin, “evrensel bir düşünüş tarzı” haline gelmiş olduğu olgusudur. Öyleyse, doğayla temel ilişkimizi ve daha da özellikli olarak, belirli bir şey-anlayışının, yani “saf uzam-zaman düzeneği içinde hareket halindeki kütlenin maddesel bir yoğunlaşması olarak şeyin, “benzersiz bir üstünlük” kazanmış olması olgusunu sorgulamamız gerekir.²⁵ Şeye ilişkin tarihsel soru, “şeyin

²¹ FD, 30.

²² FD, 31.

²³ FD, 38.

²⁴ FD, 38.

²⁵ FD, 38.

elde-bulunan-madde olarak belirlenimi”nin sarsılmaz üstünlüğü konusunda soru işaretlerine yol açar.²⁶

Böylece, şunu varsaymak mümkündür: 1935 dersleri, doğa bilimlerinin, bize şeylerin kendisinin hakiki bilgisini sağladığını iddia ettiği noktada ortaya koyduğu şey’in belirleniminin tarihsel niteliğini açıklığa kavuşturma ihtiyacını vurgulamak için yazılmıştır.

Şeyin elde-bulunur-varlık biçiminde nesnelleştirilmesi, bizi, bilimsel *Weltbild*’in [dünya imgesinin] evrensel olduğu şeklindeki inancın da yaptığı gibi, körleştirmiştir. Ama hangi bilim? Heidegger’in verilmesi gereken bir karardan söz ettiğine dikkati çekmek hayati bir öneme sahiptir. Çünkü Heidegger’e göre, bugün doğa bilimlerinde olup bitmekte olan şeyin bir sonucu olarak, var olanla ilgili olarak kendi konumumuzda temel bir dönüşüm kendini bizim için bilinir hale getirmiştir. 1935 derslerinin bu yorumunu desteklemek için, Heidegger’in birkaç yıl önce, var olan karşısında temel tutumumuzun çözülüp dağılması ile fiziğin içsel durumu arasındaki bağlantıya çoktan değinmiş olduğu hatırlatılmaya değerdir. Biri *Fenomenolojinin Temel Sorunları* [*Grundprobleme der Phänomenologie*] (1927), diğeri 1930 derslerinden biri olan *Özgürlüğün Özü Üzerine*’den [*On the Essence of Freedom*] iki paragraf aktaralım.

Fenomenolojinin Temel Sorunları’nda, Heidegger, felsefe ile pozitif bilimler arasında geniş kapsamlı etkileri olan bir karşıtlık olduğunu açıkça belirtmişti. Varlıkla ilgili pozitivist deneyim alanı içinde, varlığın ontolojik kuruluşu [*constitution*] erişilebilir değildir; o, “kavramsallaştırma düzeyinde de erişilmezdir.” Bu nedenle, pozitivist bilimler ancak “varlıkla ilgili hayal kurabilir.” Her ne kadar varlığa dair bir anlayışa sahip olsalar da –ki bu tür bir anlayış olmasa şeylerin örtüsünü kaldırmak asla söz konusu olamazdı– onların, var olanı her ne ise o yapan şey; yani varlık ilişkisi, varlık konusunda bilgileri yoktur. Heidegger burada Platon’un geometri ile felsefe arasında yaptığı ayrımı hatırlatır ve şu düşünceyi ekler:

Bütün pozitif bilimlerin tarihi, onların ancak ara sıra uyandığını ve incelemelerinin nesnesi olarak aldıkları var olanın varlığına gözlerini ara sıra açtıklarını gösterir. Bugün tam böyle bir durumdayız. Pozitif bilimlerin temel kavramları bir dönüşüme uğruyor.

²⁶ *FD*, 39.

Bilim insanları, bu kavramları gözden geçirip düzeltme sırasında, onların kendilerinden çıkarıldığı ilk kaynaklara geri gitmek zorunda kalmaktadırlar.²⁷

Aktarmak istediğim ikinci paragraf, *Özgürlüğün Özü Üzerine* (1930) ders serisinden alınmıştır. Bu dersler aynı zamanda, tamamen Kant'a ve özellikle Kant'ın nedensellik ve özgürlük arasında kurmuş olduğu bağıntıya ayrılmıştır. 15. Bölüm, bilimlerdeki nedensellik problemi ile ilgili olarak tartışılan şeyin bir ön açıklamasını sunar. Heidegger bize tekrar “doğa bilimleri ve tarih, kendi içsel özlerinde, her zamankinden daha sorunsal hale gelmiştir” ve “bir yanda düzenli olarak elde edilen ürünler, diğer yanda ise hem en temel ve hem de en yalın kavramları ve soruları çevreleyen belirsizlik ve bulanıklık söz konusudur ve bu iki kamp arasında bugüne dek böylesine büyük bir orantısızlık olmamıştır” der.²⁸ Heidegger, bu iddiayı “yeni fizik kuramları”ndaki nedenselliğe ilişkin bir tartışma ile destekler. Bu tartışma, P. Jordan'dan ve M. Born'dan yaptığı alıntılar üstüne kurulmuştur. Bu alıntılardan, “maddi süreçlerin süreçsel niteliği sorunsal hale gelmiştir” anlamı çıkarılır.²⁹ Başka bir deyişle, fiziğin zamanı, artık eski zaman değildir. Ve burada yine “bütün varlığımızın, yerini, sarsıcı ve etkileyici bir biçimde değiştirmesine” bir gönderme vardır. Bu konuda bizlerin (filozoflar olarak) çağdaş fizikteki soruları ampirik bir içeriğe indirgeyip o soruları ortaya atmanın yeni yollarını görmezden gelmeye hakkımız yoktur. Çünkü pekâlâ bu ampirik içerik bize doğanın *olduğu gibi* yeni ve özsel bir belirleniminin bir işaretini verebilir.³⁰

Bu iki paragrafın anlamı nedir? Biz, varlık içindeki temel konumuzun dönüştüğü ve parçalandığı bir zamanda yaşamak zorunda kalmaktayız, öyle ki, doğa bilimlerindeki doğanın yeni belirlenimini görmezden gelemeyiz –ve doğa bilimlerinin kendi gözleri, ilgilendikleri varlıkların doğasına açıktır. Dolayısıyla, 1927 ve 1930 dersleri 1935'deki sorgulama tarzını önceler: *Fiziğin doğayı büsbütün yeni bir belirleme tarzını talep eder gibi görüldüğü şimdiki zamanda, şeyin bir nesneye dönüşmüşlüğüne ne anlam vereceğiz?*

²⁷ *Gr. Ph.*, 72 ve devamı.

²⁸ *WF*, 141.

²⁹ *FW*, 142.

³⁰ *WF*, 147.

Bu iki paragraf, 1935 derslerinde, özellikle kitabın ikinci kısmında §V’de –burada, (aşağı yukarı aynı zamanda yazılmış olan) *Krisis*’in ikinci kısmındaki §9’un Heideggerci versiyonunu buluruz– matematiksel fiziğe niçin o kadar çok önem verilmiş olduğunu anlamayı kolaylaştırır. Heidegger, modern bilimin doğuşuna atfettiği belirleyici niteliği betimlemek için çok güçlü bir dil kullanır: Bu doğuşu, “Dasein’ımızın bir dönüşümü [*mutation*]”, “benzerini ancak Grekler arasında bulan ...benzersiz tutku”, “bu sorgulama stilinde direnme kapasitesi”³¹, “bir özgürleşme”, “özgürlüğün kendisinin yeni bir deneyimi ve kuruluşu” olarak betimlemiştir.³² Heidegger der ki, doğa bilimlerinin on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki büyüklüğü, bütün bilim insanlarının filozof olmalarından kaynaklanır. Aynı şekilde bugün, hakiki ve yaratıcı araştırmanın yapıldığı yerlerde durum üç yüz yıl önce olduğundan hiç de farklı değildir.... Yeni sorgulama biçimleri getirme ve her şeyden öte tartışmalı olanda direktme yetenekleri sayesinde, Niels Bohr ve Heisenberg tam anlamıyla felsefi bir tarzda düşünürler.³³

Başka bir deyişle, çağdaş atom fiziği, ancak modern doğa biliminin doğuşuyla gerçekleşmiş olanla aynı düzeyde bir şeyi tasarımılayabilirdi. O, bizim Dasein’ımızın bir dönüşümünü yaratacak ya da yansıtacaktır. Şu şartla ki, bu “aynı seviye” sadece bir devamlılık olmasın, fakat daha ince bir benzeşimden [*analogy*] –var olanın varlığının kipi konusunda iki temel sorgulama biçimi arasındaki bir benzeşimden– çıkıp gelsin. Böylece bilimler içine daldıkları rüyadan uyanacaktır.

Demek ki burada tekrar eden bir şey vardır, ama bu tekrar eden şey, görmüş olduğumuz gibi, bir yandan da tamamen farklı olduğundan, çağdaş fiziğin gerektirdiği, hiçbir biçimde yeni bir *Saf Aklın Eleştirisi* değildir. 1935 derslerini yazarken Heidegger’in niyeti, kuşkusuz, gelecek için bile, Kantçı soruyu, *quid juris** sorusunu tekrar ortaya atma ihtiyacını teşvik etmek değildi. Eğer onun konuya değinmeleri basit bir meraktan kaynaklanmıyor ve dolayısıyla temelleri ortaya koyan [*foundational*] bir programın girişini [*prolegomena*]

³¹ *FD*, 50.

³² *FD*, 75.

³³ *FD*, 51.

* “İlk ilkeleri doğru yapan şey, yani temellendirme nedir?” sorusu, Ç.N.

temsil etmiyorsa, onun görüşlerini bu durumda nasıl anlayacağız? Bir karşılaştırma ile yetinip bu güçlüğü ele almaktan geçici olarak kaçınacağım: Heidegger'in buradaki konumu, Aristoteles'inkiyle karşılaştırılabilir:

Aristoteles, –*Temel Problemler*'in [*Grundprobleme*] §19'unda okuduğumuz gibi– görmeye yetenekli olan, hattâ daha da önemlisi, görüngülere, görüngülerde [*phenomena*] görünsel [*visibly*] olarak verilene geri gitmek uğruna, ne kadar rağbette olursa olsun, yırtıcı, boş kurguları tamamen bir kenara bırakarak araştırmanın sınırlarını zorlamak için yeterli güce ve sabra sahip olan büyük filozofların sonuncusu idi.³⁴

II. ÇAĞDAŞ ATOM FİZİĞİNDE NESNELLİĞİN DEĞİŞİMİ

O halde Heidegger'in, Aristoteles'in gücü ve sabrına sahip olduğunu teslim edelim. Heidegger “görüngülere geri giderek” ve “doğa bilimlerinin içsel durumunu” sorgulayarak muhtemelen neye ulaşacaktı? Benim ikinci varsayımım şu olacak: 1930'ların ilk yıllarında Heidegger, kuantum fiziğinin, kendisinin 1915'de *Habilitationschrift*'inde* ele almış olduğu fizik türünden –kuantum fiziği her ne kadar ondan çıksa da– oldukça farklı olduğunun ayırdına varır. Çünkü kuantum fiziği, zaman ve hareket arasındaki ilişki konusunda bütünüyle yeni bir anlayışı gerektirir. Heidegger'in “doğanın, kendini, kendisi aracılığıyla açığa vurduğu nesnelliğin bir dönüşümü” olarak adlandıracağı, tam da bu farklılıktır.

1935'den kısa bir süre önce, Werner Heisenberg'in, 1934'de, *Die Naturwissenschaften* dergisinde “Wandlungen der Grundlagen der exakten Naturwissenschaft in jungster Zeit”³⁵ [Günümüzde Sağın Doğa Biliminin Temellerinin Dönüşümü*] başlığıyla yayımladığı bir makale çok büyük bir olasılıkla Heidegger'in de dikkatini çekti. Bu makale geniş bir ilgi uyandırdı –bu ilginin bir nedeni de Heisen-

³⁴ *Gr. Ph.*, 329, aynı yerde, 97'ye de bakınız: “Görüngübilimin yöntembilimsel ilkesi [maksimi], görüngülerin muammasından kaçmayı ya da ondan kuramsal bir açıklama yoluyla kurtulmanın reddedilmesidir; bunun yerine bu muammaya önem verilmelidir.”

* Bir üniversitede ders verebilmek için gerekli olan yeterlilik tezi. Ç.N

³⁵ *Die Naturwissenschaften*, 22 (1934), 669-75.

berg'in Nobel Ödülü'nü daha yeni almış olmasıydı– ve makalenin adı, Heisenberg'in teknik olmayan makalelerinin ilk derlemesinin başlığı olacaktı.³⁶ Heidegger ayrıca Heisenberg ile 1935 sonbaharında karşılaştı. Carl Friedrich von Weizsäcker'in hatırladığı gibi, “Victor von Weizsäcker ile Werner Heisenberg'in, Heidegger'in huzurunda, öznenin doğa bilimlerinin içine sokulması sorununu tartışmaları önerisinde bulunuldu; dolayısıyla birkaç günlüğüne Heidegger'in konuğu olduk.”³⁷ Viktor, Carl Friedrich'in amcası, bir biyolog olduğuna göre, bu sohbetin yukarıda alıntıladığımız “biyolojik olan ve biyolojik olmayan doğa bilimlerinin içsel durumu” deyiminin ortaya çıkmasına vesile olduğunu varsaymak akla yatkın görünüyor.

Heisenberg'in makalesi birçok bakımdan 1935 derslerinin takip ettiği yolu hazırladı.

İlk olarak, Heisenberg klasik fiziğin, bir şey-fiziği olduğu olgusunu vurgulayarak, klasik fizik ile kuantum mekaniği arasındaki farkın varlığını doğrular:

Klasik fizik, bütün sağın doğa bilimleri için kendiliğinden apaçık bir başlangıç noktası sağlar görünen ve bu nedenle herhangi bir tanıtılama gerektirmeyen bazı temel önermeler üstüne kurulmuştur: Fizik, şeylerin uzam içindeki davranışlarını ve zaman içindeki evrimlerini ele alır.

Bu noktadan yola çıkılarak, “olayların, gözlemciden bağımsız olarak, uzam ve zaman içinde nesnel bir akışı” olduğu şeklindeki örtük varsayıma ve daha da ileri gidilerek, uzam ve zamanın şeylerin değişmez bir düzenlenişi olduğu yorumuna dayanan bir “nesnel gerçeklik” kavramına ulaşıldı. Böylece bir deneyim bölgesinin (*Erfahrungsbereich*) böyle örtük bir evrenselleştirilmesinin nihai sonucu, dünyanın bilimsel bir imgesinin (*naturwissenschaftliche Weltbild*) inşası olarak ortaya çıktı.

³⁶ O zamana kadar Heisenberg daha sınırlı bir izleyici grubuna, yani kuantum kuramının yorumu problemiyle doğrudan ilgili olan fizikçilere hitabetmiştir. Heidegger, 1935 konferanslarında Heisenberg'in bu makalesinden alıntı yapmaz, fakat daha sonraki yazılarında ona sık sık göndermelerde bulunur.

³⁷ C. F. Von Weizsäcker, “Rencontres sur quatre décennies”, *Martin Heidegger* (Paris: Ed. de l'Herne, 1983), 156'da.

Heisenberg, görelilik kuramının ve daha çok kuantum mekaniğinin önde gelen sonucunun, bu önvarsayımların çökmesi olduğunu söyleyerek devam eder. Böylece bu uzay-zaman kavramlarının ve hareket kavramının kökten dönüşümü, “düşünce için yeni bir olanak” sağlamıştır. Soru, “fizikçilerin, bizzat nesnel bir zaman ölçeği fikrini terk etmelerinin gerekip gerekmediği”dir. Heisenberg’in bu soruya yanıtı olumludur ve “nesnel uzamsal ve zamansal süreçler” kavramının bizzat kendisinin sonuçta anlamsız hale geldiğine değinir. Bunun anlamı şudur: Şimdi, klasik fiziğin, şeyi nesne ile özdeşleştirme tarzının bizzat kendisi sorgulanmak zorundadır. Kuantum mekaniğinin nesnel uzamsal-zamansal süreçleri ele almaması olgusu şu anlama gelir: Bir görüngüyü daha önceleri “nesnellik” olarak adlandırılabilen bağlam çerçevesinde, –yani, orada, önümde benden etkilenmeden duran ve bilen özne olarak benim, olanaklı uzam ve zamanda kendisinin bir tasarımı kurma yeteneğine sahip olduğum bir görüngü olarak– algılamak artık olanaksızdır.

Klasik fiziğin bu ön varsayımlarının sekteye uğraması, Heisenberg’e göre, şu paradoksal sonuca yol açar: Fiziksel bilim tarafından sağlanan bilgi türüne dayanan bir *Weltbild* ya da *Weltanschauung* [dünya görüşü] geliştirmek şimdi olanaksızdır. Bu yeni eğilimlerin “insanın durumu”na nasıl etki yaptığını göz önünde tutarsak, “yirminci yüzyıl *Weltbild*’ini farklı bir tabloyla değiştirmek”³⁸ zorunda olduğumuz sonucuna varırız. Başka bir deyişle, Kartezyen *cogito*’yu şimdi bir Kolomb’un gezgin duruşunu benimsemek uğruna terk etmemiz gerekir. “Şimdiye kadar bildiğimiz toprakları tamamen terk etme cesaretine sahip olmak” zorundayız.

³⁸ Bu noktada Heisenberg, gerçekliğin (*Wirklichkeit*) yeni bir alanının on yedinci yüzyılda keşfi tarafından ve on yedinci yüzyılda Descartes’in ve Spinoza’nın gibi tümdengelimsel felsefi sistemlerin kurulması tarafından temsil edilen özgülleşmeyi takip eden dünyanın-imgesinin tedrici katılaşmasının tarihsel çözümlenmesine önemli ölçüde dikkat sarf eder. Ta başlangıçtan itibaren de sistemler, makine olarak doğaya ilişkin herhangi bir bilginin kendisinin de insanın tasarımıyla ilgili [representative] yetisinin bir ürünü olduğunu unuttu, diye ekler. Daha sonraları bu düşünüş tarzının kapsamı, klasik fiziğe özgü rasyonelliğin sınırlı alanına dayanarak evrensel bir biçimde genişledi. Bu, bilim ile yaşamın diğer veçheleri arasında bir ayrılmayı gerektirdi ve bizler şimdi böyle bir bölünmenin mahkûmları haline gelmiş durumdayız.

“Bilgi kuramı”nın bakış açısından böyle bir dönüşümün anlam ve önemine dönersek, Heisenberg, Kantçı görü formlarının ve kategorilerinin *a priori* niteliğini aydınlatma ihtiyacını vurgular. Çağdaş fizik, fiziksel kuramın yapısını değiştirerek, hiç şüphesiz bu kavrayış biçiminin tam da temellerini çöktürmüştür. Bununla birlikte, “Kant için vazgeçilmez önemi olan daha geniş kapsamlı alanlarda bu fikrin ne dereceye kadar hâlâ verimli kaldığının nasıl yargılanacağını belirlemesi sorunu, yeni perspektif içinde henüz yeterince tartışılmamıştır.”

Heisenberg’in makalesindeki temel argümanların bu kısa betimlemesi, onun sorusu ile 1935 derslerinde benimsenen bakış açısı arasındaki derin yakınlık konusunda bir kavrayış sağlayabilir. *Weltanschauung*’un olanaksızlığı ile Kantçı eleştiri yeni bir biçimde sorunsal hale geldiği önerisi arasındaki bağlantı özellikle önemlidir. Almanya’da Heilmholtz’dan Planck’a kadar “felsefe eğilimli” fiziğin, özünde açıkça Kantçı bir anlayıştan ilham aldığı hatırlanırsa, herhangi bir Alman fizikçi, Kant’ın bilgi kuramının temellerinin yeniden incelenmesi gerektiği önerisini kavramsal bir devrim olarak yorumlayacaktır.³⁹ 1935 dersleri tam da bu öneriyi ele alır; çünkü Heidegger, Kantçı nesnellik öğretisinin eleştirel bir incelenmesi ile doğa biliminden türetilen düşünce formlarının evrenselleştirilmesinin tarihsel bir değerlendirilmesi arasında bir bağlantı kurmaya girişir.

Heidegger açısından, Heisenberg’le karşılaşma atom fiziğindeki nesnelliğin ve doğa algısının dönüşümünün aporetik de olsa, son derece güçlü bir anlayışıyla uzlaşmayı getirdi. Bu karşılaşmanın temel düzeyine, hareketin özünün sorgulanmasına doğru yol almadan önce, Heidegger’in uzun zaman önce yazmış olduğu bir metne, yani onun *Habilitationsschrift*’indeki 1915 tarihli “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”⁴⁰ gönderme yaparak bir karşılaştırma noktasına dikkati çekeceğim. Söz konusu metin, Dasein’a ait olan o zamansallığın keşfinden hayli uzun bir zaman önce yazılmış olduğu

³⁹ Sıkı anlamda Kantçı olmaktan çok uzak olan Heilmholtz, Hertz, ya da Boltzmann, tasarım (*Vorstellung*) kavramının ve onun farklı belirlemelerinin [specification] çeşitli yerel dönüşümlerini göz önünde tuttular. Fakat eleştirinin mihenk taşı, yani, kısmen Newtoncu fizikte sergilenen doğa yasalarının “evrenselliği ve zorunluluğu”ndan türeyen evrensel düşünce yasalarına dayanan bir doğa metafiziği programı, değişmeden aynı kalmıştır.

