

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>

SENEM KURTAR



HEIDEGGER VE POETİK DÜŞÜNME

düşünmeye açılan yeni yollar

SENEM KURTAR

HEIDEGGER VE POETİK DÜŞÜNME

düşünmeye açılan yeni yollar



Düşünceleri, görüngübilimden yorumbilgisine, yapısökümden yazın kuramına, insanbilimden tanrıbilime çok geniş bir alanda yankılar uyandıragelmiş bir düşünür Heidegger. Heybetli sözcük dağarcığı ve zorlu terimcesine karşın felsefede yön bulmak isteyenlerin ne yapıp edip kendisine tırmanmaya çalıştıkları bir zirve-filozof. İşte, elinizdeki kitap bu tırmanışta hayli yol almış bizden bir felsefecinin özgün bir yapıtı. Senem Kurtar, Heidegger'le birlikte düşünerek "düşünmeye açılan yeni yollar"ın kapılarını bir bir aralıyor; Heidegger'in meşakkatli düşünce yolculuğuna daha bir yakından bakmamızı olanaklı kılıyor.

"... Bu yüzden düşünmek, bize en yakın olanın çağrısında başlar ve varlığın bizi sahiplendiği 'yazgı'yı anlamaya doğru ilerler. Metafizik düşünme biçimi ve onun doruğu olarak görünen günümüz teknoloji dünyası, bize en yakın olanın çağrısını da varlığın bizi sahiplenme olanağını da yitirmiştir... Metafizik gelenek, düşünmenin kökeninde düşünülemez olanın var olduğu hakikatine sırtını dönmüştür. Metafiziği bir bütün olarak anlatan en çarpıcı söz: 'düşünmenin başarısızlığı'dır. Belki de en önemlisi, düşünmenin 'görkemli bir başarısızlık öyküsü' olduğu hakikatine teslim olabilmektir. Yeni düşünme yolu, Heidegger'in ustalıkla vurguladığı gibi, her şeyi bir anda ve bir bütün olarak başaran tek seferlik bir devrim ülküsü değildir. Bu çetin patika, devrimin sürekliliğinin ve düşünmenin mutlak başarısızlığının yoludur."



Heidegger ve Poetik Düşünme

Senem Kurtar Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi olarak çalışan Kurtar, 1978 yılında Akhisar'da doğdu. 2001 yılında, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nü "Jean Paul Sartre'in Felsefi Melodramlarında Cehennem Ötekiyle Gerilimli Yüzleşme" başlıklı lisans teziyle bitirdi. Aynı bölümde 2002 yılında Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 2004 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda "Heidegger Felsefesi'nde Ölüm ve Doğruluk İlişkisi Üzerine Bir Deneme" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Aynı Anabilim Dalı'nda 2004 yılında doktora programına başladı. 2010 yılında "Yeni Düşünme Biçimi: Sanat Yapıtında Açılanan Heidegger'in Şey Felsefesi" başlıklı doktora teziyle doktorasını tamamlayarak doktor unvanı aldı. Halen aynı bölümde çalışmalarını sürdürmekte olan Kurtar'ın ilgilendiği başlıca konular, Ontoloji, Metafizik, Varoluşçuluk ve Çağdaş Felsefe'dir. Ayrıca *Bibliotech*, *Felsefe Dünyası* ve *Felsefe Yazın* gibi dergilerde yayımlanmış makaleleri ve çeşitli sempozyumlarda sunulmuş bildirileri bulunmaktadır.

pharmakon yayınevi
Cumhuriyet Mah. Bayındır Sk.
No: 27/29 (Aksoy Çarşısı)
Kızılay-Ankara
Tel: 0 538 6708498
Sertifika No: 26420

pharmakonyayinevi.blogspot.com
pharmakonyayinevi@gmail.com

Heidegger ve Poetik Düşünme
Düşünmeye Açılan Yeni Yollar
Senem Kurtar

Felsefe Dizisi: Aletheia/01

yayıma hazırlayan: Erkan Uzun
kapak tasarımı: Nadir Çakır
logo tasarımı: Provoajans
son okuma: Sarp Erk Ulaş
dizgi: Erkil Özkıyacı
baskı: Tarcan Matbaacılık – 0312 384 34 35
sertifika no: 25744

ISBN 978-605-86576-8-7
© Pharmakon Yayınevi & Senem Kurtar
birinci basım: Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2014

Heidegger ve Poetik Düşünme
Düşünmeye Açılan Yeni
Yollar

Senem Kurtar

❧Kurtar, Senem.

Heidegger ve Poetik Düşünme

Düşünmeye Açılan Yeni Yollar

ISBN 978-605-86576-8-7

Pharmakon, Mart 2014, Ankara, 288 sayfa

(Heidegger Felsefesi / Poetik Düşünme / Yeni Düşünme Yolu /

Pragmata-Physis-Tekhne-Ge-stell-Geviert / Teknoloji (Çağı) /

Sanat Yapıtı / Dil / Şey)❧

İçindekiler

Teşekkür	9
Giriş	11
I. Bölüm: DÜŞÜNMEYE PRAGMATA İLE BAŞLAMAK	27
1.1. Şeylerin Yakınlığı	37
1.2. <i>Pragmata</i> Çözümlemesi	49
1.2.1. <i>Pragmata</i> : Şeylerin <i>Praksis</i> 'i	51
1.2.2. <i>Pragmata</i> ve Doğruluk: <i>Dasein</i>	61
1.3. <i>Pragmata</i> Çözümlemesi'ne Yöneltilen Eleştiriler	75
II. Bölüm: ŞEYLERİN YİTİMİ: MODERN TEKNOLOJİ ÇAĞI	89
2.1 Araçsallık Teknolojisi	91
2.1.1 Araçsallığın Düşünsel İlkesi: "Nedensellik"	93
2.1.2 Teknolojinin Özü: <i>Ge-stell</i>	100
2.2 Teknolojinin Trajedisi: <i>Physis</i> ve <i>Tekhne</i>	113
2.2.1 Antik <i>Tekhne</i> 'nin Yitimi	114
2.2.2 İnsan Varoluşunun Yurtsuzluğu	121
III. Bölüm: POETİK DÜŞÜNMENİN AÇIKLIĞI: "SANAT YAPITI"	133
3.1 Sanatın Yitik Görüngüsü	135
3.1.1 Estetik ya da Sanatın Ölümü	137
3.1.2 Sanat ve <i>Tekhne</i>	148
3.2 Sanatın Varlıkbilimsel Doğruluğu	156
3.2.1 Sanat Yapıtı ve <i>Şey</i>	156
3.2.2 Sanat Yapıtı ve Doğruluk	169
3.2.3 Poetik Kahraman	184

IV. Bölüm: <i>POETİK SÖZLERİN İZİNDE AÇILAN “YERYÜZÜ, GÖKYÜZÜ, ÖLÜMLÜLER VE TANRILAR”</i>	193
4.1 Sanatın Kökenle İlişkisi	196
4.1.1 Sanatın Poetik Kökeni	197
4.1.2 Dilin Kökeni: Söyleme, Dinleme, Sessizlik	210
4.2 <i>Şey</i> ’in Poetik Açıklığı	224
4.2.1 Yeni Düşünme Yolu/Yolları	225
4.2.2 <i>Geviert</i> Olarak <i>Şey</i>	238
4.2.3 Poetik Söz	253
4.3 <i>Ge-stell</i> ’den <i>Geviert</i> ’e Geçişin Eleştirel Yorumları	266
Sonuç	279
Kaynakça	285

*Elis'e,
Düşünme'nin Mavi Çiçeğine*

TEŞEKKÜR

“Sokrates’in Savunması”ndan bize miras kalan en değerli şeyi, yani *felsefece* ya da *filozofça yaşamı* her tür ediminde ve kişiliğinde sindirip yansıtan, onu tanıdığım *an’ın* yaşamım ve şu an sahip olduğum konumumda benim için görkemli bir dönüm noktası olduğunu içtenlikle ve memnuniyetle her daim yeniden duyumsayacağım büyük yürekli ve erdemli insana, sayın hocam Ertuğrul Rufayi Turan’a çok teşekkür ederim. Üzerimdeki emeği ve manevi desteğiyle benim için çok özel ve çok güçlü bir karakter olan Erdal Cengiz’e ayrıca teşekkürü borç bilirim. Varlığını hep yanı başımda duyumsadığım, yardım, destek ve ilgisini benden hiçbir zaman esirgememiş olan dostum Ömer Faik Anlı’ya; felsefe yolunu birlikte yürüdüğümüz ve varlıklarıyla varoluşumu incelten, zenginleştiren ve renklendiren güzel insanlar, dostlarım Emrah Akdeniz, Gülay Özdemir, Onur Remzi Kükürt ve adını burada sayamayacağım tüm diğerlerine; aileme, özellikle can dostum, kardeşim Ceyda’ya ve sevgili annemle babama ve son olarak bu kitabın basılması adına en önemlisi başta Erkan Uzun olmak üzere tüm Pharmakon Yayınevi çalışanlarına ve özellikle Pharmakon’la tanışmamda katkısı büyük olan Ahmet Eker’e, bu kitabı yayınlanmaya değer bulma konusundaki incelikleri, cömert ve dürüst yaklaşımları için teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

Çağdaş Avrupa Felsefesi'nin kutsal kitabı *Varlık ve Zaman* (*Sein und Zeit*)'ın yazarı olarak tanınan büyük filozof Martin Heidegger'in (1889-1976) düşünsel serüveni Aristoteles ve Brentano üzerine yaptığı okumalarla başlar. Özellikle Aristoteles'in *Metafizik*'in başından sonuna değin sorguladığı varlığın farklı ve çoklu biçimlerinin bir arada nasıl olanaklı olduğu sorusu Heidegger felsefesinin de izleğini belirler. Yine bu temel sorun ışığında Modern Kartezyen felsefeye yaptığı köktenci eleştiri ve karşı çıkışlarıyla felsefe tarihine damgasını vuran Kant, Kierkegaard ve Nietzsche'yle ilgili derinlikli çözümlemeler yapar. 1920'lere gelindiğinde Heidegger'in düşüncesini biçimlendiren iki temel düşünür olduğu görülür: Bunlardan ilki Dilthey'dir. İnsan eyleminin tarihselliği ve 'hermeneutik'in bu tarihselliğin anlaşılmasındaki temel rolünü düşünce tarihinin gündemine getirmesiyle Dilthey, Heidegger düşüncesinin gelişiminde derinlikli bir etki yapmıştır. İkincisi, hocası Brentano'nun açtığı yolda ilerleyerek fenomenolojinin babası olarak sesini duyuran, böylelikle de çağdaş felsefenin gelişiminde yeri tartışılmaz filozoflardan biri haline gelen Husserl'dir. Fenomenolojinin özlerin bilimi olamayacağının ateşli savunucusu olarak Husserl'in Heidegger için yeri ve anlamı büyüktür. *Varlık ve Zaman*'ın Husserl'e ithaf edilmiş olması bunun en açık tanıtıdır.

Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel yorumlarıyla felsefe tarihinin okunan, öğrenilen ve öğretilen bir şey olmadığını; aksine, yapılan, dinamik bir şey olduğunu tüm yapıtlarında açıkça gösteren ve *Gesamtausgabe* yani toplu eserleri henüz yarıdan fazlası ortaya çıkmamış olmakla birlikte en son belirlemeye göre seksen cildi bulan Heidegger'in çağdaş düşünceye olan görkemli katkısı yalnızca felsefe alanında değil, aynı zamanda psikoloji (Boss, Binswanger, Rollo May), teoloji (Bultmann, Rahner, Tillich), politika kuramı

(Arendt, Marcuse, Habermas), modern metin kuramları ve edebiyat eleştirisi gibi birçok farklı alanda da kendini göstermiş ve göstermeyi de sürdürmektedir. Bu katkılar arasında en ilgi çekici olanları, Sartre'ın *varoluşçu felsefesi*, Merleau-Ponty'nin *algı ve beden fenomenolojisi*, Ricoeur ve Gadamer'in *hermeneutik* (yorumbilgisi) kuramı ile yine çağdaş felsefenin adı anılmadan geçilemez düşünürü Derrida'nın *dekonstrüksiyon*'udur. Yine onun teknoloji ve modernliğe yönelik eleştirel yaklaşımı postmodern olarak adlandırılan düşünürler (Derrida, Foucault, Lyotard) için zengin bir kaynak niteliğindedir. Tüm bunların yanı sıra adının Nazi hareketine karışması oldukça şiddetli tartışmalara yol açmıştır. Ancak o, hiçbir zaman felsefesinin politikayla ilgili olduğunu savunmamış ve yapıtlarının bu bağlamda düşünülmesini de doğru bulmamıştır.

1927'de basılan Heidegger düşüncesinin *magnum opus*'u *Varlık ve Zaman*, Husserl fenomenolojisinin köktenci dönüşümüdür. Bu dönüşümü belirleyen en temel ilke, fenomenolojinin bilinç ve bilinç etkinliklerinin önceliğinden kurtarılması ve çok daha kökensel olan bir yere aktarılmasıdır. Bu kökensel yer, *In-der-Welt-Sein* yani 'dünya-içinde-varlık' olarak insan varoluşu ya da Heidegger'in anlatımıyla *Dasein*'dir. O, böylece, Husserl'de bilincin anlamı olarak açığa çıkan sorunu, varlığın anlamı sorusuna dönüştürür ve bu dönüşümde *Dasein* olarak insan varoluşu kendi varlığının ve genel olarak varlığın anlamını kendine konu edinebilen varlık olmasınca tüm diğer var olan şeylerden ayrılır. Bununla birlikte, fenomenolojik yöntemi, anlamın temel yapılarını çözümlererek Descartes'la başlayan Modern Kartezyen düşüncenin özne ve nesne arasına koyduğu derin uçurumu kapatma çabası gerekçesiyle kabul eder. Çünkü ona göre hem Husserl'in "*Zu den sachen Selbst*" yani "şeylerin kendisine geri dönme" mottosu hem de dünyaya kökensel olarak ait olmanın duyumsanması *Varlık ve Zaman*'daki çözümlemelerde *fenomenolojinin yöntem kılınmasıyla* olanaklıdır. Bu bağlamda, Heidegger için, şeylerin kendisine geri dönmek, ve-

rili şeylere geri dönmeyi anlatmaz. Ancak şeylerin açığa çıkmakta olduğu açıklığa, yani dünya fenomenine geri dönmeyi anlatır. Ona göre, Husserl, dünya fenomenini atlamış ve bu nedenle de Kartezyen tuzağa düşmekten kaçınamamıştır. Dünyanın bilincinde olmak ya da onun kuru kuramsal bilgisinin anlamına kilitlenmek yerine dünyada olmanın anlamını sorgulamak düşünme ediminin öncelikli sorunu olmalıdır. Sonuç olarak, Heidegger, fenomenolojinin betimleyici ve bilince eklenmiş bir şey olmadığını, aksine onun varlığa ulaşmanın yolu olduğunu düşünsel izleğinde ilkeselleştirmiştir.

Varlık ve Zaman'da, fenomenolojik yöntem, geleneksel Batı metafizik düşüncesinden temel varlıkbilime geçiş içindir. Heidegger'in buradaki tüm düşünsel çabası, Batı Metafiziği'nin oldukça uzun süredir unutmış olduğu ve kökleri Antik Yunan düşüncesinde bulunan *Seinsfrage* yani 'varlık sorusu'nu yeni ve köktenci bir biçimde sorgulamaktır. Ona göre, Platon'dan Kant'a değin tüm metafizik tarihi, kendi köklerinin, yani varlığın unutulmasının tarihidir. Felsefi düşünce bu uzun tarihi boyunca kendi öz kaynağını yitirmiştir ve bu açıkça felsefenin sonuna işaret etmektedir. Heidegger'in Nietzsche'yi metafiziğin sonu ya da son metafizikçi olarak yorumlaması bunun çarpıcı bir tanıtıdır. Evet, felsefe sonuna gelmiştir. Çünkü o tüm tarihi boyunca metafizik olarak gerçekleşmiştir. Ancak paradoksal olan, daha önce belirtildiği gibi, metafiziğin, varlık sorusunun ve dolayısıyla felsefenin öz kaynağının unutulma tarihi olmasıdır. Heidegger'e göre, felsefenin tarihi ile örtüşen varlığın metafizik tarihindeki unutulmuşluğunun kökeni, insan varoluşunun yitimsel olarak dünya-içinde-varlık olmasının ve bunun fenomenolojik niteliğinin unutulmasıdır. İnsan varoluşu, dünyasıyla olan bu öncelikli ilişkiden uzaklaştıkça varlıktan da uzaklaşmıştır. Metafiziğin büyük sistemleri varlığın açıklığını (*Sein*) zmandan ve de tarihselliğinden arındırılmış verili şeylere (*Seiendes*) indirger. Söz konusu indirgeme Heidegger'in *Onto-teoloji* olarak adlandırdığı şeydir. Burada *On*, varlığın en ge-

nellenmiş, *Theon* ise en yüce soyutlamasıdır. Descartes'ın *res cogitans* ve *res extensa* yani 'düşünen şey' ve 'yayılımı olan şey' ayrımında doruğuna ulaşan bu soyutlama, dünyasız özne ya da öznesiz dünyalar yaratır. Heidegger için, bunun en hazin sonucu, varlığın en boş ve de en bulanık soru olarak açığa çıkmasıdır.

Batı Metafiziği'yle köktenci ve devrimsel nitelikteki he-saplaşması Heidegger Felsefesi'nin iki temel konusunu belirler. Bunlar: 1) açıklık adını verdiği ve kökleri Antik Yunan'ın *aletheia* sözüne dayanan varlığın yitimsel olarak olagelen bir şey olması; 2) Dasein adını verdiği insan varoluşunun yitimselliğidir. Bu, Heidegger düşüncesinin merkezinde yer alan sorunun varlık değil; varlığın olagelmesi ve bu olagelmenin insan varoluşunda açığa çıkması olduğunu gösterir. Heidegger varlığın olagelmesini birçok kavramla karşılar. Bunlar: açıklık, açığa çıkma, gizini açma, doğruluk ya da varlığın anlamıdır. Ancak o, varlığın insan varoluşundan bağımsız olarak olagelen bir şey olduğunu da söylemez. Varlık kendini insan varoluşunda açar. Peki, neden insan varoluşu? Heidegger'in yanıtı kısa ve özdür: *Yitimsellik*. İnsan varoluşu kendisiyle örtüşmeyen bir oluşumdur. Dolayısıyla varlığın kendini insan varoluşunda açabilmesi bu olanaklılık alanıyla ilintilidir. İnsan varoluşu tamamlanamayan bir varlıktır ve o tüm şeyleri kendinde olanaklaştırır. Kendine verileni alabilen ve açığa çıkarabilendir. Heidegger, insan varoluşunun bu ayrıcalıklı özünü yitimsellik olarak belirlemekle varlığın tüm biçimlerini anlayabilen varlık olmasını da temellendirir. Buraya kadarki kısa açıklamam Heidegger Felsefesi'nin tüm düşünsel izleğini özetlemektedir. Şimdi, bu izleği biçimlendiren temel kavram ya da yaklaşımlara daha ayrıntılı olarak bakalım.

Varlığın Anlamı

Heidegger Felsefesi'nin en temel sorunu ve onu bir bütün olarak metafizik düşünce tarihinden ayıran, *varlık* ve *olan*'ın

aynı şey olmadığı konusundaki cüretkâr savıdır. Heidegger'in varlıkbilimsel ayrım olarak adlandırdığı bu sav, tek tek şeylerin –bunlar soyut, fiziksel, somut ya da tinsel olabilir– her ne ise o olması ile o şeyler olarak açığa çıkması arasındaki ayrıma işaret eder. Heidegger'in varlıkbilimsel ayrımını basitçe varlık ve şeyler arasındaki ayrım olarak düşünersek bu durumda hiç de yeni olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bu ayrıma geleneksel felsefede de rastlanmaktadır: Antik Yunan'daki *to on / ousia* ayrımı, Ortaçağ Felsefesi'ndeki *ens/esse* ayrımı gibi. Ancak Heidegger'in varlıkbilimsel ayrımı, metafizik geleneğin hâlihazırdaki bu ayrımlarından fenomenolojik bir dönüştür. Bu dönüşün temelini metafizik düşüncenin varlık sorusunu sorgulama konusundaki başarısızlığı biçimlendirir. Heidegger'e göre, varlık ne yalnızca verili şeylerle, ne onların olgusal olarak (var)olmasıyla, ne de her ne ise o olarak varlığıyla, yani özüyle (*essentia*) anlatılabilir. Bununla birlikte, varlığın şeylerin kendisine özgü bir şey, yani bir töz (*substantia*) olduğu ve insan varoluşundan bağımsız olarak şeylerde kendiliğinden bulunduğu türünden bir düşünce de doğru değildir. Heidegger, varlık, insan varoluşu ve şeyler arasında kökensel bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, ne şeylerden bağımsız bir insan varoluşu ne de insan varoluşundan bağımsız şeyler vardır. Bununla birlikte, varlık, metafizik geleneğin tanımlarında olduğu gibi evrensel, genel geçer, kendinden açık ve dolayısıyla değişmeyen arı bir kavram da değildir. O, kendini insan varoluşunun dünyayla birlikteliğinde ve bu birlikteliğin farklı formlarında (kültürel, kuramsal, estetik, ...vs.) açar.

İnsan varoluşu ve şeyler arasındaki ilişkide varlığın kendini açması iki biçimdedir. Bunlar:1) Şeyin kendini insan varoluşunun çevreli içerisinde açması, yani belli bir şey olarak görünmesidir. Bu, fenomenolojik olandır. Bir şeyin kendini belli bir biçimde açmasıyla ilintilidir. 2) Diğer yandan, insan varoluşunun kendi çevreli içerisinde bir şeyin kendini belli bir görünüşte açmasını nasıl karşıladığı, bu açığa çık-

mayı nasıl yorumladığı varlığın kendini açmasının ikinci biçimidir. Heidegger bunu *hermeneutik* olarak adlandırır. Başka bir deyişle, varlık şeylerde kendini insan varoluşu için anlamlı bir durum olarak açar. Bu, onun, metafizik gelenekte bir şeyin yalnız, yalıtılmış, varoluşundan yani açığa çıkma olanaklarından ayrı düşünölmüş olan varlığından kökensel olarak ayrılma noktasıdır. Varlıkbilimin fenomenolojik boyutuna işaret eden bu ayrım varlık, insan varoluşu ve şeylerin kökensel birlikteliğinde temellenir. Heidegger'in Dasein çözümlemesi ve bu çözümlemeyi taçlandıran zaman anlayışı söz konusu birlikteliğin anlaşılmasında öncelikli ve ayrıcalıklıdır.

Dasein ve Yitimsellik

İnsan varoluşunun öz'ü nedir? Felsefenin temel sorunu olma niteliğini uzun yıllardır korumuş olan bu soru, Aristoteles'in *animal rationale* yani 'düşünen hayvan'ından Descartes'in *cogito'suna* kadar oldukça farklı yanıtlara tanık olmuştur. Heidegger'e gelindiğinde genellikle ussallık ya da düşünüyor olmada temellendirilmiş olan bu özün köktenci bir dönüşöme uğradığı görülür. Bu dönüşüm, sorunun içerisindeki belirsizliğin çözömlenmesiyle başlar. Burada, insan varoluşunun özü ise sorulan, bu durumda öncelikle öz sorusunun yanıtlanması gerekir. Çünkü Heidegger'e göre, bu kavram da diğer birçoğı gibi metafizik gelenekte bulanıklaşmıştır. Özün nasıl anlaşıldığı insan varoluşu da dâhil olmak üzere tüm şeylerin özünün nasıl anlaşılacağını belirlemektedir. Bu nedenle, öz sorusu öncelikli ve de kökenseldir. Heidegger'in bu konudaki en temel eleştirisi, Batı Metafiziği'nin öz (*essentia*) / varoluş (*existentia*) ayırımına yöneliktir. Varlığın anlamı konusundaki başarısızlığın da kaynağında bulunan bu ayrım, bir şeyin özü, hakikati ile onun görünüşünün birbirinden kopuk şeyler olarak görülmesine dayanır. Bu türden bir yaklaşım özün, yani bir şeyin kendi hakikatinin ya da varlığının baştan verili, oluşmayan, değişmeyen

bir şey olduğu anlamına gelir. Ancak bir şeyin özünün baştan verili olması, o şeyin oluşumunun farklı biçimlerde olma olanaklarının yadsınması ya da bu olanakların o şeyin varlığından soyutlanmasıdır. Heidegger'e göre, metafizik geleceğin doğruluk konusundaki başarısızlığı da özün kökensel olarak anlaşılamamış olmasında temellenir. Bir şeyin özü ve varoluşunu birbirinden ayıran bir düşünce biçimi için o şeyin doğruluğu da daima onun oluşumsal varlığından soyutlanmış bir şey olmaya mahkûmdur. Bu durumda, varlık ve doğruluk birbirinden kopuk şeylere dönüşmektedir. Bunun tam aksine, Heidegger, varlığı daima yeniden oluşan, dönüşen ve farklı, zengin olanaklara açılan bir şey olarak düşünür ve bu bağlamda da onu, doğrulukla bir arada açılar. O, varlık ve doğruluğun birliğini tek bir sözcükle betimler: *Açıklık*. Bu, Heidegger felsefesinin düşünsel izleğinde önce Dasein olarak insan varoluşunun açıklığı vurgulanarak, daha sonra ise (*dönüş*'le birlikte) varlığın açıklığı vurgulanarak yorumlanmış bir sözcüktür. Bu yoruma göre, açıklık, önce *aletheia* daha sonra *ereignis* olarak düşünülmüştür.

İlk olarak, insan varoluşunun özü, onun açıklığıdır. Tüm şeylerin kendini açtığı, anlamlı birer şey olarak açığa çıktığı yer bu açıklıktır. Heidegger, bu nedenle, insan varoluşunu bambaşka bir forma sokarak onu Dasein olarak betimler. Burada "Da", açık olmayı; "Sein", varlığı anlatır. Dasein, kendi açıklığında ve tüm şeylere açık olmaktır. Böylece insan varoluşu, "anlam"ın kaynağına dönüşür. O, anlayan ve anlamlandıran bir varlıktır ve tüm diğer şeylerden en temel ayrımı budur. Dasein olarak insan varoluşunun açıklığı bir dünya içerisinde olmak ve olanaklarına açık olmanın belirlediği bir şeydir. Bu anlamda, biz (insan varoluşu) kendi varoluşumuza bir olanaklar alanı olarak tanırız ve karşılaştığımız ya da başımıza gelen şeyleri bu olanaklarla ilintili olarak anlarız. Bu bağlamda, Heidegger'e göre herhangi bir şeyin insan varoluşunda anlaşılması da yine o şeyin olanakları içerisinde açıklanmasıyla gerçekleşir. Bir şeyle şu ya da bu biçimde

karşılaşırsınız ve onun bize ne anlattığını anlarız. Bu açıkça şunu belirtmektedir: İnsan varoluşu olanaklaştıran ve anlama yoluyla şeylerde kendini açanı açığa çıkaran bir varlıktır. Heidegger bu ikili oluşuma *Sorge* yani kaygı ve ilgiyle yönelmişlik adını verir. Yalnızca böyle bir açıklıkta herhangi bir şeyin kendini şu ya da bu şey olarak açması olanaklıdır.

Heidegger Dasein'ı aynı zamanda dünya-içinde-varlık olarak betimler. Ancak burada *dünya* ile anlatılan ne gezegen olarak dünyadır ne de Kant'ın *cosmos ontos*'u, yani uzamsal ve zamansal olarak verili şeylerin toplamıdır. Dünya, Dasein'ın "Da"sı yani kökensel açıklığıdır. Anlamli bir bütündür ve onda her şey bir diğerine gönderimde bulunur. Dasein olarak insan varoluşu, ilgisi ve gereksinimleri bağlamında bu anlamli bütünlükte anlam veren varlık olarak açığa çıkar. Bunu belirleyen ise ilişkilerdir. Her bir insan varoluşunun ilgi ve yönelimlerini biçimlendiren ilişkiler onların nasıl bir dünyada olduğunu da belirler. Orada karşılaşılan şeylerin anlamları da bu ilişkiler bağlamında dönüşür. Bir dünyada ve orada olmanın olanakları tarafından kuşatılmış olan Dasein, arı ve kendinde bir varlık olarak açığa çıkamaz. Onu kuşatan şeylerin farklı biçimlerde ve anlamlarda açığa çıkma olanakları Dasein'ın anlamını kaçınılmaz olarak belirler. Bu, onun dünyayla ilk ve en kökensel ilişkisidir. Bu ilişki, öncelikle sözel ya da kuramsal bir ilişki değildir. Aksine tam anlamıyla kullanmaya dayalı olduğundan pragmatiktir. Dasein'ın dünyayla olması öncelikle şeylerin bir şey için kullanılmasını biçimlendiren bir donanım alanıyla ilintilidir. Dasein şeyleri kullanır. Onları kendi ilgisi ve gereksinimleri doğrultusunda kullanır. Sonuç olarak Dasein için anlamının ilk ve en temel formu ussal ya da kuramsal değildir. Aksine, kullanmaktır. Biz (insan varoluşu) şeyleri kullanırız. Onları kullandıkça tanırız ve onları kendi varlığımıza dönüştürürüz. Bu nedenle, Heidegger'e göre, Dasein'ın anlaması daima bir yorum olarak açığa çıkar. Her anlamının bir yorum olduğuna işaret eden bu yaklaşımıyla o, yaygın ola-

rak postmodern adıyla anılan düşünürlerle de kaynaklık etmiştir.