⁴⁰ *FS*, 355.

için, hemen hemen hiç “Heideggerci” değildir; fakat bu metnin etkisine Heidegger’in daha sonraki çalışmalarının birçoğunda çeşitli şekillerde rastlanır.

Her ne kadar başlığından belli olmasa da, bu metnin ilk kısmında Heidegger doğa bilimlerindeki zaman kavramını ele alır. Temel sorun, “hangi yol izlenirse tarihsel bilimlerdeki zaman kavramının” ve buradan yola çıkılarak “genel olarak zaman” kavramının “mantıksal yapısının bilgisini en emin bir biçimde elde edebileceğimiz”i tanımlama sorunudur. Bu izlenecek yol, geriye [bilimin daha az gelişmiş olduğu dönemlere, başlangıçlara] giden bir yol olmak zorundadır. “Tarihteki zaman kavramının yapısı”ndan “onun bilim tarihindeki işlevine” geri gitmek gerekir ve bu işlev “bilim tarihinin hedeflediği” şey temelinde anlaşılır kılınmalıdır. Heidegger, bize, “bir olgu olarak tarih bilimi”nden başlamamız, “orada zaman kavramının işlevini incelememiz ve bu temelden yola çıkarak onun mantıksal yapısını belirlemek için devam etmemiz” gerektiğini söyler. Fakat bu aydınlatmayı daha açık bir hale getirmek için, bu yolu ilk olarak doğa bilimlerinin durumunda gözlemlemek yerinde olur. Başka bir deyişle, bizim için uygun ve gerekli olan şey, fiziksel zamanın yapısı ile sonuca varmadan önce, ilk olarak doğa biliminin hedeflerini ve sonra da zaman kavramının işlevini belirlemektir.

Doğa biliminin amacı konusunda Heidegger şunu sorar: Fizikte, Galileo’dan günümüze kadar her zamankinden daha da önemli olarak kendini açığa vuran temel eğilim nedir? Bu temel eğilim, bir görüngüler çokluğunu bir yasa ile birleştirmeye dayanan yeni yöntemde çoktan sergilendi.⁴¹ Fakat “modern fizik daha da fazlasını yaptı.” O, daha ileri düzeydeki gelişiminin seyri içinde, fiziğin nesnelerinin birleştirilmesi yönünde bir başka temel hareketi başardı⁴² ve

⁴¹ Heidegger, bunu, Galileo’nun çalışmasındaki çekim yasasının tam ve dikkatli bir incelemesi ile örnekler ve bu yaklaşımın kendini belirli cisimlerle bağlantılı her mülahazadan soyutladığı olgusunu vurgular.

⁴² Fizik, der Heidegger, bir yandan yankıbilimi [acoustic] ve ısı kuramını mekaniğe, öte yandan optiği, mıknatıs bilimini [magnetism] ve ısı ışınım [thermal radiation] kuramını elektrik kuramına dâhil etti (Fourier-Boltzmann ve Maxwell-Planck). Her ne kadar Planck’ın niyeti bu olmasa da, onun “ısı ışınım kuramı”nın (1900), enerji alışverişinde bir süreksizlik fikrinin fiziğe girişi için bir vesile olduğu hatırlatılmaya değerdir. Bu hamle, her zaman, kuantum mekaniğinin doğuşu olarak betimlenir.

bunun sonucunda şimdi kendimizi fiziksel bilimin sadece iki temel dalı ile –madde kuramı olarak mekanik ve eter kuramı olarak elektromagnetik ile– karşı karşıya buluyoruz. Heidegger’e göre bu bölünme, “mekanik *Weltanschauung*” ile “elektromagnetik *Weltanschauung*” arasında “derin bir çatışma” yarattı. Bununla birlikte Planck’ın görüşünde –Heidegger, Planck’ın 1910 tarihli kitabından geniş ölçüde alıntılar yapar⁴³– mekanik için temel kavramlar olarak iş gören uzam, zaman ve töz kavramları elektrodinamikte de bir o kadar önemlidir ve dolayısıyla fiziğin bu iki dalının genel bir dinamik bilimi içinde uzlaştırılması için umut beslemek mümkündür. Heidegger bize, bunun fiziksel bilimin amacının ne olabileceğinin açıkça belirtisini verdiğini söyler. “Bu amaç, fiziksel *Weltbild*’in birliği⁴⁴, bütün görüngülerin, genel bir dinamik biliminin temel matematiksel yasalarına, tanımlanabilir bir kütle-noktasının hareket yasalarına indirgenmesidir.”

Fakat zaman kavramının bu fizikte ne işlevi var? Mademki fiziğin amacı, hareketin yasa-benzeri niteliğini olabilecek en yüksek genellikte sergilemektir ve madem ki hareket zaman “içinde” yer alır –bu “içinde” gerçekte ne anlama gelirse gelsin– hareket ve zaman şu ya da bu biçimde “bütünleşmek” ve Galileo’nun hakkında konuşup durduğu “yakınlığı” sergilemek zorundadır. Böyle bir yakınlık, ölçme sürecinin oynadığı temel rol aracılığı ile görünür hale gelir. Bir kütle-noktanın uzaydaki konumunu ölçmek için sabit bir noktanın var olduğunu varsaymak, sonra da üç koordinat eksenini konumlandırmak gerekir. Bir noktanın bir yol [*curb*] boyunca hareketini çözümlemek için saatte çizgi ile ayrılmış her bir saniyeyi üç ölçü ile, yani P

⁴³ Max Planck, *Acht Vorlesungen über theoretische Physik* (Leipzig: S. Hirzel, 1910). Bu sıralar Planck, sadece radyasyonun atom tarafından soğrulması mekanizmasının süresiz bir süreç olarak görüldüğü, buna karşılık yayımın [emission] kendisinin süreklilik taşıdığını fikriyle uyuşan “İkinci Planck kuramı” ortaya çıkana dek, ışınının [radiation] yapısına süresizliği sokma yönünde gittikçe büyüyen eğilime karşı umutsuzca direnmeye çalışıyordu.

⁴⁴ Bu ifade, Planck’ın ünlü bir makalesinin –“Die Einheit des physikalischen Weltbildes”, *Physikalische Zeitschrift*, 10 (1909), 62-75– başlığının kendisidir. Planck bu makalesinde Ernst Mach’ın düşüncelerini sert biçimde eleştirir.

noktasının t anındaki konumunu veren üç sayı ile birleştirmek zorunludur. “T’ye bütün sonra gelen değerleri verelim; onlar t’nin sürekli fonksiyonları olduğundan, koordinatlar bütün konumların tam bilgisini sağlayacaktır. Birbirini izleyen (ardıl) bütün bu konumların bilgisine, hareket diyoruz.” Böylece, görüngülerin sezilen nitelikleri silinip yok edilir (*ausgelöscht*) ve matematiksel olana dönüştürülür (*gehoben*). Zaman kavramının işlevi, bizzat ölçme edimini mümkün kılarak, böyle bir sürece olanak sağlar.

Böylece zaman kavramının yapısı görülebilir hale gelir. Zaman, fizikte, sürekli hareketin bir-örnek halindeki akışını garanti eden bağımsız bir değişken olarak eylemde bulunur. Zaman noktaları arasında mevcut olan tek ilişki, zaman noktalarının, zamanın bizzat kendisini pıhtılaştıran ve onu aynen yüzey gibi ölçülebilir bir şey yapan ardışık bir düzende düzenlenmesidir. “Zaman, konumların türdeş bir düzenlenişine, bir ölçeğe, bir parametreye döndürülmüştür.” Zaman, uzam bakımından düşünülmüştür.

Karşılaştıracak olursak, Heidegger, Born’un ya da Jordan’ın makalelerini okuduğu zaman, bu duruma ilişkin büyük ölçüde farklı bir görüş bulur.⁴⁵ Bu yeni görüş, fiziğin amacı ve zaman kavramının işlevi ile ilgili yukarıda anılan özsel unsurlarla yollarını ayırır. Sonuç olarak, 1935 derslerinde, Heidegger, “bilimlerde temel bir birlik bulmak artık mümkün değildir ve böyle bir birliğe ne ihtiyaç vardır ne de böyle birlik söz konusudur” derken, Heisenberg’i izler.⁴⁶ Ve dolayısıyla, Heidegger, 1915’tekinden daha ileri gitmek amacıyla hareketin birinci yasasına ilişkin kendi çözümlemesini yeniden sürdürdüğü zaman, “Newtoncu fizik”⁴⁷ hakkında konuşmakta olduğunu vurgula-

⁴⁵ Bu şaşırtıcı görünebilir; çünkü ilk olarak Heidegger 1915’de Planck’ın görüşünü benimser ve aynı zamanda Einstein’dan da alıntı yapar. Bununla birlikte, şu da belirtilmelidir ki, birçok bakımdan kuantum mekaniği, Planck’ın görüşlerine karşıt olarak geliştirildi. Oysa Görelilik kuramı, kendi payına, görüngülerin betimlenmesinin bakış açısından “klasik” bir kuram olarak kaldı. 1930’da, Heisenberg Chicago konferanslarında şu görüşünü belirtiyordu: “Görelilik kuramı hâlâ bilimin geleneksel taleplerini karşılar, çünkü o dünyayı özne ve nesneye bölmemize, nedensellik ilkesini uygulamamıza izin verir.”

⁴⁶ FD, 51.

⁴⁷ FD, 67.

maya özen gösterir –oysaki 1915’e ait *Habilitationsschrift* genel olarak fiziğe gönderme yapıyordu.

Neden? Kuantum kuramının ortaya çıkışı, neden Heisenberg’i, “bir atom, artık zaman içinde belirli bir evrimi olan ve uzay içinde konumlanmış maddi bir şey olarak betimlenmez ve üstelik nesnel uzay ve zaman artık yoktur ve bir *Weltbild* fikrinin kendisi geçmişte kalmıştır” demek zorunda bırakacak derecede fiziğin temel kavramlarını dönüştürmüştür?

Bu noktada, kuantum kuramının, nesnenin bağımsızlığının kayboluşu, öznenin tarafsız olmayışı ya da klasik fiziğin, şey-fiziğinin, geçmişe dönük bir biçimde günlük dille ilişkilendirilme tarzı gibi birçok farklı unsurunun göz önünde bulundurulması gerekir. Bu unsurların birçoğu 1935 dersleriyle uyum gösterir. Söz gelişi, fiziğin yerleşik geleneklere ve inançlara karşı çıkışını [*iconoclasm*], onun imgelerden vazgeçişini; ya da 1925’ten itibaren kuantum mekaniğinin, “klasik” fiziği, kuantum nesnesinin ifade edilemez olarak kaldığı gündelik dilde ikamet eden sezgilerin bir değerlendirilmesi ve yeniden formülasyonu (Heidegger’in sözleriyle, şeyin, önermenin özü yoluyla tanımlanıyor olması) ile özdeşleştirmesini; ya da son olarak Kopenhag yorumunun özne ile nesne arasındaki ayna ilişkisinin kayboluşu üstüne oldukça doğrudan bir biçimde yorum yapması olgusunu anabiliriz. Bununla birlikte, ben kendimi burada en temel gibi görünen bir unsurla, yani, kuantum mekaniğinin, hareketin özünün geleneksel belirlenimine meydan okuyan niteliği ile sınırlayacağım.

Kuantum mekaniği, ancak fizikçiler klasik hareket kavramını terk edip kinematiğin daha temel düzeylerine geri gidince ortaya çıkmıştır. Hiçbir bilim zorunlu kalmadıkça temel bir kavramdan vazgeçmez. Bu yüzden, fizikçilerin klasik hareket fikrini sürdürmenin imkânsız olduğunu kabul etmeleri yirmi beş yıl almıştır. 1924-25’de, yani tam böyle yirmi beş yıllık bir dönemin sonunda, yeni veriler ile klasik kavramlar arasında mutlak bir kavramsal uçurum atom fiziğinin belirgin özelliği haline gelmiştir ve en yalın kavramların yeniden tanımlanması gereği açık hale gelir. Bu yüzden, 1925 Haziranında Pauli, Bohr’a “Her şeyden önce dönüştürülmek zorunda olan enerji

kavramı değil, hareket ve kuvvet [force] kavramlarıdır”⁴⁸ diye yazıyordu. Bohr da deneyci H. Geiger’e gizli bir sır verir gibi “karşılaşmakta olduğumuz güçlükler, görüngülerin alışlagelmiş uzamsal-zamansal betimlemelerini sürdürmeyi tamamen imkânsız hale getirdi” der.⁴⁹

Heisenberg, Born, Jordan, Pauli ve Bohr tarafından yaratılan kuantum mekaniği, 1925’te hidrojen atomundaki⁵⁰ bir elektronun hareketi için bir yasa sağlayan bir kuram, sonsuz dizeler (*matrices*) ile zamanın fonksiyonu olan klasik nicelikler arasında bir karşılıklık [*correspondence*] kuran şeyin cebirsel formül şeklinde ifade edilmesi olarak kabaca betimlenebilir. Bunlara ek olarak, aynı zamanda, konum, hız [velocity], gezinge [trajectory], enerji ve nedensellik⁵¹ gibi klasik kavramları elektron üzerinde uygulamaktan vazgeçmek de zorunlu oldu. Heisenberg, Born ve Jordan tarafından yazılmış olan “uç yazarlı makale”nin başlığı “Zur Quantenmechanik II”dir ve bu makale, “elektronların hareketleri, günlük uzam ve zaman kavramlarıyla betimlenemez; yeni kuramın belirleyici niteliği, onun mekanik bilimine olduğu kadar kinematik bilimine de dayattığı değişikliklerdir.”⁵²

Klasik kavramların böyle bir terki neden zorunluydu?

İlk olarak, Planck’ın 1915’te Heidegger tarafından alıntılanan ifadelerinde gösterildiği gibi, atom fiziği, mekanik bilimini elektrodinamik bilimi ile birleştirmenin yollarını bulmaya çalıştı. Bir kez atomun yapısının esas itibarıyla elektrik olduğu, yani atomun belirli sayıda

⁴⁸ Pauli’den Bohr’a 27 Haziran 1925 tarihli mektup, *W. Pauli Wissenschaftliche Briefwechsel* (Berlin: Springer, 1979) içinde, 232.

⁴⁹ Bohr’dan Geiger’e 21 Nisan 1925 tarihli mektup, N. Bohr, *Collected Works* (Amsterdam: North Holland Publishing Company) içinde, V, 350.

⁵⁰ Hidrojenin sadece bir elektronu vardır. Matrix mekaniği (Heisenberg-Born-Jordan) ile dalga mekaniğinin (Schrödinger) 1927’deki sentezine kadar, birden çok elektronu olan atomlar için hareket yasaları formüle etmek için yapılan bütün girişimler başarısız oldu.

⁵¹ Nedensellik burada, diferansiyel denklemlerin formalizmiyle ilişkili olarak, sürekli [continuous] yasalar aracılığıyla, bir sistemin başlangıçtaki koşullarını betimleyen sayılar kümesi ile onun son koşullarını betimleyen başka bir sayılar kümesini birbirine bağlama olanağı olarak tanımlanır.

⁵² M. Born, W. Heisenberg ve P. Jordan, “Zur Quantenmechanik II”, *Zeitschrift für Physik*, 35 (1926), 558.

elektrondan oluştuğu kabul edilince⁵⁵, en önemli problem, atomun içsel yapısını anlamak haline geldi. Tasarı, atom ve atomun kimyasal ve fiziksel özellikleri hakkındaki mevcut bilginin, elektronlar için mekanik bir hareket yasasına —yani, bir elektrodinamik bilimine— dayanacak olan bir açıklamasını vermektir. İdeal olarak, yörüngeli [planetary] bir atom modeli elde edilecekti. Böylece, daha önce 17. yüzyılda fizikte başarılmış olan gökyüzü ve yeryüzünün birleştirilmesi, sonsuzun diğer tarafına doğru bir kez daha başarılabilecekti.

1913’de Bohr atomu olarak adlandırılan şey, böyle bir umudun başarısızlığını zaten açıkça gösterdi ve bütün hareket için tek bir yasalılık koymanın imkânsız olduğunu kanıtladı. Bohr atomu, figüratif bir temsile ulaşmaya çabalayan fakat kendi çabasını kendisi reddeden kötü bir çizim gibiydi.

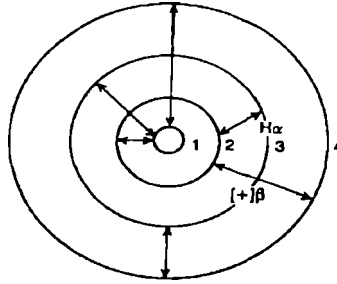
Atom için Bohr modeli, belirli sayıda sınırlayıcı koşulun tanınması ve sentezini beraberinde getirdi: (a) Elektron, elektromagnetizma ile çelişiyordu, çünkü atom (elektronun ivmelendirilmiş hareketine rağmen) sürekli olarak enerji kaybetmiyordu; (b) elektron mekanik bilimi ile çelişiyordu, çünkü her ne kadar bir çekirdek, dolayısıyla çekimsel [*gravitational*] bir yapı varsa da, atom yine de çarpışmalar içinde istikrarlı idi (temel bir durum korunuyordu). Sonuç olarak: (c) formüle edilebilecek tek şey, süreksiz bir enerji transferine dair bir denklemdi. İki durağan durum arasında gerçekte ne “olup bittiği” konusunda herhangi bir bilgi edinilemezdi. Elektronun hareketinin evrimi kavramının tam da kendisi anlamdan yoksun kalıyordu.

Sonuç olarak Bohr, 1924’de, “umutsuzluk içinde”, uzay ve zamandaki atoma ait görüngülerin her tür temsil edilışinden vazgeçme noktasına geldi. Dizey [*matrix*] mekaniği, bu güçlölklere kısmi bir

⁵⁵ 1890’dan bu yana, atom, Yunanca adının meşruiyetini yitirdi; çünkü şimdi onun bölünebilir olduğı keşfedildi. Ayrıca, atomun içsel yapısının elektriksel olduğı düşünöldü. Başka bir deyişle, atomun pozitif ve negatif elektrik tarafından doldurulmuş olduğı varsayıldı. Fizikçiler atomla ilgili üç tür veriye sahipti: Atomun kimyasal ve mekanik dengesi ile ilgili veriler ve izgezölemsel [spektroskopik] veriler, yani kışkırtılmış bir durumdaki atomların yaydığı radyasyonun fotoğrafları. Soru şudur: Atomun kurucu bileşenlerinin, yani elektronların hareketine ilişkin bir yasadan bu veriler nasıl türetilcek? Elektromagnetik kuramının, bütün yeni deneysel verileri açıklamayı mümkün kılacak bir dinamik sağlaması beklendi.

çözüm verebilirdi. Bunun tek sebebi, Heisenberg'in, Bohr'un söyleye geldiği gibi, "hareketin klasik belirlenimlerinden kurtulmuş⁵⁴ olmasıydı. Olağan geometrinin uzamında sürekli bir yolun [*curb*] tasviri olarak harekete ilişkin klasik çözümleyici anlayışın yerini tamamen farklı bir biçimcilik [formalism] aldı ve bir gezinge [trajectory] fikrine gitmek zorunluluğu ortaya çıktı. Aynı zamanda yer değiştiren bir nesne kavramı da boş bir kavram haline geldi; çünkü, uzamsal düzende verili bir fiziksel sistemin belirli bir durumda bulunmasına dair sadece olasılık hesabı yapılabilirdi.

⁵⁴ Kuantum mekaniği, esas olarak üç yıl –1925, 1926, 1927– içinde işlendi. Bohr fiziksel uzaydaki görüngülerin betimlenmesi için yeni koşulların formüleştirmesini önerdi. Klasik fizik uzay ve zaman içindeki tasarımları nedensellik ilkesi ile bağlamaya devam ederken, kuantum mekaniği onları birbirinden koparmaya zorlandı. Başka bir deyişle, bir sistemin tanımını için koşullar, (ψ fonksiyonunun yardımıyla) onun başlangıçtaki durumunu betimleyerek saptanırsa, uzay ve zamandaki son durumunu her türlü tasarımlama olanağına (çünkü bu durumda böyle bir tasarımın ancak olasılığından söz edilebilmektedir) son verilmesi gerekirdi. Öte yandan, eğer saptanan o sistemin gözlemi için gerekli koşullar idiye, o zaman da belirlenmezlik koşulları klasik parametrelerin (söz gelişi, konumun ve hızın) herhangi bir eşzamanlı bilgisine izin vermeyecektir –bu da, nedensellik ilkesini uygulamayı olanaksız yapacaktır. Böylece, seçim, sistemin fiili gerçekliğini betimlemeye girişmeyen "belirlenimci" (deterministik) denklemler ile sistemin her belirlenimci betimlenişinin önünden gitmek zorunda olan fiili gözlem koşulları arasında yapılmak zorundadır. Olağan uzay ve zamanda bu türden hiç-bir şey bulunamayacaktır.



Hidrojen atomu için Bohr modeli sadeleştirilmiş biçimde (elipsler yerine dairelerle). Diyagramlar, H. A. Krames ve H. Holst, *Das Atom und die Bohrsche Theorie seines Baues* (Berlin: Springer, 1925)'den alınmıştır. Bohr kişisel olarak, kendi atom modelinin şekille herhangi bir temsiline karşı çıktı.

1, 2, 3 ve 4 sayıları atomun durağan durumlarına tekabül eder. Oklar, hidrojen atomunun tayf ışınlarını temsil eder. Daireler ya da durağan yörüngeler atomik sistem tarafından verilen değerlerin süreksiz dizilerini gösterir. Elektron, yörüngeler arasında belirlenemeyen bir geçiş ya da “quantum sıçraması” yapar.

Fizik biliminin, Heidegger’in 1927 ile 1935 arasında onu keşfettiği şekliyle durumu göz önüne alındığında, görüngüler, artık geleneksel ontolojinin –kalıcılık, süreklilik, tözsellik, ayırt edilebilirlik gibi– temel kavramları çerçevesinde düşünülemez. Heidegger bu temel dönüşümü kabul eder ve onu Batı metafiziğinin tarihsel arka planı bağlamı içinde görür. Kuantum mekaniğinin “doğa”yı temelde yatan bir bulunurluk [*presence*] üzerinden değil, bundan başka bir biçimde tasarlaması olgusu, *ousia*’ya ilişkin Aristotelesçi *Problemstellung*’un⁵⁵ –ki bu, zamanın, hareketin ölçüsü olarak belirlenimi ile yakından ilişkilidir– bir sorgulanmasına götürmek zorundadır.

Aslında Aristoteles’ten bu yana “ontoloji için varlığın paradigmatik kipi”, yani “varlığın olduğu haliyle” anlamını deşifre etmeye yaran varlık biçimi, her şeyin temelinde yatan bir bulunurluk [*being*–

⁵⁵ E.N. *Problemstellung*: Bir problemi ortaya serimleme, koyma, o probleme yaklaşım biçimi.

present] olarak doğa idi.⁵⁶ Hareketin özü konusunda “felsefe Aristoteles’ten beri tek bir adım ileri gitmemiştir”⁵⁷ ve var olanın varlığı sorunu konusunda modern felsefede “ego’ya dönüş” diye adlandırılan durum, sadece bu aynı yorumun pekiştirilmesine yol açmıştır; çünkü Dasein, bu sefer de doğanın *res extensa* modelinin temeli üzerinde *res cogitans* olarak düşünülmüştür. Hattâ Kant bile, “Ben”i bu yaklaşım çerçevesinde tasavvur etmenin imkânsız olduğunu gayet iyi anlamış da olsa, temelde yatan bir varlığın ayrıcalığını savunur⁵⁸; o dereceye kadar ki, doğayı, her zaman matematiksel fiziğin nesnesi olarak tanımlar ve Kant’ın kendinde-şey kavramı “temelde yatan bir bulunurluğun [*presence*] geleneksel ontolojisi’ni örtük olarak yeniden ifade eder.⁵⁹ Kant, “şeyin şeyliğini sorgulamada başarılı olamamıştır.”⁶⁰ Bizim kendi varlığımızın, temelde yatan bir bulunurluğun değil de varoluşun bir kipi olduğu Heidegger’in keşfi değil midir? Eğer durum bu ise, fizik –gözleri sorgulamaya açık, hareketin özünü, dolayısıyla aynı zamanda varlığın özünü sorgulayan bir fizik–cephesinde de buna “paralel” bir keşif –bizi, doğayı tözsel [*susbsisting*] varlıklar kümesi olarak belirlemekten başka türlü bir belirlemeye götürecek olan bir keşif– bulmak akla yatkın olmaz mı? O halde kalıcılık, *extensio* [yer kaplama] ve töz arasındaki bağlantının, “atom fiziğindeki en son gelişmelerde” kolayca farkedilen nihai yadsınışını nasıl düşünmeliyiz?

III. AYRIM KAYBOLUYOR: ATOM FİZİĞİ VE MODERNLİK

Ancak Heidegger yukarıda dile getirdiğimiz soruyu sormaz. Ona göre, “klasik” ve “çağdaş” fizik arasındaki ayrım kuşkusuz belirleyici bir farklılığa dayanır ve “kendini doğada açığa vuran nesnellığe” temas eder, çünkü yeni bir zaman anlayışının ortaya çıkmasını sağlar. Fakat yine de bu farklılık son kertede ortadan kaybolur. Farklılığın geri plana itilmesi, onun anıldığı paragrafların çoğunun tarzında kolayca görülebilir. Bu pasajlar, ayrımın belirleyici niteliği ile onun

⁵⁶ *Gr. Ph.*, 173.

⁵⁷ *WF*, 31.

⁵⁸ *Gr. Ph.*, 209.

⁵⁹ Aynı yerde.

⁶⁰ *FD*, 100.

tüm bu belirleyici niteliğine rağmen daha özsel olan bir şey karşısında pek önemi olmadığı iddiası arasındaki bir karşıtlığa işaret eden pasajlardır. Neden Heidegger bu ayrımı geri planda bırakmıştır?

Bu noktada açıkça görülür ki, 1935’de, “verilecek bir karar”la ilgilenmekte olan Heidegger, kararını 1938 dersinde “modern zamanlar” ifadesinin anlamını çözümlediği “*Die Zeit des Weltbildes*’de verir.

Modernlik nedir? Heidegger, modernliğin beş temel niteliğini sayar, fakat dikkatini sadece birincisinde odaklar ve her ne kadar, “bilim” derken sadece matematiksel fiziği göz önünde bulunduruyor olsa da, “soruyu anılan ilk görüngüyle, yani bilimle sınırlayacağız” der. Daha sonra amacı belirtir: “*Modern olduğu ölçüde bilimin metafizik temeline inmek*”.⁶¹

O halde modern bilim nedir? Onun en belirgin özelliği, ilk başta, araştırmanın (*Forschung*), varlığın belirli bir bölgesine odaklandığı olgusudur. Heidegger, burada, klasik fiziğin matematiksel projesi ile ilgili olarak belirttiği önceki görüşlerini, kaldığı yerden sürdürür: Doğa, çeşitli çekim merkezlerinin uzamsal-zamansal hareketlerinin bir kümesi olarak tanımlanır ve hareket burada yer değiştirme anlamına gelir. Modern bilimin aynı zamanda bir başka belirgin özelliği, bu bilimin yönteminin sürekli değişiklikler içeren bir bağlam içindeki çeşitlemeleri sabitlemeye çalışması, yani süreçleri yönlendiren bilimsel yasaları sağlaması olgusudur. 1938 dersi, burada 1915 tarihli *Habilitationsschrift*’ten epeyce yararlanır. Son olarak, modern fiziğin üçüncü niteliği, araştırmanın [research] enstitülerde düzenleniyor ve yeni bir insan tipinin, “sorgulamaya yönelmekten çok, araştırma [research] programlarına angaje olmuş araştırmacı”nın doğuşuna dayanıyor olmasıdır.

Bilimin bu modern anlayışına uygun düşen varlık anlayışı hangisidir? Varlık bir nesne olmak durumundadır. Doğanın ona meydan okunarak “zorlanması”, tarihin ise bunun karşısında “sessiz” kalması gerekir.⁶² Aynı zamanda nesnellik arayışı, doğruluğu temsilin kesinliği ile özdeşleştiren bir doğruluk anlayışına boyun eğer. Başka bir deyişle, Descartes’ı izleyerek, insanın özne olması gerekir. Bu iki

⁶¹ H, 70.

⁶² H, 80.

dönüşümden ne çıkar? Bir *Weltbild*’ın oluşması. Bu *Weltbild*’ın zaferi ile, bir bütün olarak varlıkla ilgili yapılması gereken kesin bir ödev ortaya çıkar. Bundan böyle, var olanın varlığı, temsil-edilen varlıkta aranır ve bulunur.”⁶³ Modernliğe ilişkin felsefi anlayışlar hakkında konuşmak yerine, modernliğin dünyaya ilişkin yeni anlayışların icadı ile tanımlandığını söylemek daha yerinde olacaktır. “Şimdi dünya kendi başına zihinsel bir kurgu haline gelir. Modernliğin hüküm sürdüğü dönemin en belirgin ve ayırt edici özelliği budur.”⁶⁴

Heidegger’in görüşünde atom fiziğinin belirleyici karakteri konusunda daha önce söylenenlere dönelim. Nesne gözden kaybolur, özne gözden kaybolur ve öne çıkan, onların ilişkisi sorunu haline gelir. Bundan da atom fiziğine dayanan bir *Weltbild* oluşturma artık mümkün olmadığı sonucu çıkar. Varlık, uzamsal-zamansal bir süreç içindeki değişikliği yöneten yasalara uygun olarak tasarlanmaz. Doğrusunu söylemek gerekirse, *eğer modernlik 1938’de Heidegger’in olduğunu söylediği şeyse, kuantum fiziği modern fiziğe dâhil değildir*. Fakat nükleer fiziğin ya da parçacık fiziğinin modern fiziğin sınırları içinde kaldığını tekrar tekrar teyit eden Heidegger’in çıkar-dığı sonuç bu değildir.

Ancak bu çelişki belki de sadece görünüştedir. Eğer kuantum fiziği modern bilimin içinde kalıyorsa, temel kavramlarda ve hareketin özü konusunda yapılan tüm gözden geçirme ve değişikliklere rağmen son derece önemli bir unsur değişmeden kaldığı için, bu çelişki sadece görünüşte olmak durumundadır. Söz konusu önemli unsur, tekniğe [*technics*] dair sorun, yani doğanın hesaba dayanan tasarımılanması sorunudur. Heidegger’in bu nokta üstünde ısrarının ve dola-ysisıyla atom fiziğini modernliğin alanı içinde alıkoymaya karar vermesinin en az üç nedeni vardır.

Birinci neden, Bohr’un ve Heisenberg’in formüle etmeye çalıştığı yorumun bizzat kendisinde görülebilir. Bu yoruma ayırt edici özelliğini veren başlıca tez şudur: Kuantum fiziğinde klasik kavramlar kullanılmak zorundadır, çünkü nesnenin özünü temsil edebilecek hiçbir belirli kuantum kavramı yoktur. Bu anlamda kuantum kavramı yoktur demek, geleneksel tarzda bir ontoloji söz konusu olamaz; bu kavramlar “*quantonlar*”ı günlük, olağan dile göre bir şeffaflıkta ifade

⁶³ H, 82.

⁶⁴ H, 82.

edemez demektir. Bununla birlikte, fiziğin yapılması ve deneylerin sonuçlarının (elektronların bir sis odasında izlerinin, fotoğrafik levhalar üstündeki etkilerinin vb.) iletilmesi gerekir. Fakat bu gibi çalışmalara ait kavramların ancak metaforlar olarak hizmet ettiğinin farkında olunmalıdır. O halde sonuç olarak modern fiziğe ait özsel bir durum, değişmeden kalmaktadır. Dil, temsillerdeki değişimleri sabitleştirmek için kullanılır ve hesaplanabilir olanın sahası içinde kalır.

İkinci neden, bilimin karşılaştığı güçlüklerle rağmen kendi özsel karakterini inatla koruma ve sürdürme eğilimi konusunda Heidegger'in karamsarlığıyla ilgilidir. Heidegger daha 1927'de, doğa biliminde ortaya çıkan uyanışın devam etmeyeceğini yazmıştır: "Bilim, yeniden rüya görmeye başladı....İnsan, bir barut fıçısı üstüne oturup söz konusu temel kavramların ancak eskimiş seçenekler olduğunu ve herkesin sükûnet, dirlik düzen istediğini bile bile bu kriz durumundan huzursuz olmadan duramaz."⁶⁵ Bu, 1927'de yapılmış bir tespiti ve gerçekten de kuantum mekaniğinin temel problemleri çözülür çözülmez "barut fıçısının üstünde" oturmaya devam etmeyi seçen fizikçiler, sadece kuramın kurucuları oldular. Diğer fizikçiler, "modern fizik"te olduğu gibi işlerine devam ettiler –temel bileşenleri aramaya, parçalamaya, şeylerin kendisini bulacaklarından emin bir eda ile hesaplamaya ve bir dünya imgesi kurmaya koyuldular. Bugün, her zamankinden daha çok bir "büyük birleşme" öneren, fiziksel bir *Weltbild*'in birliği için çaba gösteren kuramlar görüyoruz.

Üçüncü neden, Heidegger'in kendisinin "doğa bilimlerinde şimdiki durumu nasıl ele almalıyız?" sorusunu kesin olarak ciddiye alıyor olmasıydı. Daha önce 1935 derslerinden söz ederken ifade etmiştim: Heidegger, iki fizik arasındaki ayrımı, varlıklar ortasındaki kendi temel konumumuzun bir dönüşümüne bağlar. Özsel olanı nasıl belirleyeceğiz? Bu soruya ilişkin birçok yol açıktır ve bugün bile hâlâ öyledir –yeter ki kuantum mekaniği üstüne en şiddetli çatışmaların hâlâ çokça olduğu bilinen yerlere özel bir dikkat gösterilsin. Kartezyen ontolojinin çağdaş dengi olan bir ontoloji mi aramalıyız? Yoksa Yeni-Kantçılar gibi dikkatimizi daha çok bilgi kuramlarına mı çevirmeliyiz? Yoksa temel olarak bakışımızı bizi en doğrudan ilgilendiren şeye, yani modern bilime, "atom çağı"nda sürekli artan biçim-

⁶⁵ *Gr. Ph.*, 74-8.

de Doğa”nın ve insanın bir özgülmesi [*appropriation*] idealine doğru yöneltilmiş bir bilime mi yöneltmeliyiz? Heidegger teknoloji daha önce matematiksel fiziğin doğduğu noktada modern bilimin özünü oluşturduğu için, dikkatini ve çabasını teknoloji sorununa yönelterek üçüncü yolu seçer. On yedinci yüzyıl ile Heisenberg’in fiziği arasında fiilen ortadan kaybolan şey, varlığın kalkül [*calculati-on*] açısından incelenmesi değil, Kartezyen ontolojidir. Öyleyse, doğanın nesnelliğiyle ilgili sorgulamamızın gücü ne noktada olursa olsun, özelde Kartezyen ontolojisine ilişkin sorgulama (onun daima diri kaldığını varsayacak olursak) Heidegger için artık modernliğin bizim yaşamımızda sürüp gitmesiyle ilgili olan şeyden daha az *âcıl* bir şeye dönüşmüştür.

Ve öyleyse, başta ilân ettiğimiz dolambaçlı yolun, yani Heidegger’in klasik fizik ile atom fiziği arasındaki farkı tartıştığı paragraflarla ilgili yorumsal problemlerin çözümlenmesinde yürünmesi gerekli olan dolambaçlı yolun sonuna geliyoruz. Bu dolambaçlı yol şu öneriyi yapmamıza izin vermiştir: 1935 derslerinin kompozisyonunun altında yatan en önemli saiklerden biri, artık terk etmemiz gerekenin tam olarak ne olduğunu bilecek bir konuma erişebilmek için, “şey”in Kantçı nesnelleştirimini aydınlatma ihtiyacıdır. Heidegger, iki fizik arasındaki ayrımı, metafizik tarihinde sonuç tayin edici öneme sahip bir şey olarak gördü, çünkü bu ayrımı, daha önce tözsel varlık çerçevesinde tasavvur edilen doğanın nesnelliğinin bir değişimi olarak yorumladı. Aşağı yukarı aynı zamanlarda Cassirer, Viyana Çevresi ve hattâ Husserl’in kendisi, kuantum mekaniğinin felsefi anlam ve önemini anlamaya çalışıyordu. Bununla birlikte, Heidegger, ilk başta böylesine belirleyici olduğunu ileri sürdüğü ayrımın kendisinden vazgeçerek daha da ileri gitti. Bu bağlamda benim varsayımım şu: Heidegger’in çalışmasında teknolojinin ağır basması, Heidegger’in artık geleneksel anlamda bir ontoloji üretme yeteneğinde olmayan fiziğin, doğayla ne yapmak istediğimize karar vermek konusunda bizi şimdi tamamen özgür bıraktığını söylemeye karar verdiği noktadan itibaren başlar. Bu varsayımın, Heidegger’in çalışmasını herhangi bir kavrama girişimi açısından, bu kararın şimdiye kadar yakından incelenmemiş olan kaynağına bir bakışı yeniden canlandırma –ki yapmaya çalıştığım tek şey buydu– gibi bir faydası vardır. Bu, sadece Heidegger’in kendi yaklaşımının başlangıç noktasını aydınlat-

maya yardım etmekle kalmaz; daha önemlisi, klasik fiziğin temellerinin çöküşüyle ilişkilendirilen kuantum kuramının felsefî yönlerini anlamamızı da sağlar.

REFERENSLAR VE KISALTMALAR

Bu makalenin notlarında, aşağıdaki eserlere yapılan göndermeler şu biçimde verilmiştir: Önce başlığın kısaltması, sonra Almanca baskının sayfası.

“Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, *Habilitationsschrift* (1915), *Frühe Schriften (FS)* (Frankfurt: V. Klostermann, 1972) içinde, s. 355-376.

Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gr. Ph.), *Gesamtausgabe (GA)* 24.

Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung in der Philosophie (WF), *GA* 31.

Die Frage nach dem Ding. Zu Kant's Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (FD) (Tübingen: Max Niemeyer, 1962).

“Die Zeit des Weltbildes”, 1938’de “Die Begründung des neuzeitlichen

Weltbildes durch die Metaphysik” başlığı altında verilen bir ders, *Holzwege*

(*H*) (Frankfurt: V. Kkosterman, 1950).

“Wissenschaft und Besinnung”, *Vorträge und Aufsätze (VA)* (Pfullingen: Neske, 1954).

TEKNOLOJİ VE GÜÇ İSTENCİ SORUSU *

Parvis Emad

Annemin anısına...

*Varlığa ait olan bu boşuncu...
Güneşin parladığını ya da iyi olduğumuzu
söylediğimiz zaman olduğu kadar
yalın ifade edebilir miydik?..*

Heidegger
Hegel'in "Tin'in Görüngübilimi" Eseri

Heidegger'in Nietzsche üzerine olan çalışmasını nitelemenin bir yolu, Nietzsche'nin düşüncesini önceden düşünülmüş bir tezle ele almaktan çok, onun fenomenolojik olarak kendini açıklamasına [*unfolding*] izin verdiğini söylemektir. Heidegger, Nietzsche'deki "değer" in, güç istenci, nihilizm, ebedi dönüş, üst-insan ve adalet olmak üzere iç içe geçmiş beş temel konudan kaynaklandığını ve esas itibarıyla zamanın bir açıklaması ve görünmesi [*manifesting*] olduğunu göstermek suretiyle, onun tüm felsefesinin fenomenolojik bir yorumunu sunar. Ayrıca Nietzsche'nin istenç kavramında yatan gösterme [*showing*] ve görünme tarzının, modern teknolojiye özgü olduğunu ortaya koyarak fenomenolojik açıdan daha da ileri gider.

Heidegger'in Nietzsche yorumundaki fenomenolojik nitelik göz önüne alındığında, istenç istenci [*will to will*] ve teknoloji hakkındaki sorgulama, bu sorgulamayı yönlendiren sorunun dikkatlice formüle edilmesiyle başlamalıdır. Teknolojinin, güç istenci [*will to power*] ile

* "The Question of Technology and Will to Power" *Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Ed. Walter Biemel, Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. ss. 126-140. Özgün hali İngilizce olan metinden Aysel Demir tarafından çevrilmiştir.

ilişkisinin nasıl olduğunu doğrudan soramayız, çünkü soruyu böyle ele alırsak, yanılgıya düşerek bu iki ilişkiselin [*relata*] baştan biliniyor ve sınırlarının çizilmiş olduğunu varsaymış oluruz. Bunun yerine, teknolojiyi “güç istenci” olarak gösteren şeyin ne olduğunu sormalıyız. Heidegger, “istenç istenci” ibaresini Nietzsche’nin tüm felsefi konumunun temsilcisi olarak kullanır ve kendisini teknoloji olarak gösteren ve açımlayan şeyin “istenç istenci” olduğunu ifade eder. Aşağıdaki tartışmanın ödevi, işte bu göstermenin, bu açımlayanın, tam karakterine bir açıklık getirmektir.

Söz konusu görünme/açımılama hakkındaki betimlemenin, Heidegger’in modern teknolojinin temel niteliğini belirli bir biçimde ve açıkça ortaya koymasından çok daha uzun yıllar önce oluştuğunu ve bu betimlemenin oldukça kısa ve öz olduğunu belirtmek gerekir. Bu betimleme, öz-et niteliğinden dolayı yorumlayıcı bir okumayı gerektirir. Böyle bir okumada bu betimlemenin kendisini açımılmasına izin vermek suretiyle, hem istenç istencinin, hem de teknolojinin, ontolojik ayrımla ilgili olduğunu göreceğiz. Bu ilgiyi, Heidegger’in “*Varlık ve Zaman*’ın temel deneyimi”¹ [*the fundamental experience of Being and Time*] diye adlandırdığı ve yapmış olduğu tüm Nietzsche yorumunun anlaşılması için gerekli olduğunu düşündüğü bir deneyim çerçevesinde anlamaya çalışacağız.