Dasein olarak insan varoluşunu tüm bu anlamlı ve yönelimsel çevrelerinde bir bütün olarak belirleyen tek bir şey vardır: zaman. *Varlık ve Zaman*'ın en çarpıcı savunusu olan bu düşüncesi Heidegger'i, zaman için de fenomenolojik bir yaklaşım geliştirmeye yöneltir. Çünkü insan varoluşunun açıklığını koşullandıran anlamda zaman, çizgisel, kronolojik bir zaman olmadığı gibi biyolojik, fiziksel, psikolojik ya da kozmik zaman da değildir. Zamana bu türden yaklaşımları türevsel olarak nitelendiren Heidegger için zaman da bir fenomendir, yani o da kendini açmakta olan oluşumsal bir şeydir ve onun kendini öncelikle nasıl açmakta olduğuna bakılarak insan varoluşuyla kökensel bağı da anlaşılabilir. Olmakta olan bir şey olarak zaman, insan varoluşunun kendi olma ya da varoluş olanaklarıdır. Dasein'ın bir açıklık olması, yani kendi dışında ve olanaklarına açık olması zamanın onda oluşmasında köklenir. Bu bağlamda zaman, daima gelmekte olan ve geçmişini durmaksızın anlamlandıran bir geleceğin önceliğidir. Dasein'ın varoluşunda zamanın bu niteliği yitimsellik olarak açılır. Çünkü Dasein'da bu önceliği belirleyen tek bir şey vardır: *Ölüm*. Heidegger ölüm konusunda da köktenci bir yaklaşım sunar. Ölüm, Dasein olarak insan varoluşu için basitçe bir son değildir. Ölüm, Dasein'ın önceliği, başlangıcı, daima kendisine doğru olduğudur. Dasein'ın varoluşunu belirleyen tek şey ölüyor olmaktır. Ölüm, olanakların en ulaşılamazı, en olanaksızdır ve her şey yalnızca onda olanaklaşır. Yitimsel bir oluşum olarak insan varoluşunun her an'ı yitimidir. Ancak bununla birlikte bu, insan varoluşunun çoğu zaman üstlenmekten kaçındığı hakikattir. Bu hakikat birinin kendi olmasıyla ilintilidir. Bu nedenle, gündelik varoluşta onunla karşılaşamaz.

Sonuç olarak *Varlık ve Zaman*, Dasein'ın yitimselliğini ölümün kökensel önceliğinde açımlayarak hem dünyada olmanın hem de varlığı anlamının olanağını belirlemiş olur. Böy-

lece, varlığın anlamının yitimsellik olduğu sonucuna ulaşılır.

Metafiziki Bir Kenara Bırakmak

Varlığın açıklığı, yitimsel olduğu için daima kendini gizler. Bu nedenle varlığın açıklığı kolayca unutulabilir ve yalnızca verili şeylere kilitlenilebilir. Bu kilitlenme, Heidegger'in metafizik düşünce olarak betimlediğidir. Ancak metafizik verili şeylere odaklanması hiçbir biçimde varlığın unutulması değildir. Zaten böyle bir şey olanaklı da değildir. Heidegger'in şiddetle savunduğu şudur: Metafizik, varlığın kendisini değil; insan varoluşunun yitimselliğinde kendini açan varlığın açıklığını unutmuştur. Bu bağlamda o, metafiziki aşmak yerine onu tümüyle bir kenara bırakmayı önerir. Bu düşünsel anlamda devrimsel bir çabadır.

Heidegger'in bu devrimsel çabası unutulmuş olan varlığın açıklığı ile yitimsellik arasındaki kökensel ilişkide temellenir. O, bu ilişkiyi iki biçimde tartışır. Bunlardan ilki, Heidegger'in *kehre* yani 'düşünsel dönüş'ü temel alındığında dönüş öncesine karşılık gelir. Bu, daha önce değinilmiş olan, *Varlık ve Zaman*'daki yitimsellik anlayışıdır. Burada, Dasein olarak insan varoluşu kendi yitimselliğini unutmuştur. Başka bir deyişle, Dasein olarak insan varoluşu, dünya içerisindeki şeylerle karşılaşma ve onları anlamlandırmayı olanaklı kılan kendi açıklığını unutmuştur. Heidegger'in düşmüşlük olarak betimlediği bu durum yalnızca ona ara verebilecek korku, endişe gibi temel durumlar yoluyla açığa çıkar. Temel durumların Dasein'a anlattığı tek bir şey vardır: *hiçlik*. Hiçlik, gündelik varoluşun daima unutarak kendini açtığı temelidir. Dasein'ın bu unutulmuşluğu tamamen bir kenara bırakması, Heidegger'in karar anı olarak betimlediği otantik bir 'an'da olanaklıdır. Bu an, onun kendi açıklığının çağrısını duyma ya da ondan kaçıp gündelik akışa teslim olma arasında kaldığı bir 'an'dır. Dasein, karar anında kendini açıklıkla bir bütün olarak görür ve yitimselliğin onun tek hakikati olduğu gerçeğiyle ya yüzleşir ya da ona sırtını döner.

Dasein olarak insan varoluşundan varlığın kendisine ge-
 çişini temsil eden *dönüş*’le birlikte Heidegger, varlığın açıklığı-
 nın unutulması ve yitimsellik ilişkisini metafiziğin tümüyle
 bir kenara bırakılması düşüncesinde köklendirir. Çünkü Hei-
 degger’e göre, yitimsellik yalnızca Dasein olarak insan var-
 oluşuyla ilintili bir şey değildir. Böyle olsaydı onun öznel-
 liğin tuzakına düşmekten kurtulamadığını rahatça söyleyebi-
 lirdik. Ancak o, yitimselliğin tüm metafizik düşünce tarihi
 boyunca unutulmuş olduğunu belirterek bambaşka bir açıl-
 ım yapar. Heidegger’e göre, Batı Metafiziği Platon’un *idea*’
 sından Nietzsche’nin *aynının sonsuz döngüsü*’ne değin filo-
 zofların şeylerin varlığı konusunda farklı yorumlar yaptığı
 bir dizi dönemden oluşmaktadır. Her dönemin ortak özelli-
 ğini ‘olan’ın, yani tek tek şeylerin varlığını anlama çabası bi-
 çimlendirmiştir. Heidegger’in ünlü sorusu “Neden şeyler
 var da hiçbir şey yok?” tam da Batı Metafiziği’ni biçimlendi-
 ren bu ortak yaklaşımla ilgilidir. Çünkü olan bir şeyin varlı-
 ğını sorgulamak aslen varlığın kendisinin de olan bir şey
 olarak düşünülmesine yol açmıştır. Varlık da olan bir şeydir.
 Ancak en soyut ve de en genel olandır. Heidegger’in varlığın
 tarihi olarak adlandırdığı tüm bu süreç doruğuna çağımız
 modern teknoloji çağında ulaşır. Soyutlama ve genellemenin
 her şeye genişlemesi en sonunda bir şeye kendi varlığında
 ulaşmanın olanaksızlığı olarak açığa çıkar. Heidegger’e göre,
 teknolojik olarak açığa çıkma söz konusu olanaksızlığın en
 son biçimidir. Modern teknolojiye varlığın açıklığına ulaşıl-
 lamaz. Varlık kendini tamamen gizler. Heidegger bu çağı
 varlığın terk ettiği çağ olarak betimler. Bu nedenle, modern
 çağın sonu, metafiziğin de sonudur. Bu son, çağın iç ve dış
 dinamiklerinin varlığını koruyan ve sürdüren kontrolsüz ve
 algılanamaz gücün genişlemesidir ve çağın olanaklarının ta-
 mamen ‘açık’ olduğunu anlatır. Modern teknoloji çağı, bir
 bitiş değil; başlangıçtır. Ancak bu başlangıç, bizim için, yani
 insan varoluşu için varlığın makineleştiği ölü, mekanik bir
 dünya resmi çizmektedir.

Peki, metafiziğin sonu, varlığın makineleşmesi ise bu durumda insan varoluşunu nasıl anlamak gerekir? Heidegger, metafiziğin sonunda insan varoluşunun artık kontrol eden, etkin, merkezî ve hatta anlam veren bir şey olmadığını çarpıcı bir biçimde dillendirir. Ona göre, burada, insan varoluşu yalnızca gözetip korumak için ait olduğu varlığın açıklığının arayışı olarak kendini bulur; ancak aradığına ilişkin en ufak bir bilgisi de yoktur. *Animal rationale* artık özne olmuştur ve tarihte gelişmiş bir usa sahiptir. Diğer yandan, özne olarak insan varoluşu, aynı zamanda, tekniğin açığa çıkmasıyla birbir örtüşmektedir de. İnsan olmak, tarihsel bir canlı olmaktır ve bu tarihsel canlı, kendini *Erlebnis* (yaşam deneyimi) olarak açar. Onda tüm (var) olanlar *yaşam* olarak görünür. Heidegger, Batı Metafiziği'nin sonunda bu tamamlanmayla mücadele eden iki gelişmeden söz eder: Bunlardan biri, ekonomik, toplumsal ya da politik bir anlama sahiptir ve dünya savaşlarında kullanılan köle ya da yığınun metafiziğidir (*Nietzsche, Spengler*). Diğeri ise, ekonomik, toplumsal ya da politik anlamda değil; tamamen yeryüzüne aitlik anlamında emekçinin bütünlüklü olarak 'organik bir yapı'nın daimi üyesi olmasında tanımlanan modern insanlıktır. Bu, başka bir deyişle, bir tür işçi ya da emekçi metafiziğidir (*Jünger*). Heidegger'e göre, söz konusu mücadelenin ülküsü: insanı aşmak ve bu yolla canlılığın sınırını açığa çıkarmaktır. Oysa bu tarz bir düşünme, yalnızca tipoloji üretir ve şeyleri indirgediği gibi kesintisizce erteler de. Burada yalnızca, belli durumlar ve bakış açıları için mücadele edilir. İnsandan anlaşılan ise daima bütünsel, bütüne ait bir şey olmaktır. İnsan varoluşu, makineleşme çağında, makinenin yaparı ve çalıştırarı olmasınca bu bütünlüğe yalnızca katılabilir.

Heidegger, metafiziğin sonunu hazırlayan tüm bu öykünün tamamında kendini sessizce duyuran tek bir şeye işaret eder: *Yazgı*. Evet, bu bir yazgıdır. Düşünmenin, olagelmenin, söylemenin yazgısıdır. Olanların bütünü ve insan olmak yazgıda bir araya gelir. Bu, dünya savaşının olduğu kadar

dünya barışının da ait olduğu bir şeye, mekanik oluşumlara, düzenlemelere ait olmaktadır. Her şey yazgıda birleşir. O halde, yazgı nedir? Heidegger'in yanıtı çarpıcıdır: Tüm varoluşun yazgısı, varlık tarafından terk edilmektir. Çağın bir son olarak açılmasının anlamı budur. Yazgıya başvurmak, özne olarak insan olmanın kahramanca tutumunun anlamsız zafereferidir. Çünkü bu tümüyle tarihe ilişkin tarihsel kavrayışın tersine çevrilmesi ve nasıl olması isteniyorsa öyle açıklanmasıdır. İnsan varoluşu açığa çıkaran ışığının büyüyle birlikte yitip gitmiştir. Yalnızca kontrol edilebilir bir dünyanın sunduğu eyleme yolları ve yapıp etmeler vardır. Ne insanın yaşam deneyimiyle ne de Tanrı'nın birleştirici gücüyle çağrıya yanıt verilebilir. İnsan, burada, tehlike ve güvende olma arasında ya da mutlak bir kayıtsızlıktadır. Peki, metafiziğin sonunda *felsefenin yazgısı* nedir? Felsefe burada bir *ara durum*dur. Metafiziğin sonu ve düşünmenin başlangıcı arasındadır: "...felsefe ne tanrılara aittir ne de insanlara, ne yeryüzünden gelir ne de dünyanın bir ürünüdür: O, tüm (var)olanlar arasında onları ayıran ve birbirine ait kılan bir *ara durum*dur" (Heidegger). O, artık yalnızca varlığı düşünmeye ve varlığın sözü olabilmeye aittir. Heidegger için, metafiziğin bu görkemli sonunu tümüyle bir kenara bırakmak, yeni bir düşünme biçimine sıçramayla olanaklıdır. Bu bir tavır değişikliği ya da metafiziğin aşılması değildir. Köktenci bir dönüşümdür. Heidegger, bu nedenle, 'sıçrama' sözcüğünü kullanır. *Yeni'*ye sıçrama, dilin ve düşünmenin varlığın açıklığı için ve bu açıklıktaki dönüşümdür. Bu, her ikisinin de varlığın zengin olanaklarına adanmasıdır.

Poetik Düşünme: Yeni Düşünme Yolu

Yeni düşünme yolu, ne hiç bilinmedik bir yerden yeni bir şeyler gelmesi ne de tanıdığımız şeyleri geride bırakıp onlardan uzaklaşmaktır. Yalnızca bize (insan varoluşuna) tuhaf bir biçimde geleni hüzünlü bir bekleyiş ve coşkulu bir karşılamadır. Bize geleni bu tuhaf karşılama, Heidegger'in "bı-

rakalım da şeyler bize kendini açsın" ilke sözünde temellenir. O, bu açığa çıkmanın yalnızca sanatın açıklığına ait olduğu konusunda ısrarcıdır. Heidegger'e göre, sanata özgü olanın, bir şeyin kendini açmasındaki kökensel ve ayrıcalıklı niteliği Antik Yunan'da bile bir bütün olarak anlaşılamamıştır. Diğer yandan, modern teknoloji olarak doruğuna ulaşan metafiziğin sonunda bu açıklık, estetiğe dönüşerek tamamen unutulmuştur. Heidegger'in sanata ilişkin düşünceleri kronolojik olarak teknoloji yorumundan önce olsa da anlamı açısından düşünüldüğünde bu sıralamanın tersine çevrilmesi daha doğrudur. Çünkü onun teknoloji eleştirisi sanatın, zamansal değil; kökensel önceliğinde temellenmektedir. Sanat varlığın modern teknolojide bir bütün olarak unutulmuş açıklığının yerini gösterebilecek tek açığa çıkma biçimidir. Bu nedenle, hem öncelikli hem de ayrıcalıklı bir açığa çıkma biçimidir. Heidegger'in Hölderlin'den aldığı o ünlü sözü tam da sanatın bu kurtarıcı gücünün ve teknolojinin gittikçe büyüyen ve her şeyi kuşatan tehlikesinin birlikte açığa çıkmasına işaret etmektedir: Tehlike büyürken kurtarıcı güç de açığa çıkar.

Antik Yunan düşüncesindeki sanat ve *tekhne* ilişkisi temelde, sanatın açıklığı ve modern teknolojiyi bir arada açımlayan Heidegger Felsefesi, çağın düşünme krizinin derinlikli çözümlemesine soyunur. Modern çağ, "artık düşünemiyor ve hatta hiç düşünmemiş olma"nın doruğudur. Doruk, burada, bir şeyin tüm olanaklarının açık olmasını, yani aslında o şeyin 'son'unu temsil eder. Bu son, daha önce de sıkça belirtildiği gibi, metafizik düşüncenin sonudur. Heidegger en çarpıcı savını bu konuda dile getirir ve metafizik düşüncenin artık olanaksız olduğunu savunur. Yeni bir düşünme yoluna sıçramak temel bir varlıkbilim sorunu olarak kendini duyurmaktadır. Düşünmenin olagelen ve olmakta olan varlığın açıklığıyla bir araya gelmesinin tek yolu budur ve bu, Heidegger Felsefesi'nin en büyük ülküsüdür. Ancak bu nasıl olanaklıdır? Heidegger'in yanıtı, tüm zorluğuna ve karma-

şıklığına rağmen, en temel anlamda şöyle özetlenebilir: Düşünme durmaksızın ve yitimsel olarak oluşmakta olan her şeyden geriye, fildişi kulesine çekilen ussal edimlere ya da bilinç edimlerine özgü bir şey değildir. Düşünme kökensel olarak bakıldığında bir şeyi başarma ilkesi üzerine de inşa edilemez. Düşünmenin açıklığı onun yitimsel varoluşuna aittir. Yalnızca yitimselliği düşünmeyi kendi açıklığında sunabilir. Ancak yitimselliğinde düşünme daima dille ilgili bir sorundur. Düşünmenin yitimselliği, dilin de yitimselliğidir. Bu nedenle, Batı metafizik düşünme biçiminin dili de sonlanmışdır. Yeni düşünme yolu, yeni'yi koruyan ve gözetken bir dille olanaklıdır. İnsan varoluşu, düşünme ve varlığı bir arada tutan dilin açıklığıdır. Heidegger bu düşüncesini, dilin o en eski zamanlardan beri (Aristoteles'in *zoon logon ekhon*'u gibi) insan olmanın en temel belirlenimi olduğu savı temelinde gerekçelendirir. Tüm bu tartışmaların sonucu, düşünmenin dönüşümünün dilin dönüşümünü ve dilin dönüşümünün de insan varoluşunun dönüşümünü beraberinde getirdiğidir. Heidegger'in yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsünde anlatisallaştırdığı bu dönüşüm, hem düşünme tarihinin köktenci dönüşümünü hem de gelmekte olanı anlatır.

Diğer yandan, bu öyküde, insan varoluşunu betimleyen tek bir şey kalmıştır: *Düşünmenin görkemli başarısızlığına katlanmak*. Çünkü bu, düşünmenin yazgısıdır. Düşünmenin yazgısı, görüntülerden arınmış bir tanıklığın sahiplendiği sessizlikle varlığı söyleyen bir sözdür. Poetik sözdür. Poetik sözde, tüm şeylerde duyumsuz, belirsiz doğasını koruyan varlık, tüm şeylerin ve hatta bir şey olmayanların da ışığı olarak yanıp söner. Ve her şey daima insan varoluşunun yaptıkları ve yıktıklarında kendini açmayı sürdürür. Burada, felsefe bir son, ancak aynı zamanda başlangıç olan bir *son*'dur. Felsefenin bu yeni tanımı, varlığı düşünen bir düşünme için kendini ona adamaktır. *Felsefe, sevilenin kendini açmayı sürdürmesini sevmektir*. O, bir şeye ilişkin değildir. Hiçbir şey içindir.

Ayarlama, uyarlama, düzenleme, tanımlama biçimi de değildir. O, ışığa pervane olmuş kelebekler gibi varlığın kıyısında umutsuzca dönüp durmaktadır. Bu yüzden düşünmek, yeni başlangıçların sürekliliğine uyanmaktır. Her yükselişin bir düşüş olduğu gerçeğiyle yüzleşebilmektir. O, hakikatin başarısızlığıdır. Ancak bu, her yeri kasıp kavuran, yerle bir eden ve bir anda sarıp kuşatan ihtişamıyla yol alan ve yolunda hiçbir şeyi bırakmayan bir başarısızlıktır. Onu anlatacak sözlerden yoksunsak eğer, hakkında pek fazla konuşmaya da gerek yoktur. Üstat Heidegger'in düşünen söyleyen sözlerini dinleyelim: *Her şey önce varlığın karanlık kalbinden gelen kutsayan rüzgârın esintisine kapılır ve insanlıkla tanrısallık onda bir arada karşı karşıya gelir. Aniden öne atılan bir açıklığın belirsizliği, anlamsızlığı, dünya ve yeryüzü arasında açılır. Bu, tüm şeylere katılmanın neşeli ve ulaştığı yer bakımından minnettar şarkısı olarak açılır. Sözde varlığını sürdüren sessiz uyanış şöyle söyler: içine giren, üzerine sıçrayan ve varlığın yolunda aniden kendinden başka bir şey olarak açılmanın tüm boş figürlerini silen, yitiren...* Burada artık amaçlar yoktur. Yalnızca patikalar vardır. Çok fazla yola da gereksinim yoktur. Birinin kalbini varlığın kendini açmasındaki bekleyişe ayarlaması, tüm vahşetin geri çevrilmesi, cesareten başka bir şey olmayan tapınağa geri dönmek. Gelmekte olan düşünme ise geçişin tarihine (metafiziği bir kenara bırakmak) hazırlanmış olmakta açılan düşünmedir. Bu, düşünmenin varoluşunda öyle bir şeye işaret etmektedir ki ona ne ucuz hesaplarla ne de boş umutla ulaşılabilir. Heidegger felsefesini bütünsel anlamı temelinde betimleyen, tartışan ve özgün bir dizge içerisinde ele alan bu kitap, felsefe tarihinin varlık, dil, düşünme, şey, insan varoluşu gibi bir dizi sorununun Heidegger'e özgü yorumunu sunduğu gibi, içinde bulunduğu çağın krizini ve çağdaş düşünmenin temel sorunlarını da yine Heidegger'in köktenci tavrı eşliğinde görme şansı tanımaktadır.

I. BÖLÜM

DÜŞÜNMEYE PRAGMATA* İLE BAŞLAMAK

*Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns.
(Biz asla düşüncelere ulaşmayız. Onlar bize gelir.)*¹

Düşüncenin bize gelmesi; çelişik ve alışılmadık görünüyor. Eğer düşünmenin özü tanıdık ve alışılmış olanın sınırlarının ötesinde, kendini bir *terra incognita*'da, yani *meçhul, gizemli, uçsuz bucaksız* bir yerde bulmaksa, bize gelecek olan tüm çıplaklığı ile gelir: Ne bir şeyden, ne de bir kimseden.² Ancak bu çıplaklık, bizi sahiplenen ve süregiden bir etkiye açık olmaktan başka bir şey değildir. Bu etki, "olmak" mas-

* *Pragmata, khremata*, ilk olarak Platon'un *Protagoras* diyalogunda tartışılır. Burada, *ta khremata* belli bir işe yarayan, kendisi ile bir şey yapmak için yapılmış olan şeylerdir. *Ta pragmata* ise, en geniş anlamda bu şeylerin *praksis*'idir (Platon, "*Protagoras*" and "*Meno*", Notlar ve açıklayıcı yazılar eşliğinde çeviren: Robert C. Bartlett, USA: Cornell University Press, 2004, s. 27, 28). Heidegger'e göre, Antik Yunan düşüncesi, *pragmata* olarak şeyleri, tek tek şeyler olarak anlamış ve bu konuda yetersiz kalmıştır. *Pragmata* olarak şeyler, insan varlığının yapıp etmeleri ve ilgisinin biçimlendirdiği bir açıklıkta (*praksis*) açığa çıkar. Bu anlamda, *pragmata* asla tek tek şeylerle sınırlanamaz. O, tek tek şeyleri de olanaklı kılan bir açıklığı ve bütünlüğü anlatmaktadır (Heidegger'in *pragmata* tartışmasının yer aldığı yapıtları için bkz. Heidegger, *Being and Time*, s. 96-97; *Introduction to Metaphysics*, s. 58; *Plato's Sophist*, çeviren: Richard Rojewicz ve Andre Schuwer, USA: Indiana University Press, 2003, s. 404).

¹ Martin Heidegger, "The Thinker as Poet", *Poetry, Language, Thought* içinde, çeviri ve giriş: Albert Hofstadter, NY: Harper & Row Publishers, s. 1-15, 1971, (s. 6).

² Françoise Dastur, *Telling the Time: Sketch of a Phenomenological Chronology*, UK: The Athlone Press, 2000, s. xi.

tarının kendisine yitimsiz sayıda dönüşün yazgısallığıdır. Bu, varlığın armağanıdır: her armağan gibi, almayı, gözetmeyi ve ona yanıt verme ustalığını ve açıklığını gerektirir. Çağrışı olanaklaştıran kökensel durumumuz *In-der-Welt-Sein*, yani “Dünya-içinde-olmak”tır. Heidegger, dünya içinde olmanın görüngübilimsel betimlemesini yaparken bize düşünme serüveninin ilk işaretini verir: Varoluşumuz, bize *olan* olarak en yakın, *olan*’ın anlaşılması açısından ise en uzakta kalandır. Bu yüzden düşünmek, bize en yakın olanın çağrısında başlar ve varlığın bizi sahiplendiği yazgıyı anlamaya doğru ilerler. Metafizik düşünme biçimi ve onun doruğu olarak görünen günümüz teknoloji dünyası, bize en yakın olanın çağrısını da varlığın bizi sahiplenme olanağını da yitirmiştir. Heidegger’in metafizikle hesaplaşmasında çarpıcı olan, modern çağda söz konusu yitimin duyumsandığı *an*’ın, hâlihazırdaki düşünme biçiminin tamamen bir kenara bırakılmasıyla eşzamanlı oluşudur. Metafizik düşünme biçiminin, felsefi düşünmeye özgü temel nitelikleri olan belirsizliği, *yeni*’ye uyanışı, sorgulamanın kutsallığından uzaklığı ve tüm bunların sonucunda modern çağı içine sürüklediği umutsuzluğu, tasarımsal bir düşünme biçimi olmasında köklenir. Modern Çağ bir bütün olarak belirleyen bu düşünme biçiminin başlangıcı, Descartes’ın *Cogito Ergo Sum*, yani “Düşünüyorum öyleyse Varım”ıdır. Heidegger’e göre, bu açıkça, “şeylerin ve (var)olanların tüm bilinçliliğinin, bir bütün olarak, tüm pekinliğin sarsılmaz temeli olan insan öznesinin özbilincine aktarılmasıdır.”³ Bu nedenle, modern çağı ve onu olanaklı kılan koşulları anlamaya çalışırken Descartes’a değinmeden geçmek, alfabetik yazı yazmaya ya da suya kuluçkaya yatan kuşun çaresizliğine benzer. II. Meditasyon, daha en başında (başlığında) bize tüm Descartes düşüncesinin temel ilkesini söyler: *De natura mentis humanae*:

³ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Cilt IV, çeviren: Frank A. Capuzzi, NY: Harper & Row Publishers, 1991, s. 86.

quod ipsa sit notior quam corpus, yani “İnsan zihninin doğası ve onu bilmenin bedeni bilmekten daha kolay olduğu üstüne.”⁴ Burada, insan varlığının *ego*’sunun, yani ‘ben’inin bedeniyle değil, zihinle ilgili olduğu en başından kabul edilmiştir. Descartes, insan zihninin, bedenden ve dolayısıyla bedeni kuşatan tüm şeylerden daha kolay bilinebileceğini söylemekle aslında bu bilginin pekin ve kesin bilgi olduğuna işaret eder. Böylece Descartes, zihnin varlığının kesin ve pekin bilginin kaynağı olduğunu en başından kabullenmekle, zihnin dışındaki her şeyin yine zihin tarafından belirlenen ya da tasarımılaşan şeyler olduğunu da öngörmüştür. Sonuç olarak, II. Meditasyon başından sonuna değin, Almanca *Vorstellung*, Latince *representatio* olarak ‘tasarım’ın, “bir şeyin açıklığını, zihnin belirlenimine indirgeme yetisi” olduğunu anlatmaktadır.⁵ Modern bilimsel ve teknolojik tavrın dünya genelinde yaygınlaşmasının tek sorumlusu, düşünmede tasarımın ilkeselleşmesidir. Heidegger’in çağı kuşatan tehlike olarak tanımladığı şey, tasarımın tek yol, tek seçenek olarak sunulmasıdır ve sonucunda, dünyanın ölü, öykünülmüş ve işlevsiz bir resim olarak algılanmasına ve anlaşılmasına işaret eder. Dünyanın resim olarak algılandığı modern dünya, tüm ilişkilerin, bir şeyin kendini açma yollarının, sorgulamanın ya da gerçekten soru niteliği taşıyan sorular sorabilmenin olanaksızlığını ima eder. Bir şeyin açıklığı tasarıma indirgendiğinde, bunun en kaçınılmaz sonucu, o şeyin oluşumsallığından koparılarak ölü bir şeye dönüşmesi olacaktır. Bir şeyin ölü bir şeye dönüşmesi beraberinde onun bizim için daima ne olarak tasarımılanmışsa o biçimde görünmesi ve dolayısıyla tanınan bir şey olması sonucunu getirir. Bir şeyi tanımak yani bilmek, o şeyin ölümüdür. Heidegger’in insanı bir anda çarpan “felsefenin kendini anlaşılır kılmaya

⁴ Rene Descartes, *Meditations*, çeviren: John Veitch, NY: Cosimo Inc., 2008, s. 78.

⁵ A.g.e., s. 78-85.

çalışması, kendini öldürmesi demektir" sözlerinde anlatılan tam da budur.⁶ Tekdüze yaşamlar ve onları sürdüren alışkanlıklar, hâlihazırda bizi kuşatan ya da her an karşımıza çıkma olasılığı olan şeyleri belirlemek, kontrol etmek ve bu yolla kendimize güvenli, huzurlu bir alan kurmak, düşünmenin doğasına özgü sorgulama arzusunun körleşmesine yol açar. İnsan, Descartes'ın sözünde açıkça belirlenen düşünen özünü zamanla hep daha fazlasını ve en kısa zamanda, en kolay olanı isteyen bilgi edinme hırsıyla öldürür. "Çünkü bilgi ölüdür. Bu yapıyla güvenlidir. Huzursuzluk vermez. Ancak düşünce, huzursuz ve hiçbir güven kaynağı olmayan bir etkinliktir. Bu ölü bilgi isteği düşünceyi zayıflattıkça sözcükler en basit sözlük anlamıyla kullanılmaya başlanır."⁷

Bilginin öldürdükleriyle mutlu, sözcüklerinin sözlük anlamından fazlasını arzulamayan modern dünya resmi, insan öznesinin öznelliği temelinde kurguladığı özgürlük serüvenini utkulu ve görkemli bir biçimde sonlandıramaz. Descartes'la başlayan kartezyen düşünce, beraberinde getirdiği sorunlarla derin bir umutsuzluğa doğru yol alır. Modern metafiziğin bu umutsuzluğu, felsefi düşüncenin tüm çağdaş tartışmalarını olanaklı kılan ve Descartes'ın en temel ayrımı olan *res cogitans* (özne) ve *res extensa* (nesne) ayrımının sonucudur. Özne ve nesnenin birbirinden ayrı iki kategoriye ayrılması ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak nesnenin tamamen öznenin önüne ya da karşısına konulması, tüm şeylerin ve (var)olanların öznenin öznelliğinde tanınıp bilinmesi demektir. Bu noktada, Heidegger'in modern düşünme biçimine ilişkin yorumunu çarpıcı kılan, tasarım edimini, bir şeyin

⁶ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, çeviren: Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1999, s. 307.

⁷ Ertuğrul Rufayi Turan, "Bir Kez Daha Cogito Ergo Sum", *İnsancıl*, s. 2-6, Eylül 2006, (s. 2).

varlığını nesneleştirme olarak dönüştürmesidir. Böylece, Descartes'ın *Cogito*'su olarak özne, özbilinci olarak temellendirdiği *certitudo* yani 'pekin ve kesin' varlığının sınırlarında her şeyi sınırsızca nesneleştirir. Burada, nesneleşen şeylerin doğruluğunu ya da gerçekliğini belirleyen, nesneleştirmenin öznenin özbilincinde temellenen bu pekin ve kesin varlığıdır.⁸ Modern insanın kendi bilincinde temellendirdiği pekin ve kesin varlığı böylece, onun kendisiyle birlikte onu kuşatan şeyleri, geçmişini, şimdiyi ve hatta geleceğini de güvence altına alma saplantısına dönüşür. Güvenlik isteğinin sınırsızca her şeyi kuşatmasının içsel dinamiğini kuran ve sürdüren ise hesaplayıcı tavidir. Heidegger'e göre, Batı Metafiziği'nde başlayıp modern bilim ve teknoloji dünyasında doruğuna ulaşan bu tavrın en büyük tehlikesi, insanın herhangi bir şeyle, kendi varlığıyla ya da bir bütün olarak dünyayla otantik (kendi olmaya yönelik) ilişki kurmasını olanaksız kılmasıdır. Hesaplanarak güvence altına alınan dünya açıklığı, nesneleştirme ve bilgi edinme hırsıyla yitirilen şeylerin otantik varlığı ve özbilincinin pekinliğinde dondurulan insan varoluşu, bir bütün olarak, metafiziğin ve onun son uzantısı olan modern dünyanın umutsuzluğudur.

Teknolojide doruğuna ulaşan modern metafiziğin krizi, yeni olanı açığa çıkarabilecek olanaklardan yoksun olmasıdır. Bu açıkça, modern dünyada düşünmenin ölümü demektir. William S. Allen, modern metafiziğin krizinde Heidegger Felsefesi'nin köktenci yönünü tartışırken kısa ve açık bir belirleme yapar: "Heidegger'in düşünsel izleğinin yeniliği, metafiziğin yitirdiği, tasarıma indirgenemez bir ilişkinin nasıl olabileceğini açıklaması ve bu ilişkinin nesneleştirilmeden dile getirilme olanağının sorgulanmasını ilkeselleştirmesi-

⁸ Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, çeviri ve giriş: William Lovitt, NY: Harper&Row Publishers, s. 115-154, 1977, (s. 127).

dir.”⁹ Dolayısıyla, Heidegger düşüncesi bütünüyle ilke (*mot-to*) sorunudur ve tartışmanın, bir bütün olarak, farklı bir alana taşınmasıyla ilintilidir. Heidegger, yalnızca tavır değişikliğiyle herhangi bir sorunun sorgulamaya değer bir soru niteliğine kavuşamayacağı konusunda ısrarcıdır.¹⁰ Modern dünyanın düşünme yoksulluğuna ara verecek başlangıç sorusu ve onun sorgulanabileceği yeni düşünme biçimi için, Heidegger, tarihin tozlu raflarında unutulmaya yüz tutan metafiziğin en eski sorusunu yeniden sorma cesaretini gösterir: Bir şey nedir? Sorunun en eski soru olmakla birlikte düşünmeye her çağda başlangıç olma niteliği taşıması ilgi çekicidir. Platon’dan Nietzsche’ye tüm Batı Metafiziği, ister *idea* ya da *eidos* olsun isterse *aynının sonsuz döngüsü* olsun yılmadan bir şeyin ne olduğunu açıklama çabası içinde olmuştur. Ancak hangi formda olursa olsun, metafizik düşünme biçimi, soruyu hakkıyla sormayı bir türlü başaramaz. Bu başarısızlığın en belirgin gerekçesi, Batı Metafiziği’nin bir şeye kendi güzelliğinde yaklaşma cesaretini göstermek yerine, onu olanaklı olduğunca kendinden başka bir şeyle algılama, anlama ya da kavramayı kılavuz edinmesidir. Heidegger’in tüm metafizik düşünce tarihine yüklediği bu yanılğı, bir şeyin kendini otantik varlığında açma özgürlüğünün tamamen bir kenara bırakılmasıdır. Metafiziğin *şey*’in otantik varlığını unutmuş olduğu gerçeğiyle ancak Husserl’ in Descartes’la başlayan modern kartezyen düşünme serüvenini yerle bir eden ilke sözü “*Zu den Sachen Selbst*”, yani “şeylerin kendisine geri dönme” çağrısında yüzleşilir. Husserl, kartezyen düşüncenin doğru bilgiye ulaşma çabasında özne ve nesne

⁹ William S. Allen, *Ellipsis of Poetry and the Experience of Language after Heidegger, Hölderlin, and Blanchot*, NY: State University of New York Press, 2007, s. 26.

¹⁰ Martin Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, *Poetry, Language, Thought* içinde, giriş ve çeviri: Albert Hofstadter, NY: Harper & Row Publishers, s.15-89, 1971, (s. 18).

ikiliğini temele almasını, bu düşünme biçiminin en derin krizi olarak yorumlar. Hocası Franz Brentano' nun insan bilincini yönelimsel bir etkinlik olarak açıklamasını metafizik geleneğin düşünme krizine ara verebilecek devrimsel bir yaklaşım olarak benimser ve bu yaklaşımı, edimsel gerçekliğin kurulması bağlamında genişleterek özgün görüngübilim (fenomenoloji) felsefesini geliştirir. Husserl'in görüngübiliminin özgünlüğü, yalnızca bilincin nesnelerini değil, nesneye yönelmiş bilinç edimlerini de incelemesidir. *Mantık Soruşturmaları*'nda (2 cilt, 1900-1901), bilincin yönelimselliği, daima birlikte edimselleşen algı, imgelem ve anlamın açığa çıkmasıdır. Bu nedenle, bir görüngübilimci için, nesnenin anlamı, bilincin ona yöneldiği durumların ya da yolların birliğidir. Çünkü biz, dünyayı nesnelerin bize verildiği farklı durum ve yollar aracılığıyla algılarız. Kısacası, Husserl görüngübilimini düşünme krizinde köktenci kılan, dünyanın, biz onu bilgimizde nesneleştirmeden önce yaşanılan ve deneyimlenen biçimiyle anlaşılma arzusudur.¹¹ Bu nedenle, Heidegger, şeylere tasarıma indirgemeden ulaşma ve onları kendi varlıklarının ışığında nesneleştirmeden dile getirme olanağını bir şeyin kendini açmasını ilkeselleştirmesi nedeniyle görüngübilimde bulur.¹² Ancak Heidegger'e göre, hocası Husserl'in görüngübilimi henüz temelsizdir. Bilinç edimleri ve bilinç nesnelerinin verili varlığı hâlâ derin bir uçurumun üzerinde durmaktadır. Husserl, görüngübilimi bilincin yönelimselliğiyle başlatmakla kartezyen düşüncenin tuzağına düşmekten kurtulamamıştır. "Şeylerin kendisine geri dönmek", tek tek şeylerin verili varlığını değil de bir şeyin kendini açma olanağını hedeflediğinde, unutulmuş olan için gerçek bir çağrı niteliğine kavuşabilir. Bu nedenle, Heidegger, görüngübilimi şeylerin açıklığına aktarmıştır. Silvia Ben-

¹¹ Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Cilt I (İkinci Baskıya Önsöz), çeviren: J. N. Findlay, NY: Routledge, 2001, s. 193, 205, 214.

¹² Husserl, *Logical Investigations*, s. 4.

so, Heidegger'in şeylerin açıklığını ve bir şeyin kendini açma olanağını felsefi düşüncenin başlangıç sorusu olarak belirlemesini şöyle açıklar: "Heidegger için, şeylerin sorusu, bize yine şeyler tarafından verilen bir yükümlülüktür. Bu yükümlülük, şeylerden değil, onlarda kendini açandan gelir."¹³

Husserl'in görüngübiliminin temelsizliğini eleştiren Heidegger, *Varlık ve Zaman (Sein und Zeit)*'ın başlangıcından itibaren, şeylerin kendini *Dasein* olarak insan varlığında açığa çıkarmasını ilkeselleştirir. Descartes'la başlayan modern kartezyen düşünce ve onun her şeyi kendisine aktardığı öznellik serüveni, Heidegger'in Antik Yunan'a özgü bir kavram olan *ta pragmata*'ya yeni bir yorum getirmesiyle birlikte daha en başından dönüşüme uğrar. Böylece, modern dünyada yitik olan, Antik Yunan'ın büyümlü dünyasında bulunur. Heidegger, tüm Batı Metafiziği'ne tam da şu gerçeği gözardı ettiğini anlatma çabasıdadır: Şeyler, bize (insan varoluşuna) kendini öncelikle gündelik edimlerimiz (*umgang*) ve ilgimiz (*besorgen*) içerisinde gösterir. Birer tasarım nesnesi olmadan önce şeyler, kendi açıklığında, yalnızca pragmata olarak açığa çıkabilir. Burada, pragmata olarak şeyleri ayrıcalıklı ve öncelikli kılan, verili, tekil, bağımsız varlıklar olmamalarıdır. Pragmata, her bir insan varlığının öncelikle bir dünyada olması ve dünyada olmanın onun şeylerle ilişkisinde kendini açmasıdır. Bu nedenle, pragmata'nın özne ve nesne ayırımına ya da tasarımsal düşünmeye ihtiyacı yoktur. Pragmata olarak şeyler, gündelik oluşumun birliğine işaret eder. Dünyaya ait olma ve daima onunla ilgili bir bağlam içerisinde açığa çıkma, insan varoluşunun ve onun şeylerle birlikteliğinin en temel yapısıdır. Pragmata, insan varoluşunun *cogito*'nun özbilincine, şeylerin ölü nesnelere, dünyanın cansız resmin bilgisine dönüşmeden önce, otantik durumunda nasıl olduğudur. Kısacası pragmata, modern metafiziğin zihne ya da bilinç edimlerine indirgediği

¹³ Silvia Benso, *Face of Things: A Different Side of Ethics*, NY: State University of New York Press, 2000, s. 66.

bilgi, algı, anlama ya da anlam ve imgelemin kökenidir.

Antik Yunan'ın *ta pragmata'sı*, Heidegger'in dünya betimlemesiyle yepyeni ve etkin bir yoruma kavuşur. Çünkü metafizik gelenek, dünya konusunda da derin bir yanılgı içerisindedir. Descartes'ın *res cogitans* ve *res extensa'yı* birbirinden ayırması ve bu ayrımın zamanla kapatılamaz bir uçuruma dönüşmesi sonucunda dünya, *res extensa* olarak bırakılmıştır. Böylece, modern kartezyen düşüncede dünya, insan zihninin ya da bilincinin dışında, zihin ya da bilinç tarafından bilinme yolunu tasarımın oluşturduğu, durağan, verili bir şey olarak algılanan ya da kavranandır. Bununla birlikte, Descartes'ın *res extensa'sının*, Kant'ta, *cosmos ontos* yani verili şeylerin bütününe dönüştüğü görülür. Heidegger, *Kökenin Özü Üzerine (Vom Wesen des Grundes)*'de geleneksel dünya tanımlarını açıkça belirledikten sonra, keskin bir eleştirisini yaparak metafiziğin bu konuda neden başarısız olduğunu tartışır. Heidegger'e göre, metafizik gelenek, daha en başından dünyayı *mundus sensibilis* (duyulur dünya) ve *mundus intelligibilis* (düşünülür dünya) olarak ikiye ayırır. Ardından, hangi biçimde olursa olsun, dünyayı, verili şeylerin ya da (var)olanların toplamı ya da bütünü olmaya indirger. Bu bağlamda, metafiziğin dünya tanımı iki temel biçime sahiptir: Bunlardan ilki, dünyanın *terminus*, yitimsel şeyler ya da Kant'ın görünüşler olarak adlandırdığı şeyler için, 'sınır' ya da 'son' olmasıdır. Kant'ta bu sınır ya da son, insan bilincinin bütünselliğinde, dünya ile sınırlanmış olmaya işaret eder. Dünya, koşullanmış şeyleri, koşullanmamış olandan ayıran sınırdır. Kant, böylece dünyayı, *mundus intelligibilis* (düşünülür dünya) için, sınır olarak belirlemiştir. Metafizik geleneğin dünyaya ilişkin ikinci tanımı ise, dünyanın evrensel olması ve dolayısıyla yitimsel şeyler ya da görünüşlerin *universitas'ını*, yani en genel anlamda bütünselliğini oluştur-

masıdır.¹⁴ Bu iki temel düşünce bağlamında Heidegger, metafizik geleneğin dünya tanımını, *ontik* ('olan'a ilişkin) olduğu gerekçesiyle eleştirir ve yetersiz bulur. Çünkü dünyanın *ontik* olarak tanımlanması, onun hâlihazırda var(olan), verili bir şey olarak anlaşılmasıdır. Bu nedenle, Batı Metafiziği'nde dünya, *ontolojik* (şeylerin açıklığı) olarak anlaşılamamıştır. Heidegger'e göre, şeylerin bütünü olarak *cosmos ontos*, öncelikle ve yalnızca kozmik bir durumu anlatamaz. *Ontolojik* olarak dünya, insan varoluşunun açığa çıktığı duruma işaret eder.¹⁵ Dolayısıyla dünya yalnızca belli bir durumda kendini açabilen bir şey olabilir. Böylece, Heidegger, dünyanın öncelikle verili nesnelerin hâlihazırdaki birliği değil, bir görüngü olarak anlaşılmasından yoksun olduğumuza dikkat çeker. Bunun en hazin sonucunu, modern çağın, *Weltbild* yani 'dünya resmi' çağı olarak açığa çıkmasında duyumsamaktayızdır.¹⁶

Heidegger, dünyanın görüngü olarak anlaşılmasını, pragmata çözümlemesinin ivediliği ile bir araya getirir. Pragmata çözümlemesinin ivediliğinin nedeni, şeylere ilişkin her tür sorunun, varlığın anlamını sorgulama kaygısından ayrılmaz olmasıdır. Heidegger'in, Husserl'in "şeylerin kendisine geri dönmek" ilke sözünü "şeylerin kendini nasıl açtığı" sorusuna dönüştürerek ilkeselleştirmesinde, şeyler ile varlığın

¹⁴ Martin Heidegger, *Pathmarks*, Haz.: William McNeill, USA: Cambridge University Press, 1998, s. 120-121.

¹⁵ Heidegger, a.g.e., s. 112.

¹⁶ Almanca *Weltbild* sözcüğünün üzerinde uzlaşmış olan çevirisi "dünya görüşü" ya da "yaşam felsefesi"dir. Ancak Heidegger'in bu konudaki düşüncelerine uygun olan çeviri "dünya resmi"dir. Çünkü Heidegger için "dünya görüşü" ifadesi aslen insanın dünyayı bir resim olarak tasarlamasıyla yakından ilintilidir. Ona göre, modern çağda dünyanın bir resim olarak tasarlanması ya da ölü bir resme dönüşmesinin temelinde Descartes'ın babası olarak bilindiği kartezyen düşünme biçimi ve onun tasarımsal yapısı vardır (Heidegger, "The Age of the World Picture", s. 128).

anlamı arasında öngördüğü bu yakınlık belirleyicidir. Bu nedenle, Heidegger'in pragmata çözümlemesini, dar-ilkel bir dünya betimi ya da yararçı bir çözümleme olarak değerlendirmek, pragmata'nın derinliğini ve yeniliğini kavramayı başaramamış indirgemeci yorumların işidir. Heidegger'in en başından kendini oluşturmaya başlayan yeni düşünme yolunda pragmata çözümlemesi, düşünsel devrim için atılmış en temel adımdır. Burada, düşünmeye pragmata ile başlamanın hem tüm metafizik tarihi hem de Heidegger Felsefesi'nin bütünü için taşıdığı köktenci nitelik tartışılarak söz konusu eleştirel yorumların son derece yetersiz ve haksız olduğu gerçeği de gözler önüne serilecektir.

1.1. Şeylerin Yakınlığı

Heidegger, pragmata çözümlemesiyle tek bir şeye ulaşmayı arzular: Şeylere açılan en yakın ve dolayısıyla en dolaysız (*Zugang*)¹⁷ yolun ne olduğu. Heidegger'i şeylere açılan en yakın ve en dolaysız yolun arayışına iten, metafizik düşünme geleneğinin en eski sorusu olan "*bir şey nedir?*"in hâlâ yeterince cesurca sorulamamış olmasıdır. Heidegger, cüretkâr bir biçimde metafiziğin, "*bir şey nedir?* sorusunun derinliğini duyamamış olduğunu" söyler.¹⁸ Bu çarpıcı eleştiri, *Varlık ve Zaman*'ın temel tartışmalarını, kavramlarını ve görüngübilimsel dizgesini belirlemekle birlikte, burada soru, "*bir şey kendini nasıl açar?*" sorusuna dönüşür. 'Bir şey nedir?'in kitabın görüngübilimsel dizgesinde, 'bir şey kendini nasıl açar?'a dönüşme nedeni, şeyler ve insan varoluşunun özne-nesne olarak ikiye ayrılmadan ve tasarımılaşmadan önceki bulunuşunu açığa çıkarma çabasıdır. Bu gerekçeyle,

¹⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, çeviren: John Macquarrie ve Edward Robinson, USA: Blackwell Publishing, 2002, s. 70.

¹⁸ Martin Heidegger, *What is a Thing?*, Eugene T. Gendlin'in bir inceleme yazısıyla birlikte çeviren: W. B. Barton, Jr. ve Vera Deutsch, South Bend, Indiana: Gateway Editions, 1967, s. 45.

Varlık ve Zaman, şeylerin tasarımından şeylerin açıklığına dönüşün başyapıtı olma niteliğindedir. Heidegger, burada, düşüncenin yazgısını belirleyen şu canalcı soruyu sorar: “Varlık, neden öncelikle nesnel bulunuşun sınırlarında düşünölmüştür de elimizin altında ve bize çok daha yakın olan şeylerin açıklığında düşünölmemiştir?”¹⁹ Bu soru, bilinç, zihin, tasarım, öznelliğin aracılığı olmaksızın en arı durumunda bir şeyin ulaşılabilirliği için ilkeseldir. Kısacası, Heidegger’in ‘bir şey nedir?’ sorusunu tüm tarihsel izleği içerisinde düşünmenin kaçınılmaz başlangıcı olarak yorumlaması ve sorunun derinliğinin hâlâ yeterince anlaşılamamış olduğunu ciddi bir biçimde belirtmesi düşünme tarihi açısından devrimsel bir çabadır. Ancak bu zor ve uğraşlı çabanın hakkını verebilmek için, öncelikle, Heidegger’in Batı Metafiziği’nin bir bütün olarak şeyler konusundaki başarısızlığını tartışma dizgesi ve bu başarısızlığı aşmak adına önerdiği yolu açıklamak gerekir.

Metafizik düşünme geleneğinin şey sorusunu *otantik* bir biçimde yanıtlayamamış olduğu düşüncesinin en yoğun tartışmalarına *Bir Şey Nedir?(Die Frage Nach dem Ding)*’de rastlanır. Heidegger bu yapıtında Kant’a ilişkin düşüncelerini temele almakla birlikte, onun asıl sorunu, “bizi kuşatan ve bize en yakın olan şeyler”in²⁰ metafizik düşünme biçimindeki sessizliğini çözümlemektir ve bunu cesurca şöyle dile getirir: “Ne Kant ne de doğa bilimleri, düşünmeye insan varlığına en yakın şeylerle başlayabilmiştir.”²¹ Düşünmenin şeylerin toprağında kök salması ve tüm meyvelerini bu toprakta verme olanağının yine metafiziğin doruğu olan Kant’ta ve hatta onun çağına damgasını vuran doğa bilimlerinin gelişiminde başarılammış olma nedeni, bir şey olarak açığa çıkmanın tartışmasız biçimde, kendinden açık kabul edilmiş ol-

¹⁹ Heidegger, *Being and Time*, s. 397.

²⁰ Heidegger, *What is a Thing?*, s. 255.

²¹ Heidegger, a.g.y.

masıdır.²² Metafizik geleneğe bütününü izini bırakmış olan şeyler konusundaki bu önkabul, 'bir şey nedir?' sorusuna verilen üç temel yanıt olarak felsefi düşünce tarihini belirlemiştir.²³ Bu üç yanıt ve Heidegger'in onları başarısız bulma gerekçeleri şöyledir:

a) Bu yanıtlardan ilkinde göre, bir şey, değişmeyen töz (*substantia*) ve değişen ilineklere'in (*accidens*) birliğidir.²⁴ Bu açıkça, bir şeyin, belli nitelikleri aracılığıyla tanımlanabilen, belirlenebilen ve biçimlendirilebilen bir şey olarak tanımlanmasıdır. Ancak bu tanım, aynı zamanda, bir şeyin, niteliklerine indirgenmesinin olanaksız olduğunu da belirtir. Çünkü nitelikler, merkezde duran ve değişmeyen bir şeye benzetmek yoluyla, o şeye yüklenenlerdir.²⁵ Eğer bir şeyden söz edilebiliyor ya da bir şey düşünülebiliyorsa, söylenebilen ve düşünülebilen bu şey, yalnızca niteliklerden oluşamaz. Eski Yunanlılar, niteliklerin kendisine yüklendiği şeye, *to hypokeimenon* adını vermiştir. *To hypokeimenon*, altta duran, bir şeyi o şey olarak açığa çıkaran ve ondan önce orada daima ve hâlihazırda (var)olandır. Yunanlıların niteliklere verdiği ad ise *ta symbebekota*'dır. *Ta symbebekota*, önceden verili olana (*to hypokeimenon*) dönüşen ve onunla birlikte açığa çıkandır. Heidegger, Yunanlıların, bu adları rastlantısal olarak belirlemediği, aksine, bir şeyin, o şey olarak 'açığa çıkma'sına (*Anwesenheit*)²⁶ uygun olduğu için tercih etmiş olduğunu söyler. Heidegger'in bu konudaki titizliğinin temelinde, An-

²² Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 22.

²³ Heidegger, *şey'in* Batı Metafiziği'ndeki üç tanımını ve bu tanımların neden yetersiz olduğunu ilk olarak *Bir Şey Nedir?*'de, daha sonra *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde tartışır (Heidegger, *What is a Thing?*, s. 33-34; "The Origin of the Work of Art", s. 24-27; *Off the Beaten Track*, çeviren ve hazırlayan: Julian Young ve Kenneth Haynes, UK: Cambridge University Press, 2002, s. 6-8).

²⁴ Heidegger, *What is a Thing?*, s. 33.

²⁵ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 22-23.

²⁶ Heidegger, a.g.e., s. 23.

tik Yunan Dünyası'ndan Roma-Latin Dünyası'na geçişte kavramların kökensel anlamını yitirdiği düşüncesi bulunur. Yunanlıların kullandığı kavramlar, Latinceye çeviri sırasında, *otantik* anlamından uzaklaşmıştır. Bu talihsiz çeviriler sırasında, *hypokeimenon*, *subjectum*'a; *hypostasis*, *substantia*'a ve *symbebekos* ise *accidens*'a dönüşür. Heidegger'e göre, bu dönüşüm, Batı Metafiziği'nin tüm kavramları ve düşünme biçimiyle kendi köklerinden nasıl uzaklaştığını açıklamaktadır.²⁷

Metafiziğin şey sorusuna verdiği ilk yanıt, töz ve ilinekler olarak bir şeye yönelmekle şeyleri en sıradan biçimde düşünmüştür. Bu nedenle, Heidegger, *şey*'in, Antik Yunan'daki otantik anlamını zamanla yitirmiş olan ilk tanımının, bir şeyin kendini nasıl açtığı sorusuna yanıt olamayacağına karar verir. Şeyin verili ve açık önkabulü yerine onun açığa çıkan bir şey olduğu düşüncesinin unutulmuşluğunda ısrar eden Heidegger, şey sorusunun hakkıyla yanıtlanabilmesi için, bir 'şey-olan' ile bir 'şey-olmayan'ın bir arada ele alınma gereğinin kaçınılmazlığına işaret etmiştir. Bu nedenle, *şey*'i asla değişmeyen, durağan töze indirgeyerek değişimi ilineklerle açıklayan ilk tanım, bir 'şey-olan'la bir 'şey-olmayan'ı bir arada açıklamayı başaramamıştır.²⁸ Bu tanım, özellikle, modern metafizikte 'yargı' ya da 'önerme'nin, özne-yüklem yapısıyla örtüşmüştür. Söz konusu örtüşme, *ratio*'nun (us) her şeyin açığa çıkma olanağı olarak düşünmenin merkezine yerleştirilmesiyle birlikte, şeylerin de yargıya indirgenmesinin sonucudur. Çünkü usun ve ussal olanın başat olduğu bir düşünme biçiminde töz, *ratio* olarak dönüşüme uğrar. Böylece, tözselleşen *ratio*, her şeyi kendisine dönüştüren ve yargının tüm dinamiğini de yine onun belirlediği uzun bir düşünme sürecinin doruğudur.²⁹ Kısacası, usun yargı yetisinde

²⁷ Heidegger, a.g.y.

²⁸ Heidegger, *What is a Thing?*, s. 33-34.

²⁹ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 23-25.

sona ulaşan tüm metafizik düşünce tarihi, yargılamanın tarihidir. Burada, usun yargı mantığında tutunan düşünme edimi, düşünülen şeyin açıklığından fışkıran değil; yargılama yetisinin tasarısında gelişen bir söylem olmayı aşamamıştır.

b) Heidegger, 'bir şey nedir?' sorusuna metafizik geleneğin verdiği ikinci yanıtı, *ratio*'nun bozduğu ve kendisine dönüştürdüğü şeylerin özerkliğini yeniden kazanabilmesi için verilmiş bir çaba olarak yorumlar. Bu yanıt, şeylerin tözsel ya da doğal varlığı usun sınırlarında yitirildiği için, tümüyle ilineklere dayanmaktadır. Burada ilineklere belirleyen ise duyu verilerinin birliğinden başka bir şey değildir. Heidegger'e göre, *şey*'in bu ikinci tanımında, modern düşünme biçimi belirleyici olmuştur. Modern düşünce için, *şey*, *aistheton* olarak, duyu verilerinin birliğinde duyulur ve algılanabilir olandır. Ancak burada ilginç olan, şeyin duyu verilerinde değil de duyu verilerinin birliğinde temellendirilmesidir. Bu açıkça, şunu anlatmaktadır: Usa, duyularla verilmekte olan yalnızca birliktir. Bu birlik, bir araya getiren, bütün olmayı sağlayan form gibidir. Dolayısıyla ussal etkinlik ile *şey* arasında kurulan her ilişki aslında formel bir ilişkidir. Bu, *şey*'in duyu verilerinin birliğinde sınırlanması demektir. Oysa şeylerin insan varoluşuna yakınlığı, duyumun birliği ya da formuyla dolayımın sınırlanamayacak kadar fazladır. Heidegger bu gerçeğe işaret ederek, metafiziğin *şey* sorusuna verdiği ikinci yanıtın da bir şeyin kendini nasıl açtığını açıklamak konusunda yetersiz olduğunu tanıtlamış olur. Heidegger, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde bu yetersizliğin nedenini şu sözlerle noktalar: "Biz, Mercedes'in sesini Volkswagen'den ayırabiliriz. Burada, algılanan seslerden çok daha fazlası vardır. Duyular ilk, temel veriler olamaz."³⁰

c) Heidegger, metafiziğin *şey* sorusuna üçüncü yanıtını, Aristoteles'in o çok bilinen ve pek çok alanda kabul gören

³⁰ Heidegger, a.g.e., s. 26.

tanımında bulur. Aristoteles için, şey, madde (*hyle*) ve form (*morphe*) bileşigidir. Burada, madde ve form, hem şeylerin kalıcılığının hem de onların belli bir duyuma göre açığa çıkmasının kaynağıdır. Bu açıkça, şey olarak açığa çıkanın, madde-
nin formla birlikteliği olduğuna işaret etmektedir. Heidegger bunu, Aristoteles'te şey'in, biçim almış madde olduğunu ve bize (insan varoluşuna), *eidos* (dış görünüş) olarak göründüğünü vurgulayarak açıklar.³¹ Ayrıca, şey'in madde ve form olarak belirlenmesinin, doğal şeyler / kullanım-nesneleri ayırımına da neden olduğunu ve bu ayırımın, sanat kuramları ve estetik de dâhil olmak üzere oldukça geniş bir alana yayılarak, tüm hâlihazırdaki kavramsal yapıyı belirlediğini de ekler. Zamanla, maddenin us-dışı bir şey, formun da ussal bir şey olarak anlaşılmasıyla bu tanım da usun tuzağına düşmekten kurtulamaz ve sonuç olarak, şey'in o şey olarak nasıl açığa çıktığını anlatmayı başaramaz.³²

Heidegger'in bu üç yanıtta ortak olarak saptadığı başarısızlık şudur: Metafizik gelenek, en genel anlamda, bir şey olarak açığa çıkma ile insan varoluşu arasındaki en yakın, en dolaysız ilişki biçimine ulaşamamıştır. Çünkü bir şey olarak açığa çıkma yerine verili şeylerle ya da (var)olanlarla ilgilenmiş ve onlarla insan varoluşu arasındaki ilişkiyi duyu verilerine ya da duyulur olmaya indirgemıştır. Heidegger'in köktenci yorumunda, metafizik düşünme biçimi, şey'i daima 'el-altında-olan' (*Vorhanden*)³³ ile sınırlayan ve bu nedenle de 'el-altında-olan'ın metafiziğini yapmanın ötesine geçememiş olandır. Burada gözardı edilen canalcı gerçek, duyu verilerinde insan varoluşuna verili olanla sınırlı kalan bir düşünme biçiminin, şeylerin otantik varlığı yerine yalnızca onların duyumuyla yetinmiş olmasıdır. Kısacası, Heidegger'in metafizik düşünme biçiminde aşılmasını ya da tamamen bir ke-

³¹ Heidegger, a.g.y.