Bununla birlikte, bu işe girişmeden önce, Heidegger’in dili bakımından iki noktanın açıklığa kavuşturulması gerekir. İlk olarak *die Technik* sözcüğünün çevirisi olarak İngilizce *technology* sözcüğünün kabul görmüş bir terim haline geldiği iyi bilinmektedir. Ancak *teknoloji* kelimesi gitgide bir gelişme aracını çağrıştırdığından ve Heidegger *Technik* ile kesinlikle bunu kastetmediğinden, tartışmamızın akışı içerisinde terimi çevrilmemiş haliyle *Technik* olarak bırakacağız. İkinci olarak, *Technik* kelimesinin çevrilmesindeki tehlike, daha da büyük bir başka tehlikeye işaret eder: Heidegger’in dilini bir dilden başka bir dile çevirmek suretiyle, onun düşünce alanını geride bırakırız. Heidegger’in düşüncesine özgü dili geride bırakıp onun düşüncelerini herkes tarafından anlaşılabilir şekilde kendi dilinden başka bir dile aktarabilmek için, düşünmeden bağımsız ve tarafsız bir dilin var olması gerekirdi. Ancak düşünmenin emrine amade, orada hazır bekleyen böyle bir dil yoktur. Eğer olsaydı, Heidegger’in dilini taraf-

¹Heidegger, *Nietzsche* (Pfullingen: Neske Verlag, 1961), II, 260.

sız bir dilin alanı içine sevk etmek mümkün olurdu (Böyle bir dil varsa da, kişi, Heidegger'i bu dili kullanmaktan alıkoyan şeyi merak eder). Dolayısıyla, aşağıdaki tartışma kasıtlı olarak –İngilizcede ve Heidegger'in düşünce alanınca konulan sınırlar içinde yansıtılabildiği ölçüde– onun kendi düşüncesine özgülediği [*appropriated*] dildeki alan içinde kalacaktır.²

I

İstenç ve *Technik* olarak meydana gelen gösterme ve görünmeyi [*showing and manifesting*] kısa ve öz olarak kavrayan betimleme, 1936 ve 1946 yılları arasında yazılan ve “Überwindung der Metaphysik” [Metafizikğin Üstesinden Gelinmesi]³ başlığını taşıyan makalede görünür:

Der Wille zum Willen erzwingt sich als seine Grundformen des Erscheinens die Berechnung und die Einrichtung von Allem, dies jedoch nur zur unbedingt fortsetzbaren Sicherung seiner selbst. Die Grundform des Erscheinens, in der dann der Wille zum Willen im Ungeschichtlichen der Welt der vollendeten Metaphysik sich selbst einrichtet und berechnet, kann bündig die “Technik” heißen.⁴

İstenç istenci, her şeyin hesaplanmasını ve düzenlenmesini kendisinin temel görünme (*Erscheinen, manifesting*) biçimleri olarak dayatır –ve bu, yalnızca onun kendisinin sürekli ve koşulsuz güvenliği içindir. O halde, içinde istenç istencinin, tamamına ermiş metafizikğin dünyasının tarihsizliği içinde kendi kendisini yerleştirdiği ve hesapladığı görünmenin temel biçimi, “*Technik*” olarak adlandırılabilir.

Sürekli olarak özgün Almanca metne dönmek suretiyle, bu paragrafın ifade ettiğini yorumlayarak açıklamayı deneyeceğiz. Bunu elbette sadece tüm çeviriler (burada girişilen de dâhil olmak üzere) yetersiz

² Bu konuda bkz. Çev. önsözü, M. Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, (Bloomington: Indiana University Press, 1988) xii-xiii.

³ Krş. .M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, (Pfullingen: Neske Verlag, 1959) 71-99.

⁴ A.g.y., 80.

kaldığı için değil, fakat bundan daha önemlisi, düşünmenin, çevrilmiş metin üzerinden özsel olarak çevrilemez olana doğru gitmeyi köktenci biçimde gerektirdiği için yapacağız.

Bu paragrafı oluşturan iki cümleyi ayrı ayrı ele alırken, çeviri/düşünme için önem taşıyan çeşitli konuları belirlemek ve daha sonra onlara tek tek yönelmek için her bir cümlemin yalın bir yorumuyla başlıyoruz.

(1) İlk cümlede belirtileni yorumlayarak, istenç istencinin her şeyi göstermenin temel biçimleri olarak hesaplama [*calculation*] ve düzenlemeleri [*arrangements*] zorla kuşanarak kendi kendisini gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu cümlede ve yorumumuzda önemli bir rol oynayan bu iki terim, *Grundformen* (temel biçimler) ve *Erscheinen*'dir (görünme). Tartışmaya, *Erscheinen*'in çevirisi/yorumu ile ilgili birkaç konuyu ele almakla başlayalım: Bu terimi “görünüş” [*appearing*] olarak çevirmek yerine görünme/(kendini) gösterme [*manifesting*] olarak çeviriyoruz. Bu seçim, *Erscheinen* teriminin niteliğine ve İngilizce çevirisi için görünüş [*appearing*] teriminin yetersizliklerine dayanır.

İlk olarak, Almancada *Erscheinen* teriminin bir nesneye işaret etmeksizin kullanılabilir olduğuna dikkat etmemiz gerekir. İkinci olarak, bir nesneye gerek duymayan bir fiil olarak bu terim, görünme [*manifesting*] ya da görünüş [*appearing*] devinimine işaret eder. Bu devinimi düşünmek için “görünüş”ten daha çok “görünme”yi tercih ediyoruz. Görünüş, burada vermeyi amaçlamadığımız Kantçı bir anlama sahiptir. Çünkü *Erscheinen*'in ötesinde, ardında, kendindeşey gibi, görünüşler alanı ile ilişkili olabilecek fazladan hiçbir şey yoktur. *Görünme* teriminin en ufak bir “bir şeyin bir yerden *görünüşü*” anlamını ifade etme olasılığından kaçınmak için, *görünüş* teriminden de kaçınmalıyız; ne de olsa kaçınmamız gereken bu terim, Kantçı çağrışımlarından dolayı görünmenin ardında başka bir şey olduğunu akla getirebilir.

Görünüş sözcüğünde taşınan anlamın aksine, *Erscheinen* terimi kendi-kendini-gösteren bir görünmeden [*self-showing manifesting*] söz eder. Bir görünüş değil de, görünme anlamına gelen *Erscheinen* göz önüne alındığında, “kendi kendini gösterme” ifadesinin kullanımı doğrulanır. Eğer *Erscheinen*'in ötesinde görülecek daha fazla bir şey olsaydı, o zaman *Erscheinen* bir “kendi kendini gösterme” olmayacaktı. *Erscheinen* yalnızca bu olduğu için –yani bir görünme– o,

açık [*manifest*] olan bir görünmedir. Böylece o “kendi kendini gösteren görünme”dir.

Yorumumuzda, *Grundformen*’e “temel biçimler” olarak işaret ettik. Ama kelimenin tam anlamıyla, *Grundformen*, “temel yollar” [*basic ways*] olarak yorumlanmalıdır. Bu böyledir, çünkü Almanca *Form* (*biçim*) terimi, diğer şeylerin yanı sıra, *Erscheinungsweise*⁵, yani, şeylerin görünme yolu anlamına gelir. Bu anlamda ele alındığında, *Form* terimi bir olaya; *ein Geschehnis*’e işaret eder. Bu düşüncelerden yola çıkıldığında, *Grundformen des Erscheinens* “içinde kendini gösteren görünmenin ortaya çıktığı (*geschieht*) temel yollar” anlamına gelir.

Ancak, *biçim* kavramı tür (*Art*), sınıf veya cins anlamına geldiği ölçüde, buradaki çevirinin, bu tür bir anlama biçimine alternatif bir çeviri/yorum oluşturduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Heidegger’in *Grundformen*’dan, yani *Form*’un çoğulundan söz ettiği gerçeği dikkate alındığında, *Form* sözcüğünü “görünmenin türleri veya sınıfları” anlamında anlamamız gerekmez mi? Ancak eğer *Erscheinen* türleri ve sınıflara sahip olsaydı, o zaman görünmenin çeşitli türleri olurdu ve *Erscheinen* türleri ve derecelere göre anlaşılırdı. Bu, tür ve dereceler halinde “görünür olan” *Erscheinen*’ın ardında bir şeylerin olduğu varsayımını güçlendirirdi. *Erscheinen*’ın ardında hiçbir şey olmadığı için, türler ve derecelere göre “görünecek” bir şey de yoktur. Bu, *Grundformen des Erscheinens*’ın “görünmenin temel türleri” olarak değil, “kendini gösteren görünmenin temel yolları” olarak çevrilmesi/yorumlanması gerektiği anlamına gelir.

Ele aldığımız paragrafı oluşturan önemli unsurlardan biri olan *Grundformen des Erscheinens*’ın çevirisi/yorumunu, *kendini gösteren görünmenin temel yolları* olarak ortaya koyduktan sonra, şimdi tam yorumunu sunmak için ilk cümleye geri dönüyoruz. Bu cümle tam olarak şu şekilde yorumlanabilir:

İstenc istenci (kendini gösteren görünme), onun her şeye temel kendini gösteren görünme yollarını, yani hesaplama ve düzenlemeyi dayatmasında meydana gelir. Bu durum, istencin kendi kendisinin güvenliğini [*self-securing*] koşulsuz olarak sürdürebilmesi için ortaya çıkar.

⁵ *Wörterbuch der deutschen Sprache* içinde *Form* maddesine bkz. Ed. G. Wahrig, (München, dtv, 1985).

Özetle, istemenin temel kendi kendini gösteren görünme yolları, hesaplama ve düzenlemedir.

Bu noktada, arka planda durmakta olan ve bu cümleyle bağlantılı olan soruya, yani varlık sorusu [*Seinsfrage*] olarak adlandırılan soruya yönelmeliyiz. İstenç, kendi kendini gösteren görünme olarak varlığa [*Sein*] mı işaret eder? Yanıt, “kendi kendini gösteren görünme” aklımıza *phusis* (φύσις); doğrulma [*rising*], gizlenmişlikten çıkma [*unconcealing*] gibi temel terimleri getirdiği sürece, olumlayıcı olmalıdır. Ancak, yanıtın neden olumlayıcı olması gerektiğini anlamak için ilk cümlelerin ana unsurunu, yani *Grundformen des Erscheinen*’ı; kendi kendini gösteren temel görünme yollarını, tekrar, fakat bu defa farklı bir şekilde ele alacağız.

Bu defa ilk cümlelerin ana unsuruna dair yorumumuzu, Almancaya geri çevireceğiz. Bu durumda cümle, aşağıdaki gibi olur:

Der Wille zum Willen erzwingt sich als die Grundweise des Erscheinens seiner selbst durch die Berechnung und Einrichtung von Allem. ...

İstenç istenci, kendisini, kendini gösteren temel görünme yolları olarak herşeyin hesaplanması ve düzenlenmesiyle dayatır. ...

Eğer bu cümlelerin özgününü yorumlanmış, şimdiki biçimiyle yan yana getirirsek, istenci ancak ve ancak kendini gösteren görünme olarak ele aldığımız durumda hesaplama ve düzenlemeyi istencin her şeyi göstermesinin temel yolları olarak kavrayabileceğimizi görürüz. Bu noktada, gerek ilk cümlelerin özgün formülasyonunun, gerekse onu içinde yeniden formüle ettiğimiz yorumun, istenç istencini, kendini gösteren görünme olarak ele aldığını görmek oldukça önemlidir. Varlıktan, *phusis* (φύσις), doğrulma ve gizlenmişlikten sıyrılma olarak çeşitli biçimlerde bahsedilmesi, aynı zamanda varlığın geri çekilişinde varlığın “kendi kendini gösteren görünmesi”ni de dile getirdiği için, kendi kendini gösteren görünme olarak istenç istenci, varlıkla bağıntılı demektir. Bu tartışmanın gidişatında bu bağıntının nasıl ortaya çıktığını göreceğiz. Aynı zamanda, bu paragrafın ikinci cümlesine yönelttiğimiz yorumlayıcı okumamızın da aynı sonuca ulaştığını göreceğiz.

(2) Özetlemek gerekirse, yeniden ifade ettiğimizde, ikinci cümle istenç istencinin, kendini tamamlanmış metafiziğin dünyasına yerleş-

tirirken, kendini açığa vurduğu ve hesapladığı temel olayın (*Erscheinungsweise* olarak, bir *Geschehnis* olarak anlaşılmış *form*) *Technik* olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Bu cümle, bir öncekinde olduğu gibi, çok kesin bir biçimde *Grundform des Erscheinens* terimlerinden yararlanır. Almanca *Form* ve *Erscheinen* terimleri hakkındaki tartışmalarımız doğrultusunda, biz *Grundform des Erscheinens*’ı “kendini gösteren görünmenin temel meydana gelişi” [*the basic occurrence of self-showing manifesting*] olarak çevirip yorumluyoruz. Bu çeviriden sonra, ikinci cümle şu şekilde yorumlanacaktır:

Kendini gösteren görünmenin temel meydana gelişini uygun bir biçimde *Technik* olarak adlandırabiliriz. İstenç istenci, tamamlanmış metafiziğin dünyasında meydana gelirken, meydana gelen bu olayda yerini alır ve kendi kendini hesaba döker.

Daha önceki cümlede ifade edilen şeyi, bu cümlelerin söylediğiyle karşılaştırdığımız zaman, önemli bir farkın ayırdına varırız. Kendi kendini gösteren görünmenin, istenç istencinin meydana geldiği temel *yolların* kendilerinin *Technik* olarak adlandırılmadığını, yalnızca kendini gösteren görünmenin temel *meydana gelişinin*, bu terimle adlandırıldığını göz önüne almak önemlidir. Tamamlanmış metafiziğin dünyasında kendini gösteren görünme yolları, yani hesaplama ve düzenleme meydana gelir ve her şeyi [*everything*], hesaplanabilir ve düzenlemeye tâbi biçimde gösterir. Ancak bu, *Technik* ile özdeş değildir. Yalnızca öylece kendini gösteren görünmenin tamamlanmış metafiziğin dünyasındaki bir meydana gelişi *Technik* olarak nitelenmektedir. “Kendini gösteren görünmenin ve istencin meydana geldiği yollar” ile “kendini gösteren görünmenin ve istencin meydana gelmesi” arasındaki ince ayrım, *Grundformen* (temel yollar) ve *Grundform* (temel meydana gelme) arasındaki farklılıkta yansıtılan önemli bir ayrımdır. Tamamlanmış metafiziğin dünyasında kendini gösteren görünmenin, istenç istencinin temel meydana gelmesi, *Technik* olarak adlandırılır. Tamamlanmış metafiziğin dünyasında kendini gösteren görünmenin meydana geldiği temel *yollar*, hesaplama ve düzenleme olarak adlandırılır; zira bunlar var olan her şeyi, o dünyada göstermenin yollarıdır.

İlk cümle kendini gösteren görünmenin tamamına ermiş metafiziğin dünyasında var olanı hesaplanabilir ve düzenlemeye tâbi olarak göstermenin temel yollarından söz eder. İkinci cümle ise, o dünyada

kendini gösteren görünmenin temel meydana gelişinden bahseder. İkisi beraber ele alındığında, bu cümleler görünme [*manifesting*] ve görünen [*manifested*] arasındaki bir ayrımı ifade ederler. Bu ne tür bir ayrımdır? Tamamlanmış metafiziğin dünyasında kendini gösteren görünmenin meydana gelmesi bir var olanda tüketilmediği sürece, görünme, görünenden farklıdır. Tamamlanmış metafiziğin dünyasında görünen şey, düzenlenebilir, hesaplanabilen bir var olan olduğu sürece, görünen, görünmeden farklıdır. Bu durumda tamamlanmış metafiziğin dünyasında görünme ve görünen arasındaki ayrım, varlık ve var olan arasındaki ayrımla aynıdır. Bu da, bu ayrımın ortaya çıktığı, tamamlanmış metafiziğin dünyasının, ontolojik ayrımın belli bir çeşitlemesinin etrafında yapılanmış bir dünya olduğu anlamına gelmektedir.

Überwindung der Metaphysik'ten iki cümleyi yorumsal olarak açıklamamızın sonuçlarını özetlemek gerekirse, *Technik* teriminin, tamamlanmış metafiziğin dünyasında kendini gösteren görünmenin, yani istencin meydana gelişini betimlediğini söyleyebiliriz. Bu meydana gelme, var olanı hesaplanabilir ve düzenlemeye tâbi olarak gösterme yollarından farklıdır. Böylece bu iki cümle, tamamlanmış metafiziğin dünyasına özgü ontolojik ayrımın bir çeşitlemesini ifade eder.

Fakat istenç istenci (*Technik*, kendini gösteren görünme) ve var olan (hesaplanabilir ve düzenlemeye tâbi olan) arasındaki ayrım tamamlanmış metafiziğin dünyasında hiç düşünüldü mü? Eğer bu ayrım düşünülmüş olsaydı, ontolojik ayrımın bu çeşitlemesinin varlıkla [*Sein*] nasıl ilişki içinde olduğu sorusu sorulacaktı. Heidegger, "bir düşünürün temel metafizik konumu" olarak adlandırdığı şeyi açıklığa kavuşturarak, bu ilişkinin nasıl düşünülmesi gerektiğine dair önemli bir ipucu sunar.

II

Heidegger, beş temel Nietzscheci temayı yorumlama görevini üstlendiği can alıcı bir kavşak noktasında, bir düşünürün temel metafizik konumunu şu şekilde sınırlandırır:

Doğruyu koruyup kollamaya davet edilen bir kişinin... ona miras kalan varoluşsal-ekstatik tasarılama üzerinden...bu nadir yazgıyı devralma şekli...

Die Art ... wie ein zur Wahrnis der Wahrheit Gerufener die selte-
ne Fügung ...im vorangehenden existenzial-ekstatischen Entwurf
übernimmt ...⁶

Bu betimleme, bir düşünürün temel metafizik konumunun “varoluşsal-ekstatik tasarılama” bakımından, yani, temel *Dasein* çözümlemesinin merkezî sorunları bakımından anlaşılması gerektiğini açıklığa kavuşturur. Eğer tamamlanmış metafiziğin dünyasına özgü ontolojik ayrımın bu çeşitlemesiyle varlığın ilişkisini kavramak istiyorsak, *Dasein* çözümlemesine dönmeli ve o çözümlemenin bizim şimdiye kadar “kendini gösteren görünme” olarak adlandırdığımız şeye nasıl yer açtığını bulmalıyız.

“Varoluşsal-ekstatik tasarılama” terimi neye işaret eder? Bu terim, *Dasein*’ın varoluşunun varoluşsallığına ve onun ekstatik zamansallığına dair tüm bir düşünceyi anlatır. Bu terimi oluşturan unsurlar, özellikle *Dasein*’ın varoluşsal yapısına, yani, fırlatılmışlığa [*Geworfenheit*] ve tasarılama [*Entwurf*] gönderme yaparlar. Bu iki varoluşsal nitelik [*existentials*], yalıtılmış bir öznenin öz nitelikleri değildir, fakat dünyaya, bütünlük içinde var olana ve öylece olduğu gibi varlığa açılma [*opening*] olayıdır. *Dasein*, varlığın açığa-vurması [*disclosure*] üzerinden düşünüldüğü için, varoluşsal özellikler olarak fırlatılmışlık ve tasarılama, varlığın açıklıklarıdır [*openings*]. Bunların her ikisi de, *Dasein*’ın varlığın açığa-vurmasına, kendisini göstermesine, görünmesine açık olduğu temel yollardır. Fakat bu süreçte, fırlatılmışlık tarafından üstlenilen rol, tasarılama tarafından üstlenilen rolden farklıdır. Açılmışlığa [*disclosedness*] fırlatılmış olarak *Dasein*, ona tâbi tutularak ve buna koşullandırılarak, varlığın açığa-vurmasına açık durur. Tasarılama olarak *Dasein* açılmışlığı başlatarak varlığa açık durur. Fırlatılmışlık ve tasarılama *eşkaynaksaldır* (*gleichsprünglich*). Bu, onların ardışık meydana gelişler olmadığı anlamına gelir. *Dasein*’ın açılmışlık tarafından koşullandırılmışlığı, daha sonra tasarılama ortaya çıksın diye önceden meydana gelmez. *Dasein*, açılmışlık tarafından eşkaynaksal biçimde hem koşullandırılmış, hem de açıklığı başlatma durumundadır.

Dönüşten (*Kehre*) sonra, tasarılama varoluşsal özelliği aynı kalır-ken, fırlatılmışlık varoluşsal özelliğine dair önemli bir yeni düşünce

⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, II, 258.

ifade buldu.⁷ Elbette *Dasein* açılmışlığa fırlatılarak ve böylece koşullanarak varlığın açığa-vurmasına (onun göstermesine ve görünmesine) açık durur. Elbette *Dasein* açığa-vurumu başlatan olmakla varlığa açık durur. Ancak varlığın açılmasına (onun göstermesi, görünmesi) açık durmaya ek olarak, *Dasein* aynı zamanda varlığın açılmasını alımlar (*receives*) ve tasarlar (*projects*). *Kehre*'den sonra, fırlatılmışlık, tam anlamıyla fenomenolojik önemi içinde düşünülür. Burada fırlatılmışlık, varlığın göstermesi ve görünmesinin ulaştığı açıklık olarak betimlenir, alımlanır ve tasarlanır.