³² Heidegger, a.g.e., s. 27.

³³ Heidegger, *Being and Time*, s. 67.

nara bırakılmasını ciddi bir biçimde öngördüğü, *şey*'in otantik varlığının yitimidir. Bu nedenle, ivedilikle, 'bir şey nedir?' sorusu, yeni bir biçimde sorgulanmak üzere düşünmenin merkezine konulmalıdır. Heidegger bu yolla, açıkça düşünme biçiminin dönüşümünü de öngörmektedir. *Şey* konusunda gereksinilen köktenci yaklaşım, metafiziğin tümüyle bir kenara bırakılmasını ve tamamen yeni bir tavırla şeylere kendi açıklığında ulaşmayı gerektirir. Heidegger'e göre, bu yeni tavır, *şey*'in o şey olarak kendini öncelikle nasıl açtığı sorusu kılavuzluğunda belirlenebilecektir. Dolayısıyla, *şey* sorusunun ivediliği, metafizik geleneğin savunduğunun tersine verili bir şeyle sınırlanamaz olmasında yatmasının yanı sıra, bu sorunun en derinlikli biçimde sorulabilmesi için, tarihin tozlu raflarından alınıp izini sabırla sürecek yeni düşünme yolunda/yollarında yürüme çabasını en başından öngörmesindedir.

Heidegger'e göre, düşünmeyi kendi köklerinden açığa çıkaranın ne olduğuna yalnızca ve öncelikle bize (insan varoluşuna) en yakın olanın sorgulanması yoluyla ulaşılabilir. Düşünmeye en yakın olanla başlamakla insan varoluşu, varlığının anlamını çok uzak yerlerde aramayı bırakıp, bu anlamın ona en yakın ve belki de en açık görünende gizli olduğunu görebilecektir. En açık görünenin en çok gizlenen ve gizinde en zoru büyüten olduğu gerçeğiyle yüzleşmek, hâlihazırdaki düşünme biçiminin ve dilin çöküşü olacaktır. Heidegger'in metafiziğin başarısızlığı ve de doruğu olarak yorumladığı modern düşüncenin krizi, yine onun şu çarpıcı sözünde ilkeselleşir: "Her kim büyük düşünürse o en büyük yanılgı içindedir."³⁴ Bu söz, sorgulamanın açıklığının en küçük, en önemsiz, en açık ve bize en yakın olanda köklendiğine işaret eder. Bu konuda, *Bir Şey Nedir?*'de yer alan Platon'un Thales yorumuna yönelik eleştirisi de son derece açıklayıcıdır. Platon, *Theaetetus*'ta (174 a.f) Thales'in hakikat

³⁴ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 9.

arayışının yeryüzünden ve orada ona en yakın olan şeylerden değil de gökyüzünden başlamasını övgüyle anlatır.³⁵ Heidegger, Thales'in Platon'un yorumunda övülen bu tavrını eleştirerek, tamamen farklı bir yorum yapar. Hakikatin uzaklarda değil, bize (insan varoluşuna) en yakın olanda gizlendiğini vurgulayan bu yorum, Heidegger'in eşsiz anlamıyla şöyledir:

"Bu, Thales'in hakikati göklerde aramaya başlamasının öyküsüdür. Bunu gören Trakyalı güzel kız ellerini ağzına götürerek kakhahalar içinde şöyle söyler: Ne zaman ki insan güçlü bir tutkuyla evrendeki her şeyi bilmek ister, işte o zaman burnunun ucunda duran ve ayaklarının önünde uzanan şeyleri göremez".³⁶

Ancak nedir bu burnumuzun ucunda duran ve ayaklarımız önünde uzanan şeylerin bize (insan varoluşuna) kendini gösterme yolu? Bize en yakın olanın ulaşılabilir olup olmadığı nasıl açıklanabilir? Onlara yakınlığın en dolaysız yolu ne olabilir? Bu soruların yanıtı, Heidegger'in modern kartezyen düşünce için bir dönüm noktası olarak yorumladığı hocası Husserl'in görüngübiliminde gizlidir. Husserl'in *Zu den Sachen selbst* yani "Şeylerin Kendisine Dönmek"³⁷ çağrısının devrimselliğine hakkını vermekle birlikte Heidegger, bu çağrının bizi şeylerin somut, verili varlığını kavramaya ve bilimsel yargılarla onları temellendirmeye götürmediğine işaret ederek Husserl görüngübiliminin eleştirel yorumunu yapar. Heidegger'in söz konusu yorumunda görüngübilimi ayrıcalıklı kılan, kuramsal düşünce ya da geleneğin önyargılarından arınmış olması ve şeylerle özgürce ilişkiye girebilmenin yolu olmasıdır. Bu nedenle, şeylere görüngübilimsel olarak yaklaşmak, bilimsel ya da kuramsal açıklamanın, tüm-

³⁵ Plato, "Theaetetus", çeviren: M. J. Levett, düzelti: Myles Burnyett, *Plato Complete Works*, hazırlayan: John M. Cooper, USA: Hackett Publishing Company, 1997, s. 193.

³⁶ Heidegger, *What is a Thing?*, s. 3.

³⁷ Husserl, a.g.e., s. 4.

dengelsel mantığın ve tüm varsayımların bir kenara bırakılması demektir. Heidegger'in titizlikle belirttiği gibi, "görüngübilim, sezginin ve doğrudanlığın felsefesi olmayı istemez. O, böyle bir felsefenin değil, şeylerin felsefesinin izini sürmektir."³⁸ Bu anlamda, Husserl'ın görüngübilimi ve onun "şeylere geri dönme" ilke sözü, henüz tamamlanmamış olmaktan çok artık duyulamayandır.³⁹ Bu düşünce açıkça, Heidegger'in hocası Husserl'ın görüngübilimini yeniden yorumlama tasarısının kaynağı olmuştur. Heidegger, Husserl'ın ilke sözünün tamamlanmamış değil, hâlâ duyulamamış olmasını düşünüm-öncesi (arı) bilincin başarısızlığı olarak eleştirir. Husserl'ın görüngübilimi, "şeylere geri dönme" yolunu belirleme konusunda temelsizdir. Heidegger'e göre, düşünüm-öncesi (arı) bilincin yönelimselliğiyle şeylere otantik varlığında ulaşmak olanaksızdır. Husserl'ın, "aşkınsal ben"i nesnenin düşünceye verilme zemini olarak kurgulaması, özneliğin uzantısı olmaktan kaçınmaz. Bu, görüngübilim ya da yönelimselliğin varlıkbilimsel olarak temellendirilme gereğidir.⁴⁰ Sonuç olarak, Heidegger bizi, 'şey'in kendini o 'şey' olarak nasıl açtığı sorusunun kökeninde varlıkbilimsel bir sorun olduğu gerçeğiyle yüzleştirmekle, görüngübilimi yönelimselliğin güdümünden çıkararak şeylerin açıklığına aktarır. Bu nedenle, Heidegger'in görüngübilimi, şeylerin görüngübilimidir.⁴¹

Heidegger, şeylerin görüngübilimini yapmak için, öncelikle 'görüngü' sözünün derinlikli biçimde çözümleme gereğini gündeme getirir. Çünkü şeylerin açıklığı, görüngü olarak açığa çıkar. Görüngünün kökenbilimsel anlamı, Antik

³⁸ Martin Heidegger, *Prolegomena History of the Concept of Time*, çeviren: Theodore Kisiel, Bloomington: Indiana University Press, 1985, s. 88.

³⁹ Heidegger, *What is a Thing?*, s. 48-49.

⁴⁰ Heidegger, *Prolegomena History of the Concept of Time*, s. 125.

⁴¹ Heidegger, a.g.e., s. 84.

Yunan'ın *phainomenon*'udur. Heidegger, ilk olarak 1925 *Konuşmaları* ve ardından *Varlık ve Zaman*'da, görüngü sözünü, bu kökensel anlamını temel alarak şöyle açıklar:

Phainomenon, *phainesthai*, kendini açmak fiilinin edilgin biçimidir. *Phainomenon*, kendini açandır. *Phainesthai*, *phaino* kökünden gelir. *Phaino*: bir şeyi açığa çıkarmak, onu kendinde açık kılmak, açıklığın yoluna bırakmaktır. *Phaino*, *pha-phos* –açık, açıklık, bir şeyin kendini açabileceği, kendinde görülebileceği yer– kökünden gelir. Görüngü, *phainomenon*, bu anlamıyla kendini açmakta olanı anlatır. *Phainomena*, kendini açmakta olanın bir bütün olarak açığa çıkma yoludur. Yunanlılar *ta onta*, şeyleri, *phainomena* olarak adlandırır.⁴²

Heidegger'in bu incelikli açıklamaları, görüngüler olarak şeylerin, kendini açanla ilgili olduğunu anlatmaktadır. Böylece, görüngüler olarak şeylerde kendini açana adanan görüngübilim, gizlin görüngübilimi olarak dönüşür. Bu yeni görüngübilim, şeylerde gizlenmekte olanın görüngübilimidir. Heidegger, bunu, "açığa çıkmış olanda daima gizlenen bir şey vardır", sözünü açıklar.⁴³ Bu yolla, bir şeyin açığa çıkmasındaki gizlin görüngübilimsel çözümlemesini yapan Heidegger'e göre, açığa çıkmanın gizi üç biçimde olabilir: *Schein*, *Scheinen* ve *Anschein*.⁴⁴ Bunlardan *Schein*, görüngü olarak şey'in, henüz hiç açığa çıkmamış olmasıdır. Burada, görüngünün oluşumuna ilişkin bir tanıklığa ya da ipucuna rastlanmaz. *Scheinen*, görüngünün açığa çıkanda gizini sürdürme biçimidir. *Scheinen* olarak görüngü, daha önce açığa çıkmış, ancak ardından kendini hemen gizlemiştir. Bununla birlikte, bir görüngü olarak açığa çıktığı için, burada, gizlenenin tamamen gizlenmesi söz konusu değildir. Görüngü,

⁴² Heidegger'in "1925 Konuşmaları" için bkz. *Prolegomena History of the Concept of Time*, s. 81; *Being and Time*, s. 51.

⁴³ Heidegger, *Prolegomena History of the Concept of Time*, s. 81.

⁴⁴ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çeviren: Ralph Manheim, USA: Yale University Press, 1968, s. 100; *Prolegomena History of the Concept of Time*, s. 85.

daha önce açığa çıktığı şeyin görüntüsündedir. Bu nedenle de kendinden başka bir şey olarak görünmektedir. Heidegger'e göre, gizin bu biçiminde görüngü, zamanla gözden yitip unutulabilir. Gizin, *Schein* ve *Scheinen* olarak belirlenen iki biçiminin yanı sıra üçüncü bir biçimi daha vardır ki bu, en tehlikeli olanıdır. Her şeyin yalnızca bir görünüşe indirgendiği durumu anlatan bu son gizlenme biçimi, *Anschein* olarak açığa çıkar. *Anschein* olarak gizlenmenin tehlikesi, herhangi bir şeyin açıklığının, o şeyin görünüşüne indirgenmesi ve zamanla bunun sistemleşmesi nedeniyle sonunda hiçbir şeyin otantik varlığında açığa çıkamayacak olmasıdır. Bu açıkça, her şeyin kendi kökeninden uzaklaşması demektir. Bir sistem oluşturan ve kendini oluşturduğu sistemin sınırlarında açan her şeyin açığa çıkma yolları, sistem tarafından belirlenmiştir ve hiçbir gerekçelendirmeye de gereksinimi yoktur. Tümdengelimsel us yürütme sürecini olanaklı kılan, sistemin gerekçelendirilmeye ya da sorgulanmaya gerek duyulmayan bu kendinden açık yapısıdır.⁴⁵ Sonuç olarak, Heidegger, gizin üç biçimini ustalıkla belirleyerek, düşünmenin tarihsel bulanıklığı ve hastalığını görüngünün kendinden başka bir şey olarak açığa çıkması ve bunun sistem olarak genelgeçer kılınmasında temellendirir.

Gizlenmenin söz konusu üç biçimi, *Varlık ve Zaman*'da, varlığın kendini açması bağlamında dönüştürülerek yeniden yorumlanır. Burada, gizin ilk biçimi, varlığın kendini açığa çıkandan eşzamanlı olarak geri almasıdır. İkincisi, varlığın unutulmuş olması nedeniyle görüngünün yitimi ve üçüncüsü ise varlığın kendinden başka bir şeye dönüşerek kendini gizlemesidir.⁴⁶ Heidegger'in bu açıklamalarında vurgulanan, *şey*'in görüngü olarak kendini açması ile gizin varlığı arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığıdır. Ona göre, metafizik gelenek, görüngüyü görünüşün sınırlarında bıraktığı için

⁴⁵ Heidegger, *Prolegomena History of the Concept of Time*, s. 86.

⁴⁶ Heidegger, *Being and Time*, s. 60.

asla bu gerçeği görmeyi başaramamıştır. Çünkü bir şeyin görünüşü, hiçbir durumda, o şeyin kendini açma olanaklarıyla örtüşemez. Heidegger bunu, şu çarpıcı sözlerle açıklar: "Tüm görünüşler, kendisi görünüşe gelmeyen ve bu nedenle belli bir görünüşün sınırlarına indirgenemeyenin açıklığında tutunur."⁴⁷ Bir şeyin görünüşünü olanaklı kılanın, onun kendi sınırlarıyla belirlenemez olması, o şeyin, kendinden başka bir şeye göndermede bulunduğunu (*Verweisung*) anlatır.⁴⁸ Başka bir deyişle, kendinden başka bir şeye göndermede bulunması, tüm görünüşleri birbirinden ve onları açığa çıkarmadan ayırır. Bunun en belirgin sonucu, metafizik düşünmenin bir şeyin görünüşünü tasarıma indirgemesi olmuştur.

Heidegger, tüm metafizik geleneğin ve hatta Husserl'in aksine, görüngünün ne olduğunu değil, ne olmadığını sorunlaştırmıştır. Ona göre, görüngü, yalnızca bir şeyin görünüşü olmadığı gibi, onun kendisi de değildir. Bu durumda, yalnızca 'benzeri' olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, görüngünün hem görünüş hem de benzer olmayla ilişkisi kaçınılmazdır. Heidegger bunu, titizlikle şöyle açıklar: Görünüş, kendini açana göndermede bulunan bir tasarımdır. Kendini açan ama asla tamamen açık olmayan bir şeyin tasarımıdır ve bir görüntü ya da işaret olarak açığa çıkar. Benzer olan ise daima tamamen açık olana geri gider ve onun idesini kendinde taşır. Görünüşün belirsiz bir şeye, benzerliğin ise verili ve belirli bir şeye dayanması nedeniyle, görünüş, görüngüye benzeri olmaktan daha yakındır. Kendini kendinden açan olarak görüngü, eğer her durumda bir şeyin gizlenerek açılmasına gönderimde bulunmakta ise, daima tamamen açık olana öykünen, onun idesini taşıyan 'benzer olma' olgusundan çok daha kökensel olmalıdır. Heidegger'e göre, "kendini yalnızca bir belirti olarak açan, görüngüdür."⁴⁹ Çünkü gö-

⁴⁷ Heidegger, *Prolegomena History of the Concept of Time*, s. 81-82.

⁴⁸ Heidegger, *Being and Time*, s. 97.

⁴⁹ Heidegger, *Prolegomena History of the Concept of Time*, s. 82.

rüngü, görünmeyenin görünüşü; görünüş ise görünen bir şeyde görünmeyenin görüngüsüdür. Sonuç olarak, *şey*'in kendini açma yolunu görüngübilim olarak ilkeselleştirme nedeni, görüngü ve görünüş arasındaki bu özel ilişkide gerekçelenir. Heidegger'e göre, "metafizik gelenek ve onun bil-gikuramsal açılımı, bu ikili arasındaki ilişkinin derinliğini anlayamamıştır."⁵⁰ Şeylerin kendini açmasında görüngü ve görünüş ilişkisinin kökenselliği kılavuzluğunda biçimlenen Heidegger'in görüngübilimi, pragmata çözümlemesiyle do-ruğuna ulaşır.

1.2. Pragmata Çözümlemesi

Pragmata çözümlemesi, hem Heidegger Felsefesi'ne özgü olması ve bu felsefenin başlangıcını biçimlendirmesi, hem de modern metafizik düşünme için köktenci bir dönüm noktası olması nedeniyle oldukça önemlidir. Şeylerle pragmata ola-rak ilişkide olmanın neden kökensel olduğu sorusunun ya-nıtı ve Heidegger'in Husserl görüngübilimini eleştirerek ye-niden yorumlama çabasının utkulu sonucu *pragmata* çözüm-lemesindedir. Çünkü Heidegger, Husserl görüngübiliminin temelsizliğini şeylerde kendini gizleyene dönme çağrısında aşar. Şeylerde kendini gizleyenin görüngübilimiyle anlatıl-mak istenen, *Varlık ve Zaman*'da özetle şöyle bir yoruma ka-vuşur: Varlığın anlamı sorusu, Dasein olarak insan varoluşu ve şeyler arasındaki ilişkiden ayrılamaz.⁵¹ Bu açıkça, görün-gübilimsel çözümlemenin insan varlığı ve şeyler arasındaki en yakın ve dolaysız ilişki biçimini hedeflemesidir. Heideg-ger'in bu konudaki en çarpıcı düşüncesi ve kılavuzu "bir şe-yi, o şey olarak açığa çıkaranın kendisinin de bir şey olama-yacağı"dır.⁵² Bu düşünce, *Varlık ve Zaman*'da şeylerle ilişki-

⁵⁰ Heidegger, a.g.e., s. 83-84.

⁵¹ Heidegger, *Being and Time*, s.59-61

⁵² Heidegger, *Prolegomena History of the Concept of Time*, s. 26.

nin otantik biçimine götüren yolu ve bu konuda metafiziğin neden başarısız olduğunu gözler önüne sermek adına en başından yapılan *Vorhanden*, “el-altında-olan” / *Zuhanden*, “kullanıma-hazır-olan”⁵³ ayrımının temelidir. Heidegger, söz konusu ayrım yoluyla şunu vurgular: Tüm metafizik tarihi, şeyleri ‘el-altında-olan’a indirgemesi nedeniyle yalnızca ‘olan’ın düşünülebildiği bir düşünme biçimi olarak gelişmiş ve bu nedenle de şeylerin insan varoluşuna en yakın ve dolaysız yolunu açıklama konusunda yetersiz kalmıştır. Bununla birlikte, şeyleri kullanmayı şeylerle ilişkide ikincil görmekle kalmayıp aynı zamanda kullanmanın otantik anlamını da yitirmiştir. Bunun en hazin sonu, şeyleri “çıkara uygun olarak dönüştürme”nin, şeylerle ilişkide ilkeselleştiği modern teknolojik tavidir.

Varlık ve Zaman, insan varlığını ve onun kendisini kuşatan şeylerle karşılaşmasının kaçınılmazlığını dünya görüngüsü ile temellendirmiştir. Heidegger’in dünya görüngüsünü şeylerle ilişkinin ve insan varlığının temel yapısı olarak öngörmesi, şeylerin kendini öncelikle nasıl açtığı sorusunun yanıtına ulaşmak için metafizik geleneğin tözsellik, uzamsallık gibi kategorilerinin hiçbir işe yaramayacağını göstergesidir.⁵⁴ Bunun en arı gerekçesine Whitehead’in Descartes Kozmolojisi’ne ilişkin yorumunda rastlanır. Whitehead’e göre, Descartes Kozmolojisi’nde önce Tanrı, insan varlığı ve doğa tek tek tözler olarak birbirinden koparılır. Daha sonra bu birbirinden koparılmış tözler arasında ilişki kurmanın yolları aranır. Whitehead, metafizik geleneğin doruğu ve modern düşüncenin babası Descartes Kozmolojisi’nin başarısızlığını şu çarpıcı sözlerle açıklar: “Descartes Kozmolojisi’nde, önce her şey, bir diğereinden ayrılıp kendi yalnızlığına indirgenmiş, ardından bu indirgenmiş yalnızlıklar çokluğu-

⁵³ Heidegger, *Being and Time*, s. 101-102.

⁵⁴ Heidegger, a.g.e., s. 96.

nun bir araya getirilmesi için çabalanmıştır.”⁵⁵ Heidegger, metafizik geleneğin şeyler konusundaki başarısızlığının aşılabilmesi ya da tamamen bir kenara bırakılabilmesi için, şeylerin pragmata olarak açığa çıkması temelinde kendi düşünme yoluna çıkar. Çünkü şeyler kendi açıklığında öncelikle pragmata’dır. Pragmata olarak şeyler, durağan ya da verili şeyler olarak değil, insan varlığının yapıp etmeleri, yönelimi ve ilgisiyle ilişkili olarak, yani kendi *praksis* (şeylerle yapıp etme) alanında açığa çıkar. Bu nedenle, ilk adım, pragmata’nın şeylerin *praksis*’i olarak nasıl açığa çıktığının çözümlemesidir. Heidegger bu çözümlemeyi şu kaygıyla yapar: Modern teknolojinin şeyleri “çıkara uygun olarak dönüştürmesi” ile pragmata olarak şeylerin *praksis*’i aynı değildir. Şeyleri kullanmak, onlarla bir şeyler yapmak, şeylerin ilgi ve yönelimlerimiz bağlamında kendini açma biçimleri, teknolojik çıkar doğrultusunda şeylerden yararlanmayı, onları bozmayı ya da sınırsızca dönüştürmeyi anlatmaz. Heidegger, pragmata olarak şeylerin *praksis*’ini, kullanmanın otantik biçimi olarak öngörür. Bu nedenle, pragmata olarak açığa çıkan şeyler ile teknolojik alet ya da araçlar yapmak ya da kullanmak özenle birbirinden ayrılmalıdır. Heidegger düşüncesi için, bu ciddi ayırım, pragmata ve doğruluk ilişkisinde doruğuna ulaşarak, metafiziğin yaptığı gibi şeyleri düşünen değil, şeylerle düşünebilen bir düşünme biçiminin ivediliğini biçimlendirir.

1.2.1. Pragmata: Şeylerin Praksis’i

Heidegger’in *ta pragmata*’sı, şeylerin kendini açmakta olduğu açıklığa ait olmada temellenen yakınlığın öyküsüdür.⁵⁶ İnsan varoluşu ve pragmata olarak şeyleri birbirine yaklaştı-

⁵⁵ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Gözden Geçirilmiş Basım, Hazırlayan: David Ray Griffin ve Donald W. Sherburne, NY: The Free Press, 1985, s. 144.

⁵⁶ Heidegger, a.g.e., s. 176.

ran, insan varoluşunun bu şeylerle bir şeyler yapabiliyor olması, onları bir şey için kullanabilmesidir. *Varlık ve Zaman'* ın düşünsel izleğinde kendisi ile bir şey yapılabilen ya da kullanılabilen pragmata olarak şeyler, kullanıma-hazır şeyler olarak betimlenmiştir.⁵⁷ Buradaki anlamıyla, bir şeyin kullanıma-hazır olarak kendini açması, onun bir şey için olması ve her durumda bir donanım (*das Zeug*) olarak açığa çıkıyor olmasıdır.⁵⁸ Donanım olarak açığa çıkmayı ayrıcalıklı kılan şudur: Donanımda açığa çıkan şey, kullanılan bir şeydir. Ancak kullanılan şeyin donanımsallığı, o şeyin belli bir amaç için araçsallaştırılması ya da belli bir çıkar için kendisinden başka bir şeye dönüştürülmesi değildir. Böylece, Heidegger, bir şeyin kullanılmasının, en arı, en kökensel anlamını o şeyin donanım olarak açığa çıkmasında dizgeleştirir. Çünkü donanımsallık, bir şeyin kendi açıklığı ile ilişkisinde temellenmektedir.⁵⁹ Heidegger'in bu ayrımı yapma nedeni, modern teknolojiyi nitelendiren şeyleri araçsallaştırma ya da çıkara uygun olarak dönüştürmenin, bir şeyin açıklığını bozması, dönüştürmesi ve o şeyi sınırsızca kendinden başka bir şey olarak açığa çıkarmasıdır. Bu nedenle, şeylerin pragmata olarak açığa çıkması, asla teknolojik çıkar güdümlü açığa çıkma ile karıştırılmamalıdır.

Heidegger, öncelikle, *ta pragmata* ile bir şeyin kullanılması arasındaki ilişkiyi, kavramın Antik Yunan'daki anlamını yeniden yorumlayarak açıklığa kavuşturur. Antik Yunan'da şeyler, *ta khremata* ya da *ta pragmata* olarak şeylerdir. *Ta khremata* olarak şeyler, belli bir işe yarayan, kendisiyle bir şey yapmak için yapılmış olan şeylerdir. *Ta pragmata* ise en geniş anlamda bu şeylerle yapılanları, şeylerin *praxis*'ini anlatır.⁶⁰

⁵⁷ Heidegger, a.g.e., s. 102.

⁵⁸ Heidegger, a.g.e., s. 97.

⁵⁹ Heidegger, a.g.e., s. 96.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Basic Writings*, çeviren: David Farrell Krell, Londra: Routledge, 1977, s. 251.

Heidegger, Yunanlılar'ın şeyleri *ta khremata* ya da *ta pragmata* olarak düşünmesini ayrıcalıklı ve haklı bulmakla birlikte, –bu kavramlara tam olarak hakkını veremediğini de ekler. Çünkü Antik Yunan düşüncesinde, *ta khremata* ya da *ta pragmata* olarak şeyler, yalnızca kendisi ile bir şey yapılmak zorunda olunan şeylere indirgenmiştir. Heidegger bunu şöyle açıklar:

Yunanlılar, şeyler için, bir anlamda yerinde bir terime sahipti: *Pragmata* – bu, birinin kendisiyle ilgili yapıp etmeleri için kullanılır. Ancak varlıkbilimsel olarak *pragmata*'nın özellikle 'pragmatik' niteliği tam da Yunanlılar'da belirsiz bırakılmıştır. Onlar, bunu, 'hemen hemen' 'tek tek Şeyler' olarak düşünmüştür.⁶¹

Heidegger'in Yunanlılar'ın belirsiz bıraktığını belirttiği *pragmata*'nın bu pragmatik niteliği, onun verili şeylerle ya da (var)olanlarla sınırlanamayacağına işaret eder. Peki burada, *pragmata*'nın pragmatik niteliği ile Heidegger neyin önemini vurgulamaktadır? Heidegger'e göre, söz konusu pragmatik nitelik, bir şeyin o şey olarak nasıl açığa çıktığıyla ilintilidir. Bu nedenle, *pragmata*, pragmatik niteliği önceliğinde yeniden yorumlandığında *pragmata* olarak açığa çıkmayı olanaklı kılanın ne olduğu da görülebilecektir. Bunun için öncelikli olan, şeyleri kullanmak ile şeylerden yararlanmak arasındaki ayrımın, verili şeyler ya da (var)olanlar ile bir şey olarak açığa çıkma arasındaki ayrıma dönüşmesidir. Çünkü verili şeylerden ya da (var)olanlardan yararlanabilir ya da onları çıkara uygun olarak dönüştürebiliriz. Bunun en açık kanıtı yararlanma ya da şeylerin çıkara uygun dönüşümünün bir şeyin kendisi olarak açığa çıkmasını bozabilmesi, onu başka bir şeye dönüştürebilmesi ve ondan sınırsızca başka şeyler yapabilmesidir. Kısacası, bir şeyin kullanılması, *pragmata*'nın pragmatik niteliğinde, asla o şeyin tekil, verili varlığıyla sınırlanamaz. Heidegger, böylece, bir şey'in kullanılması ile o şeyin kendini açması arasındaki derinlikli iliş-

⁶¹ Heidegger, *Being and Time*, s. 96-97.

kiyi çözümleyerek bize, pragmata'nın otantik anlamının şeylerin açıklığına aktarılma ivediliğini gerekçelendirmiş olur. Diğer yandan, Heidegger, pragmata'nın pragmatik niteliğini, şeylerin kendi varlığına en uygun biçimde kullanılması olarak genişletir ve bir şeyin, kendi varlığına en uygun kullanılma yolunu, o şeyi kendi açıklığına bırakmak ve orada açığa çıkmasını gözetmek olarak açıklar. Ancak burada, bir şeyin kendi açıklığına bırakılması ve orada kendini nasıl açığının gözetilmesi, o şeyin önemsenmiyor olduğunu göstermez, aksine, o şeyin kendi açıklığı ile ilişkisine izin veriliyor olduğunu anlatır.⁶² Heidegger, açıkça, insanın (insan varoluşunun) şeylerin açıklığını kontrol eden değil, bu açıklığa ilgi ve yönelimleri dolayımında katılan bir varlık olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak şeylerin bu ilgi ve yönelim dolayımında kendini açtığını söylemekle Heidegger, insan varoluşuna zorunlu bir gönderme yapmamaktadır. O, bunu, şu çarpıcı sözleriyle taçlandırmıştır: "Bir şeyi elle tuttuğumuz zaman o şey elimize değil, elimiz o şeye uyar."⁶³ Heidegger, bir şeyi tanımakla, onu bilimsel ya da kuramsal olarak bilmenin aynı şey olmadığına dikkat çekme çabasıdır. Çünkü bir şeyi tanımak, öncelikle, o şeyin kullanılmasıyla ilintilidir ve bu önceliğin gözetilmesinde gerçekleşir. Bunun tam aksi biçimi, bilimsel ya da kuramsal bilginin indirgemeci bir tavırla kullanımsal bir şeyi nesneleştirmesidir ve bu nedenle de her durumda bir şeyin kullanılmasından sonra gelir. Başka bir deyişle, bilimsel ya da kuramsal bilgi, bir şeyin kullanılmasına ara vermek ve bu yolla, onun kendi varlığıyla ilişkisini yitirmektir. Bilimsel ya da kuramsal bilgide nesneleşen şeylerin içinde olduğu dünya ile ilişkisi kesilmiştir. Şeyler, birer nesne olarak 'dış-görünüş'ünde (*Aus-*

⁶² Martin Heidegger, *What is Called Thinking?*, Eugene T. Gendlin'in inceleme yazısıyla birlikte çeviren: W. B. Barton, Jr. ve Vera Deutsch, South Bend, Indiana: Gateway Editions, 1967, s. 187.

⁶³ Heidegger, a.g.y.

sehen, eidos, idea) tüketilmiştir. Bir şeyin dış-görünüşünün ne olduğu en kökensel anlamında, Platon'a geri dönmeyi gerektirir. Platon'da, *eidos* olarak bir şeyin dış-görünüşü, her şeyin ya da herhangi bir şeyin varlığıdır. *Eidos*, fiziksel olarak görülebilir bir şey değildir. Platon, bu kavramı, genel olarak bilinen anlamının dışında kullanmıştır. Kavramın genel kullanımı, birebir dış görünüş'e (*Ansicht*) karşılık gelir.⁶⁴ Tam da bu nedenle, Heidegger, insan varoluşu, şeyler ve dünyayı otantik bütünlüğü içerisinde pragmata olarak çözümlemiştir. Pragmata çözümlemesi, Heidegger Felsefesi'nin vazgeçilmezidir.

Kısacası bir şeyi kullanmak, o şeyin kendi açıklığına ait olmakla ilintilidir. O halde, heyecanla şu soruyu sorma zamanı gelmiştir: Heidegger için, insan varoluşunun kullanma yoluyla katıldığı ya da ait olduğu pragmata'nın pragmatik açıklığı nedir? *Varlık ve Zaman*'da kullanma ve bir şeyin açıklığı arasında kurulan söz konusu ilişkinin şeylerin kendini o şey olarak açtığı iki biçim olan el-altında ve kullanıma-hazır şeyler ayrımı olduğu daha önce belirtilmişti. Heidegger'in bu ayrımı, iki ayrı *şey* kategorisi belirlemek adına yapmadığı açıktır. Çünkü ayrımı belirleyen, verili, tekil şeylerin varlığı değil, *şey* olarak açığa çıkmanın öncelikli biçimidir. Bu öncelikli açığa çıkma biçiminin şeylerin kullanılmasında temellendiği daha önceki tartışmalarda öngörülmüştü. Heidegger'in bu türden tartışmalar için öne sürdüğü arka plan, metafizik geleneğin tümüyle unuttuğu, Antik Yunan'ın ise belirsiz bıraktığını ısrarla söylediği, pragmata'nın pragmatik açıklığıdır. Ancak bununla birlikte, Heidegger'in metafizik geleneğe karşı Antik Yunan'ı düşüncelerine temel aldığını hissettiren şu sözleri de ilgi çekicidir: "Pragmata çözümlemesi, Antik Yunan Düşüncesi'ne karşı çıkış değildir. Ne zamanın

⁶⁴ Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çeviri ve giriş: William Lovitt, NY: Harper&Row Publishers, s. 3-35, 1977 (s. 20).

ne de varlığın ilk anlamından vazgeçilemez. Yalnızca sınırları ve ortaya koydukları açısından daha kökensel bir sorgulamayı gerektirirler.”⁶⁵

Heidegger’in öngördüğü kökensel sorgulama, Antik Yunan’ın başaramadığı pragmatik açıklığa ilişkindir ve bu açıklık, dünyanın kendisi olarak açığa çıkmasından başka bir şey olamaz. Pragmata olarak şeylerin kendini açtığı yer dünyadır. Bu nedenle, dünyanın varlığı, şeylerin açıklığıdır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki şeylerin öncelikle bir dünyaya açılması, onların bir dünya açtığı ya da bir dünya olarak açığa çıktığı anlamına gelemmez. Şeyler, dünya açamaz, onlar dünyasızdır. Heidegger, bu konuda, ustaca bir belirleme yaparak, dünya içinde olmanın şeylerin açığa çıkmasını olanaklı kıldığını söyler ve bu yolla dünyayı şeylerin varlığına önceliklemiş olur. Diğer yandan, dünyanın kendini açmasının, Dasein olarak insan varlığına tanınan ayrıcalıklı konumda temellendirildiği görülür. Heidegger’in *Metafizik’in Temel Kavramları: Dünya, Yitimsellik, Yalnızlık* (*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*) adlı yapıtında, insan varoluşu, şeyler, hayvanlar ve bitkiler üçlüsünün dünya ile ilişki biçimini şöyle betimlemesi çarpıcıdır: “İnsan varoluşu, şeyler, hayvanlar ve bitkiler... Hayvanlar ve bitkiler dünya yoksuludur. Şeyler, dünya-sızdır. İnsan varlığı, dünya ile birliktedir.”⁶⁶ Bu betimin yorumunu yapacak olursak, hayvanlar ve bitkilerin dünya yoksulluğu ile onların kendilerine özgü bir dünyası olmadığı gibi bir dünya olarak açığa çıkmalarının da olanaksızlığına işaret edilmektedir. Ardından, şeyler söz konusu olduğunda, onların daima bir dünyada

⁶⁵ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çeviren: James S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press, 1962, s.165-166.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, çeviren: William McNeill ve Nicholas Walker, USA: Indiana University Press, 1995, s. 193.

olduğu ancak kendi dünyalarında olamayacağı vurgulanmaktadır. Son olarak, Heidegger, insan varlığının hem bir dünyada hem de kendini bir dünya olarak açan varlık olduğunu belirterek dünya ile ilişkideki ayrıcalıklı konumunu dizgeleştirir.⁶⁷ Özetle, buraya kadar anlatılanların altını çizdiği temel düşünce, şeylerin bir şey ya da o şey olmasında pragmata'nın önceliğidir. Bu öncelik, insan varlığının yapıp etmeleri, yönelimleri ve ilgisinden oluşan *praksis* alanına aittir ve bu alan, şeyler ve dünyanın kendini açmasını bir araya getiren Dasein olarak insan varoluşunda açığa çıkar.

Varlık ve Zaman'da, Dasein'ın temel yapısı dünya açıklığıdır. Heidegger burada, dünya görüngüsünü hem Dasein hem de şeylerin açıklığı olarak yorumlamakla birlikte, Dasein'ın varlığı da dâhil olmak üzere, tüm şeyleri, kendi biçimlerine ayrılmadan önce, kinetik bir birlik içinde birleştirir. Bu kinetik birlik, her şeyi kendi oluşumu içine çekerek bir araya getirmektedir. Daima bir dünya olarak açılan bu kinetik yapı, Dasein olarak insan varlığını dünya ile ilgisinde, şeyleri de pragmata olarak açar ve onları kullanılmanın donanımsal açıklığında birleştirir. Tam da bu nedenle, dünya görüngüsü, şeyler ve insan varlığını kuşatan varoluşsal ilginin hem açıklığıdır hem de bu açıklıkta kendini açar ve bu yolla, şeylerin kullanıldığı alanı belirler. Daha önce belirtildiği gibi, şeylerin kullanıldığı dizgesel alan donanımın "donanım bütünlüğüne" (*Zeugganze, Zeugganzheit*) gönderme yapmaktadır. Heidegger, bunu şöyle açıklar: "Dar anlamda ele alındığında, donanım, tek başına bir şey olamaz. Herhangi bir donanımın varlığında daima bir donanımın, donanım bütünlüğüne ait olması esastır."⁶⁸ *Varlık ve Zaman*'da, donanımın donanım bütünlüğüne ait olmasının temeli, ön anlama yapısında çözümlenir.⁶⁹ Çünkü Dasein olarak in-

⁶⁷ Heidegger, a.g.e., s. 193-196.

⁶⁸ Heidegger, *Being and Time*, s. 97.

⁶⁹ Heidegger, a.g.e., s. 190.

san varlığı ile şeylerin bir araya gelmesi ve birbirine yakınlığı ön anlamının birleştirici özülle ilintilidir. Ön anlama bize (insan varoluşuna), şeyleri tanıma olanağı tanır. İnsan varoluşu için, şeyleri tanımanın en bilinen yolu, şeylerin kullanılmasıdır. İnsan, şeyleri kullanırken dış görünüşte sınırlandıran ve tüketen gözlerle görmenin yerini ellerle görmek, ellerle tanımak alır. *Varlık ve Zaman*'da dünya ile ilginin öncelikle ön anlama yapısına sahip olması, ellerle görmek ya da tanımanın üçlü yapısında açıklanır. Heidegger'in her tür anlam ve anlamaya öncelediği ve onun 'ön-yapısı' (*Vor-Struktur*) olarak dizgeleştirdiği bu üçlü, 'ön-sahiplenme' (*Vor-habe*), 'ön-görüş' (*Vorsicht*) ve 'ön-kavrayış' (*Vorgriff*)'tır.⁷⁰ Bunlardan, ön-sahiplenme, şeylerin de Dasein olarak insan varlığının da her durumda "bir-şey-için" (*Um-zu*)⁷¹ olduğunu anlatır. Heidegger, ön-sahiplenme nedeniyle hiçbir şeyin kendini bağımsız bir biçimde açamayacağına işaret eder. *Varlık ve Zaman*'da, bu, uzamı uzam olarak açanın, bir şeyin bir diğer şeyle ve Dasein olarak insan varlığıyla gönderimsel yakınlığı olduğu sözlerinde anlatılır. Bu açıkça, şeylerin ve Dasein olarak insan varlığının 'uzamsallığı'nın (*Raumlichkeit*), kendini bir dünya olarak açanın bütünlüklü önceliğine aktarılmasıdır.⁷² Bu bütünlüklü öncelik, uzamı uzam olarak açan *Ortschaft* yani ön-uzamsal bir şeydir.⁷³ Heidegger, yine *Parmenides* yapıtında ve *Zaman ve Varlık* (*Zeit und Sein*)'ta *Ortschaft*'ı Antik Yunan'ın *topos* kavramıyla ilişkisinde açıklar. Burada, *topos* ya da yerin, Antik Yunan düşüncesinde, homojen noktalar çokluğundan oluşan bir birlik olmadığına dikkat çekilir. Heidegger'in yorumunda, *topos*'un en arı anlamı, birbirine ait şeylerin bir araya getirilmesi ve bir arada

⁷⁰ Heidegger, a.g.e., s. 190-191.

⁷¹ Heidegger, a.g.e., s. 98.

⁷² Heidegger, a.g.e., s. 135-136.

⁷³ Martin Heidegger, *On Time and Being*, çeviri ve giriş: John Stambaugh, NY: The University of Chicago Press, 1972, s. 16 ve 22.

tutulmasıdır. Heidegger'in bu farklı yorumları bizi, *Ortschaft'*ın, bir şeyin, onu kuşatan "çevresi" (*umwelt*) ile yakınlığında açığa çıkması olduğu sonucuna ulaştırır.⁷⁴ Bu nedenle, bir şeyin bir şey olarak açığa çıkmasında ön-sahiplenme, anlamlı bir bağlamın önceliğini bildirmektedir. Diğer yandan, bir şeyin bir şey için kullanılması, bıçağın kesmek için kullanılması gibi, ön-görüşü gerektirir. Heidegger'e göre, bir şeyin bir şey için kullanıldığı bağlam, bıçağın kesmek için kullanıldığı şey, yer ya da orada yapılan yemek, daima bir donanım bütünlüğüdür ve ön-görüşün anlamlı-ilişkisel-bütünlüklü uzamsallığını biçimlendirir. Son olarak Heidegger, ön-kavrayış, ön-sahiplenme ve ön-görüşün birleştiği Dasein olarak insan varoluşunun dünyayla ilgisi temelinde, "birinin-kendisiyle-ilişili" (*Um-willen*)⁷⁵ olarak açığa çıkmayı anlatır. Bıçağı kullanan ve yemeği kendisi için yapan Dasein'dir ve tüm bunlar, bütünsel bir bağlamda gerçekleşebilir.

Sonuç olarak, şeylerin kullanılması ve "anlama" (*Verstehen*)⁷⁶ arasında doğası gereği kaçınılmaz olan bir ilişki vardır. Heidegger, şeylerin bize kendini açmasının ve dolayısıyla şeylere ulaşmanın olanaklılığını, anlamının bu ön-yapısıyla açıklar. Çünkü biz, şeyleri anlamak için kullanırız. Şeylerin kendini açma olanakları, ister kullanıma-hazır isterse el-altında olsun, Dasein olarak insan varoluşunda bu yolla gerçekleşir ve bu bağlamda, dünya kendini bize (insan varoluşuna) daima bir sorun olarak açar. Heidegger, dünyanın Dasein olarak insan varoluşunda daima bir sorun olarak açığa çıkmasıyla, açığa çıkmanın ve dünyanın kendi varlığının bağlamsız bir şey olamayacağını belirtir. Çünkü şeylerin 'bir-şey-için' kullanılmasını olanaklı kılan, ilgiye (*concern, besorgen*) dünya tarafından verilmekte olmalıdır. Dünya açığa

⁷⁴ Martin Heidegger, *Parmenides*, çeviren: Andre Schuwer ve Richard Rojcewicz, USA: Indiana University Press, 1992, s. 117.

⁷⁵ Heidegger, *Being and Time*, s. 98.

⁷⁶ Heidegger, a.g.e., s. 182.

çıkarmakta olana aittir ve bu nedenle, şeyler öncelikle pragmata olarak açığa çıkar. Heidegger, bu açıklamalarla, pragmata ve dünya ilişkisinin, verili şeyler ve (var)olanlarla değil, *presenz-absenz* (*presence by absence*) yani olmakta olana özgü bir var olanın yokluğu, mevcut olmayışı biçiminde açığa çıkmasıyla ilgili olduğunu gösterme çabasıdadır. Bu bağlamda, pragmata olarak şeyler, olmakta olan şeylerdir ve bu, açığa çıkarken eşzamanlı olarak kendini gizleyen varlığıdır. Bu nedenle, pragmata el-altında-olmayla değil, kullanılmayla ilgilidir ve burada, verili olan değil, kullanılmasında kendini açan önceliklidir. Ancak burada şu soru açıkça sorulabilir: Şeyler eğer kendini öncelikle kullanılması yoluyla açmakta ise bu durumda, bir şey nasıl olup da el-altında-olana dönüşmektedir? Heidegger, bu sorunu, kullanıma-hazır-olmaktan el-altında-olana dönüşme ya da indirgenme olarak açıklar. Söz konusu dönüşme ya da indirgenmede, bir şey, olmakta-olmanın oyunundan ayrılır. *Varlık ve Zaman*'da öncelikle kullanıma-hazır olarak açılan bir şeyin, nasıl ve hangi durumlarda kullanım niteliğini yitirerek el-altında-olan bir şeye dönüştüğü üç biçimde anlatılmaktadır. Bunlardan ilki, kullanıma-hazır bir şeyin donanım alanında olmasına rağmen kullanım niteliğini yitirmesi ve kullanıma-hazır-olmaması (*Auffälligkeit*) durumudur. İkincisi, kullanıma-hazır şeyin orada, donanım alanında bulunmamasıdır (*Aufdringlichkeit*). Sonuncusu ise, kullanıma-hazır şeyin donanım alanında ve kullanılabilir durumda olmasına rağmen hiçbir şey için kullanılmıyor olmasıdır (*Aufsässigkeit*).⁷⁷ Heidegger, şeylerin kendini açması temelinde yaptığı 'olmakta-olan' ile 'olmakta-olan'ın kesintiye uğramasına ilişkin bu sözde ayrımı, pragmata ve onun doğrulukla kökensel ilişkisi temelinde açıklığa kavuşturmuştur. Böylece, aynı zamanda, pragmata'nın pragmatik açıklığını da bir bütün olarak dizgeleştirmiş olur. Bu nedenle, burada, Heidegger Felsefesi'n-

⁷⁷ Heidegger, a.g.e., s. 103-104.

de pragmata ve doğruluk arasındaki ilişkinin açıklanması, bu felsefeyi nitelendiren ve ayrıcalıklı kılan doğruluğun özgün yorumu için de bir temel olma rolüne sahiptir.

1.2.2. *Pragmata ve Doğruluk: Dasein*

Heidegger, pragmata'nın bütünlüğünü, Dasein olarak insan varoluşunun temel yapısından (dünya-içinde-varlık olmasından) birinin kendi varlığı olarak açığa çıkma olanağına doğru genişleyen bir açıklık olarak sunar. Başka bir deyişle, tüm diğer şeyler arasında, Dasein'ın kendini ait olduğu bütünsellikten ayırabilen ayrıcalıklı konumu, pragmata'nın bir bütün olarak açığa çıkmasının doruk noktası olarak belirir. İnsan varoluşunun gündelik oluşumsallığın bütünlüklü yapısından ayrılabilen bu ayrıcalıklı konumu, anlama olarak açığa çıkmasıdır. Heidegger, Dasein'ın anlayan varlığının, pragmata olarak şeylerin bir şey olarak açığa çıkmasına varoluşsal anlamda öncelikli olduğunu açıkça belirtir. *Varlık ve Zaman*'da bu öncelik, "endişe" (*Angst*)⁷⁸ ve Dasein'ın kendi varlığı arasındaki derinlikli ilişkide öykülenmiştir. Burada, endişe, Dasein olarak insan varoluşunun, dünya ile birlikteliğinden kendi varlığına çekilmesinin temel durumu olarak betimlenir. Bu temel durumunda, Dasein için şeyler, tüm olanaklı anlamlarından soyunarak, hiçliği duyumsatır. Endişe, kökensel olarak duyumsattığı hiçlik'te, hiçbir şey olmayışın tüm olanaklı açığa çıkma yollarıyla görünmesidir. Heidegger, endişede, pragmata olarak şeylerin, her biri durumsal olarak kendi biçimlerine ayrılmadan önceki gizini belirler. Böylece, endişe, Dasein olarak insan varlığını kendisi ve dünyayla bir araya getirerek, pragmata'nın bütünlüğüne (onda kendini açan ve eşzamanlı olarak gizlenenin bütünlüğüne) işaret eder. Özetle, Heidegger'in tüm bu tartışmalarla anlatmak istediği, şeylerin kendini, kendinde ve kendisi yoluyla değil, dünyada ve Dasein olarak insan var-

⁷⁸ Heidegger, a.g.e., s. 231.

lığı için açtığı gerçeğinin gözardı edilemez olduğudur. Söz konusu düşüncelerinde, Heidegger, bir şey olarak açığa çıkma, Dasein'ın varlığı ve dünya görüngüsünün kaçınılmaz birliğinin özünde bir doğruluk sorunu olduğunu ve doğruluğun da bu noktada ivedilikle en kökensel anlamıyla belirlenmesi gerektiğini merkezî konuma taşır.

Pragmata'nın bir doğruluk sorunsalı olarak açığa çıkması, metafizik geleneğin doğruluğu en kökensel biçiminde anlama konusundaki başarısızlığıyla ilintilidir. Heidegger'i doğruluğun özünü sorgulamaya yönelten bu başarısızlık, doğruluğun özünde bir anlam sorunu olduğunun metafizik düşüncede gözardı edilmiş olmasıdır. Metafizik gelenek için, bir şey, durum ya da yargı'nın doğruluğu, en genel anlamda, "uygunluk" (*adaequatio*) olarak anlaşılmıştır.⁷⁹ Heidegger'e göre, uygunluk doğruluk kuramı olarak meşrulaşan metafiziğin bu doğruluk anlayışı başarısızdır. Çünkü doğrunun alanı, burada, bir şeyin başka bir şey ile uygunluğuna indirgenmiştir. Metafizik gelenek için, bu söz konusu iki şey, ya düşünce ve şey (düşünce nesnesi) ya da yargı ve şey (yargı nesnesi) olmuştur.⁸⁰ Bu yolla, birbirinden bağımsız iki şey arasındaki uygunluk ile sınırlanan doğruluk, verili olanın kesin ve açık olana uygunluğunda otantik anlamını yitirmiştir. Kesin ve açık olana uygunluk doğruluğun ölümü demektir. Heidegger, köktenci bir yorum yaparak, Batı Metafiziği'nin bu konudaki başarısızlığını, doğruluk ve varlık arasındaki kökensel ilişkinin yitimi olarak açıklar. Bu yitimin, metafizik düşüncenin varlığı, şeylerin şu ya da bu şey olarak açığa çıkmasının evrensel ve değişmeyen "öz"ü (*essentia*) ya da "ne-lik"i (*quidditas*) olarak anlamış olmasıyla ilintili olduğunu da cesurca ekler.

Heidegger'in doğruluk konusundaki devrimsel düşüncesi, doğruluk ve onda kendini açan varlık arasındaki iliş-

⁷⁹ Heidegger, *Being and Time*, s. 258; *Pathmarks*, s. 137.

⁸⁰ Heidegger, *Basic Writings*, s. 117.

kiye dönüşte temellenir. Bir şeyin varlığı ve doğruluğu arasındaki ilişkinin açıkça görülmesi, metafiziğin düşünme krizi için en ivedilikli soru(n)dur. Bu ivedilikli soru, herhangi bir şeyin ya da (var)olanın değil, en genel anlamda varlığın doğruluğunu sormaktadır. Burada en genel anlamda varlığın doğruluğunun sorgulanması, metafizik geleneğin doğruluk anlayışının, varlığın kendini açtığı doğruluğa dönülerek aşılabileceğine işaret eder. Heidegger düşüncesinde, her şeyin olduğu gibi doğruluğun da otantik, bozulmamış, dönüşüme uğramamış anlamı için Antik Yunan düşüncesine dönmek ve onu yeniden yorumlamak, çağımızda (modern teknoloji çağı) düşünmenin temel ilkesi olarak belirir. Heidegger, Antik Yunan düşüncesini ayrıcalıklı kılan ve onu metafizik gelenekten ayıran doğruluğun bu kökensel anlamının *aletheia* olduğunu belirtmekle birlikte *aletheia*'yı yeni bir yorumla düşünmenin merkezine koyar.⁸¹ Onun bu özgün yorumu şöyledir: Heidegger, ilk olarak, *a-letheia* olarak doğruluğun, *a* (*alpha*)'nın önceliğine ait olduğuna işaret eder. Burada, *lethe*, gizli olan, *a* (*alpha*)'nın olumsuzlayıcı gücünde aynı zamanda olumlanandır. Bunun yanı sıra, Platon'un '*Sofist*'i'nde *aletheia*'nın söz konusu ikili yapısı, körlük örneği ile açıklanmaktadır. Körlük, ilk anlamıyla, bir tür olumsuzluk, bir şeyin eksikliği ya da bir şeyden yoksun olmaktır. Körlükte eksik olan ya da yoksun olunan şey, görme olgusudur. Ancak Heidegger bu kavramsal açıklamayı bir anda şu belirlemeyle aydınlatır: "Yalnızca görme yetisi olan biri için, körlük olanaklıdır. Görme yetisine doğası gereği sahip olmayan herhangi bir varlığın körlüğünden de söz edilemez." Tam da bu nedenle, *aletheia*'nın *a* (*alpha*)'sı *lethe*'sine, yani bir şeyin buradaki anlamıyla yoksunluğuna, açığa çıkmayan yönüne önceliklidir. Heidegger, böylece, körlük olgusunun derinlikli çözümlemesi yoluyla *a* (*alpha*)'nın, yani açığa çıkmanın öncelikli olduğunu tanıtlar. Bir şey, o şey olarak aç-

⁸¹ Heidegger, *Being and Time*, s. 56.

ğa çıkmadan, onun gizi de olanaklı değildir.⁸² Kısacası, Heidegger'e göre, *aletheia*'nın *a* (*alpha*)'sıyla vurgulanarak öne çıkarılan aslında açıklığın bir şeyin kendi varlığı için öncelikli olduğu ve bu anlamda da herhangi bir şeyin kendi olabilmesi için özsel olduğu gerçeğidir. Diğer yandan bu açıklamalara ivedilikle şunu da eklemek gerekir: *Aletheia*, açıklığın önceliği olmakla birlikte, gizin de açığa çıkmanın olanaklılığı ve sürdürülmesi adına korunmasıdır. Başka bir deyişle, *lethe*, açığa çıkmanın önceliğinde, gizi saklar, onu açığa çıkandan geri alır. Bu açıklamalar bağlamında, Heidegger'in *aletheia* yorumu, insan varoluşu, en genel anlamda varlık ve şeylerin birliğinin *pragmata* olarak açığa çıkma önceliği için temel rolü üstlenir. *Aletheia* olarak doğruluk temelinde, *pragmata*, açıklığın önceliğine işaret etmektedir. Peki, *pragmata*'da açığa çıkmaya çağrılan bu açıklık nedir?

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, *aletheia* olarak doğruluk yorumuyla şu soruna işaret etme çabasıdadır: Şeylerin açığa çıkması, o şeyin kendi açıklığı ile kurduğu ilişkide gerçekleşir. Bu, açığa çıkmanın otantik ve bu nedenle de öncelikli biçimidir. Ancak bu temel olanak nedeniyle şeyler, teorik yani kuramsal ya da ussal olarak da açığa çıkabilir. Başka bir deyişle, burada anlatılmak istenen, bir şeyin varlıkbilimsel ya da görüngübilimsel olarak açığa çıkmasının, her durumda, kuramsal ya da ussal olarak açığa çıkabilmesi için temel olduğudur. Ayrıca, Heidegger'in "teorik yani kuramsal ve ussal" sözünü burada ne anlamda kullandığı konusu da titizlikle açıklığa kavuşturulmalıdır: Öncelikle, teorik yani kuramsal ya da ussal olarak açığa çıkmanın, Antik Yunan'ın *theorein* sözüne karşılık gelmediğini belirtmek gerekir. Çünkü modern bilimsel ve teknolojik düşünce, *theorein*'i hesaplayıcı ve yansız bir düşünme biçimine indirgeyerek asıl anlamından uzaklaştırmıştır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki açıklamalarında, şeylerin açığa çıkmasının kuramsal ve

⁸² Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 10-11.

ussal biçimi derken bu sözcüğü yalnızca modern bilimsel ve teknolojik düşüncedeki anlamıyla kullanmayıp, sözcüğün Antik Yunan'daki anlamını da içerecek biçimde en geniş anlamıyla kullanmıştır. Heidegger'in bu konudaki yorumuna bakıldığında, Antik Yunan'da *theorein*'in, şeylerin kavramsal sezgisi ve duyulur kavrayışıyla ilgili olduğuna dikkat çekildiği görülür. Bu anlamıyla, *theorein*, modern bilimsel ve teknolojik düşüncedeki anlamından çok daha önceliklidir.⁸³ Şeylerin kavramsal sezgisi ve duyulur kavrayışını olanaklı kılanın ne olduğu konusunda Antik Yunan düşüncesi, *Dasein* olarak insan varoluşu ve onun şeylerin açığa çıkmasıyla nasıl bir ilişki içinde olduğu sorunuyla yüzleşmiştir. Heidegger'in bu konuda kendisine kılavuz edindiği düşünür, gündelik yaşamın *kinesis*'ini, yani bütünlüklü oluşumsallığını çözümlen Aristoteles olur.

Heidegger, ilk olarak, Aristoteles'in *Metafizik VI* (2-4)'te pragmata olarak şeyleri *aletheia*'da temellendirmesini, pragmata ve *Dasein* olarak insan varoluşu arasındaki ilişkinin tanıtı olarak yorumlar. Ardından, Aristoteles için pragmata'nın ne anlama geldiğini çözümlemeye yönelir ve Aristoteles'in hem *aletheia* olarak açığa çıkanları (*alethes*), hem de *aletheia*'nın kendini açma biçimlerini pragmata olarak anlamış olduğuna işaret eder.⁸⁴ Bunun yanı sıra, Heidegger'in *Platon'un 'Sofist'i'*ndeki açıklamalarında, Aristoteles'te *aletheia*'nın 'kendini açma biçimleri' olarak *düşünce erdemlerine* göndermede bulunduğu ve *Dasein* olarak insan varoluşu ile ilişkisinde bu konunun sorunlaştırıldığı belirtilmiştir.⁸⁵ Aristoteles, yaygın olarak bilindiği üzere, *Nikomakhos'a Etik*'te (VI. Kitap 1139b), düşünce erdemlerini, *episteme* (kesin ve kuramsal bilgi), *sophia* (kuramsal bilgelik), *tekhne* (bir şeyle ne yapılacağının bilgisi), *phronesis* (yaşam bilgeliği) ve *nous* (arı

⁸³ Heidegger, *Being and Time*, s. 99.

⁸⁴ Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 128.

⁸⁵ Heidegger, a.g.e., s. 26.

sezgisel kavrayış) olarak belirler ve ilk dörtlünün, *nous*'un alt biçimleri olduğunu da özenle ekler. Ayrıca, Aristoteles, bu açıklamalarla da yetinmeyerek, *sophia* ve *episteme* ikilisini, *tekhne* ve *phronesis*'ten önce olduğu gerekçesiyle ilk sıraya yerleştirir. Özetle, Aristoteles, düşünce erdemlerinde varlık-bilimsel bir hiyerarşi oluşturarak *sophia* ve *episteme*'yi diğer ikisinin (*tekhne* ve *phronesis*) üzerinde konumlandırmıştır.⁸⁶ Heidegger'in özgün yorumu tam da bu konuda ortaya çıkar. O, Aristoteles'in düşünce erdemlerini, *episteme* ve *sophia*'nın önceliğini tersine çevirerek yorumlar ve *Metafizik*'in I ve II. Kitabı'nın, *Nikomakhos'a Etik* VI. Kitap ile aynı düşünsel zeminde yazıldığına dikkat çeker. Heidegger'in bu yorumunun önemini şöyle açıklayabiliriz: *Metafizik*'in I ve II. Kitabı'nın temel sorunu, ilk ilkelere açılan yolda öncelikle *episteme* ve *sophia*'nın olanaklılığını temellendirmektir. Yani burada, Aristoteles, önceliği *sophia*'yı hazırlayan sürece tanımaktadır. Heidegger, Aristoteles'in buradaki temel yanılgısını, *Dasein* olarak betimlenen insan varoluşunun tüm oluşumsallığının, *tekhne* ve *phronesis* (başka bir deyişle, *praksis* ve *poesis*) olarak gerçekleştiğini gözardı etmiş olmasında bulur. Heidegger'i Aristoteles'ten ayıran bu düşünce, yine onun şu çarpıcı sözleriyle özetlenebilir: "Kendini açan varlığın açığa çıkma yolları, *poiesis* ve *praksis* (ya da *tekhne* ve *phronesis*)'tir."⁸⁷ Bu nedenle, *sophia* ve *episteme* açığa çıkmanın önceliğinde daima ikincil ya da türevseldir. Heidegger'e göre, Aristoteles *Dasein* olarak insan varoluşu ve şeyleri bir arada sunan gündelik yaşamın kinetik yapısını doğru saptamış, ancak, düşünce erdemlerini sınıflandırırken önceliği bu kinetik yapıya vermek yerine türevsel olan *sophia* ve *episteme*'ye vermekle ya-

⁸⁶Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çeviren ve hazırlayan: Roger Crisp, UK: Cambridge University Press, 2004, s. 105.