Eğer şu soruyla başa çıkmak istiyorsak, fırlatılmışlığın varoluşsal karakterinin yukarıda dile getirdiğimiz anlaşılma biçimi, önvarsayılmalıdır: Tamamlanmış metafiziğin dünyasına özgü olan ontolojik ayırım çeşitlemesi, nasıl olur da varlıkla ilişkili olur? Fırlatılmışlığı, kendisine varlığın açığa-vurmasının varlığı ve kendisinde bu açığa-vurmanın alımlandığı ve tasarlandığı açılma [*opening*] olarak düşündüğümüzde, kendi kendini gösteren görünmenin; yani istencin, varlığın göstermesi ve görünmesinden [*being's showing and manifesting*] kaynaklandığını, ancak varlığın gösterme ve görünmesinin fırlatılmışlığa varlığı ve orada alımlanarak tasarlandığı ölçüde söyleyebiliriz. Nietzsche dersleri, kendine özgü terimlerle, bir düşünürün metafiziğin alanında edindiği konumu ele aldıklarında, fırlatılmışlığın bu özelliği üzerine inşa edilmişlerdir.

Bir düşünürün metafizikte sahip olduğu temel konum, varoluşsal özellik, tasarılama yoluyla açılmışlığı nasıl meydana getirdiği ile ilişkili olarak tanımlanır. Heidegger burada fırlatılmışlıktan değil, yalnızca tasarılama bahseder. Ancak fırlatılmışlık ve tasarılamanın eşkaynaksallığı göz önünde bulundurulduğunda, Heidegger'in tasarılama bahsederken, fırlatılmışlığın da arka planda onun aklında zaten bulunduğu unutulmamalıdır. Aynı zamanda fırlatılmışlık ve tasarılamanın, bir düşünürün varlığın açığa-vurmasına, kendisini gösteren görünmesine açık durduğu yollar olduğundan da söz etmez –fakat bu açıklık da onun aklındadır. Dahası, Heidegger burada fırlatılmışlığı

⁷ Bununla ilgili olarak bkz. M. Heidegger, *Holzwege*, Gesamtausgabe Band 5 (Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1977), 59. Bu paragrafın dikkatli ve konu merkezli bir yorumu için –ki buradaki girişimin amacı da budur– bkz. F. W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst* (Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1980, 192).

latılmışlıkta meydana geldiği gibi bu açıklığın varlığın açığa-vurmasının, onun gösteren görünmesinin varlığı, kavrandığı ve tasarlandığı açıklık olduğundan bahsetmez. Ancak Nietzsche konferansları *Keh-re'*den sonra oluşturulduğundan dolayı, varlığın açığa-vurmasının bu fırlatılmışlığına varış, bu açığa-vurmanın alımlanması ve tasarlanması, Heidegger'in hep aklındadır. Tüm bunlar, “varoluşsal-ekstatik tasarlama” terimleriyle imâ edilir. Bir düşünürün temel metafizik konumuna ilişkin olarak bu terimlerin işaret ettiği şey, bu konumun, düşünürün var olanı varlığın açığa-vurmasına göre tasarlama, başka bir deyişle, açığa-vurma tarzı tarafından tanımlanıyor olmasıdır. Ve bu tasarlama, varlığın açığa-vurmasının fırlatılmışlığında, varlığın göstermesi ve görünmesinin varış [*arrival*] ve alımlanışı olmaksızın gerçekleştirilemez. Nietzsche’de, varlığın açığa-vurmasının varışı, onun gösteren görünmesi alımlanır ve bu görünme istenç istenci olarak tasarlanır.

Ontolojik ayrımın tamamlanmış metafiziğin dünyasına özgü çeşitlemesi, bu alımlama ve tasarlama başlar. Ontolojik ayrımın bu biçimi, varlıkla ilişki içindedir, çünkü bu çeşitlemeyi başlatan, varlığın varışı ve onun alımlanışı ve tasarlanmasıdır. Varlığın, ontolojik ayrımın bu çeşitlemesiyle ilişki içinde olması, kendini gösteren görünmenin tarzını, istenci betimleyen kavramın seçiminden kaynaklanır. Heidegger bu görünmeyi, öne-koymayı [*bringing forth*] ve gizlenmişlikten sıyırmayı [*unconcealing*] imleyen Grekçe τέχνη’ye gönderme yaparak, *Technik* olarak adlandırır. İstenç istencini oluşturan temel şey, görünme, “teknikle ilgili”dir [*technical*] – *Technik* ile bir ilgisi vardır– çünkü varlıkları gizlenmişlikten ve bu anlamda onları öne çıkaran şey, bu görünmedir.

Yorumsal olarak *Überwindung der Metaphysik*e ait iki ifadeyi açıkladığımızda, her ikisinin de tamamlanmış metafiziğin dünyasına özgü bir ontolojik ayrım çeşitlemesini ifade ettiğini gördük. Sonradan bu ayrımın, *Dasein*’in varoluşsal yapısına doğru geriye izini sürdüğümüzde, Nietzsche için istenç istencinin, o farkında olmasa da, varlıkla ilişkili olduğunu farkettilik. Şimdi bu ilişkiyi “*Varlık ve Zaman*’ın temel deneyimi”nin arka planı üzerinden anlamaya çalışacağız.

III

Yoğun bir anlaşılma kaygısı taşıyan bir düşünürün açık sözlülüğüyle, Heidegger, beş temel Nietzscheci temayı yorumuna, sadece bir düşünürün temel metafizik konumunu betimleyerek değil, aynı zamanda Nietzsche hakkında tüm ulaştığı sonuçları belirleyen bir deneyimi eklemekle başlar. Şöyle der:

Der folgende Versuch kann zureichend nur aus der Grunderfahrung von *Sein und Zeit* mitgedacht werden.

Bu girişim, yalnızca *Varlık ve Zaman*'ın temel-deneyiminden yola çıkarak düşünülebilir.⁸

Burada Heidegger'in kastettiği "girişim" in özellikle beş Nietzscheci temanın yorumlanması olmasına karşın, eğer istenç istencini "teknikle ilgili" yani *Technik* ile ilişkili olarak nitelendirilmesini içeren, Heidegger'in Nietzsche'ye dair vardığı sonuçların bütünlüğüne uzanmasaydı, "*Varlık ve Zaman*'ın temel deneyimi", temel olmazdı. Bu, istenç istencinin düşünmesinde ontolojik ayrımın bir çeşitlemesinin keşfinin yine *Varlık ve Zaman* 'ın temel deneyimi tarafından belirlendiği anlamına gelir.

Varlık ve Zaman'da dile gelen bu deneyim, ne tür bir deneyimdir? Heidegger, kendi Nietzsche yorumunun bütünlüğünün yalnızca *Varlık ve Zaman*'ın temel deneyiminden yola çıkarak düşüncede uygun biçimde izlenebileceğini söyleyerek, şunları öne sürer: (1) Bu deneyim yalnızca *Varlık ve Zaman*'ın yazarının erişebileceği bir deneyim değildir ve (2) bu deneyim, yalnızca *Varlık ve Zaman* adlı bir kitap ile tanınmış değildir.

(1) Eğer *Varlık ve Zaman*'ın deneyimi, sadece bu yapının yazarı tarafından erişilebilir bir deneyim olsaydı, bu deneyim diğerlerine kapalı ve erişilemez olurdu. Bu durumda Heidegger bu deneyimden, Nietzsche hakkında ulaştığı tüm sonuçları belirleyen bir deneyim olarak nasıl bahsedebilirdi? Heidegger, Nietzsche üzerine olan tüm kendi yorumu için, bu deneyimin temel bir deneyim olduğunu özellikle belirterek, bu deneyimin *Varlık ve Zaman*'ın yazarını kuşatan ve onun da ötesine geçen bir erimi olduğunu belirtir.

⁸ M. Heidegger, *Nietzsche* II, 260.

(2) Bu deneyim, yalnızca *Varlık ve Zaman* olarak adlandırılan bir kitapla tanınmış değildir. Eğer *Varlık ve Zaman*'ın deneyimi yalnızca bu kitapla tanınmış olsaydı, bu deneyim, o kitabın her farklı okuyucusu için, çeşit çeşit ve türlü türlü olurdu. Bu durumda da, çeşitli ve türlü türlü deneyimler, asla Heidegger'in Nietzsche yorumunun bütünlüğünü belirleyemezdi.

O zaman, bu deneyim eğer ne sadece *Varlık ve Zaman*'ın yazarı tarafından erişilebilen bir deneyim, ne de bu eserin okuyucularının çeşitli deneyimleri değilse nedir? Bu soruya önce bu deneyimin hangi yönde gerçekleştiğini belirterek, sonra da o deneyimin kendisine katılarak yanıt vereceğiz.

Varlık ve Zaman'ın temel deneyiminin yönelimi, onu deneyimleyen kişiyi, metafizik olarak adlandırılan meydana gelişe doğru çekmektir –tıpkı Heidegger'in bu deneyimden bahsettiği paragrafın dikatli bir çeviri/yorumunda gösterildiği gibi:

Der folgende Versuch kann zureichend nur aus der Grunderfahrung von *Sein und Zeit* mitgedacht werden. Sie besteht in der ständige wachsenden... Betroffenheit von dem einen Geschehnis, daß in der Geschichte des abendländischen Denkens... das Sein des Seienden gedacht worden ist, daß jedoch die Wahrheit des Seins als Sein ungedacht bleibt und als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur verweigert ist, sondern, daß das abendländische Denken als Metaphysik eigens ... das Geschehnis dieser Verweigerung verhüllt.⁹

Bu girişim, yalnızca *Varlık ve Zaman*'ın temel deneyiminden yola çıkılarak düşünülebilir. Bu deneyim, sürekli artarak yükselen ... *Betroffenheit*'a dayanır; Batı düşüncesi tarihinde, var olanın varlığı düşünülmüş, fakat varlığın doğruluğu düşünülmeden bırakılmıştır –düşünme yalnızca bu doğruluğu olanaklı bir deneyim olarak inkâr etmekle kalmayıp, metafizik olarak Batı düşüncesi, bu inkâr olayını açıkça gizlemiştir.

Varlık ve Zaman'ın temel deneyiminin, onu deneyimleyen kişiyi gitgide metafiziğin meydana gelişinin içine doğru çekme yönelimini nasıl edindiğini anlamak için, bu paragrafta kasıtlı olarak çevirmeden bıraktığımız tek kelime olan *Betroffenheit* terimine odaklanmalıyız.

⁹ A.g.y, 260.

Betroffenheit kelimesini “hayret”, “şaşkınlık” [*bewilderment*, *amazement*] ve benzerleri olarak almak mümkündür. *Betroffenheit* kelimesini, “hayret” anlamında alarak ve ilk cümlelerin, Heidegger’in Nietzsche hakkında ulaştığı bütün sonuçlarına gönderme yaptığını anımsayarak, onu aşağıdaki şekilde yeniden ifade edebilir/çevirebiliriz:

Bu Nietzsche’yi yorumlama girişiminde izlenecek tek uygun yol, *Varlık ve Zaman*’ın temel deneyiminden yola çıkarak düşündürmektir. Bu deneyim, metafizik olarak adlandırılan biricik olayda artarak süregelen hayrete dayanır.

Bu yorum/çevirinin, *Varlık ve Zaman*’ın temel deneyimini, metafiziğin meydana gelişindeki hayret olarak anladığı açıktır.

Ama *Betroffenheit* sadece hayret anlamına mı gelebilir? Eğer *Betroffenheit* bir taraftan *Varlık ve Zaman*’ın temel deneyimini oluşturacak ve diğer taraftan da Heidegger’in Nietzsche hakkında ulaştığı bütün sonuçları belirleyecek bir etken ise, bu terimin (hayret gibi) öznel bir durumdan daha fazlası anlamına gelmesi gerekmez mi? Heidegger’e göre *Varlık ve Zaman*’ın temel deneyiminin özünü oluşturan ve onun Nietzsche yorumunun tamamını belirleyen *Betroffenheit*, basitçe metafizik olarak ortaya çıkan bir şey karşısında hayrete düşmek anlamına gelmez. *Varlık ve Zaman*’da dile getirilen temel deneyim, *betroffen* ya da *einbezogen*¹⁰ olmaya, yani metafizik olarak adlandırılan olayın içine çekilmeye dayanır. *Betroffenheit* sözcüğü, *Varlık ve Zaman*’ın temel deneyiminin gittiği yönü, metafiziğin var olanı hesaplanabilir ve düzenlemeye tabi olarak açığa vurma olayının içine çekilme yönü olarak gösterir. *Varlık ve Zaman*’ın deneyimi, temel bir deneyim olarak adlandırılır, çünkü bu deneyim, onu deneyimleyen kişiyi metafizik olarak adlandırılan olaya yönlendirir.

Betroffenheit teriminin bu yorumunu göz önüne alarak şimdi daha önce başka sözcüklerle ifade ettiğimiz cümleyi şu şekilde çevirebilir/yorumlayabiliriz:

Bu Nietzsche’yi yorumlama girişiminde izlenecek tek uygun yol, *Varlık ve Zaman*’ın temel deneyiminden yola çıkarak düşündürmektir.

¹⁰ *Betroffen* maddesi için bkz. *Der Sprach-Brockhaus*, yedinci baskı (Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1959).

Bu deneyim, metafizik olarak adlandırılan bir olaya doğru artarak süregelen bir çekilmeye dayanır.

Eğer *Varlık ve Zaman*'ın deneyimi, onu deneyimleyen kişiyi yönlendirdiğinden ve metafizik olarak adlandırılan olaya çektiğinden dolayı temelse, bu deneyimin kendisi nasıl görülmelidir? Bu soruyla, bu deneyimin *yönüne* ilişkin düşüncelerden uzaklaşır ve deneyimin kendisine katılırız.

Varlık ve Zaman'ın temel deneyiminin varlık deneyimi olduğunu öne sürüyoruz. Bu deneyim varlık sorusunu ve *Varlık ve Zaman* yapıtını ortaya çıkarmıştır. *Varlık ve Zaman*'a şöyle hızlıca bir göz atarak bu deneyim hakkında bir fikir edinmek mümkündür, zira bu yapıt varlık deneyiminin dizgesel olarak ilk net telaffuzudur.

Varlık ve Zaman varlık deneyimini en az iki temel açıdan düşünür. Öncelikle ve dizgesel olarak, bu yapıt varlığın anlamına dair bir araştırma başlatır. Bunun da ötesinde, bu yapıt bu araştırmaya uygun bir insan kavramı sunar.

Varlık ve Zaman'ın varlığın anlamını araştırması için, bu yapıtın, varlığı göz önüne alması gerekmektedir. Bu nedenle bu varlık deneyimi, bu yapıtın araştırmasının ortaya çıkmasına yol açar. *Varlık ve Zaman* aynı zamanda, insanı *Dasein* olarak, yani varlığın kendisine varlığın açığa-vurmasından açılan bir var olan olarak düşündüğü sürece, aynı zamanda varlık deneyimiyle ve onun anlamının araştırılmasıyla tam uyumlu olan bir insan kavramı sunar.

Varlık ve Zaman deneyimsel bir temelden yoksun bir yapıt olsaydı –bu yapıt, teorik bir konum belirlemek için, diyelim ki, bir öğretiyeye karşı bir başka öğretinin teorik olarak tartışılmasından ortaya çıkmış olsaydı– o zaman felsefe tarafından özümсенirdi ve onun yeri uzun süre önce belirlenmiş olurdu. Felsefenin bu esere –bu eserle ne yapacağını bilmeden- yönelttiği sürekli ilgi ve ona karşı olan şaşkınlığı (*Betroffenheit* değil), felsefenin, bu eserin doğmasına yol açtığı şekilde varlık deneyimini anlama konusundaki başarısızlığını gösterir.

Varlık deneyiminin iki özelliğine ilişkin genel olarak Heidegger'in yapıtlarında ve özellikle *Varlık ve Zaman*'da fikir edinebiliriz. Bu deneyimin en önemli özelliği, yalıtılmış deneyimlerde olduğu gibi sona ermemesi, bunun yerine Heidegger'in düşünce kariyeri boyunca devam etmesi ve sürekli olmasıdır. Bu özellikten 1940 tarihli Nietzsche konferanslarında bir paragrafta bahsedilmiştir. *Varlık ve Zaman*'dan bahsederken ve öznenliğin çeşitli felsefi biçimlerinden

kısaca söz ederken, Heidegger varlık deneyiminin süreklilik özelliğine açıkça gönderme yapar:

Die Einsicht in diese Zusammenhänge *ist* (nicht: war) der Anstoß für die Abhandlung "Sein und Zeit."¹¹

Varlık ve Zaman incelemesinin ardındaki itki, bu bağlamlara yönelik bir içgörüdür ("içgörü idi" değil).

"-Dır" üzerine yapılan vurgu ve parantez içinde belirtilen "-Dı değil" şeklindeki açık not, yayımlanmasından on üç yıl sonra, *Varlık ve Zaman* yapıtının ardındaki dürtünün –varlık deneyiminden gelen bir dürtü– devam eden ve sürekli olduğunu açıkça göstermektedir.

Varlık deneyiminin *Varlık ve Zaman*'dan edindiğimiz diğer özelliği, bu deneyimin tarihsel olarak doğrulanabilir bir deneyim olduğudur. Bunu bu eserin *hem* ilk *hem de* ikinci yarısı için yazılan ve varlığın anlamının araştırılmasının bir başlangıcı olan ve böylece varlık deneyiminin *ilk* net ifadesi olan Önsöz'de¹² görüyoruz. Bu Önsöz'de, Heidegger, Platon'un *Sofist*'ine dikkat çeker ve varlık deneyiminin düşünce tarihinin bir parçası olduğunu imâ eder. Tıpkı Önsöz gibi tüm eser için yazılmış olan ve varlık deneyiminin kesin, net bir ifadesi olan *Varlık ve Zaman*'ın Giriş'inde Heidegger, üstü kapalı bir biçimde, Aristoteles'te benzeşim [*analogy*] bütünlüğünden söz eder ve böylece Aristoteles'in varlık deneyiminin düşünce tarihinin bir parçası olduğunu işaret eder. Belki de *Sofist*'e dair kısa bir ekleme bu noktayı aydınlatmak için yeterli olacaktır. $\acute{\omicron}\nu$ ve $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ 'yi birbiriyle değiştirilebilir olarak kabul eden Platon, yine de Eleali yabancı aracılığıyla var olanla ilişkili olarak varlığın anlaşılması konusunda bazı

¹¹ M. Heidegger, "Der europäische Nihilismus", *Nietzsche*, Gesamtausgabe Band 48 (Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1986), 260.

¹² İngilizcede ikincil kaynakların zaman zaman yanlışlıkla "başlıksız sayfa" olarak bahsettiği şey, aslında Heidegger tarafından önsöz olarak işaret edilir. Bkz. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1963) s. 20. Bkz. F. W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins* (Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1987) I. Platon ve Aristoteles'e dair sonraki ekler için bkz. F. W. von Herrmann, A.g.y., ss. 3-9; 31-36.

tereddütlerini ifade eder; o (Platon), varlık deneyiminin lehine bir kanıt sunar.

Varlık deneyiminin yönelimini ortaya koyduktan ve önemli özellikleri ele aldıktan sonra, *Varlık ve Zaman*'ın deneyiminin neden temel bir deneyim olduğunu ve neden bu deneyimin Heidegger'in Nietzsche hakkında vardığı tüm sonuçlar için belirleyici olduğunu anlamak için, artık daha iyi bir konumdayız. *Varlık ve Zaman* deneyimi varlığın bir deneyimi olarak temeldir, çünkü bu deneyim, varlık sorusuna ve Nietzsche'ninki de dâhil olmak üzere varlık sorusunun çeşitli tarihsel oluşumlarına dair araştırmaların ortaya çıkmasına neden olan deneyimdir. Nietzsche'nin yorumlanması sırasında tamamlanmış metafiziğin dünyasına özgü ontolojik ayrımın bir çeşitlemesi öne çıkar; bu olay varlık deneyiminden kaynaklanır. Bu durumda Heidegger'in Nietzsche yorumunun tamamen kavranması için varlık deneyiminin, yani *Varlık ve Zaman*'ın temel deneyiminin yola çıkış noktamız olması gerektiğini öne sürmesi son derece doğaldır.

Tamamlanmış metafiziğin dünyasına özgü ontolojik ayrım biçimi, varlıkla ilişki içindedir, çünkü son çözümlemede ontolojik ayrımın bu çeşidinin keşfini "*Varlık ve Zaman*'ın temel deneyimi"ne, yani, varlık deneyimine borçluyuz. İstencin kendini gösteren görünmesinin, varlığın görünmesi ve açığa-vurması yoluyla deneyimlenmesini olanaklı kılan bu deneyimdir. Eğer bu açığa-vurma *Dasein*'in fırlatılmışlığına varan şeyse ve daha sonra istencin var olanı açığa-vurması olarak tasarlanıyorsa, istencin görünmesinin varlığın açılması; yani onun hem görünmesi *olduğunu* hem de *olmadığını* söylemiş olmaz mıyız? İstencin görünmesi, varlığın açığa-vurması olarak ortaya çıkmaktadır, çünkü var olanı açar, onu hesaplanabilir ve düzenlemeye tâbi kılarak öne çıkarır. Ancak yine de istencin görünmesi, aynı zamanda varlığın açılma biçiminden farklıdır, çünkü bu açığa-vurmanın, var olanı illa ki *yalnızca* hesaplanabilir ve düzenlemeye tâbi olarak açması gerekmez. Her iki açığa-vurma yolu da varlıkla ilişkili olduğundan, varlıkta bulunan (*ve bulunmayan*) bir boşuntu gibi bir şey görmüyor muyuz? Bu boşuncun insanın varlığını özgül bir yolla talep etmesi ve varlığın kendisinde bir dönüşüme neden olabileceği, Heidegger'in bu boşunç konusundaki en önemli düşünceleri arasındadır. Bizler yine de bu boşunçtan "güneşin parlaması" veya "iyi olmak" hakkında olduğu kadar olağan, gündelik bir şey gibi bahsetmesek daha iyi olacak.