⁸⁷ Martin Heidegger, "Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle", çeviren: Michael Baur, *Man and World* 25, numbers 3-4, s. 355-393, Ekim 1992 (s. 381).

nılığa düşmüştür. Tüm bu tartışmaların sonucunda, Heidegger yine de Aristoteles'e hakkını vererek, ondan öğrendiğimiz en önemli şeyi şöyle vurgular: "*Aletheia*, Dasein olarak açığa çıkan şeylerin varolma biçimidir... Aristoteles için, [insanın] varlık biçimi, *aletheuein*: kendini açan için yol olmaktır."⁸⁸ *Metafizik*'te bu konu, "pantes anthropoi eidenai oregontai phusei", yani "insan varlığı kendini anlama kaygısında açar" sözüyle anlatılmıştır.⁸⁹

Aristoteles'in sözünde geçen *orego* ya da *oregontai*, *Varlık ve Zaman*'ın söz dağarcığında *Sorge* olarak dönüşüme uğrar.⁹⁰ Burada, Heidegger'in *Sorge*'yi, "bir şey için kendi önünde ya da dışında olmak" biçiminde tanımladığı görülür ve bu anlamda *Sorge*, varoluşsal bir ilgiye temel olur. Başka bir deyişle, Heidegger'in ustalık yorumunda, Aristoteles'in sözünde görme anlamına gelen *orego* ya da *oregontai*, algısal değil, görüngübilimsel olarak çözümlenmiştir.⁹¹ Görüngübilimsel anlamıyla *orego* ya da *oregontai*, "kendi açıklığında ve bir şeye doğru" ya da "bir şeyde kendine doğru" olmaktır. Heidegger'in *Sorge* olarak betimlediği bu anlam, Dasein olarak insan varoluşunun gündelik oluşumsallığının (*Faktizitat*) olanaklılığıdır.⁹² O, bu oluşumsallığı basitçe olgusalılık ya da realite anlamında gerçeklik anlamına gelen Almanca *Tatsachlichkeit* sözcüğünden özenle ayırır ve söz konusu olanaklılığın, anlama olarak gerçekleştiğini belirterek şöyle söyler: "Gündelik varoluş ve dünya açıklığı arasındaki ilişkinin oluşumsallık olarak gerçekleşmesi, *Sorge*'nin anlama olarak açığa çıkmasıdır."⁹³ Sonuç olarak, Aristoteles'in anlama kay-

⁸⁸ Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 12-13.

⁸⁹ Heidegger, *Being and Time*, s. 160.

⁹⁰ Heidegger, a.g.e., s. 227.

⁹¹ Heidegger, "Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle", s. 361.

⁹² Heidegger, a.g.y.

⁹³ Heidegger, a.g.e., s. 368.

gısı olarak dile getirdiği düşüncesi, Heidegger'in yorumunda *Sorge*'ye dönüşerek bir şeyin o şey olarak kendini açma yolunu belirginleştirmiştir.⁹⁴

Sorge olarak sınırları çizilen *Dasein*'in varoluşu, dünyaya gündelik oluşumsallık olarak açılır. Böylece, Heidegger, *Sorge*'yi, hem şeylerin kullanılması hem de nasıl ve ne için kullanıldığıyla bir bütün olarak dizgeleştirmiş olur. Tam da bu nedenle, *Dasein* olarak insan varoluşu, her şeyden önce, şeylerin kullanılmasına katılındır. Anlama, şeylerin kullanılabilirdiği gündelik *praxis* ya da yapıp-etme alanında gerçekleşebilir. Bu alana öncel olan herhangi bir anlama biçimi olanaklı değildir. Bu açıkça şu anlama gelir: Gündelik oluşumsallık, kuramsal olsun ya da olmasın, her tür anlama kaygısına, insan varoluşunun dünyasına bilinçli olarak yönelmesine ve hatta şeylerin kendisine bile önceliklidir. Ancak burada, Heidegger'in daima daha öncelikli, daha derin ve kökensel olana yönelen düşünme ilkesi gereği, gündelik oluşumsallığı da olanaklı kılanın ne olduğu sorgulama konusu olarak belirir. Çünkü *pragmata*'nın doğruluğunun açıklığa kavuşturulmasında gündelik oluşumsallığın olanaklılığıyla yüzleşmek kaçınılmazdır. Bu sorun, Heidegger'de, varlığın kendini gündelik oluşumsallıkta nasıl açtığı sorusunda temellenir ve *Dasein* olarak insan varoluşu ve *aletheia* olarak doğruluk ilişkisinin belirlenmesini gerektirir.

Heidegger, "varlık gündelik oluşumsallıkta kendini nasıl açar?" sorusuna kısa, açık ve ivedi bir yanıt vermez. Bu sorunun yanıtı için, *Varlık ve Zaman*'daki tartışmalar bir bütün olarak göz önünde bulundurulmalı ve tartışmaların derinlikli olarak neye işaret ettiği belirlenmelidir. Bu bağlamda, şöyle bir belirleme yapılabilir: *Varlık ve Zaman*, başından sonuna değin, varlığın anlamı, *pragmata*, *Dasein*'in varoluşu, dünya, gündelik oluşumsallık konusundaki tüm tartışmalarında tek bir noktayı hedef göstermektedir: Dil ve zaman'ın

⁹⁴ Heidegger, a.g.e., s. 381.

varlığı. Heidegger, bu ikiliyi, Dasein olarak insan varoluşu ve *aletheia* arasındaki kökensel ilişkinin açıklığı olarak biçimlendirmiştir. Ona göre, Dasein olmak, öncelikle, kendini dilde açığa çıkarmaktır. Heidegger, bu konuda yine Aristoteles'in, *Metafizik*'te yer alan, *tekhne kai logismos* ayırımına, yani "insan varlığı, tüm diğer şeylerden açığa çıkarma ve onun ilkelerini dilde belirleme sanatıyla ayrılır" sözüne başvurur. Heidegger'e göre, Aristoteles'in bu haklı ve yerinde saptaması, Dasein olarak insan varoluşu ve dil arasındaki yakınlığın tanıtıdır.⁹⁵ Diğer yandan, o, burada, Dasein olarak insan varoluşu ve dil arasındaki yakınlığı dilin doğruluğuyla ilişkilendirerek Aristoteles'in bir adım ötesine geçer. Heidegger düşüncesinin bütünü için, dilin doğruluğu sorunu, tıpkı doğruluk konusunda olduğu gibi, ivedilikle ele alınması gereken bir sorundur. Sorunun ivediliği, metafizik geleneğe yitirilmiş olanın anlaşılması ve düşünmenin yitirilmiş olana dönüşü için dilin dönüşümünün ivediliğini bildirmektedir.

Metafizik düşünce, tümüyle, dilin varlığından uzaklaşmanın öyküsüdür. Heidegger metafiziğin varlık, doğruluk, insan varoluşu, şeyler, dil ve zaman unsurlarında anlatisalanan bu öyküsünü yitirilen kökenin hazin öyküsü olarak okur. Bu nedenle de bu unsurlardan hangisi söz konusu olursa olsun her durumda yitirilmiş olanı yeniden sahneye çıkarmakla işe başlar. Onun özgün yorumu ve eleştirileri, yitirilmiş olanın ilkeselliği doğrultusunda gelişir ve böylece, dil konusu da payına düşeni alır. Heidegger, metafizik geleneğin yitirdiği dil görüngüsünü, Antik Yunan'lı köklerine geri dönerek tartışmaya açar: Antik Yunan düşüncesi için, dil son derece cazip bir anlama sahiptir: *to legein* yani söylem ya da söyleme.⁹⁶ Antik Yunan'da, dil, *to legein* yani söylem ya da söyleme olarak *logos*'tur. Bu, açıkça, dilin bu oldukça eski köklerinde, biçim almış, belli bir anlam kazanmış şeylerin

⁹⁵ Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 45-47.

⁹⁶ Heidegger, *Being and Time*, s. 56.

yan yana getirilmesi ya da daima o şeyler olarak açığa çıkmasıyla sınırlanmadığını anlatır. Heidegger, *legein*'in kökeninde *deloun*'un, yani yine o mucizevî anlamın, 'kendini açma' anlamının olmasını canalcı bulmuştur.⁹⁷ Burada, *deloun*'un işaret ettiği anlamda kendini açmak, söylemin neye ait olduğu ve onun nasıl söyleneceğini belirleme anlamına sahiptir. O, tüm bu tartışmaların sonucunda, *legein* olarak söylemde, söylenmekte olanın, aynı zamanda, başka bir söylem olanağı için de açık kılındığı gerçeğine ulaşmıştır. Diğer yandan, söylem olarak dilin, gündelik oluşumunda kendini açma biçimi konuşmadır. Konuşma, sözcüklerin sesli (*fonetik*) bildirimidir ve dilin bir şeyi kendinde ve kendi yoluyla açan *apophantik* doğasına aittir. Böylece, Heidegger'in, *deloun*'u, Aristoteles'in *apophainesthai*'si, yani bir şeyi kendinde ve kendinden, kendi yolunda açmak anlamı ile de bir araya getirdiği görülür. *Deloun*'un, Aristoteles'in *apophainesthai*'siyle birleştirilmesi yoluyla o, oldukça önemli bir sonuca ulaşmıştır: Dil ve varlığın birliği. Heidegger, ulaştığı bu çarpıcı sonucu şöyle betimler: Bundan oldukça uzun zaman önce, Aristoteles'in söylem olarak dili bir şeyi "açığa çıkarmak (*logos apophantikos*) ve bu yolla o şeyin kendini açmasının anlamı için olmak (*logos semantikos*)"⁹⁸ biçiminde açıklamış olması tesadüf değildir. Aristoteles, bu düşüncesiyle aslında dil ve varlığın birbirinden ayrılamayacağına işaret etmiştir. Bununla birlikte, Heidegger, söylemin, kökensel anlamda açığa çıkaran (*apophantik*) bir şey olarak anlaşılması konusunda Aristoteles'le aynı düşünceyi paylaşıyor olsa da, onunla tümüyle uzlaşmaz. Bunun nedenini şu sözlerle açıklar: "Aristoteles, tümdengelimsel mantığında, pekin ve evrensel yargılara ayrıcalıklı bir konum vermekle, bu yargıları, şeylerin kendisini karşılayıp karşılamadığını düşünmeksizin 'doğru' olarak kabul etmiş ve yargının *logos apophantikos* an-

⁹⁷ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 67.

⁹⁸ Heidegger, *Prolegomena History of the Concept of Time*, s. 84.

lamını yitirmiştir.”⁹⁹ Heidegger’in sözlerinden de anlaşılacağı gibi, Aristoteles *apophainesthai*’yi evrensel yargılarla sınırlandırarak, dilin *deloun*’da köklenen özünü, yani dilin varlıkla olan kaçınılmaz birliğini yitirir. Modern metafizik, Aristoteles’le başlayan bu yitimin, yani dil ve varlık arasındaki kökensel ilişkinin, doruğudur.

Bu düşünceye koştur olarak, *Metafiziğe Giriş (Einführung in die Metaphysik)*’te metafizik geleneğin dilin doğruluğunun yitirilme süreci olarak betimlendiği görülür. Heidegger, burada, dilin kendi açıklığını yitirdiği tarihsel süreci, kaynağı Antik Yunan’a kadar uzanan bir *ayrım*’a dayalı olarak tartışmıştır. Bu tartışmaların özünü, Yunanlıların, dili anlatan iki temel kavramı oluşturmaktadır: *onoma* (ad) ve *rhema* (edim). Bu ikili, konuşmanın otantik biçiminde, bir arada ve eşzamanlı olarak açığa çıkar. Başka bir deyişle, bunlardan birinin diğerinden önce gelmesi ya da birbirlerinin yerini alması gibi bir olasılıktan söz edilemez. Heidegger bunu, “konuşma, otantik biçiminde, *onoma* ve *rhema*’nın bir arada açığa çıkmasıdır” sözleriyle betimler.¹⁰⁰ Bununla birlikte, dilin çağdaş biçiminde *onoma* ve *rhema* arasındaki söz konusu ilişkinin yitirilmiş olduğunu ve bu nedenle de çağdaş dil sorunlarının, bu ikisi arasında yeniden ilişki kurma yolları arama çabasından ibaret olduğunu özenle ekler. Heidegger’e göre, dilin doğruluğunu yitirmesi, *onoma* ve *rhema* yani adlar ve edimler arasında yapılan ayırma köklenir. Bu ayırım, Sokrates-Öncesi düşünceden başlayıp Platon-Aristoteles Felsefesi’nde doruk noktasına ulaşan yitimin temelidir.¹⁰¹ *Onoma* ve *rhema*’yı birbirinden ayıran temel yaklaşım, Modern Çağ’

⁹⁹ Heidegger, *Pathmarks*, s. 139-140.

¹⁰⁰ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 47.

¹⁰¹ George Yochum, “Martin Heidegger and the Poetic Foundations of Language”, California, The Annual Meeting of the Eastern Communication Association’da sunulmuş bildiri, New Haven, CT, April 28-May 2, 1993, s. 13.

ın gramerinde, *onoma* yani adların, tek tek şeyleri, kişileri, yerleri belirleme işlevine indirgenmesidir. Heidegger'e göre, burada gözardı edilmiş olan, *onoma*'nın, adlandırılan şey ya da kişiden ayrılan dilsel bir oluşum olduğudur.¹⁰² Oysa Antik Yunan'da *onoma* verili şeylerin ya da (var)olanların adı değildir. Aksine, bir şeyin bir adla çağrılma edimidir ve bu edim, *rhema*'dır. *Rhema*'nın, *onoma*'da bir edim olarak açığa çıkması söyleme ya da konuşmaya dönüşmesidir. Heidegger tüm bu ustalıklı ve titizlikle yapılmış açıklamaları yoluyla, bizi, Antik Yunan'da *onoma* ve *rhema* ilişkisinin, şeylerin kendini açmasına izin veren bir açıklığa işaret ettiği canalcı düşünceye yönlendirmektedir. Bunun en belirgin anlamı, Yunanlıların, konuşma biçiminde açılan dil ve şeyler arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığı konusunda son derece bilinçli olduğudur. Heidegger bunu, şu iddialı sözleriyle dile getirme cesaretini göstermiştir: "Yunanlılar, bundan çok uzun yıllar önce, dilin doğruluğunu, yani kendi açıklığı ile birlikte açığa çıkmasını, *onoma* ve *rhema* arasındaki dalgalanma olarak anlama derinliğine sahiptiler."¹⁰³

Yunanlıların dil konusundaki bu derinliği ve bilinçliliğinin aksine, Batı Metafiziği, kendini tüm olanaklarıyla birlikte açtığı çağdaş (modern) dil olarak, şeylerden *ideler*'e sığırma ülküsünün hazin sonu olmuştur. Çağdaş gramer, ad ve mastar, söz ve anlam ikiliği gibi bir dizi ikiliği ilke edinerek şeylerin açıklığını idelere teslim ederek, bu açıklığın yitimine sahne olmuştur. Biraz daha açık bir biçimde söylersek, modern metafizik ve onun çağdaş dil yapısında, dilin kendi açıklığı ile ilişkisi, soyutlanmış idelerin ülküsü içinde başarısız bir ilişki olarak kalmaya mahkûmdur.¹⁰⁴ Bu başarısızlık, çağdaş dilin *olmakta olan*'ın dili olma konusundaki başarısızlığıdır. Böylece, çağdaş dilin ölü yapısı içerisinde, bir şeyin

¹⁰² Heidegger, a.g.e., s. 47.

¹⁰³ Heidegger, a.g.e., s. 48.

¹⁰⁴ Yochum, a.g.e., s. 14-16.

dilde kendini açma yollarından değil, bir şeyin dilde öldürülmesinden söz edilebilir. Heidegger bunu, çağdaş dilin yargıların dili olduğuyla gerekçelendirmiştir. Yargı dizgesine indirgenmiş bir dilde, şeylerin açıklığı yerine şeylerin yargıları vardır. Özetle, metafizik gelenek, dil ve *aletheia* olarak doğruluk ilişkisini yitirerek bir şeyin kendini açma yollarını yitirmiştir. Bunun sonucunda da dil, tanımlanabilir, tasarımlaştırılabilir ve ideleştirilebilir şeyler üreten ve sınırsızca yargılayan bir dil olmuştur. Başka bir deyişle, metafiziğin dili, bir şeyin kendi zenginliği içerisinde ve özgürce açığa çıktığı bir dil değil, şeylerin kendi açıklığından uzaklaştırıldığı evrensel yargıların ölü dilidir.

Heidegger, çarpıcı bir ustalıkla, dil, *aletheia* olarak doğruluk ve şeylerin birliği konusunda başarısız bir süreç olarak nitelediği metafizik düşünme geleneğini, dilin söylediğine kulak vermenin ivediliğini vurgulayarak tümüyle bir kenara bırakmıştır. Bu devrimsel adımın temelleri, *Varlık ve Zaman*'da, yalnızca "söylem" (*Rede*) olarak dilin, Dasein olarak insan varoluşu, şeyler ve varlığın bütünsel oluşumunu başara bileceği sözleriyle atılır. Burada özenle belirtilmesi gereken şey, söylem olarak dilin metafiziğin dilinden ayrımının ne olduğudur. Bu sorunun yanıtı, dil ve zaman arasında nasıl bir ilişki olduğunun açıklığa kavuşturulmasında gizlidir. Heidegger, şeylerin açıklığı ve dilin söylemesini *zaman*'da bir araya getirir. Ancak burada zaman sözcüğüyle kronolojik, dönemsel ya da kozmik bir olguya gönderme yapılmamaktadır. Aksine, zamanın varlığı, kendini bize (insan varoluşuna) daima ve öncelikle "yitimsellik" (*Zeitlichkeit*) olarak duyurandır. Heidegger, insan varoluşunun yitimselliğini, zaman görüngüsü ve Dasein'ın otantik olanakları arasındaki derinlikli ilişkide temellendirir. *Varlık ve Zaman*'da, hem zamanın varlıkbilimsel yapısı hem de her tür varlıkbilimin ve hatta genel olarak varlığın zaman olarak açığa çıkmasını önceleyen bu ilişki, zamanın birleştiren, bir araya getiren özü

olarak açıklanır.¹⁰⁵ Bu anlamda, Dasein olarak insan varlığının kendi varlığında geçmişi ve geleceğiyle birlikte, bir bütün olarak anlaşılabilmesinin tek biçimi ve yolu yitimselliğidir.

Heidegger, yitimselliğin, Dasein'ın tüm oluşumsallığı, kendi olma olanakları, şeylerle ve en genel anlamda varlıkla ilişkisinin *aletheia* olarak doğruluğu olduğunu söyler. Bununla birlikte, Dasein olarak insan varoluşunun yitimselliğiyle tüm diğer şeylerden ayrıldığına da dikkat çeker. Bu ayırım, yitimsellik, ölüm ve zaman arasındaki ilişkiye aittir. Heidegger bu ilişkinin, ölebilen ve aynı zamanda ölümünü öngören bir açıklık olması nedeniyle Dasein olarak insan varoluşuna ait olduğunu belirtir.¹⁰⁶ Daima oluşum içinde olmaya yazgılı varlığının bütünselliğinde, Dasein'ın bu bütünlükten kopuşunu anlamlı kılan tek şey, ölümün başlangıç olduğu bir yaşam serüvenidir. Heidegger, burada, ölümün başlangıç olduğu düşüncesini, Antik Yunan'ın "insan doğar doğmaz, ölmek için yeterince yaşlıdır" sözüyle taçlandırır.¹⁰⁷ Ölümün gündelik ve yaygın anlamı onun bir son olmasıdır. Bu nedenle, ölüm daima yaşama yabancı, yaşamdan kopuk, istenmeyen bir şey olarak algılanmaktadır. Ölüme ilişkin en temel algımız, bir yakınımızın ya da diğerlerinin ölümünde temellenir. Bunlardan ilki bizim için acının, yasın, hüznün yaşantısıdır. İkincisi ise başkalarının başına gelen ancak bizim başımıza gelme olasılığı yaşam içerisinde daima ertelenen ve hatta düşünülmeyen yabancı bir olaydır. Diğer yandan, eskatolojik anlamlarında ölüm genel olarak bir diğer dünyaya geçişin kapısıdır. Bu anlamda, bu dünya için bir başlangıç olma niteliği yoktur. Yalnızca öngörülen bir dünyaya geçişin yoludur. Kısacası, ölümün başlangıç olarak anlaşılması devrimsel bir düşüncedir. Çünkü ölüm, içinde bu-

¹⁰⁵ Heidegger, *Being and Time*, s. 381.

¹⁰⁶ Heidegger, a.g.e., s. 351.

¹⁰⁷ Heidegger, a.g.e., s. 289.

lunduğumuz dünya ve Dasein olarak insan varoluşuyla en kökensel ilişkisinde yalnızca başlangıç olabilir. Böylece, Heidegger, ölümün başlangıç olduğuna ilişkin çarpıcı düşünceleri kılavuzluğunda, Dasein olarak insan varoluşunun doğruluğunu (yani açıklığını) ölümde temellendirmiş olur.

Ölüm konusundaki bu tartışmalar, daha önce belirttiğimiz gibi, Dasein olarak insan varoluşunun doğası gereği yitimsel bir oluşum olduğu düşüncesiyle sonuçlanmıştır. Heidegger'in buradaki temel tasarısı, Dasein olarak insan varoluşunun özünün yitimsel olduğunu ölebilen varlık olmasında gerekçelendirerek, onda açığa çıkan şeylerin de yalnızca yitimsel olarak açığa çıkabileceğini göstermektir. Şeylerin verili bir biçimde ya da (var)olan olarak değil, *olmakta olan* olarak açığa çıkması, tam da Dasein'ın bu yitimsel açıklığında olanaklıdır. Sonuç olarak, Heidegger şunu anlatma çabasıdadır: "Pragmata'nın doğruluğu yalnızca Dasein'ın yitimselliği olabilir." Başka bir deyişle, pragmata'da gizlenen yitimselliktir. Bu nedenle, yitimsellik dil, zaman ve doğruluk arasındaki en derin ilişkinin açıklığıdır. Dasein'ın yitimselliğinde, tüm bu oluşumlar arasındaki ilişki de gerçekleşebilir. Bu üçlünün birliği tam da şöyle açıklanabilir: Olmakta olanın dili, zamanın yitimselliğinde açığa çıkmakta olanın söylendiği bir dildir. Pragmata olarak şeyler, Dasein olarak insan varlığının yitimsel söyleminde tutunur ve yitimsel bir söylem, şeylerin varlığına en yakın olmanın söylenme yoludur.

1.3. Pragmata Çözümlemesi'ne Yöneltilen Eleştiriler

Heidegger'in düşünsel yolculuğunda 'pragmata çözümlemesi'nin rolünün ne olduğu sorusu, oldukça farklı yorum ve eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu yorum ve eleştirilerin beslendiği iki temel düşünce bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Heidegger'in 'pragmata çözümlemesi'nin, Aristoteles Felsefesi'nin uzantısı olarak yorumlanma gereğini savunan ve bu

anlamda, köktenci bir yaklaşım olmadığı gerekçesiyle bu çözümlemeyi eleştiren görüşlerin ortak düşüncesidir. Bu düşünceye göre, pragmata çözümlemesi, bir bütün olarak, Aristoteles'in kavramları ve temel çıkarımlarına geri götürülebilecektir. Bir diğer yaklaşım ise 'pragmata çözümlemesi'nin *pragmacılık* biçimi olarak yorumlanmasında açığa çıkar. Bu her iki görüşün paylaştığı ortak düşünce, 'pragmata çözümlemesi'nin, modern teknoloji eleştirisini hazırlayan bir geçiş konusu olduğudur. Burada, 'pragmata çözümlemesi'nin Aristoteles Felsefesi güdümünde yorumlandığı ve eleştirildiği yaklaşıma örnek olarak Robert Bernasconi ve Jacques Taminiaux'un düşüncelerine yer verilecektir. Pragmata çözümlemesini *pragmacılık* olarak okuyan yaklaşım için de Rudolf Bernet ve Michel Haar'ın tartışmaları ele alınacaktır. Ayrıca, 'pragmata çözümlemesi'nin Heidegger düşüncesindeki rolüne ilişkin söz konusu yorum ve eleştirilere katılmayıp, onların da eleştirisini yapmış olan Graham Harman'ın bu konudaki düşünceleri de tartışılarak yorumlanacaktır. Burada, Harman'ın yorumunu ilgi çekici kılan, 'pragmata çözümlemesi'ni kendi 'bağıntısal töz' kuramını geliştirme tasarısı bağlamında değerlendirmiş olması ve bu özgün tasarı doğrultusunda, Heidegger düşüncesini tümüyle 'pragmata çözümlemesi' olarak yorumlamış olmasıdır.

Şimdi bu yaklaşımları titizlikle inceleyelim ve 'pragmata çözümlemesi'nin Heidegger düşüncesinin bütünü için oynadığı temel rol konusunda ne derece haklı ya da haksız olduklarını belirleyelim. Bunun için, öncelikle, 'pragmata çözümlemesi'ni yalnızca bir 'geçiş' konusu olarak yorumlayan Bernasconi'yle başlayabiliriz. Bernasconi, bu görüşünü, Heidegger'in pragmata ve Dasein olarak insan varoluşunun gündelik oluşumsallığı arasında kurmuş olduğu ilişki bağlamında temellendirir ve bunu, şu iddialı sözlerle dile getirir: "Heidegger'de pragmata, insan varlığının kökensel olarak açığa çıkmasının 'zaman'la ilişkileneğinde yalnızca bir ba-

samak görevi görür.”¹⁰⁸ O, bununla da yetinmeyip, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’i ile *Varlık ve Zaman*’ın bir arada okunması sonucunda, pragmata’nın görüngübilimin tanımını değiştiren köktenci bir şey olmadığının açıkça görülebileceğinin savunusunu yapmıştır. Bernasconi, bu savunusunu şöyle açıklar: “‘Pragmata çözümlemesi’, yalnızca tarihsel olarak anlaşılması gereken bir çözümlemedir ve kaynağı, Aristoteles Felsefesi’ne dayanır.” Ancak tüm bu iddialı savları öne sürdükten sonra, Bernasconi’nin, Heidegger ve Aristoteles düşüncelerinin yine de birbiriyle tam olarak örtüşmediğini titizlikle tartışmalarına eklemesi de ilginçtir. Bu konuda, onun temel yaklaşımı, *poiesis* ve *praksis* kavramlarının her iki düşünür için hem anlamları hem de aralarındaki ilişki biçimi açısından farklılık gösterdiğidir. O, bu farklılığa şöyle açıklık getirir: Aristoteles’te *poiesis* bir şeyin kendini, kendi olma yollarıyla açığa çıkarmasıdır. Ancak, bununla birlikte Aristoteles, *poiesis* olarak açığa çıkmayı daima *praksis*, yani belli bir tasarı, amaç, son ya da edim (yapıp-etme) alanı için olmasıyla nitelendirmiştir. Bu nedenle, Aristoteles’te, açığa çıkmakta olan, kendini açmayı tamamlaması, kendi yetkinliğine ulaşmasının öngörüsü sınırlarında belirlenmiştir. Oysa Heidegger’de *praksis*, gündelik oluşumsallığa aittir ve belli bir şeye, ereğe, sona ya da tasarıya bağlı değildir. Bernasconi, Heidegger’de *praksis*’in, ‘olan’ın değil, ‘olmakta olan’ın açıklığında temellendirilmiş olduğunu belirtir. Onun özgün yorumu da bu noktada açığa çıkar. Bernasconi’ye göre, Heidegger’de *praksis*, *poetik* olanın izidir ve bu nedenle, ‘pragmata çözümlemesi’ aslen *poetik* bir çözümlemedir. *Poetik* olanın *praksis*’e önceliğini vurgulayan Bernasconi’nin bu savı, ‘pragmata çözümlemesi’nde *Dasein* olarak insan varlığının öncelikli olduğu görüşü için temel gerekçe olarak sunulmuştur. Kısacası, Bernasconi, *praksis* olarak pragmata’nın

¹⁰⁸ Robert Bernasconi, “The Fate of the Distinction Between Praxis and Poiesis”, *Heidegger Studies*, Sayı: 2, s. 111-139, 1986 (s. 117-119).

her durumda *poiesis* olarak Dasein için olduğu gerekçesiyle ‘*pragmata* çözümlemesi’nin yalnızca ‘geçiş’ konusu olduğunda ısrar etmektedir.