EYLEME VE VAR OLMAYA BIRAKMA: KAYNAKSAL *PRAXIS* ÜZERİNE HEIDEGGER *

Fred Dallmayr

Martin Heidegger, ünlü *Hümanizm Üzerine Mektup*'unu şu sözlerle açar: "Eylemin doğasını yeterince belirleyici düşünmekten hâlâ uzağız." Bu sözler, şu an içinde bulunduğumuz, özellikle eylemin, yapıp etmenin ve meşguliyetin [busy work] bu kadar çok vurgulandığı (sözde) "post-metafizik" çağda, şaşırtıcı ve kışkırtıcıdır. Ne de olsa, eylemin doğası üzerine düşünmeye, onu açıklamaya çalışan kuramlar konusunda entelektüel anlamda hiç kıtlık çekmiyoruz. Bu tür kuramlar, tipik olarak eylemi bir birey ya da kolektif bir "özne" tarafından ortaya çıkarılan bir amacın takibi ya da bir etkinin kasıtlı üretimi olarak betimleyerek, eyleyen [agent] "sürücü koltuğu"na oturturlar. Bu kuramların en önde gelenlerinden biri de, en az bedeli ödeyip en yüksek faydayı (ya da yararı) sağlayan ve böylece amacına en verimli yoldan ulaşan eylemi en akılcı ilân eden "akılcı seçim" modelidir. Eylem üzerine var olan bu kuramsal bereket bağlamında değerlendirdiğimizde, Heidegger'in açılış sözü bize daha da şaşırtıcı, hattâ uygunsuz gözükür. Bu şaşkınlık, Heidegger sözüne devam etti-

* Özgün adı: *Letting Be and Agency: Heidegger on Primordial Praxis*. Bu yazı ilk kez bu derlemede yayımlanmaktadır ve Özgür Aktok tarafından İngilizce aslından çevrilmiştir.

ğinde artar:

Biz, eylemi sadece bir etkiye neden olan bir şey olarak, yani sağladığı yarara göre değeri biçilen edimselliğe sahip bir şey olarak biliriz. Ama eylemin asıl doğası, tamamına erdirmektir [fullfillment (*Vollbringen*)].

Burada, okuyucu ansızın sarılabileceği bir can simidinin, işe yarar, faydalı maksimlerin bulunmadığı açık denizlerde bulur kendini. Böyle bir can simidi bulma umudu, şu sözlerle tamamen yitirilir: “Tamamlamak, bir şeyi kendi varlığının tamlığına açmak, onu kendi tamlığına; öne doğru sürmek, üretmek demektir. Bu anlamda tamamlanabilir olan, aslında zaten var olandır. Ama buradaki “-dır”, her şeyden önce, varlıktır.”¹

Heidegger *Hümanizm Üzerine Mektup*'a bu satırlarla başlamakla eylemden uzak bir salt düşünmeye, bir çeşit dinginciliğe sığınmayı ve böylece eylem ve eyleme dair kaygıyı terk mi etmek istemektedir? Bu satırlar çoğunlukla işte tam da böyle yorumlandığı halde, belki de Heidegger'in bize önerdiği, eylemeyi terk etmek yerine eylemin üzerine daha derin bir düşünmeye girişmektir: Herkesin kendi çıkarının derdine düştüğü tüm bu kovalamacaların ve “akılcı seçim” denen modelin sınırlarını aşmaktan başka bir şey değildir. Belki de “metafizik” bir inzivaya çekilmek yerine, daha hakiki [*genuine*] anlamda insani, hattâ bizim insanlığımız için kurucu [*constitutive*] olan bir eylem biçimine dikkatimizi çekmek istemektedir.

Belirttiğim bu son nokta, bu yazının geri kalanına yön verecek olan sezgi, diğer bir deyişle, varsayım olacaktır. Heidegger'in eserleri, bazen Amerikan tarzı pragmatizmle veya pragmatik felsefeyle karşılaştırılır: “Modernliğin” yollarını tartışırken, Jürgen Habermas *Varlık ve Zaman*'da, özellikle araçsal tavra (*Zuhandenheit*) yapılan vurguda pragmatist tınılar bulur. Charles Taylor, Heidegger'in “bütünselci” yaklaşımında daha farklı bir açıdan onun anlam ve eylemleri “dünyada-varlığın” bağlamsal yapısına yerleştirmesiyle pragmatizm arasında daha güçlü paralellikler dahi keşfeder.”²

¹ Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt: Klostermann, 1949, s. 5; “Letter on Humanism”, *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David F. Krell, New York: Harper & Row, 1977, s. 193. (Çeviriyi, anlaşılabilirliği arttırmak amacıyla biraz değiştirdim).

² Bkz. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve*

Bu tür okumalarla katı bir uzlaşmazlığa düşmemekle birlikte, bir çekinceyi öne sürmek istiyorum. Eğer “pragmatizm” terimini illâ ki kullanmak istiyorsak, bana görüldüğü haliyle, Heidegger’in “pragmatizm”i, açıkçası bu yaklaşımın popüler –özellikle “doğru, işe yarayanın ta kendisidir” iddiasında karşılaştığımız türden– çeşitlemelerinden çok uzaktadır. Yazının ilerleyen kısmında önce Heidegger’in pragmatizmiyle belli –daha çok Deweyci– bir pragmatizm anlayışı arasındaki yakınlığı betimleyerek işe başlayacağım. Daha sonra “tamamlama” ve bir şeyi “kendi varlığının tamlığına” açmak ile neyin kastediliyor olabileceği konusuna ışık tutmak için Heidegger’in kendi eylem [*action*], diğer bir deyişle, eyleme [*agency*] kavramlarına yöneleceğim. Son olarak “Heideggerci eyleme”nin çağdaş etik ve politik yaşam açısından ne ifade ettiğini ele alarak yazıyı tamamlayacağım.

BİR PRAGMATİST OLARAK HEİDEGGER

İddialı tanımsal çabalara girişmeksizin, doğrudan doğruya ele alacak olursak, “pragmatizm” kelimesi, eylem, yapmak, ya da bir çeşit pratik bağlanmayı [*practical engagement*] temel çıkış noktası yapma anlamına geldiği ölçüde, Heidegger’in çalışması aslında cılız bir pragmatist vurguya sahiptir. Bilindiği gibi, *Varlık ve Zaman* epistemik ve soyut akli ön plana çıkartmaz ve insanları “akılcı hayvanlar” olarak ortaya koymaz. İnsanları “dünyada-varlık”, yani dünyanın zengin dokusuyla iş gören varlıklar olarak ele alır. Bu dünya öncelikli olarak el-verir, kullanıma hazır [*handy, ready for use (zuhanden)*] nitelikleriyle insanların karşısına çıkar. Bu meşguliyet, insanın dünyaya olan bağının temelinden desteklendiği bir “kaygılanım” [*caring (Besorgen)*] ya da “kaygılı olma” [*carefulness (Sorge)*] biçimi tarafından yönlendirilir. Heidegger’in sözleriyle, insanın dünyaya olan bağlanmışlığı ya da dünyayla olan meşguliyeti (*Umgang*), çeşitli kay-

Lectures, çev. Frederick Lawrence, Cambridge, MA: MIT Press, 1987, özellikle s. 148; Charles Taylor, “Engaged Agency and Background in Heidegger,” Charles B. Guignon ed., *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, ss. 317-336. Heidegger ve pragmatizmi ilişkilendirme çabalarına örnek olarak bkz. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* Princeton: Princeton University Press, 1979; Alan Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York: Norton, 1995.

gı biçimlerince paylaşılır. Bize en yakın olan meşgul olma şekli çıplak bir algısal bilişim değil de, daha çok, şeyleri “idare eden” ve onları kullanıma tâbi tutan bir ilgilenme, bir kaygıdır. *Varlık ve Zaman*, “el-verirlik” [*readiness-to-hand*, *Zuhandenheit*] boyutu dışında, ya da bununla birlikte dünyayla diğer meşgul olma biçimlerini de betimler: Bunların arasında, doğal şeylerin, nesnelerin, farklı bir dikkat etme ve keşif [*Entdeckung*] biçimini (*vorhanden*) gerektirdiği algısal bilgisinin yanı sıra, insanlar-arası kaygı, dayanışma (*Fürsorge*) kiplerince yönlendirilen, insanın kendi hemcinslerine bağlanma biçimi (*Mit-sein*) bulunur. Tüm bu uğraş ve meşguliyet biçimleri, birbirinden ayrı ayrı alanlarda yalıtılmış değildir; hepsi de kendi farklı boyutlarının (*Bewandtnis*) anlamı ile ve böylece dünyanın kapsamlı “dünyasallık”ı içinde açığa çıktığı bütünsel bir bağlamda bir arada tutulur: “Anlam böylece *Dasein*’ın (insan) dünyada-varlığının varoluşsal yapısında açığa çıkar; ... bu varoluşsal yapı, onun meşguliyetlerinin bütünselliğine dair keşfin olanaklılık koşuluna aittir.”³

Bu zengin pragmatist unsurların dışında, *Varlık ve Zaman*’ın bir diğer –ve açıkça merkezî– yönü, yani “varlık sorusu”na (*Seinsfrage*) odaklanıyor oluşu gözden kaçırılmamalıdır: Dikkat edilmelidir ki, Heidegger bu odaklanmayı benimsemekle, “varlığın” ne kavramsal bir çözümlemesini, ne de ezbere aktarılabilecek durağan (hattâ belki de sürekli) bir öğretisini önermektedir. Bu tür bir kavramsalılık ya da entellektüalizme karşıt olarak, kitap tüm vurguyu “varlık sorusu”na, diğer bir deyişle, bir soru olarak varlığa yapmaktadır. Böylece tüm bu çalışmaya hâkim olan ve onu tetikleyen temel meseleler şu sorularla ortaya çıkar: Bizim için var olmak [*to be*] ne anlama gelir?

³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 11th ed. Tübingen: Niemeyer, 1967, par. 15, s. 67, par. 18, s. 87; *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, çev. John Macquarrie & Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962, ss. 95, 121. Taylor’un özenli sözleriyle: “*Varlık ve Zaman*’da, [Heidegger] şeylerin ilk olarak dünyanın parçası olarak, yani kaygı içeren uğraşın [*concerned involvement*] unsurları ve bu uğraşın bütünselliği olarak ortaya çıktığını öne sürer. Bu, insanı bağlamdan kopuk ele alan yaklaşımın –Taylor’un üçe ayırdığı niteliklerinden– birinci ve üçüncü niteliğinin (pozitivist epistemoloji tarafından ortaya konduğu hali ile “verilerin izole, atomize edilmiş yapısı” ve “bilişsel tarafsızlık”) altını oyar ve böylece ikinci niteliğini de (“ilişkizlilik”) işlevsiz kılar.” Bkz. Taylor, “Engaged Agency and Background in Heidegger” s. 332.

Bizim varlığımızın ne anlamı vardır? Dünyanın ve dünyadaki diğer varlıkların [*Seiende*] anlamı nedir? Ve nihai olarak, varlığın öylece, olduğu haliyle [*Being as such*] anlamı ve “doğruluğu” nedir? Bu sorunlar, keyfi kararlar veya öznel seçeneklerin içine sürüklenerek çözümlenemez (ya da kaçınılamaz). Heidegger için, “varoluşları” [*existence*] içinde insanlar “ek-statik” varlıklardır –yani “kendi dışın-da duran”, diğer bir deyişle, varlığın doğruluğu ve anlamının açık arenasına fırlatılmış varlıklardır ve bu durum, tüm basmakalıp yanıtları geçersiz kılar. Bu noktada, Heidegger’in “pragmatizm”inin alışılmamış, tekinsiz karakteri ile karşı karşıya kalırız. Dünyada-varlık olarak insanların ilkin bir ön-anlama ve bu yüzden dünyayla bir tanışıklığı, yakınlığı (*Vertrautheit*) olduğunu kabul etmekle birlikte, Heidegger açısından bu yakınlık “varlık sorusu”nun boyutuyla çizilen, çekişmeli ve evcilleştirilemeyecek biçimde sınırları aşılan bir yakınlıktır. *Varlık ve Zaman*’ın giriş cümlelerinin belirttiği gibi, “varlık, tam anlamıyla aşkınsallıktır [*transcendence*]. ... Bu yüzden, varlığın aşkınsallık olarak her açığa çıkışı [*disclosure*] aşkınsal bilgidir [*transcendental knowledge*].⁴ Bu satırlarla, pragmatizmin her türlü sırnaşık biçimi, yakınlığın her konforlu türü dışlanır. Böyle görüldüğünde, “varlık sorusu”nun takibi bir sistem içinde sabitlenemez; sürüp giden bir varoluşsal bağlanmayı gerektirir. Yolda olmayı, varlığın ve hiçliğin (*Nichts*) iç içe geçtiği açık denizlere doğru yelken açmayı talep eder. Anlama açılan tek giriş kapısı, muhtemelen bu yolculuğun içindedir.

Heideggerci pragmatizmin sıradışılığı sadece *Varlık ve Zaman*’a özgü değildir. Kısa bir süre sonra, 1928/29’da verdiği “Felsefeye Giriş” (*Einleitung in die Philosophie*) başlıklı bir derste, bu daha açıkça ortaya çıkar. Dersin en başında vurğulandığı gibi, felsefeye bir giriş, ne felsefe hakkında, yani “sistemlerin” ve felsefi öğretilerin tarihsel ardışıklığı üzerine bir enformasyon toplayıp biriktirme, ne de felsefenin mantık, etik, estetik olarak adlandırılan branşları ve onların tarihsel gelişimleri arasında bir tura çıkmak anlamına gelebilir. Böylesi bir enformasyon toplamanın başarabileceği tek iş, bilginin hiç bir bağlanma [*engagement*] olmaksızın genişlemesi olacaktır. Heidegger’in deyişiyle, eğer dönem sonunda öğrenciler bu tür “tarihsel

⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 7, s. 38, par. 18, s. 86; *Being and Time*, ss. 62, 119.

ve dizgesel görüşler” edinirlerse, belki konu üzerine “bilginin türlü biçimlerinin gururlu sahipleri” haline gelebilirler, ama “felsefe yapmak” olarak felsefe üzerine; diğer bir deyişle, *praksis*, yani pratik bağlanma olarak felsefe hakkında hiç bir şey öğrenmiş olmazlar. “Giriş” kavramını eğer felsefenin dışındaki bir alandan, felsefenin içindeki birinin içkin perspektifine doğru hareket etme olarak görürsek, bu son derece yanıltıcı olur, çünkü felsefe, fikirlerin arasında avare bir dolanma, bu fikirlerin bir didiklenişi değildir: Felsefe, varoluşsal, diğer bir deyişle, varoluşsal-pragmatik bir statüye sahiptir. Dersin dinleyicide iz bırakan sözlerine kulak verirse, “felsefe hakkında açıkça hiç bir şey bilmiyor olsak bile, zaten hep felsefenin içindeyiz, çünkü felsefe, bizim her zaman ve çoktan yapmış ve yapmakta olduğumuz şeydir; bu anlamda bize aittir.” Bu paragraf, daha da çarpıcı bir formülasyon ile devam eder: “İnsan olmak (*Menschsein*), felsefe yapmak demektir. İnsan varlığının kendisi, kazara değil, doğası gereği felsefeye mahkûmdur.”⁵

Elbette çoğu insanda felsefe başlangıç olarak uyuyan ya da içinde saklanan, uyandırılması gereken bir gizilgüç olarak bulunmaktadır ve “giriş” işte bu açıdan bakıldığında, insanda gizlenen bu olanağı harekete geçirme girişimi anlamına gelir. Yine Heidegger’in deyişiyle, “giriş yapmak, felsefeyi yürüyüşe geçirmeye (*in Gang bringen*), yani felsefenin, bizim içimizdeki hakiki bir olay (*Geschehen*) olmasına izin vermektir. *Varlık ve Zaman*’ın diliyle ifade edersek, felsefeyi harekete geçirmek veya onu işler hale sokmak, insanın en içkin olanağını etkinleştirmektir; kısacası “varlık sorusu”nu düşünmek ve bu soruyla ilgilenmektir. Bu temel olanağı uyandırmak, sonuç olarak bir özgürleşme biçimi, yani insana dışarıdan dayatılan her türlü meşguliyetten serbestlenmesi ve insanın en derin gizilgüç ve görevinin, diğer bir deyişle “insan-olması”nın (*Menschsein*) özgürleştirilmesi olarak düşünülebilir. “Felsefe, içimizde özgür olmalıdır [ya da özgürce açılmalıdır]. ... Böylece özgür bırakılan şeyi, sonuç olarak en fazla kendi özgürlüğümüzün içinde tutmalıyız: Felsefenin ödevini özgürce uyandırmalı ve onu ağırlamalıyız.” Heidegger’in açıklığa kavuşturduğu gibi, felsefe yapma özgürlüğünü harekete geçirmek kesinlikle özel-özel görüşlerin içine dalarak felsefenin tarihsel mirasını baştan

⁵ Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, ed. Otto Saame ve Ina Saame-Speidel (*Gesamtausgabe*, vol. 27; Frankfurt: Klostermann, 1996), ss. 2-3.

savuşturmak demek değildir: “Felsefeyi, tarihsel gelenekleri tamamıyla reddederek ihya edeceğimizi sanmak, yalnızca aceleyle içine düşülen bir yanlış olur.” Felsefeye içkin olan özgürlük, özmerkezci bir öznelcilik ya da tekbencililiğin içine bir geri çekilişe de izin veremez. “Felsefenin, insan varlığının serbestlenmesinin, psikolojik ya da benci bir “özdüşünüm” [*self-contemplation (Selbstbegaffung)*] ile hiç bir ortak noktası yoktur. Bu noktada, Heidegger’in “pragmatizmi”nin alışılmadık tarafı bir kez daha, bu sefer insan varlığının dış-merkezliliği [*eccentricity*] olarak ön plana çıkar. İnsanın merkeze yerleştirildiği ya da “kendi kendine yakın, tanıdık olduğu görüşünün tersine, onun varlığının özünde dış-merkezli [*ek-centric*] olduğu, yani kendi doğası gereği asla şeylerin merkezinde yer alamayacağını öne sürer. Eğer hal böyleyse, o halde felsefe yapmanın ödevi, tam da “*Dasein*’ın kendi kendisinin dışına ve ötesine fırlatılmış olduğu ve asla kendi kendine sahip olamayacağını” gösterilmesinden başka bir şey değildir.⁶

Görüldüğü gibi, bir serbestleştirme ve uyandırma biçimi olarak felsefe yapmak, kaçınılmaz olarak dönüştürücü ve bir anlamda, pedagojik bir niteliğe sahiptir. Heidegger’in dersi açıkça okuyucuların ve öğrencilerin dikkatini felsefe yapmak ile eğitsel kılavuzluk, biçimlendirme, ya da “*Bildung*” anlamına gelen Grekçe *paideia* kavramına çeker. Heidegger’e göre insan varlığı eğer ki “varlık sorusu” ile harekete geçiriliyorsa ve “varlığın anlaşılması”na (*Seinsverständnis*) yönlendiriliyorsa, o halde felsefe yapmak kaçınılmaz biçimde *paideia* karakterine sahip olmak durumundadır. “İşte tam da bu nedenle felsefe uzun bir zaman boyunca hemen hemen “*Bildung*” olarak çevirebileceğimiz “*paideia koinos*” ile özdeşleştirilmiştir.” “Varlığın anlaşılması,” diye ekler Heidegger, “birden bire ortaya çıkabilecek bir şey değildir, emek gerektirir. Bu varoluşsal bir istek ve eğilim yoluyla ivme kazanan, “*paideia*” ile “*philo-sophia*”nın kaynakasal anlamı arasındaki bağı açığa çıkaran Grekçe “*philein*” kelimesinde dile gelen bir emektir.” Derste geçen cümlelerle, “anlama, en

⁶ *Einleitung in die Philosophie*, ss. 4-5, 11. *Dasein*’ın “kendi kendisine sahip olamadığı” (*ganz und gar nicht das Eigentum seiner selbst ist*) ifadesi, Max Stirner’in *Der Einzige und sein Eigentum*’unun (1845) köktenci bir reddini imâ eder. İngilizce: *The Ego and His Own*, çev. Steven T. Byington, ed. John Carroll (New York: Harper & Row, 1971).

başından itibaren şeylere karşı özgün bir eğilim (*Neigung*), bir sempati ile beslenen, kararlılıkla sürdürülen bir çabayı gerektirir. Bu sempati, varlıklarla kurulan bu içsel arkadaşlık, Grekçe "*philia*" kelimesi ile anlatılmak istenen şeyin ta kendisidir. Bu arkadaşlık, diğer tüm hakiki sevme biçimlerinde olduğu gibi, sevgisinin amaçladığı şey uğruna, o şeyin kendisiyle mücadele etmek zorundadır." Sevgiye ve mücadeleye yapılan bu vurguyla, "felsefe yapma", bağlamdan kopuk, bağımsız gözlemden ya da salt kavramsal çözümlemekten açıkça uzaklaştırılmakta ve yeniden bir *praksis* biçimine, ya da varoluşsal-ekstatik bir pragmatizm biçimine büründürülmektedir: "Anlama, bağlanma [*engagement* (*Zutun*)] olmadan ortaya çıkamaz; insan varoluşunun kendi özgürlüğüne doğru yükseltilmesiyle gerçekleşebilir."⁷

Bu bağlamda, Heidegger'in eğitime dair biçimlendirme, *Bildung* üzerine başka bir yerde yaptığı yorumlara; daha sonra geliştirerek daha uzun bir ders haline getirdiği "Platon'un Doğruluk Öğretisi" (1930-31) adlı denemesine dikkatimizi yöneltmek uygun görünüyor. Bu yazıda, Heidegger, Platon'un "mağara benzetmesi"ni, kendisi yoluyla insanların doğruluğu daha derin anlamak uğruna karanlık baskılardan özgürleştiği bir öğrenim deneyimi olarak yorumlar. Bu öğrenim deneyimi, bilişsel enformasyonun basit bir biriktirilmesiyle değil, bütünsel bir "dönüşüm"le (*Umwendung*) ilgilidir. Heidegger'in işaret ettiği gibi, hakiki [*genuine*] bir eğitsel biçimlendirme, bilginin "yeni enformasyon parçacıklarının boş bir kabın içine döküldüğü" bir modelinde değil de, "ruhun kendisini kavrayan ve bir bütün olarak dönüştüren ve bunu insanları uygun ikamet alanına yerleştirip o alanı benimsemelerini sağlayarak yapan" bir modelinde gerçekleşir. Mağaradan ışığa doğru olan hareket yalnızca uzamsal ya da coğrafi bir gezinti değil, daha çok bir *periagogé*, bir *Umwendung*'tur.* Üstelik bu hareket sıradan insanlık durumundan insanlık-

⁷ Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, ss. 22-23. Farkedilebileceği gibi, *paideia* Heidegger için telkin ya da ezberci öğrenme ile kesinlikle örtüşmez; eğitim, bunun yerine, zorlayıcı olmayan, örneklemeye ve örneklerle bire bir yaşamaya güvenmelidir (s. 8).