Bernasconi’nin hemen ardından, onunla aynı görüşü paylaşan Taminiaux’un ‘*pragmata* çözümlemesi’ne ilişkin yorum ve eleştirilerine baktığımızda, bu kez de Heidegger düşüncesi için *pragmata*’nın, Aristoteles’in *poiesis* kavramının görüngübilimsel yorumu olarak değerlendirildiğini görürüz. Taminiaux’un bu konudaki görüşleri, Bernasconi’de olduğu gibi, *pragmata* olarak şeylerin açığa çıkma yollarını belirleyen bireysel insan varoluşunun ta kendisi olduğu düşüncesi temelinde biçimlenmiştir. Ancak burada Taminiaux’u Bernasconi’den ayıran temel bir ayrımın varlığı da gözardı edilemez. Taminiaux, Bernasconi’nin aksine, Heidegger ve Aristoteles düşünceleri arasında, *poesis* ve *praxis*’in anlamı ve ilişki biçimi konusunda ayrım yapılamayacağını savunmaktadır. Taminiaux bu görüşünü şöyle açıklar: “Bu iki düşünür (Aristoteles ve Heidegger), insan varlığının yapıp etmeleri ve ilgisini biçimlendiren *praxis*’in *poiesis* için, yani ‘açığa çıkma’nın ‘açığa çıkmakta olan’ için olduğu konusunda aynı görüştedir.” Ancak, tam da bu noktada, Heidegger’in Dasein olarak insan varoluşunun *praxis*’ini açıklama konusundaki başarısızlığını sözlerinin hemen ardına eklemiş olduğu da gözden kaçmaz. Onun bu özgün Heidegger yorumunun sesini şu sözlerinde duymaktayız: “Yunanlılar’ın Klasik Çağ’ında *polis*, insan varoluşunun erdem ve doğruya ulaşma yoludur. Heidegger, Dasein’ın varoluşunu, kendi için kaygıda açılmakla onu yalnız bırakmış ve Dasein’ı *polis* olarak açığa çıkan çoğunluğun *praxis* alanında açıklamayı başaramamıştır.”¹⁰⁹

¹⁰⁹ Jacques Taminiaux, “The Reappropriation of the Nichomachean Ethics: Poiesis and Praxis in the Articulation of Fundamental Ontology”, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, çeviren

Şimdi, Bernasconi ve Taminiaux'un yukarıda açıklanan ortak görüşleri ve ayrıldıkları noktalarla birlikte, Heidegger'in 'pragmata çözümlemesi'ne yönelik yorum ve eleştirilerinde ne denli haklı ya da haksız olduklarına açıklık getirebiliriz. Öncelikle, burada göze çarpan en belirgin yanılğı, her ikisinin de, 'pragmata çözümlemesi'ni Aristoteles'in *poiesis* ve *praxis* kavramları sınırında değerlendirmekle indirgemeci bir yorum yapmaktan kaçınamamış olmasıdır. İkinci yanılğı, pragmata'nın Heidegger düşüncesindeki rolü konusundadır. *Varlık ve Zaman*'da pragmata, Dasein'in kendi olanaklarına ulaşılabilmesinin en temel yolu olma rolüne sahiptir. Bu anlamda, pragmata'yı yalnızca Dasein'in 'kendi' varlığına geçiş için kurgulanmış bir çözümleme olarak okumakla her iki düşünür de, Heidegger için, 'pragmata çözümlemesi' ve şeylerin açıklığı arasındaki ilişkinin asliliğini gözardı etmiş görünmektedir. Oysa Heidegger'de pragmata, şeylerin kendini açma yolları içindir. Bir 'şey' olana değil, bir 'şey olmakta olan'a ilişkindir. Heidegger, pragmata'yı yalnızca *praxis*'le sınırlamadığı gibi, *praxis* ve *poiesis* arasında kökensel bir ayrımı da öngörmemiştir. O, bu kavramları, Aristoteles Felsefesi'nde kökenbilimsel olarak temellendirerek şeylerin görüngübiliminde dönüşüme uğratar. ¹¹⁰ Sonuç olarak, Bernasconi ve Taminiaux'un yorum ve eleştirilerindeki temel başarısızlık, 'pragmata çözümlemesi'nin hem Dasein olarak insan varoluşu hem de açığa çıkan şeyleri olanaklı kılan bir açıklık olduğunun anlaşılamamış olmasıdır. Dasein olarak insan varoluşunu şeylerle bir arada tutan, pragmata olarak açığa çıkmanın yitimselliğidir. Bu nedenle, Heidegger Felsefesi için şunu açıkça söyleyebiliriz: Dasein'in pragmata'dan ayrımı kategorik bir ayrım değildir. Yalnızca

ve hazırlayan: Michael Gendre, NY: State University of New York Press, s. 111-143, 1991 (s. 135).

¹¹⁰ Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 26; "Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle", s. 381.

birinin kendi olma olanaklarıyla ilgili bir ayrımıdır. Bernasconi ve Taminiaux'un yaptığı gibi bu ayrımı, bilinçli bir biçimde kategorik bir ayrıma dönüştürürsek, her durumda, Dasein ve pragmata olarak şeylerin tıpkı modern kartezyen özne-nesne ayrımında olduğu gibi birbirinden koparıldığı bir alana düşme tehlikesiyle yüzleşmek zorunda kalırız.

Bernasconi ve Taminiaux'un yaklaşımlarının bu eleştirel yorumunun hemen ardından, şimdi, 'pragmata çözümlemesi'nin *pragmacılık* biçimi olarak değerlendirildiği Bernet ve Haar'ın görüşlerini çözümlemeye geçebiliriz. İlk olarak, Bernet'in, Husserl ve Heidegger düşüncelerini birbirine son derece yakın bulması ve bunu nasıl gerekçelendirdiğiyle başlayabiliriz. Bernet, *Sorge* ya da ilginin varoluşsal açıklığının, Husserl'in 'aşkınsal indirgeme'sine benzediğini söyleyerek bu konudaki düşüncelerinin alanını ve yönünü belirler. Ancak bu düşüncesinin hemen ardından söz konusu iki düşünürün (Husserl ve Heidegger) birbirine benzer yaklaşımları olmakla birlikte, birbirinden ayrıldığı yönlerin de olduğunu ekler. Bernet'e göre, Heidegger'in Husserl'den ayrıldığı nokta, *Sorge* olarak Dasein'in varlığı ve şeylerin açıklığı arasındaki kökensel ilişkiyi temellendirmesi değildir. Heidegger, Husserl'in aşkınsal indirgemesinin aşkınsallığını almakla birlikte indirgeme kısmını dışarıda bırakmıştır. O, bunun yerine 'pragmata çözümlemesi' olarak geliştirdiği *pragmacılık* anlayışını yerleştirir ve aşkınsal bir *pragmacılık* düşüncesi oluşturur. Heidegger'in yeniliği tam da budur. Bernet bu görüşünü şu sözlerle taçlandırır: "Heidegger'in yeniliği, varlığın sınırsız yollarına çıkmasında ve bu çıkışın duyumsanmasında aranmalıdır."¹¹¹ Sonuç olarak, o, bu yeniliği, aşkınsal bir *pragmacılık* olarak yorumlamıştır.

Bernet'in hemen ardından, 'pragmata çözümlemesi'ni

¹¹¹ Rudolf Bernet, "Phenomenological Reduction and the Double Life", *Reading Heidegger from the Start*, hazırlayan: J. Van Buren, T. Kisiel, NY: Suny Press, s. 245-269, 1994, (s. 257).

onun gibi *pragmacılık* kuramı olarak değerlendiren Haar'ın görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Ancak Haar'ın, Bernet'ten farklı olarak, 'pragmata çözümlemesi'ni Heidegger'in modern teknoloji eleştirisinin uzantısı biçiminde yorumladığını da belirtmek gerekir. Haar, bu görüşünü, Heidegger düşüncesinde 'pragmata çözümlemesi'ne tanınan önceliği şüpheli bulduğunu söyleyerek tartışmaya açar. Haar, 'pragmata çözümlemesi'nin Dasein'ın bir bütün olarak açığa çıkmasına doğru genişletilmesini, teknolojinin özüne ait bir açılım olarak yorumlar.¹¹² Bu doğrultuda o, Heidegger'in pragmata ile başlattığı düşünsel serüveninde, aslen bu serüvenin en başında, teknolojinin özü sorununu açıklığa kavuşturmayı hedeflediğini savunmaktadır. Bu nedenle, Haar'a göre, Heidegger'de pragmata, teknoloji sorunsalı güdümünde anlaşılmalıdır. Gerek Bernet gerekse Haar'ın pragmata konusundaki yorum ve eleştirilerine verilebilecek en iyi yanıtı, Michael E. Zimmerman'da bulmaktayız. Çünkü Zimmerman, 'pragmata çözümlemesi'nin modern teknoloji eleştirisi sınırlarında yorumlanmasını, bilinçli bir indirgemecilik olarak değerlendirmiştir. Ona göre, Heidegger, pragmata ile modern sanayi teknolojisinin araçsallığını birbirinden ustalıkla ayırmıştır.¹¹³ Bu nedenle, Heidegger'de pragmata, insan varlığının yapıp etmeleri ve ilgisine ya da yalnızca araçsallığa indirgenebilecek kadar basit bir konu değildir. Zimmerman'ın bu açıklayıcı sözlerine hakkını vermiş olmakla birlikte, 'pragmata çözümlemesi'ni, aşkınsal olsun ya da olmasın *pragmacılık* olarak anlayan yaklaşımların yanılığını, usta Heidegger'in şu çarpıcı sözleri açıkça gözler önüne sermek-

¹¹² Michel Haar, *The Song of the Earth: Heidegger and the Ground of the History of Being (Studies in Continental Thought)*, çeviren: Reginald Lilly, Bloomington: Indiana University Press, 1993, s. 2.

¹¹³ Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Art, Politics*, Bloomington: Indiana University Press, 1990, s. 150.

tedir:

Bizi çevreleyen dünyada açılan şeylerin varlıkbilimsel yapısı, dünya görüngüsünün biçim alışı konusunda, bu görüngünün çözülmesine götürmesi ve dünya görüngüsünün aşkınsallığına hazırlaması bakımından ilkesel bir üstünlüğe sahiptir. Bu, aynı zamanda, tek yönelimdir. Söz konusu yönelim, *Varlık ve Zaman*'da 14-24 arasında ele alınan en açık anlamıdır ve bizi çevreleyen dünyanın bir bütün olarak çözülmesinde yol gösterici bir tasarıya eşlik eder.¹¹⁴

Bu sözler, 'pragmata çözümlemesi'nin dünya ve onun bir bütün olarak açılmasıyla ilgili bir sorun olduğunun en açık tanıtıdır. Daha önce değinildiği gibi, Heidegger 'pragmata çözümlemesi'ni, 'kullanma' ve 'çıkara uygun dönüşüm' arasında yaptığı kökensel ayırma temellendirmiştir. Aslında söz konusu ayırım, pragmata'ya *pragmacılığın* sınırlarında ya da onun bir biçimi olarak neden bakılamayacağının yanıtıdır. Heidegger, uzun uzadıya tartıştığı bu ayırmayla, pragmata'nın, şeylerin çıkara uygun dönüşümünü de olanaklı kılan çok daha kökensel bir öncelik olduğunu açıkça belirtmektedir. Sonuç olarak, Bernet ve Haar'ın yorum ve eleştirilerindeki en temel yanlış, pragmata ve dünyanın kendini Dasein olarak insan varoluşu için –her durumda– bir sorun biçiminde açması arasındaki kökensel ilişkinin gözardı edilmiş olmasında yatar.

Buraya kadar, Heidegger'in 'pragmata çözümlemesi'ne ilişkin en temel iki yaklaşım ve onun farklı yorumları tartışıldı. Şimdi, bu iki yaklaşımın dışında yer alan ve bu yaklaşımları da eleştiren Harman'ın düşüncelerine geçebiliriz. İlk olarak, Harman'ın, 'pragmata çözümlemesi'ne ilişkin söz konusu yorum ve eleştirileri, Dasein olarak insan varoluşu ve 'nesne'ler¹¹⁵ arasındaki ilişkiyi yanlış anlamış oldukları

¹¹⁴ Heidegger, *Pathmarks*, s. 370.

¹¹⁵ Harman, *şey (das Ding, thing)* kavramını kullanmıyor, bu kavramı nesne (*Gegenstand, object*) olarak karşılıyor. Nesne kavramının modern metafizik düşüncedeki anlamı (karşıda duran ve bilince

gerekeşiyle eleştirdiğini söyleyebiliriz. Harman bu eleştirisini şu etkileyici sözlerle betimler:

Taminiaux ve Bernasconi gibi Heidegger yorumcuları, insan-*Dasein*'ını nesnelerin öyküsü için başyazar ve kahraman olarak görür. Bununla birlikte, nesneler, el-altında ve kullanıma-hazır olmak üzere iki kategoriye bölünür ve *Dasein*, bu ikisinin dışında bırakılır.¹¹⁶

Harman, diğer iki yaklaşımdan farklı bir yorum yaparak, 'pragmata çözümlemesi'ni bağıntısal töz kuramını oluşturma-bilmek adına dönüştürme çabasındadır. Ona göre, pragmata çözümlemesi, bir dil sorunu olmadığı gibi, insan *praxis*'inin merkeze alındığı bir *pragmacılık* sorunu da değildir. İndirgemeci okumalar, Heidegger'in düşüncelerine doğru bir biçimde yaklaşmayı olanaksız kılmaktadır. *Varlık ve Zaman*'da, *Dasein* olarak insan varlığı, tüm diğer nesneler gibi dünyadadır ve dünyanın bütünlüklü oluşumundan ayrı düşünülemez. Harman, burada, ilgi çekici bir biçimde, *Dasein*'ın varlığının da nesne kategorisi içerisinde yer aldığının görüldüğünü belirtir. Bununla birlikte, *Varlık ve Zaman*'da, nesnelerin el-altında / kullanıma-hazır biçiminde ikiye ayrılmasının da kategorik bir ayırım olmadığına dikkat çeker. Harman, Heidegger yorumlarının geneli için, söz konusu ayırımın yanlış anlaşıldığı kanısındadır. Heidegger'de varlıkbilimsel öncelik, dünya görüngüsüne ve onun ilişkisel-gönderimsel açıklığına aittir ve bu nedenle, verili şeyler ya da (var)olanlar ile varlığın açıklığı arasındaki (varlıkbilimsel) ayırım, nesnelerin kategorik ayırımına karşılık gelemaz. Ak-

karşıda duran olarak verilmesinde nesneleşen şey) düşünüldüğünde Harman'ın kullanımının hatalı olduğu açıktır. Heidegger için nesne, modern metafizik düşünme biçiminin bir uzantısıdır ve hiçbir durumda şeyin kendisini karşılayamaz. Oysaki tüm Heidegger düşüncesi bir bütün olarak değerlendirildiğinde şeyin kendi açıklığına adım adım dönüşün anlatısallaşmasıdır.

¹¹⁶ Graham Harman, *Tool-Being Heidegger and the Metaphysics of Objects*, USA: OpenCourt, 2002, s. 135.

sine nesnenin doğası gereği oluşumsal bir şey olduğuna işaret eder. Harman, bunu şöyle çözümler:

Nesne, kesintiye uğramaksızın el-altında ve kullanıma-hazır olarak açığa çıkma arasında bir oluşumdur. Bu nedenle, nesne olmanın öyküsünü onun kullanılıp kullanılmaması, yani insan varlığının yapıp etmeleri ve ilgisi anlatamaz. Heidegger, ne *pragmacıdır* ne de Aristoteles'in *poiesis*'i onun düşüncesine birebir uygundur. Kullanıma-hazır olmanın çözümlenmesi, modern teknolojinin kuramsallaşması da değildir. Heidegger her şeyi kullanıma-hazır olmanın açıklığında bir araya getirir.¹¹⁷

Bu bağlamda, Harman'ın temel görüşünün, 'pragmata çözümlemesi'nin, metafiziğin kendi kaynağı üzerine düşünmesi olduğu ve temel varlıkbilim tasarısından ayrı düşünülmemeyeceği doğrultusunda geliştiği izlenir. Ona göre, 'pragmata çözümlemesi'yle Heidegger, temel varlıkbilim tasarısına göndermede bulunmaktadır. Bu nedenle, Heidegger, ne nesneler ne de kuram-eylem konusunda ikilik oluşturmayı değil; tamamen nesnelerle bir arada açığa çıkma olanağını kendine sorun edinmiş bir düşünürdür. Harman, bunu şu sözlerle belirginleştirir: "Heidegger için, nesneler ile insan varlığı arasındaki ilişkiyi ve ayrıca, nesnelerin kendi arasındaki ilişkiyi belirleyen, birlikte açığa çıkmaktır."¹¹⁸ Harman'ın bu sözü, ilişkinin varlıkbilimsel olanağı ile ilişki biçiminin aynı şey olmadığını altını çizmektedir. Diğer yandan, Harman, nesnelerle ilişkinin olanaklılığı konusunda, Heidegger'i, Dasein olarak insan varoluşunun yitimselliğine ayrıcalık tanıdığı gerekçesiyle de eleştirmektedir. O, bu eleştirisini, Heidegger'de nesnenin yalnızca donanım olarak anlaşılabileceği ve bu nedenle de Heidegger'in düşünsel izleğinin tümüyle, "donanım felsefesi"¹¹⁹ olarak yeniden yorumlanma ivediliğini öne sürerek doruğuna ulaştırır. Harman, bunu şöyle so-

¹¹⁷ Harman, a.g.e., s. 4-5.

¹¹⁸ Harman, a.g.e., s. 1.

¹¹⁹ Harman, a.g.e., s. 15.

runlaştırır:

Heidegger neden kullanıma-hazır olmanın çözümlemesini yapar? Bir dil kuramı ortaya koymak için mi, insan *praksisi* için mi, yoksa kullanıma-hazır-olmanın görüngübilimi için mi? Bunların hiçbiri yanıt olamaz. Heidegger'in kullanıma-hazır-olma çözümlemesinin ereği nesnelerin varlıkbilimidir. *Varlık ve Zaman*'ın donanım kavramı tam da bunu anlatır.¹²⁰

Harman, bu sözleriyle, Heidegger düşüncesini donanım çözümlemesine indirgemekle birlikte, söz konusu çözümlemenin, metafizik düşünce ve dolayısıyla da 'el-altında-olan'a yönelik eleştirinin bir uzantısı olduğu görüşündedir. Ona göre, bu Heidegger'in başarısızlığıdır ve tüm Heidegger düşüncesi bu başarısızlığı giderme çabası olarak açığa çıkmıştır. Harman'ın sözleri şöyledir: "Heidegger, *Varlık ve Zaman* sonrası tüm yapıtlarında, yanılığını düzeltmeye çalışır."¹²¹ Harman'a göre, donanım çözümlemesi, nesnelerin terk edilmesi değil, insan varoluşunun yapıp etmeleri ve ilgisinin terk edilmesidir. Heidegger, bize, düşünce tarihinin tek konusunun nesneler olduğunu göstermesi nedeniyle devrimsel bir adım atmıştır.¹²² Diğer yandan, *Varlık ve Zaman*'ın nesneleri ikiye (el-altında ve kullanıma-hazır olarak) ayırması ve *Dasein* olarak insan varlığının yapıp etmeleri ve ilgisini nesnelere öncelemesi ise Heidegger'in başarısızlığıdır. Harman, Heidegger'in bu ayrımını, kartezyen düşüncenin temel belirlenimi olan ikiye bölünmüş (ya da parçalanmış) dünya tasarsısının bir uzantısı olarak değerlendirerek, burada ayrımın kategorik olmaması gerektiği konusunda ısrarcıdır:

Das zuhandene-vorhandene (kullanıma-hazır-olma - el-altında-olan) ayrımında, biri doğal şeyler için, diğeri yapıntılar için değildir. Onlar aynı madeni paranın iki yüzüdür. Nesnelerle karşılaşma yalnızca *Dasein*'a ait bir şey olamaz. Bir kâğıt da bıçakla karşılaşır. Öyle olmasaydı

¹²⁰ Harman, a.g.e., s. 1.

¹²¹ Harman, a.g.e., s. 68.

¹²² Harman, a.g.e., s. 8.

bıçak kendini kâğıtta açamayacaktı. Bir nesnenin o nesne olarak açığa çıkma yapısının insanla ve diğer nesnelerle olan ilintisi birbirinden farklı değildir. Bu bağlamda, her bir nesnenin bir diğerini alma ve aynı zamanda ona katılma biçimi bir nesne için olmaktadır. Bütünlük ve benzersizlik esastır, tüm nesneler dünyada-dünya ile açığa çıkma konumundadır.¹²³

O halde, Harman, yalnızca nesneler ve ilişkilerin varlığından söz etmektedir. Bu bağlamda, o, töz kavramının metafizik tarihindeki tanımının ivedilikle değiştirilmesini öngörür. Diğer yandan, Heidegger'in bu kavramı eleştirmesini haklı bulmakla birlikte, yakıp kül etmesini doğru bulmaz ve töz kavramını küllerinden yeniden oluşturmayı tasarlar. Harman'ın, bu tasarımı şöyle betimlediği görülür: "Töz, bir nesne değildir. O, tüm nesnelerin açığa çıkma yoludur."¹²⁴ Ona göre, Heidegger, nesneleri *felsefi getto*'dan kurtarmak için *gerilla metafiziği* yapmıştır. Harman da aynı amaçla, yeni bir tözler kuramının izini sürmektedir. Onun, Heidegger'in donanım çözümlemesi ile Whitehead'in *deneyim damlaları*'nı¹²⁵ bir araya getirerek oluşturduğu bu kuram, tözsel olmayan nesnelerin dünyasında temellenir. Harman, görüngüler dünyası yerine nesnelerin *yeraltı gerçekliği*'ni koyar ve ona göre, bu gerçeklik, donanımdan başka bir şey olamaz.¹²⁶ Harman tüm bu düşüncelerini şu şiirsel sözleriyle betimler: "Felsefe, yitik öyküsünü, doğa bilimlerinin yerinden edilmiş nesneleri yerine, nesnelerde kenara sıkışmış kutsanmışlığın

¹²³ Harman, a.g.e., s. 31-32.

¹²⁴ Harman, a.g.e., s. 11.

¹²⁵ Whitehead'e göre, dünyayı oluşturan yani dünyanın kendisinden yapıldığı her şey, edimsel şeylerdir ve bu edimsel şeyler, 'deneyim damlaları' (*drops of experience*)'ndan oluşur. Deneyim damlaları, karmaşık olmakla birlikte birbiriyle ilişkilenmiş olarak açığa çıkan şeylerdir. Bu anlamda, Whitehead için, töz yalnızca deneyim damlalarından oluşan edimsel şeyler olabilecektir (Whitehead, *Process and Reality*, s. 18).

¹²⁶ Harman, a.g.e., s. 129.

açığa çıkmasında yeniden bulabilecektir.”¹²⁷

Harman’ın pragmata konusundaki düşüncelerini ayrıntılı olarak ele aldıktan sonra, bu düşüncelerin eleştirisine başlayabiliriz. İlk olarak, Harman’ın, *Varlık ve Zaman*’ın el-altında / kullanıma-hazır olan ayrımını, kartezyen düşüncenin parçalanmış ya da ikiye bölünmüş dünya tasarısının uzantısı olarak yorumlamış olması, Heidegger düşüncesinin özünü yeterince kavrayamamış olduğunu göstermektedir. Harman, ısrarla buradaki ayrımın kategorik bir ayrım olmadığını vurgulamakla ne yeni bir şey yapmakta ne de Heidegger’e bir katkıda bulunmaktadır. *Varlık ve Zaman*’da, el-altında / kullanıma-hazır şeyler ayrımının kategorik bir ayrım olmadığı son derece açıktır. Harman, yeni bir töz kuramı geliştirmek adına, Heidegger’i geç ve erken dönem olmak üzere iki ayrı boyutta yorumlamış ve Thomas Sheehan’ın klasik değerler dizisi olarak eleştirdiği anlamda bir Heidegger okuması yapmaktan kurtulamamıştır. Sheehan, Heidegger Düşüncesi’ni, geç ve erken dönem olarak ayıran klasik değerler dizisini, bu düşüncenin özünü anlamak açısından başarısız bulur. Ona göre, Heidegger’in tüm düşünsel izleği, başından sonuna değin bütünlüklü olarak anlaşılabilir. Burada, değişen, yalnızca vurgunun hangi kavram ya da söz (Dasein, varlığın anlamı, teknoloji, *Ereignis*) üzerinde olduğudur. Ancak Sheehan, her durumda, gözden kaçırılmaması gerekenin, söz konusu kavramların *aynı*’ya ait olduğunu ve değişmekte olanın, *aynı*’nın kendini açtığı yollar olduğunu belirtir.¹²⁸ Sheehan’ın bu açıklamaları, Heidegger’in düşünsel izleğinde temel sorunun varlık değil, varlığın nasıl ve nerede açığa çıktığı¹²⁹ olduğunu belirginleştirmesi açısın-

¹²⁷ Harman, a.g.e., s. 2.

¹²⁸ Thomas Sheehan, “A Paradigm Shift in Heidegger Research”, *Continental Philosophy Review* 34, s. 183-202, 2001 (s. 184).

¹²⁹ Thomas Sheehan, “Martin Heidegger”, *A Companion to the Philosophers*, hazırlayan: Robert L. Arrington, Oxford: Blackwell, s. 1-11, 2003 (s. 2).

dan son derece önemlidir. Özetle, Harman'ın, 'pragmata çözümlemesi'ni Dasein olarak insan varlığına öncelik tanıdığı gerekçesiyle eleştirmesi, diğer iki eleştiriye yeni bir şey getirmemiştir. Harman da diğerleri gibi 'pragmata çözümlemesi'nde önceliğin dünyanın bir bütün olarak açığa çıkmasına ait olduğu gerçeğini bilinçli olarak gözardı etmiş görünmektedir. Diğer yandan, Heidegger Düşüncesi'nin bütünüyle 'donanım felsefesi' olarak yorumlanması, öncelikle pragmata olarak kendini açan 'şey'in, 'donanım'a indirgenmesi demektir. Ancak bir 'şey' her ne kadar öncelikle bir 'donanım'da açığa çıksa da, pragmata yalnızca açığa çıkanın değil, aynı zamanda, kendini gizleyerek açanın da anlatısıdır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'dan başlayarak tüm düşünsel izleğinde pragmata'yı gizinde temellendirmiştir. Bu nedenle, Heidegger'in pragmata'sı, Harman'ın bağıntısal töz kuramı söz konusu olduğunda, ondan çok daha geniş bir alana göndermede bulunur ve bu nedenle de böyle bir kuramı da olanaklı kılan çok daha kökensel bir açıklığa aittir.

II. BÖLÜM

ŞEYLERİN YİTİMİ:

MODERN TEKNOLOJİ ÇAĞI

Modern insanın krizi, sorgula(ya)mıyor olmasıdır. Çünkü sorgulamayı olanaklı kılacak olan yeni ve gizemli şeylerin yoksuludur. Teknoloji çağı, niteliksiz üretimin ürettiklerini obur ve açgözlü bir hızla tüketmenin sonu gelmeyen açlığıdır. Bu açlık, çağın ölümcül hastalığıdır. Öldürmez ama iyileşmez de. Heidegger'in teknoloji yorumunun köktencilliğini biçimlendiren bu düşünceler, modern çağı, yitip gitmiş olmanın ardından yas tutan hüznün ve melankoli eşliğinde sarıp kuşatır. Ancak nedir bu yitip gitmiş olan? O, bu soruyu, ivedilikle, metafizik geleneğin doruğu olarak konumlandığı teknoloji çağında şeylerin nasıl açığa çıktığı doğrultusunda sorgulamayı önerir. Bu bağlamda, çağı bir bütün olarak biçimlendiren teknoloji salgınında şeylerin *praksis*'inin yitmiş olduğu düşüncesi, bu konudaki ateşli tartışmaların temel savunusudur. Heidegger'in, şeylerin *praksis*'inin yitimiyle işaret ettiği, onların otantik açıklığının yitmiş ya da unutulmuş olmasıdır. Çağın, başlangıçta vurgulanan krizi, bu yitimin ya da unutulmuşluğun arayışı için hâlihazırda (var)olandan tam anlamıyla kopuşu gerektirir. Heidegger, bir önceki bölümde sıkça belirtildiği gibi, bu kopma noktasını, yani bir kenara bırakılma gereği açıkça görünen bu hâlihazırda (var)olanı, Batı Metafizik düşünme geleneği ve onun uzun serüveninin sonu ya da doruk noktası olarak betimlemiştir.

Batı Metafiziği, bir bütün olarak, şeylerin otantik açıklığından uzaklaşmanın düşünsel yolculuğudur. Bu yolculuğu nitelendiren en temel tavır ise, daha önce de açıklandığı gibi, modern düşüncede doruğuna ulaşmış olan özne/nesne bölünmüşlüğüdür. Kartezyen geleneğin söz konusu yaklaşımı, şeylerin açığa çıkma olanağını özneye devrederek, şeylerin sınırsızca *nesne*'ye dönüşümünü kaçınılmaz kılmıştır. Hei-

degger, bunu, cesurca ve sivri bir dille şöyle betimler: “Metafizik gelenek, bütünüyle, her şeyi anlaşılır kılma saplantısıdır.”¹ O, her şeyi bilmek, her şeyi tüketmek ve her şeyi sınırsızca –ister düşünsel isterse araçsal anlamda olsun– üretmek ister. Heidegger’e göre, nesne kavramının özünü oluşturan tam da bu her şeyi bilme, anlama, anlaşılır kılma ya da üretme açlığıdır. Çünkü nesne olarak şey, bilince ya da algıya verili bir şeydir. Şeylerin nesneleşmesinde köklenen tehlike, bir şeyin oluşmakta olan bir şey olmaktan ve öyle açığa çıkmaktan alıkonulmasındadır. Teknolojik tavrın yaygınlaşması tam da bu nedenle kökensel bir yoksulluğa götürür. Ancak burada yoksulluk olarak çözümlenen, Heidegger’in teknolojiye derin bir düşmanlık beslediğine işaret etmez. O, bu konudaki tüm düşüncelerinde, teknolojik olanı değil, teknolojinin özünü hedef alır.

Modern teknoloji, her şeyin sınırsızca çıkara uygun olarak dönüştürüldüğü bir kullanım alanının açılmanmasıdır. Bu, Heidegger’in *Ge-stell* olarak betimlediği teknolojinin özüdür. *Ge-stell*’de insan varoluşu, olmakta olanın açıklığını sürekli olarak çıkara uygun dönüşüm için düzenleyendir.² Heidegger’e göre, modern teknolojinin *Ge-stell* olarak açığa çıkması, Antik Yunan’ın *tekhne* anlayışında temellenen şeylerle ilişki biçiminden ayrılmıdır. Bu ayrımı genel olarak biçimlendiren iki düşünce vardır. Bunlar şöyle özetlenebilir: 1) Modern teknolojide şeyler değil, nesneler vardır. Bu anlamda, nesneler, teknolojinin çıkara uygun olarak dönüştürmeyi ilkesel kılması nedeniyle sınırsızca üretilme döngüsünde o şey olmanın olanaksızlığıdır. Heidegger, bunu, gittikçe her şeyi kuşatan ve kendine dönüştüren tehlike olarak açıklar. 2) Antik *tekhne*’de şeyler vardır. *Tekhne*’de şeyler, otantik açık-

¹ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, çeviren: Parvis Emad & Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1999, s. 325.