* *Periagogé*, Grek felsefesinde ruhun eğitilerek dönüştürülmesi, karanlıktan aydınlığa doğru yöneltilmesi ve *döndürülmesi* anlamına gelir ve "yetiştirme; eğitim ve öğretim" anlamına gelen *Paideia* kavramı bağlamında karşımıza çıkar. Ç.N.

ötesi ya da insanlık-dışı bir duruma geçiş yapmayı da gerektirmez. Bunun yerine, insanın henüz etkinleştirilmemiş olan gizilgücünü serbestler, uyandırır. Heidegger'in kendi deyişyle, "dönüşüm sonucunda ortaya çıkan örnek karakter, potansiyel bir durumun, süreklilik kazanan bir davranma biçimine doğru açılması ve geliştirilmesiyle meydana gelir. İnsanların bu kendi varlık alanlarına yönelik dönüşümsel alışkanlık kazanması durumu, Platon'un *paideia* olarak adlandırdığı şeyin özüdür".⁸

Platon üzerine olan bu deneme, eğitsel biçimlendirme konusunu geliştirerek, *paideia*'nın bir sahip olma ya da bir ayrıcalık olmadığını, fakat sürekli devam eden bir öğrenme süreci olduğunu vurgular. Heidegger'in gözlemlediği gibi, *paideia*, "bir öğrenmeme, bilgisizlik durumundan (*apaisdusia*), temel olarak öğrenmeye (*paideia*) doğru bir geçiş hattıdır. Bu geçit olma karakteri bakımından, *paideia* her zaman *apaideusia*'ya doğru, geriye işaret eder." Bu Grekçe terim için, Heidegger Almandaki *Bildung* kelimesini kullanır. Temkinli kullanmak koşuluyla, bunun Grekçe terime "en çok yaklaşan" kelime olduğunu da ekler. Burada önemli olan *Bildung* kelimesinin, kaynağına ait anlamsal gücüne geri dönmek ve onu ilerleyen dönemlerdeki yanıltıcı modern burjuva yorumlarının pençesinden kurtarmaktır. Heidegger için bu noktada belirleyici olan, *Bildung*'un sadece modern öznede ya da bireyde temellenen tek taraflı tasarlanmış bir tasarı olmadığı gerçeğidir. Böyle bir *Bildung* anlayışı, *Umwendung*'u "kendi kendini oluşturan" insanın bir işine indirgemiş olurdu. Bunun yerine, *Bildung*, daha geniş ve bütünsel bir karşılıklı olma [*reciprocity*] ilişkisi olarak anlaşılmalıdır. "*Bilden*" (biçimlendirme [*to form*]) kelimesinden türeyen *Bildung*, belli bir anlamda biçim verme edimi anlamına gelmektedir. Ancak Heidegger'in de burada onayladığı Platoncu anlamıyla ele alırsak, aktif bir "biçimlendirme" ancak ona kılavuzluk eden bir "form", bir "ölçü", bir "imge"nin (*Bild*) beklentisi içinde gerçekleşebilir. Biçimlendiren ve kılavuzluk eden rolü açısından düşünüldüğünde, bu imge, "ön-imge"; "model" (*Vor-bild*) olarak da adlandırılabilir. Bu yüzden, *Bildung*, "aynı zamanda hem

⁸ Martin Heidegger, "Platons Lehre von der Wahrheit", *Wegmarken* (Frankfurt: Klostermann, 1967), s. 123. Ayrıca bkz. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, ed. Hermann Mörchgen (*Gesamtausgabe* vol. 34; Frankfurt: Klostermann, 1988).

aktif biçimlendirme, hem de bir *Bild* tarafından yönlendirilme” anlamına gelmektedir. Heideggerci dilde, “mağara”dan çıkmak, “var olanlar”ın pençesinden kurtulup “varlık”ın gittikçe kuvvetlenen bir anlaşılmasına doğru ilerlemektir. Bu salt bilişsel bir ilke değil, yaşamı içinde bulunduran, model oluşturan bir imdir.⁹

KAYNAKSAL PRAKSİS OLARAK VAR OLMAYA BIRAKMA

Varlık ve Zaman’dan hatırlanabileceği gibi, (varlığa yönelen) anlama, insan varoluşunun ana kipliklerinden [*primary modality*] bir tanesidir. Bu kipliğe bulunuş (*Befindlichkeit*) ve konuşma gibi başka kiplikler de eşlik eder. Bu “varoluşsal” nitelikleri birleştiren ve bir arada tutan şey ise, farklı biçimleri ve çağrışımlarıyla birlikte bunları kendi temellerinden destekleyen “kaygı” (*Sorge*) unsurudur. Literatürde sıkça tartışılan bir nokta, kaygının karakteridir: Kaygı kişisel olarak seçilen bir şey olarak mı, yoksa önemsenmesi gereken bir şeye bir karşılık vermek olarak mı ele alınmalıdır? Bu meseleyi açıklığa kavuşturmanın bir yolu, kaygı kavramıyla bir akrabalığı olan “var olmaya bırakma” (*Seinlassen*) kavramına başvurmaktır. “Felsefeye Giriş” dersi, enine boyuna bu kavrama eğilir. Heidegger’in gözlemlediği gibi, dünyayla olan her türlü meşguliyetimizde, meşgul olduğumuz şey ister “el-verişli” (*zuhanden*) olsun ister el-verişsiz, hattâ yaptığımız ister estetik bir değerlendirme olsun ister olmasın, her durumda dünyaya ve onun varlıkları arasına, belirli bir tarzda, yani “var olmaya bırakmak” şeklinde katılırız. Bu tarzda kendi isteklerimizi ya da tercihlerimizi varlıklara yüklemeyiz ya da tutup da kendi faydamızı en üst düzeye çıkartmaya çalışmayız. Böyle bir durumda, başlangıçta dışında olduğumuz bir şeye sonradan dâhil olmaya çalışıyor değildiriz. Heidegger’i okuyunca görürüz ki, “bu şeylerin var olmaya bırakılması, her türlü özel ilgilenme ya da ilgilenmeme biçimine öncel şekilde, geniş bir anlamda ortaya çıkar. Temel olarak, böyle bir var olmaya bırakmada, kendi tarafımızda varoluşsal-metafizik bir “tarafsızlık” [*equanimity* (*Gleichgültigkeit*)] duruşu sergilerken, varlıkların ya da şeylerin, kendileri olmalarına izin veririz.” Ancak bu “tarafsızlık”, bir umursamazlık, bir kayıtsızlık [*indifference*] değildir. Bu noktayı, *Varlık ve Zaman*’daki tartışma ile bağlayan

⁹ “Platons Lehre von der Wahrheit,” ss. 122-123.

Heidegger, şunu ekler: “Böyle bir tarafsızlık, sadece kaygının kipliğinde olanaklıdır. Ancak bu izin vermenin içindeki bırakma, basit bir ihmal etme (*Unterlassen*) değildir. Her şeyden önce, var olmaya bırakma –doğanın varlığına herhangi bir şeyi dayatamasak ve hattâ bunu yapmayı istemesek bile– basit bir umursamazlık değildir. Hiç bir dayatma ya da çıkar için kullanma olmaksızın “var olmaya bırakmak, en yüksek, en çok kaynağa ait olan *praksis*’tir (*Tun*) ve sadece varoluşumuzun içkin özü temelinde, yani varoluşumuzun özgürlüğü temelinde olanaklıdır.”¹⁰

Var olmaya bırakmayı *praksis* ve yapma ile ilişkilendirirken, Heidegger yanlış anlaşılma tehlikesinin sonuna kadar farkındadır. Olası yanlış yorumları engellemek için, *praksisi* salt bir eylemcilikten ve araçsal eylemin (*poiesis*) belli sonuçları ya da etkileri üretmeye çalışan çeşitli biçimlerinden ayırt etme ihtiyacı üzerinde ısrarla durur. Heidegger, bugün “eylem ve yapmanın, ancak hayatın sadece bir koşturmacaya dönüştüğü, yalnızca iş dünyasının borusunun öttüğü, iktidar ve hükmetmenin geçerli olduğu alanlarda var olabileceği” yönündeki yaygın görüş dikkate alındığında, bu ayrımı yapmanın ne denli güç olduğunun farkındadır. Onun klasik Grek öğretilerine başvuran dersi, gündelik iş hayatının bakış açısından serbestlenmiş bir konum edinir. Özellikle Aristoteles’in *Politika*’sına ve *Nikomakhean Etiği*’ne göndermede bulunarak, Grekler’deki anlamıyla *praksis*’in nihai etkilerin üretimini işaret etmediğini vurgular. Greklerde karşılaştığımız anlamıyla eylem, bunun yerine –otonom ve kendi kendini tamamina erdiren (*autarkes* ve *autoteles*) bir etkiye sahip olarak–amacını ve tamamlanışını kendisiyle birlikte taşır. Aristoteles’in sürekli vurgulamış olduğu gibi, *praksis* “kendi sonuna ve tamamina, kendi kendisinde erişen bir yapma”dır ve böylece, eyleyenin kendisini de tamamlar; “tamamina erdirir”. Bu ışık altında görüldüğünde, *praksis* açıkçası geleneksel “kuram” ve “pratik” ayrımının öncesinde gerçekleşir. Doğru yorumlandığında –ya da klasik anlamıyla– *theoria*’nın kendisi, aslında en yetkin, hattâ yetkinlik-öncesi *praksis*’in bir biçimidir, çünkü kendi doğruluklarındaki varlıkların “açıklığının” (*Offenbarkeit*) açığa çıkmasına ve anlaşılmasına yönelmiştir. Heidegger, “bu tür bir anlama ve açığa çıkma, tam da “varlık” için olan kaygısı içindeki insan varlığının [*Dasein*] asıl ilgisidir” diye ekler. Bu

¹⁰ *Einleitung in die Philosophie*, ss. 102-103.

yüzden, varlığın anlaşılması, aynı zamanda *praksis* olan bir *theoria*'dır; hattâ en "kaynaksal *praksis*"tir (*Urhandlung*): Var olmaya bırakmak, varlıkların, kendi doğruluklarında açık olmalarına izin vermektir. Bu, kaynaksal *praksis*'tir."¹¹

Heidegger'in (ya da Aristoteles'in) kullandığı anlamda, kendi tamamına erişini kendisiyle birlikte taşıyan *praksis*, sürücü koltuğunda güvenle oturarak eyleyiyle doğrusal [*linear*] amaca yönelen bir takip etme değildir. Denebilir ki, böyle bir *praksis*, bir "orta ses"te [*middle voice*], yani eylem ve edilgenliği, yapma ile maruz kalmayı birleştiren bir seste ortaya çıkar. Heidegger'in sözleriyle, *praksis* "tamamıyla bizim içimizde konumlanmış olan bir kendiliğindenlikten" çıkar, ancak şeylerle ve varlıklarla karşılaştığı ve onları var olmaya bıraktığı ölçüde de, "kendine özgü bir pasiflik ve alırlık [*receptivity*] sergiler." Bu alırlık, bir açıklık ve bir anlamda "varlıklar için kendini teslim etmeyi" (*Sichfreigeben*) imâ eder. Böylece varlıklar, kendilerini her nasıl iseler öylece (diğer bir deyişle, kendi doğruluklarında) gösterebilirler. Bu öz-teslimiyet, ya da öz-veri, kendi içine kapalı ya da kendi kendine sahip olan bir öznelciliğin, bireyciliğin tam da tersidir. En azından Descartes'tan beri modern Batı felsefesinin hem simgesi, hem de bir açığı olmuş olan bir içine kapanışın karşıtıdır. İnsan varoluşunun bir "ego" ya da daha genel anlamda bir "özne" olarak yorumlanması, Heidegger'in dersinde vurguladığı gibi, felsefi anlamda bir yoldan çıkma olmuştur, çünkü bu yorum, insanları dünyasallıklarından, ve "varlık"la olan (her türlü biçimiyle) birlikteliklerinden alıkoyar. İnsan varlığının temel açıklığını (*Erschlossenheit*) vurgularken, Heidegger bir kez daha insanın varlığı anlamasının ve varlığa yönelik kaygısının kendi kendini aşan [*self-transcending*] unsurunu işler: Bu unsur, varlığın (anlamının) açığa çıkmasına *Dasein*'in yönelimidir. Heidegger'in gözlemlediği şudur: İnsan varlığı, varlığın anlamı ve onun doğruluğu ile "kurucu bakımdan bağlanmıştır." Ancak bunun olanaklı olabilmesi için, doğruluk yalnızca dışarıdaki bir ilişkiler ağı olamaz, ya da yalnızca böyle bir ilişkiler

¹¹ *Einleitung in die Philosophie*, ss. 173-178, 183-184. Göndermeler Aristoteles'e yapılmıştır. *Politics* 1325b16 ve *Nicomachean Ethics* 1176b1, 1177a12, 1177b30. Heidegger (s. 175) özellikle Aristoteles'in *Politika*'sındaki "insanın *telos*'u, *eupraxis*'tir" sözünün altını çizerek bu sözü destekler.

ağına ait bir duruma uyan bir önermenin bu durumla bir ilişkisi olamaz; o insan varoluşunun derinliğinde temellenmiş olmalıdır. Başka bir deyişle, varlığın açığa çıkması, *Dasein*'in kendi "tamamlanışı ya da tamamına erişine" ait olmak zorundadır. Bunun olanaklı olması içinse, dönüşümsel bir hareketin gerçekleşmesi ve açığa çıkmaya doğru olan patikayı açması gerekir: "Varlığın anlaşılması" *Dasein*'a ait olduğu ölçüde varlıkların başlangıçtaki bulanıklığının bir "aşılması" da [transgression (*Überstieg*)] gereklidir. ... Bu aşan [*transcending*] hareketle, *Dasein* kendi özgül ortaya çıkışını, kendi yükselişini (*Erhöhung*) onaylar.¹²

Heidegger için kendini-aşma, kolayca gerçekleşen, hazırda bulunan bir şey değildir, çünkü her yükseklik bir derinliğe ve her yükseliş, bir düşüşün olanağına işaret eder. Bu, Heidegger'in düşüncesinin temel bir niteliğini; açığa çıkma [*revelment*] ile gizlenmenin [*concealment*], varlık ile varlık-olmayanın birbiriyle iç içe geçmişliğini ortaya çıkarır. Varlığın anlaşılmasına yönelmiş olsa da, insan varlığının sonluluğu, tam bir kavrama ya da anlamaya izin vermez. Üstelik, varlığa doğru her açıklık, olanaklı bir öz-kapanışı ve anlamaya doğru yönelen her hareket, (Heidegger'in aynı zamanda "*Verfallen*", "düşmüşlük" olarak adlandırdığı) meşguliye [*busyness*] doğru bir tökezlemeyi, bir unutkanlığı ve ihmalkârlığı içinde barındırır. İşte bu yüzden varlık kaygısı, zorlu bir girişimi, –Platon'un *Phaidros*'unun dilinde açarsak– ruhun "emek ve mücadelesini" (*Ponos te kai agon*) içerir. Yine de bu girişim ya da mücadele, basitçe istenççi bir girişim, bir egonun kendiliğindenliğini yansıtan bir eylem değildir. Daha önce de gündeme getirildiği gibi, burada eylemsellik ve mücadele bir "orta ses"te gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle, varlığın (ve onun doğruluğunun) araştırılması, tek taraflı bir tasarı değildir; bu araştırma, bir karşılık vermedir. Varlığın çağrı ve ısrarlı davetine bir yanıtıdır. Bu davet, sonuç olarak *Dasein*'i kör bir boyun eğişe sürükleyen dışsal bir güç ya da iktidarın diktesi değil de, onun en içkin yapısının; onun açıklığının ve var olma özgürlüğünün içinde tınladığı

¹² Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, ss. 74-75, 118-119, 206-207. Bu derste muhtemelen varlığa doğru bir "öteye geçişi" ve "aşkınsallık"ı ebedi idelerin salt bir bilişinden [*cognition*] ayırt etmek için, aşkınsallık, "kural-lar"ının oyun süresinde biçimlendirildiği bir oyuna (*Spiel*) katılma olarak; yani bir dünya oyunu (*Weltspiel*) olarak resmedilir. Bkz. ss. 311-315.

bir çağrıdır. Heidegger'in deyişiyle, "aşmak, *Dasein*'ın kendisinin [*Dasein as such*] kurucu bir özelliği olduğu için, aşkınsallığın açıkça var olmaya bırakmasında, *Dasein*'ın temel (*ek-statik*) karakteri açığa vurulur. Ancak bu var olmaya bırakma, daha önce *Dasein*'ın "kaynağa ait *praksis*'i" (*Urhandlung*) olarak saptanmıştı. Bu yüzden bu noktada diyebiliriz ki, var olmaya bırakmanın *praksis*'i, *Dasein*'ın "özgür varlığını" (*Freisein*) açığa çıkarır. Diğer bir deyişle, "açıkça ortaya çıkan aşma edimi, *Dasein*'ın özgürlüğünün ana *praksis*'idir.¹³

Daha önce belirtilmiş bir noktayı yineleyerek altını çizerek olursak, özgürlük, ne bir egonun mülkiyeti, ne de kendi içine izole olmuş özel bir girişimden kaynaklanan bir aşkınsallıktır. Bu noktada, Heidegger'in çalışmasının en popüler olan yanlış yorumlarından birine karşı, yani *Dasein*'ın, özellikle de "sahici" [*authentic*] *Dasein*'ın, tekçi [*solitary*] varoluş ile özdeşleştirilmesine karşı uyanık olmalıyız. Çalışmanın bütününe yayılan ana motifi dikkate alacak olursak, bu okuma biçimi aldatıcıdır. Bu ana motif, zamana ve zorunlu olarak bir "birlikte-varlık" (*Mitsein*), diğer bir deyişle, "başkalarıyla-birlikte-varlığı" (*Miteinandersein*) içeren "dünyada-varlığa" yapılan vurgudur. *Varlık ve Zaman*'ın okuyucusunun içinde bu konuyla ilgili kalan tüm şüphe, "Felsefeye Giriş" ile tamamen giderilmektedir. Aslında "birlikte-varlık" ve "başkalarıyla-birlikte-varlık" Heidegger için öncelikli olarak karşılıklı bir bilişsellik veya farkındalık değil de, ortak *praksis*'in içinde paylaşılan bir eylem veya katılım (*Teilnahme, Teilhaberschaft*) anlamına gelir. Dersin tekrar tekrar vurguladığı gibi, birlikte-varlık, ne egoların bir yan yana duruşu veya karşılıklı bilişsel bir kavrayışı (*Erfassen*), ne de karşılıklı bir içgözlem [*introspection*] veya zihinsel çözümleme anlamına gelir. Tam tersine, karşılıklı farkındalık her zaman buna öncel ve (kendi hemcinslerinininki de dâhil olmak üzere) *Dasein*'ın tüm varlık biçimlerine açıklığı tarafından olanaklı kılınan bir "birlikte-var-olma"da temellenir. Demek ki baş-

¹³ *Einleitung in die Philosophie*, ss. 213-214, 220. Alıntı, Platon'dan; *Phaidros* 247b'dendir. Farkedildiği gibi, Platon'a başvurmakla, Heidegger Platonculuğa sıklıkla atfedilen "iki dünya" kuramına rağbet etmemektedir (s. 210): "Varlık ile var olan arasındaki ayrıma denk düşen ontolojik doğruluk ile ontik doğruluk, kaynaksal bir ilişkiye sahiptirler. Burada söz konusu olan, birbiri yanına konması gereken iki "alan" değildir; mesele daha çok bu ikisinin birbirine olan aidiyetinde ortaya çıkan ayırt edici birlikleri ve ayrımıdır."

kalariyla birlikte olan varlığında *Dasein* öncelikli olarak bir bilme, hattâ karşılıklı bir “tanınma” [*recognition*] sürecinde bile değildir. Daha çok varlığın doğruluğunun açığa çıkışına doğrulmuş, başkalarıyla paylaşılan bir yönelimin içindedir. Heidegger, bu paylaşımın araçsal olarak üretilip planlanmadığını, ama var olmaya bırakmanın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkararak ortak bir zemin (*ein Gemeinsames*) sağladığını vurgular.¹⁴

Kolayca farkedildiği gibi, Heidegger için ortaklaşalık keyfi bir seçim ya da sözleşmeye dayanan bir anlaşmanın, bir uzlaşmanın getirdiği bir sonuç değildir. Bundan daha önemlisi, kendi “*ek-statik*” yöneliminde ortaklaşalık, deneyimci [*empirical*] anlamdaki bir toplumsalcılık [*communalism*] ya da *Dasein*’ın aşkınsal özgürlüğünü ihmal eden, milliyetçi, etnik, ya da dinsel sınırlara dayanan türden bir “komüniteryanizm” [*communitarianism*] ile karıştırılmamalıdır. Heidegger’in derse ait sözleriyle ifade edersek, “*Dasein*, eğer başkaları tarafından desteklenecek ya da yönlendirilecekse, eğer kendisini hakiki anlamda başkalarıyla birlikte-varlığa açacaksa, onlara adayacaksa, kendi varlığında da özgür olmak zorundadır.” İnsanın kendi hemcinsleriyle paylaştığı, varlığa doğru açıklık ve ona yönelen kaygıdır. Ancak insan sonluluğunu ve çeşitliliğini gözönünde bulundurursak, bu açıklık ve kaygı herkes için ne aynı anlama gelebilir, ne de bunlara herkes aynı şekilde yaklaşabilir. Anlam herkes için ancak varlık tamamlanıp bitmiş bir öğreti, soyut bir kavram, ya da dışsal bir “kendinde-şey” olsaydı aynı olabilirdi –ki bu seçenekler zaten *Varlık ve Zaman*’da açıkça dışlanmıştı. Bu yüzden Heidegger için paylaşılan bir *praxis*’teki ortaklaşalık, diğer bir deyişle katılım, “farklılık” (*Unterschied*) ve (görececilik ile örtüşmeyen) güçlü bir çoğulculuk ile bağdaşır. Onun da ifade ettiği gibi, insanlar “ortak” olarak paylaşılan bir şeye (*ein Gemeinsames, ein Selbiges*) doğru yönelmişlerdir, ama bu ortak şey, kesinlikle bir “aynılık” [*sameness*] ya da özdeşlik değildir. Tam da bu yüzden “farklı insanların oldukça farklı biçimlerde ortaklaşalığa bağlanması” yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda en temelde varsaymak zorunda olduğumuz şeydir. Derste, bu düşünce, aynı zamanda insanın varlığa olan yöneliminin ne özdeş, ne de görece, ancak “ilişkisel” [*relational*] olduğu görüşünde de dile gelir. Varlık için kaygının aynı zamanda “kaynağa ait *praxis*” olarak

¹⁴ *Einleitung in die Philosophie*, ss. 84-87.

tanımlandığı dikkate alınacak olursa, ortaklaşalık, doğruluğun açığa çıkmasına (ya da var olmaya bırakılmasına) çok yönlü katılım olarak tarif edilebilir. Burada dikkatten kaçmaması gereken nokta şudur: Belli bir tür pragmatizme karşı olarak, doğruluk sadece basitçe bizim için faydalı olan bir şey değildir. *Praksis* için bir ölçüttür. “Başkalarıyla-birlikte-varlık, doğruluğa katılmak anlamına gelir.”¹⁵

EĞİTİK VE POLİTİKADAN EYLEME

Heidegger’in “Felsefeye Giriş”i, onun düşüncesinin çoğunlukla tam olarak hakkı teslim edilmemiş olan çeşitli yönlerini bir araya getirir. Bunlar arasında öne çıkan bir tanesi, insanın varlığa olan “*ek-statik*” açıklığının doğal sonucu olarak görülen özgürlüğüne yaptığı vurgudur. Öğrencileri arasında bu yönün başka her şeye göre öncelikli olduğunu vurgulayan, Günter Figal’dır. Figal, Heidegger’in düşüncesinin en başından itibaren “özgürlük kaygısı” ile belirlenmiş olduğu ve bu yüzden de tüm felsefesinin “bir özgürlük felsefesi olarak okunması gerektiğini” savunur.¹⁶ Kolayca görülebileceği gibi bu anlayış, Heidegger’in düşüncesini ortaklaşacılığın [*collectivism*] ya da totalitarizmin baskıcı biçimleri ile ilişkilendiren yaygın yorumlarla (Heidegger’in kendi meşhur politik manevralarına rağmen) daha en baştan zıt düşer. “Özgürlük” kavramının merkeziliğini dikkate alırsak, bu kavramın açıklığa kavuşturulması ve çözümlenmesi gereği şüphesizdir. Her şeyden önce, Heidegger için bu kavramın “ontolojik” statüsü, liberteryанизм, *laissez-faire* liberalizmi ve sahiplenici (ya da kendi kendini sahiplenici) bireycilik gibi popüler ideolojik öğretilerden özenle ayırt edilmelidir. Bu ayırt etme, “Felsefeye Giriş”te, başka bir öne çıkan konu olan “*birlikte-varlığın*” ya da “*başkalarıyla-birlikte varlığın*” önemi sayesinde daha da mümkün olur: Daha önce işaret ettiğimiz gibi, “birlikte-varlık” Heidegger için tesadüfi bir birlik-telik, karşılıklı bilişsel bir keşif, ya da farklı egoların, *Dasein*’i kendi özgürlüğünden çalıp da başkaları-için-özgür hale getirecek türden bir bir-araya getirilişi değildir. Burada gerekli koşul –en azından

¹⁵ *Einleitung in die Philosophie*, ss. 90-92, 96, 105-107, 324-325.

¹⁶ Günter Figal, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, 3rd ed. (Weinheim: Athenäum Verlag, 2000), ss. 23, 27. Ayrıca bkz. Figal, *For a Philosophy of Freedom and Strife: Politics, Aesthetics, Metaphysics*, çev. Wayne Klein (Albany, NY: State University of New York Press, 1998).

Heidegger'in kendi düşünsel yolculuğunun bu uğrağında– öz-varlığın ve varlığın, anlam ve doğruluğun arayışında özenle konumlanan bir dengelenişidir. Bu denge, paylaşılan bir katılımın (*Teilnahme*) bağlamında gerçekleşir.

Bu derste bir diğer altı çizilen nokta (ilk kez gündeme getirilmediği halde), Heidegger'in düşüncesinin, belli bir pragmatizm türü ile olan yakınlığıdır. Bu yakınlık, felsefi öğretilerin, felsefi sistemlerin, bağlamdan kopuk bilişim anlayışlarına karşıt olarak Heidegger'in felsefeyi pratik “felsefe yapma” ile özdeşleştiriyor olmasında yatar. Aynı yakınlık –en azından Dewey'inki türünden bir pragmatizme– felsefi eğitim, ya da *paideia*'ya yaptığı vurguda da ortaya çıkar. *Paideia* burada, beyin yıkamaktan, bir insana telkinle bir şeyi aşlamaktan çok farklı bir anlama gelir. Onun bu tür yakınlıkların altını çizerek güçlendirmesi, *praxis* ya da eylemeye [*agency*, *Handlung*] karşı olan ilgisi, –düşünce hayatının bu evresinde– herhalde en can alıcı boyuttur. Belirttiğimiz gibi, Heidegger'in *praxis*'e olan eğilişi, klasik Grek felsefesinden, özellikle de Aristoteles ve Platon'dan dolayım-lanarak ortaya çıkar. Genç Heidegger'in Aristoteles'e olan borcu ve yakınlığı, bir süre için tanınmıştır; onun “varlık sorusu”na odaklan-ması, genel olarak Aristotelesçi motiflerin bir yenilenişi gibi yorum-lanmıştır. Heidegger'in son yıllarda yayımlanan yazılarıyla, Aristote-le's'e olan bağı daha belirgin biçimde belgelenmiş ve onaylanmıştır. Bu bağlantıya dikkat yoğunlaştıran araştırmacılar, Aristoteles'te “var-lık”ın “devinimsel” karakterine (*kinesis*), onun metafiziğinin Hei-degger'in “ontolojik ayırım”ını müjdeleyen “ikili” karakterine, ve “varlık”ı bürüyen ona içkin güce (*dynamis*, *entelechy*) işaret ettiler.¹⁷

¹⁷ Aristotelesçi “bağ” [*connection*] ile ilgili olarak bkz. Walter A. Brogan, *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being* (Albany, NY: State University of New York Press, 2005); Mark Sinclair, *Heidegger, Aristotle, and the Work of Art: Poiesis in Being* (New York: Palgrave, 2006); Chiara Agnello, *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio* (Geneva: Il Melangolo, 2006); Brian Elliott, *Anfang und Ende der Philosophie: Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie* (Berlin: Duncker & Humblot, 2002); Antonello D'Angelo, *Heidegger e Aristotele: la potenza el l'atto* (Naples: Il Mulino, 2000); Franco Volpi, “Dasein as Praxis: The Heideggerian Assimilation and Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle,” Christopher Macann, ed., *Critical Heidegger* (London & New York: Routledge, 1996), ss. 27-66.

Şüphesiz Aristoteles'in mirası Heidegger'in düşüncesinde dönüşmüş ve yeni bir yön kazanmıştır. Onun "töz" metafiziğini ve "nedenselliği" varlık anlayışında kabul etmeyişinde bu apaçıktır. "Giriş" dersinin ortaya çıkarttığı gibi, Aristotelesçi "ontoloji" her zaman yukarı doğru bir çıkış, bir yükselme ve aşkınlığa yapılan Platoncu (ya da Yeni-Platoncu) vurgu ile birleşmiştir. Üstelik –hattâ belki de daha önemlisi– Heidegger'in sonluluğa ve zamansallığa yönelmesi, Grek düşüncesinin içine, normalde ona yabancı, İncil'e ait (özellikle protestan) eskatolojik bir öğeyi sokar.¹⁸

Metafiziğin ve teolojinin gizli oyuklarını araştırmak yerine, dikkatimi yeniden *praksis* ve eyleme meselesine yöneltmek istiyorum. Çağdaş sosyal ve politik düşüncedeki en sıcak tartışma konularından birisi, eylemin statüsü ve anlamıdır. İster iyi ister kötü biçimde olsun, Heidegger'in çalışması da bu tartışmanın içine sık sık çekilir. Bazı araştırmacılara göre, Heidegger'in "varlık sorusu" ile olan meşguliyeti, kuram ile pratik, düşünme ile pratik yaşamın meşgaleleri arasında bir uçurum açarak, pratik anlamda korkunç sapmalara neden olmakla birlikte, bir yandan da onun tüm çalışmasını etik ve politik bakımdan alâkasız kılmıştır. Bu görüşe karşıt olarak, bazı yorumcular Heidegger'in düşüncesinde hiperaktif bir unsur bulmuş ve onu özellikle de kör bir "kararcılığa" [*decisionism*] saplanmış ya da keyfi bireyci ve kollektif "tasarı"ların bir taraftarı olmakla itham etmiştir.¹⁹

¹⁸ Bu konuyla ilgili bkz. Christian Sommer, *Heidegger, Aristotle, Luther: Les sources aristoteliennes et neo-testamentaires d'Être et Temps* (Paris: Presses Universitaires de France, 2005); Ted Sadler, *Heidegger and Aristotle: The Question of Being* (Atlantic Highlands, NY: Athlone Press, 1996). Sadler'in biraz da kıskırtıcı formülasyonu ile (s. 16): "Bu çalışmaya yön veren tez, Heidegger'in Aristotelesçi metafizikle karşılaştığı düzlemde *Seinsfrage*'nin yalnızca 'Wittenbergçi' [yani Lutherci] önermelerin bağlamında anlaşılabilirliğidir."

¹⁹ Bu okumaların daha detaylı bir tartışması için *Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory* kitabımdaki "Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy" bölümüne bakınız. *Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984), ss. 102-132. Stephen K. White'a göre, Heidegger, "gündelikliğe [*everydayness*] karşı olan antipatisi" yüzünden, "eylemi hayatı boyunca yanlış anlamaya mahkûm kalmıştır." Bkz., White, *Political Theory and Postmodernism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991), s. 35.

Tartışmamızın gösterdiği gibi, her iki okuma biçimi de meselenin özünden uzaktadır. Gerek “Felsefeye Giriş”in, gerekse daha sonraki yazıların imâ ettiği üzere, Heidegger hiç bir şekilde eylemi gizemci bir “dingincilik” ya da postmodern bir “insanın sonu” ya da “özne-nin sonu” uğruna terketmiş veya riske atmış değildir. Onun Aristoteles’in mirasıyla olan bağı, tam da içinde bulunduğumuz zamanda insan *praksis*’inin hayatta kalabilecek bir anlayışının kazanılması üzerine kurulur. Modern (Kartezyen, Yeni-Kantçı ya da pozitivist) ikilemlere bulanmamış bir anlayıştır bu. Bu ikilemlerin kurucu unsurlarından birisi de, üstü örtük ben-merkezcilikleri ya da insan-merkezcilikleridir. Diğer bir deyişle, edimde bulunan insanı sürücü koltuğuna oturtarak bir yandan da eylemin amacını araçsal olarak seçilmiş hedeflere indirgemeleridir. Aristotelesçi –ve kısmen de Platoncu– öğretilerin yardımıyla, Heidegger bu tür bir araçsalcılığın ve kendi-merkezci kararcılığın [*self-centered decisionism*] maskesini düşürmüş ve insan *praksis*’ini yeniden anlam ve doğruluk yolundaki bir arayış olarak ortaya koyar.

Klasik gelenekte, doğruluğun araştırılması, iyilik, ya da “iyi” (*to agathon*) arayışı ile yakından ilişkiliydi. Bu, Heidegger’in Aristoteles’e olan bağına çağdaş etik açısından önemli kılan bir ilişkidir. Bu önemli boyutun bir kenara itilmesine veya polemik bir yaklaşımla ihmal edilmesine karşın, geç de olsa bazı araştırmacılar tarafından hakkının teslim edilmiş olduğu söylenebilir. Böylece, *Etik ve Sonluluk* başlıklı çalışmasında Lawrance Hatab, Heidegger’in “dünyada-varlık” kavramını, isabetle ve biraz da cesurca “dünyada-etik-varlık” olarak çevirir. Hatab’ın görüşüne göre, böyle bir çevirinin gerekçesi, *Dasein*’in dünyayla ve hemcinsleriyle bağlanmış bir “birlikte-varlık” anlamına geliyor olduğu olgusunda yatar. Bu bağlanmışlık kaygı ve dayanışma ile belirlenmiş olup bağlamdan kopuk bir izleyicilik durumuna indirgenemez. Hatab için, çağdaş ahlâk düşüncesi, kuramsallaştırmanın bir bolluğu ve bağlanmış pratiğin, ya da insan yaşamının “bütünsel” niteliğine dikkat etmenin bir kıtlığı olarak nitelenebilir: Çağdaş ahlâk tartışmalarında, (istek ve duyguya odaklanan) “duyguculuk” [*emotivism*], yararcılık [*utilitarianism*], (istenen sonuçlara odaklanan) “sonuççuluk” [*consequentializm*], ve “deontoloji” (ödev ölçütlerinin öncelikli kılınması) hüküm sürmektedir. Tüm bu kuramların hepsindeki ortak olan nokta, bir “bölme hareketi”nde temelleniyor olması; yani arzulayan bir “özne”nin, sosyal sonuçlardan, ya da

“nesnel” standartlardan ayrı tutuluyor olmasıdır. Burada, Aristoteles etiğinin açtığı yoldan ilerleyen bir Heideggerci yaklaşım, insan davranışının bağlamsal-bütünsel niteliğine işaret ederek bize bir çıkış noktası sağlayabilir. Hatab’ın gözlemlediği gibi, Heidegger için davranış, asla salt kendi başına gerçekleştirilen bir girişim değildir, ancak o her zaman dünyanın ve varlığın işaretine bir karşılık vermedir. Bu karşılık verme durumu, bir şekilde istek (*oreksis*) ile erdem (*arête*) arasındaki Aristotelesçi bağlantıyı etik yaşamın paylaşılan bir biçimi olarak yineler. Bu bağlamda ve bu örnek ışığında ele alındığında, Heidegger’in, isteği (*oreksis*) çifte bir hareketle ilişkilendirdiği görülür²⁰; öyle ki, bu çifte hareket, “orta ses”i; yani özne ile nesne, etkinlik ile edilgenlik arasındaki sesi önerir ve onun varlık üzerine olan düşününmlerine her zaman damgasını vurur.

Heidegger’in burada tartışmış olduğumuz yazılarının çağdaş politika açısından imâları da enine boyuna incelenmeyi gerektirir. Burada, Heidegger’in demokrasinin candan bir taraftarı olduğunu –hele ki şu anda hüküm süren biçimlerini kastederseniz– söylemedik. Ancak yine de belki onun da onaylayacağı başka biçimlerini düşünmek mümkündür. Heidegger’in kaygı üzerine yaptığı ve tüm çalışmasına nüfuz etmiş vurgu, eğer insan özgürlüğünün merkeziliği konusu bağlamında düşünülürse, o zaman Heideggerci bir temel üzerinde bu ikisinin bileşimi, demokratik özgürlüğün sosyal anlamda sorumlu ve çoğulcu bir rejiminin en azından bir olanağını bize önerir. Ancak bu rejim, *laissez-faire* liberalizminin ve her türlü monolitik toplumsalcılığın baskın biçimlerinden uzaktadır.²¹ Bu olanak, Heidegger’in

²⁰ Lawrence J. Hatab, *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publ., 2000), ss. 51-66, 74-84, 125. Ayrıca bkz. Christopher P. Long, *The Ethics of Ontology: Rethinking an Aristotelian Legacy* (Albany, NY: State University of New York Press, 2004); Jean-Luc Nancy, “Heidegger’s ‘Originary’ Ethics”, ve Jean Greisch, “The ‘Play of Transcendence’ and the Question of Ethics,” François Raffoul and David Pettigrew, eds., *Heidegger and Practical Philosophy* (Albany, NY: State University of New York Press, 2002), ss. 65-85 ve 99-116.

²¹ Bu, benim her durumda Heidegger’i politik olarak okuma ya da “öteki Heidegger” [the other Heidegger] (olarak adlandırdığım) ile uyuşan bir politikayı tahayyül etme noktasında tercih ettiğim tarzıdır. Bkz. Fred Dallmayr, *The Other Heidegger* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993).

çalışmasının politik düşünce için en önemli mirası olduğunu düşündüğüm şey üzerinde temellenir: Bu, onun eylemi, *praksis*'i, yeniden formüle etmesi ve onu özellikle etkilerin ve sonuçların üretimiyle özdeşleştirmeyi reddetmesidir. *Hümanizm Üzerine Mektup*'un yukarıda alıntılanan açılış satırlarına göre, eylemin doğası, bu tür bir etkiler, sonuçlar üretiminde değil, daha çok kendisi yoluyla bir şeyin “kendi varlığının tamlığına” açıldığı bütünlenmede, tamamına erdirmeye ikamet eder. “Felsefeye giriş” ile birlikte okunduğu vakit, bu açılış satırlarının anlamı açıklığa kavuşur. Aristoteles'ten bir sayfa ödünc alan Heidegger için hakiki anlamıyla eylem, kendini-ortaya çıkartan ve kendini-tamamına erdirendir (*autoteles*). Böyle bir eylemin her şeyden önce ortaya çıkardığı ya da tamlığa açtığı, eyleyen insanın kendi doğasıdır. Bu eyleyen, “dünyada-varlık” olarak varlığın doğruluğunu açığa çıkmaya bırakan “kaynaksal *praksis*”le ilişkidir. *Dasein*'in doğruluğa yönelen öz-aşkınsallığı olarak özgürlüğünün açığa çıkarılmasında, *praksis* böylece eylemeye içkin olan insanlığı temel olarak insanlaştırır; tamamına erdirir. Günümüzün demokrasi-leri popüler ve popülist bir eylemcilik anlayışı üzerinde temellendiği ölçüde, bu düşünceler “başka” bir demokrasinin; demokratik rejimlerin dostu olanların bereketlice düşünmek isteyebileceği bir demokrasinin; belki de “gelecek bir demokrasi”nin resmini canlandırır.²²

Bununla birlikte, burada tartıştığımız yazıları tamamladıktan kısa süre sonra, Heidegger'in onun politik yaklaşımını bir süre için yoldan çıkaran ve olumsuz etkileyen belli bir tür Nietzschecilğin (hem Aristoteles hem de Luther ile uyuşmayan) etkisi altına girdiği açıktır.

²² “Gelecek demokrasi” ifadesini, Jacques Derrida'dan ödünç alıyorum: *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Stanford, CA: Stanford University Press, 2005), ss. 78-108. Bkz. 7. bölüm.