² Heidegger, “The Question Concerning Technology”, s. 15.

lığında oluşumsal olarak açılır. Bu ayrım temelinde, modern teknolojinin gizlice büyüttüğü tehlike, tek bir tümcede açıklanabilir: Tehlike, şeylerle yakınlığın yitimidir. Heidegger, bu yakınlığı şu üçlü arasındaki otantik birlik olarak açıklar: İnsan varoluşu, Antik Yunan'daki anlamıyla doğa ya da varlık ve şeylerin otantik varlığı. Heidegger düşüncesinde, *Ge-stell* çözümlemesinin ivediliğini gerekçelendiren bu açıklamaların en çarpıcı savunusu şudur: Modern teknoloji, varlığın tarihinden ayrı düşünülemez. Başka bir deyişle, bağımsız bir oluşum değildir. Bu nedenle, Heidegger'in teknoloji yorumu sıkça yanlış anlamalara konu olsa da aslen bir tür teknoloji düşmanlığı değildir. O, modern teknolojiyi, varlığın tarihsel yazgısında açığa çıkan bir *an* olarak yorumlamakla zaten tüm bu yanlış anlamalara en başından yanıt vermiştir. Onun bu özgün yanıtı, iki biçimde açıklanabilir: Bunlardan ilki, *Ge-stell*'in Latince *Instrumentum* olarak, yani araçsallık ve nedensellik kavramlarıyla ilişkisinde temellendirilmesidir. İkinci ve diğerinden daha derinlikli olanı ise, Heidegger'in Antik *tekhne*'nin yitimi ve insan varoluşunun kökensizliği arasındaki kökensel yakınlıkta açıklığa kavuşturduğu *Ge-stell* ve varlığın trajik birliğidir.

2.1 Araçsallık Teknolojisi

Heidegger'in tartışmalara sahne olmuş ve çoğu zaman yanlış anlaşılmış olan teknoloji yorumunda, modern teknoloji, en genel anlamıyla, araçsallık teknolojisidir. Ona göre, modern teknoloji, şeylerin açıklığından, her şeyin sınırsızca çıkara uygun olarak dönüştürülmesinde ilkeselleşen araçsallık yoluyla uzaklaşmaktadır. Diğer yandan, Heidegger'in bu konudaki temel kaygısı, şeylerin çıkara uygun olarak dönüştürülmesini olanaklı kılan düşünme biçiminin ve onun açılımı olan tavrın belirlenmesidir. Bu bağlamda, o, bir şeyin çıkara uygun olarak dönüştürülmesini olanaklı kılanın, o şeyin daima bir 'son'un hedeflenmesi dolayımında açığa çıkması olduğu düşüncesi kılavuzluğunda bu konudaki tartış-

maları açar. Tam da bu nedenle, *Teknolojiye İlişkin Sorgulama'* da, teknoloji, her şeyin belli bir 'son'a ulaşmak için açığa çıkması, sonlara ulaşmanın temel ilke olarak saptanması ve daima sonlar için açığa çıkan her şeyin, insanın yapıp etmelerinin kontrolüne verilmesi biçiminde tanımlanmıştır.³ Burada, teknolojik tavrın her şeyi belli bir 'son' ya da 'amaç' için açığa çıkarma ilkesi araçsallıktan başka bir şey değildir. Heidegger, araçsallığın gerçekleşme biçimini, şeylerin düzenlenmesi, bir araya getirilmesi ve kontrol edilmesi olarak açıklar. Her tür alet, araç, makine üretimi, gereksinimlerin karşılanmasına yönelik şeylerin yapılması, hizmet, tüketim, teknolojinin araçsallığına işaret eder. Diğer yandan, Heidegger'in teknolojik tavrın açılımı olarak gördüğü şeylerin çıkara uygun dönüşümündeki araçsallık ilkesi, temelinde, insan-merkezci tavra hizmet etmektedir. Bu nedenle, modern teknoloji, en genel anlamıyla, şeylerin insani çıkara uygun olarak dönüştürüldüğü bir araçsallık teknolojisidir. O halde, Heidegger bize tam da şunu söyleme çabasındadır: "Araçsallık teknolojisi olarak modern teknoloji, her şeyin insan öznesi için, yani onun çıkarlarına, gereksinimlerine, anlamlarına uygun olarak ve tüm bunların yönlendiriciliğinde açığa çıkmasıdır." Ancak Heidegger, bu ciddi belirlemenin hemen ardından şu canalcı düşünceyi de ekler: "Araçsallık teknolojisi, her şeyin sonunu hedeflemekle birlikte, o, kendi 'son'u için de köktenci bir son olma olasılığından kaçınamaz."⁴ Bu düşünceyi biraz daha açacak olursak, Heidegger'e göre, "insanın teknolojiyi sahiplenme ve onu tinsel olarak denetim altında tutma tasarısı aracılığıyla açığa çıkan modern teknolojinin sonunu, yine bu tasarının tam tersine dönmesi hazırlayacaktır."⁵ Tüm bu açıklamaların anlamı ve Heidegger'in *Teknolojiye İlişkin Sorgulama'*daki tartışmalarının çarpıcı

³ Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 4.

⁴ Heidegger, a.g.e., s. 5.

⁵ Heidegger, a.g.y.

yönü, özetle şöyle söylenebilir: Araçsalılık teknolojisi olarak açığa çıkan modern teknoloji, Batı Metafiziği'nin geldiği enson nokta olan insan öznesinin de sonudur. Heidegger'e göre, doğanın, şeylerin, insan varoluşunun çıkara uygun olarak dönüştürülmesinde *Weltbild* yani "modern dünya resmi"nin⁶ bu çöküşüyle yüzleşme yolu, araçsalılık teknolojisinin özünde gizlenmektedir. Aynı zamanda, modern teknolojinin özüne de işaret eden söz konusu yaklaşımıyla Heidegger, bu özün ulaşılabilirliğini biçimlendiren temel kavramları da belirlemektedir. Bu kavramlardan ilkinin nedensellik oluşturmaktadır. O, araçsalılık teknolojisinin özü tartışmasını nedenselliğin kökenbilimsel yorumuyla taçlandırarak bizi, modern teknolojinin özüne giden yola çağırır.

2.1.1 Araçsalılığın Düşünsel İlkesi: "Nedensellik"

Heidegger, gerek araçsalılığın gerekse bu yolla ulaşmayı hedeflediği modern teknolojinin özü sorgulamasına girişmeden önce, öz kavramına açıklık getirmeyi kendisine ve tüm düşünsel izleğine ilke edinmiştir. Onun bu konudaki duyarlılığının nedeni, metafizik geleneğin öz kavramını hakkıyla anlamayı başaramamış olduğuna ilişkin iddialı düşüncesi-dir. Bu bağlamda, eğer araçsalılığın ya da teknolojinin özü sorgulanmak isteniyorsa ivedilikle yapılması gereken öz ya da bir şeyin özü konusundaki bu başarısızlığın aşılmasıdır. Bu amaç doğrultusunda, Heidegger, öncelikle, Batı Metafiziği için özün ne anlama geldiğini açıklayarak işe başlar. Batı Metafiziği için öz, *essentia*'dır. Antik Yunan'ın *essentia* kavramı, bir şeyin özünün, o şeyin 'her ne ise o olan' olarak açığa çıkmasıdır ve bu, her durumda, o şeyin *existentia* olarak varoluşundan ayrı düşünölmüştür. Heidegger, Batı Metafiziği'nin bu öz anlayışına temel biçimini verenin Aristoteles olduğuna dikkat çeker. Aristoteles'in *ousia*'sı bir şeyin o şey olarak tam anlamıyla açığa çıkmış olmasını anlatır. Bu

⁶ Heidegger, "The Age of The World Picture", s. 128.

anlamda, *ousia*, varlık olarak düşünülmüştür ve varlık da (var)olanla sınırlanmıştır. Heidegger, tüm kariyeri boyunca, varlığın *ousia* ya da daima (var) olan (her ne ise o olan) olarak anlaşıldığı metafizik geleneğin aşılmasını kendine ilke edinmiş büyük bir düşünürdür. O, metafiziğin öz anlayışını tamamen bir kenara bırakarak bunun yerine, Almanca *Wesen* kavramıyla derin bir çözümleme yapar. Heidegger düşünce-sinde *Wesen*'in anlamı, bir şeyin kendi açıklığına yakınlığıdır. Öz, bir şeyin kendi açıklığına yakınlığı ise, bu durumda, akla ilk olarak gelen soru, bir şeyin özünün nasıl ve nerede kendini açtığı sorusu olacaktır. Heidegger, öze ilişkin bu açıklamaları temelinde, araçsallık teknolojisinde şeylerin çıkara uygun olarak nasıl dönüştürüldüğünü gerekçelendirme çabasındadır. Bu çaba, Heidegger'in teknoloji yorumunda tek bir şeye işaret eder: "Teknolojinin özü, teknolojik bir şey değildir."⁷

Şimdi, öncelikle, araçsallığın özü ile işe başlayalım. Araçsallık, amaçlar olarak sonlarla, sonlara ulaşmak için belirlenen araçlardan oluşmaktadır; bu, araçsallığın en bilinen anlamıdır. Heidegger bu son derece yaygın tanıma, bir de aracın tanımını ekler: "Araç, bir şeyin o şey aracılığıyla yapıldığı şeydir."⁸ Onun bu tanımı, aracın temel niteliğini açıklığa kavuşturmak adına önemlidir. Çünkü Heidegger tam da bu noktada, araçsallığı, nedensellik ile bir araya getireceği zemini hazırlamış olur. Biraz açarsak, aracın bir şeyin o şey aracılığıyla yapıldığı şey olması, Heidegger'e göre, bir tür neden-etki ilişkisine işaret etmektedir. Araçsallıkla bu özsel ilişkisinde neden, bir araç olarak herhangi bir şeyin yapılmasına etki eden olarak, o şeyin sonudur. Heidegger bunu, şöyle belirtir: "Etkisinin sonucu olarak açılan, daima bir nedendir ve dolayısıyla, amacı araçla sürdüren ondan başkası ola-

⁷ Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 4.

⁸ Heidegger, a.g.e., s. 6.

maz.”⁹ Bu yolla, Heidegger, amaçların izlendiği, araçların da izlenen amaçlar için kullanıldığı yerde nedenselliğin ilkeselleştiğini gösterme çabasıdadır. Araçsallık teknolojisi olarak açığa çıkan modern teknoloji tam da bu nedenle nedensellikte köklenir.

Heidegger, felsefi düşüncenin yüzyıllardır, nedensellik konusunda Aristoteles’in dört neden anlayışını temele aldığı belirir. Onun bu belirlemeyle işe başlaması, nedensellik konusundaki bu yaygın yaklaşımın (Aristoteles’in dört neden öğretisinin) ne derece aslına uygun olduğunu sorgulamaktır. Bunun için ilk olarak Aristoteles’in dört nedeni nasıl dizgeleştirdiğine bakmak gerekir. Aristoteles’in *Metafizik*’te (Z.7.1032a12-1032b17) tartıştığı bu dört nedenin: *causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis*, *causa efficiens*; yani sırasıyla söylersek ‘maddi neden’ (örn. gümüş), ‘biçimsel neden’ (gümüş kabın biçimi), ‘sonul neden’ (gümüş vaftiz kabı) ve ‘etkin neden’ (gümüş ustası) olduğu görülür. Bunlar, kısaca, bir şeyin kendisinden yapıldığı madde, maddenin aldığı biçim, hem madde hem de aldığı biçimin kendisine doğru olduğu son ya da amaç ve bu son ya da amaca ulaştırıcı etkidir.¹⁰ Heidegger, Aristoteles’in dört nedenine ilişkin özgün yorumunu, bu dörtlüde ayrıcalıklı okunması gereken *causa efficiens*, yani ‘etkin neden’ olduğu yaklaşımıyla oluşturmaya başlar. Bu özgün yorumun en açık gerekçesini ise, neden kavramına özsel olarak en yakın olanın *etkin neden* olduğu düşüncesinde temellendirir ve bunu şöyle açıklar: “Etkin neden, bir şeyin bir başka şeyle ilişkilendirilmesi, bu ilişkilendirme etkinliğinden sonuçlar ya da etkilerin çıkarılmasıdır. Bu anlamda, etkin neden, dört neden için bir ölçüt, dört

⁹ Heidegger, a.g.y.

¹⁰Aristotle, *Aristotle’s Metaphysics*, W. D. Ross’un yorumu ve girişi eşliğinde gözden geçirilmiş metin, Cilt II, Londra: Oxford University Press, 1948, s. 181-185; Heidegger, “The Question Concerning Technology”, s. 6.

nedenin kendisine göre açığa çıktığı ‘neden’dir.”¹¹ Diğer yandan, tüm metafizik tarihinin düşündüğünün aksine, *causa finalis* yani ‘sonul neden’, nedenselliği bir bütün olarak anlatamaz. Çünkü nedensellik, ilkesel olarak, sona değil, sonu olanaklı kılan etkiye aittir. Böylece, Heidegger, neden kavramını bu özsel anlamıyla yeniden yorumlayarak, metafizik düşüncede nedenin, ‘etki’den ‘son’a doğru kayış gösterdiği gerçeğine özenle ışık tutmuş olur.

Neden kavramı konusunda öne sürdüğü bu anlam kayması, Heidegger’in klasikleşmiş olan, Antik Yunan’dan Roma-Latin Dünyası’na geçişle birlikte bir dizi kavramın da özsel anlamını yitirdiği yollu iddialı savunusunda temellenir. O, neden kavramı konusunda bu savunuyu şu kayda değer açıklamalarıyla gerekçelendirir:

Roma-Latin Dünyası’ndaki anlamıyla neden, ‘*causa (casus)*’dır. *Causa*’nın kökü, *cadere*’dir. Latince *cadere* olarak neden, bir şeyin kendi olma açıklığının, belli bir şey ya da kendinden başka bir şey olmasında sınırlandırılmasıdır. Bu anlamda neden, etkide bulunma ya da bir şey ile ilişkilendirme olarak bir şeyin açığa çıkma etkinliğinin sonlandırılmasına işaret eder. Neden kavramının, Roma-Latin Dünyası’ndaki bu anlamı, Antik Yunan’daki anlamından uzaklaşmıştır. Antik Yunan düşüncesinde neden, *aition*’dur. *Aition* olarak neden, Aristotelesçi gelenekte kökensel anlamını yitirmiştir.¹²

Heidegger, bu sözleriyle ‘neden’in özsel anlamını *aition* olarak belirledikten sonra, *aition* olarak ‘neden’in yorumunu bir dizi kavram aracılığıyla yapar. Bunlar, suç, borç, sorumluluk ve *olmakta olan*’ın kendini otantik olarak açmasıdır.¹³ Heidegger, bu kavramlar yoluyla, Aristoteles’in dört nedeninin, bunlardan her birinin, bir diğerine ait olduğu ve bir ‘şey olma’nın sorumluluğunu taşıdığı göz önünde bulundularak yeniden yorumlanması gerektiğini ortaya koyar. Bu yo-

¹¹ Heidegger, a.g.y.

¹² Heidegger, “The Question Concerning Technology”, s. 7.

¹³ Heidegger, a.g.y.

rum bağlamında dört neden şöyle çözümlenir: Gümüş, gümüş vaftiz kabının yapıldığı maddedir ve onun o şey olması için sorumludur. Bu anlamda gümüş vaftiz kabı o 'şey olma'sını gümüşe borçludur. Gümüş vaftiz kabı yalnızca gümüşe değil, vaftiz kabı olmanın dış görünüşüne de borçludur. Heidegger için, dört neden arasındaki kökensel ilişki sorumluluk ve borç ilişkisinin bir arada açığa çıkmasıdır. Gümüş ustası, bu ilişkide, Aristoteles'te olduğu gibi, 'etkin neden' olarak anlaşılamaz. Gümüş ustası, diğer üç nedenin bir arada açığa çıkmasının nasıllığının borçlu olduğudur. Bu anlamda, gümüş ustası kendini açanı açığa çıkarandır. O, kendini ona açmakta olanın *logos*'udur. Dolayısıyla, gümüş ustası da vaftiz kabından sorumludur. Ancak buraya kadar ki açıklamalarda, sorumluluk sözüyle Heidegger'in ne anlattığı pek açık değildir. Heidegger, tüm bu açıklamalarında, sorumlu olmayı otantik anlamıyla kullanmıştır. Ona göre, otantik anlamda sorumluluk, bir şeyi kendi varlığında açmaya, onu kendi olma yoluna bırakmaya işaret eder. Başka bir deyişle, sorumlu olmak, her şeyin kendi varlığının ya da varlığın kendisinin çağrısına yanıt verebilmektir. Bu nedenle, gümüş vaftiz kabının borçluluğu, onun çağrısına yanıt verene açtığı varlığıdır. Heidegger'in belirlediği diğer iki kavram, yani suç ve *olmakta olan*'ın kendini otantik olarak açması ve bunun üstlenilmesi, gümüş ustasının ya da tüm diğer nedenlerin vaftiz kabının bu çağrısına yanıt vermesinin temel olanağıdır. Kısacası, Heidegger, tüm bu anlaşılması güç düşünceleriyle şunu anlatma çabasındadır: Gümüş vaftiz kabı, belli bir şey olarak açığa çıkmasında bitirilen, sonlandırılan bir şey değildir. Bunu biraz daha açık ve iddialı bir biçimde anlatırsak, gümüş vaftiz kabının oluşumu basitçe neden ve etki ya da amaç ve araç ilişkisine indirgenemez. Vaftiz kabı, oluşmakta olan bir şeye işaret eder. O, otantik varlığında, öncelikle ne bir amaç için ne de kendi dışında bir nedenin sonucu olarak var olabilir. Heidegger'e

göre, gümüş vaftiz kabının nedeni, onun *telos*'udur¹⁴ ve bir şeyin *telos*'u, basitçe o şeyin teknik olarak yapılıp bitirilmesi anlamına gelemaz. Burada, Antik Yunan kökenli *telos* kavramı da, Roma-Latin Dünyası'na geçişte anlamını yitirmiş kavramlardan biridir. Heidegger, *telos*'un yaygın olarak bilinen ve kullanılan anlamının amaç, erek, tasarı olduğuna dikkat çekerek, bu konudaki yanlışlığı açıklığa kavuşturur: Antik Yunan düşüncesi için *telos*, bir şeyin kendini açtığı 'çevre'dir. Bu nedenle, bir şeyin *telos*'u, o şeyin kendini açma yolu ya da biçimidir. Gümüş vaftiz kabı da bir şey olarak, kendi olma yoluna henüz çıkmıştır. Bu yol, onun kendini açma yoludur ve o, bu yolda biçim almayı sürdürür. Böylece, Heidegger, Aristoteles'in dört neden anlayışının, Batı Metafiziği'nde neden-etki ilişkisine indirgenerek araçsallıkta doruğuna ulaştığını ve bu yolla da araçsallık teknolojisi olarak betimlediği modern teknolojinin özünde bu metafizik nedensellik anlayışının olduğunu açıklığa kavuşturmuş olur. O, bu yolla aynı zamanda, teknoloji yorumunun hedefini belirleyen modern teknolojinin 'öz'ü sorunu için tüm önyargılardan ve geleneksel düşünme biçimini belirleyen kavramlardan uzaklaşma ve bu öze karşılaşmaya hazır ya da 'açık' olmayı ilkeselleştirir.

Buraya kadar, Heidegger'in araçsallığın özünü metafizik nedensellik anlayışında temellendirme gerekçesi ve bu konuda metafizik düşüncenin neden kavramının özünü hakıyla anlayamamış olması tartışıldı. Tartışmaların sonucunda, nedenselliğin, araçsallığı da olanaklı kılan bir şey olduğu ve bu nedenle araçsallığa indirgenemeyeceği düşüncesine ulaşıldı. Ancak Heidegger'in nedenselliğin asli anlamıyla ne anlatmak istediği henüz tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. O, nedenselliğin kökensel açıklığına işaret eder ve nedenselliği, henüz açık olmayanın, yani gizlenenin kendini

¹⁴ Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 8.

açmaya çağırılma yolu olarak betimler. Heidegger, bunu, şu canalcı sözlerle anlatır: “Bir şeyi, gizinden alıp kendi açıklığında açığa çıkmaya bırakan, o şeyin nedenidir ve bu anlamda, neden, kendisi hiçbir zaman açığa çıkmayacak olan-
dır.”¹⁵ O halde, Heidegger’e göre, bir şeyin nedeni, kendisi hiçbir zaman açığa çıkmayacak olan ve her şeyi kendi açıklığında açığa çıkmaya bırakandır ve bu anlamıyla o, Antik Yunan’ın *poiesis*’ini anımsatır. Antik Yunan düşüncesinde *poiesis*, şeyleri otantik varlığında ‘açığa çıkaran’ yani *alet-heuein*’dir. Aynı zamanda, *poiesis*’in farklı açığa çıkarma yolları da vardır. Hem sanat hem de zanaat olarak *tekhne* bu yollardan biridir. *Poiesis*’in varlığı ise *physis* olarak doğadır. Bununla birlikte, *physis* olarak doğanın da kendini iki biçimde açtığı düşünülmektedir: Bunlardan ilki, *physis* olarak doğanın kendisi olarak (*en heautoi*) açığa çıkmasıdır. Bir diğeryse, onun, kendinden başka bir şey olarak (*en alloi*) açığa çıkmasıdır.¹⁶ Heidegger’in bu kökenbilimsel açıklamaları yapma ve Antik Yunan düşüncesini referans alma nedeni, *poiesis*’in, *physis* ile yakınlığını göstererek, bu yolla, *poiesis*’in açığa çıkma yollarından biri olan *tekhne*’nin *physis* ile ilişkisini temellendirmektir. Bu doğrultuda o, *physis*’in her tür açığa çıkma ve açıklıkta kalmanın varlığı olduğunu, *tekhne*’nin ise bu varlığın dili, yolu, düşünme biçimi olarak *logos*’u olduğunu belirtir. Böylece, araçsallık olarak kendini açan modern teknolojinin de bir ‘açığa çıkma’¹⁷ biçimi olduğu ve kendini açmakta olanın yitimsel varlığından ayrı düşünüle-

¹⁵ Heidegger, a.g.e., s. 10.

¹⁶ Heidegger, a.g.e., s. 11.

¹⁷ Heidegger, burada, Almanca *Entbergung* sözcüğünü kullanır. *Bergen*, *berg* kökünden türemiştir. Almanca *Berg*, dağ anlamına gelmektedir. *Bergen*, dağlaşma, her şeyin üst üste yığılarak dağ gibi olmasıdır. *Bergen* sözcüğü, başına eklenen “Ent-” öneki ile birlikte, dağ gibi olanın ya da üst üste yığılarak dağlaşmanın altını oymak, dibini eşelemek ve orada gizleneni açığa çıkarmak anlamı kazanmıştır (Heidegger, “The Question Concerning Technology”, s. 12.).

meyeceği sonucuna ulaşır. Bu sonuç, açıkça, Heidegger'in araçsallık teknolojisi olarak modern teknolojinin 'öz'ü konusunda, Antik Yunan'ın *aletheia* kavramına kökensel bir dönüş yaptığının göstergesidir. Çünkü bir şeyin açığa çıkması ve bunun farklı yolları yalnızca *aletheia*'da köklenir. Bu anlamda, *tekhne* olarak açığa çıkma, gerek sanatsal gerekse el yapımı şeylerin yapılması biçiminde olsun, daima *aletheia*'da gerçekleşir. Heidegger bunu şu ciddi belirlemeyle taçlandırır: "Yapmak, üretmek, araçlar ya da aletler kullanmak, *tekhne* değildir. *Tekhne*, özünde, açığa çıkmaktır."¹⁸ Heidegger'e göre, modern teknoloji, *tekhne*'nin tam da bu özünü yitirmiştir ve araçsallık, bu yitimin tek gerçekliğidir. Ancak henüz açıklığa kavuşmamış olan, araçsallık teknolojisinin uzantısı olan teknolojik tavrın, Antik *tekhne*'nin açığa çıkaran özünden nasıl uzaklaştığıdır. Heidegger'i modern teknolojinin özüne götüren bu soru, onun *Ge-stell* kavramında yanıt bulur.

2.1.2 Teknolojinin Özü: *Ge-stell*

Heidegger, bizi (insan varoluşunu) teknolojinin özüyle yüzleştirecek ve teknolojik olanın temel oluşumunu kavramayı sağlayacak tek yolun, teknolojiyi teknik şeylerle anlama kaygısından kurtulmak olduğunu açık, kesin ve cüretkâr bir tavırla belirtir. Onun teknoloji yorumunu özgün kılan bu yaklaşımı, daha önce de belirtildiği gibi, "teknolojinin özü teknolojik bir şey değildir" savında en açık ifadesini bulmuştur. Bu bağlamda, Heidegger, modern teknoloji sorununu, teknolojik tavrı ile ilgili bir şey olarak anlar ve bu tavrın, hızla her şeyi kuşatmasında büyüttüğü tehlikeye işaret eder. Ona göre, teknolojik tavrın büyüttüğü bu tehlike, şeylerin açıklığından uzaklaşma, doğanın özsel anlamının yitimi, insan varoluşunun yurtsuzluğu gibi temel olguların birbiriyle derinlikli ilişkisinin dizgeleştirilmesinde kavran-

¹⁸ Heidegger a.g.e., s. 13.

bilir. Bunun için, o, ivedilikle, teknoloji görüngüsünün temeline yönelmek ve onu ilk açığa çıkma biçimiyle görmenin önemine işaret eder. Teknolojinin bu ilk biçimi, Antik Yunan'ın *tekhne*'sidir. Antik Yunan dünyasında, *tekhne*, en geniş anlamıyla, insan yapıp etmeleri ve ilgisi için olan, el yapımı şeyleri anlatır. Bu nedenle de modern teknolojiyi nitelendiren her şeyin çıkara uygun olarak dönüştürülme ilkesi ve bu ilkenin uzantısı olduğu düşünme biçimi henüz burada bulunmamaktadır. Heidegger bu açıklamayı, teknolojinin özüne ilişkin sorgulama için, Antik Yunan düşüncesinin ve oradaki *tekhne* anlayışının uygun yer olmadığını belirlemek amacıyla yapar. Ona göre, teknolojinin özüne ilişkin sorgulamanın bu uygun yeri, yalnızca modern teknolojinin yitirmiş olduğunu açıklığa kavuşturarak dizgeleştirilebilir. Burada, modern teknolojinin yitirdiği ile anlatılmak istenen, daha önceki tartışmalarda açıkça belirtildiği gibi, onun kaynağındaki düşünme biçimidir. Bu nedenle de öncelikli uğraş, modern teknolojide doruğuna ulaşan bu düşünme biçimini açıkça ortaya koymaktır.

Öncelikle, Heidegger düşüncesinde, *düşünme*'nin bir tavır olduğu anımsansın. Başka bir deyişle, Heidegger'e göre, düşünme ussal ya da kuramsal bir etkinlik değildir. Bu nedenle, modern teknolojinin kaynağındaki düşünme biçimi her durumda bir tavır sorunsalıdır. Bu tavır, teknolojik olarak açığa çıkmanın başatlığında belirir ve bu açıkça, diğer açığa çıkma yollarının olanaksızlığı demektir. Heidegger, bu açıklamaları bağlamında, teknolojik tavrın başatlığında yitirileni, insan varoluşu ve şeyler arasındaki otantik yakınlık olarak yorumlar. Bu otantik yakınlık, hem Antik Yunan'daki *physis* olarak varlık anlamıyla, hem de insan varoluşunun özsel anlamıyla ilintilidir. Heidegger, söz konusu otantik yakınlığın yitiminden, modern teknolojinin araçsal tavrını sorumlu tutar ve bu tavırda, şeyler konusunda, genel olarak varlık ve insan varoluşunun bütünlüklü ve dinamik birliğinden uzaklaşmış olunduğunun ateşli bir savunucusu olur. Onun bu

güçlü savunusu, doruğuna modern teknolojinin özünü *Ge-stell* olarak yorumlamasında ulaşır. Heidegger, çağımız teknolojisini Antik *tekhne*'den ayıran teknolojik tavrın özünü *Ge-stell* kavramının derinlikli çözümlemesiyle dizgeleştirir.

O halde nedir bu *Ge-stell*? Bu anlaşılması güç ve iddialı sözle hedeflenen nedir? Heidegger, *Teknolojiye İlişkin Sorgulama*'da, *Ge-stell*'i, *stellen* ve onun farklı anlamları temelinde açıklar. *Stellen*'in bu farklı anlamlarını ise, *herstellen* ve *bestellen* olmak üzere, iki temel sözcükle belirlemiş olduğu göze çarpar. Bunlardan, *herstellen*, bir şeyin 'burada' ve 'şimdi' olanla sınırlanmasıdır. Diğeri yani *bestellen*, bir şeye biçim vererek onu belli bir tasarıya göre dönüştürmek, düzenlemek, kontrol etmektir. Heidegger'in teknolojik tavrı anlatırken kullandığı bu muhteşem üçlüsü, bir şeyin, belli (tasarlanmış) 'bir-şey-için' olmaya hazır kılınma yoludur. Dolayısıyla, *stellen*, bir şeyin belli bir şey olarak ve hatta daima kendinden başka bir şey olarak açığa çıkmasına uygun bir yer hazırlamaktır. Bu nedenle, *stellen*'in farklı anlamları göz önünde bulundurulduğunda, *Ge-stell*, hem her şeyin burada ve şimdi olana dönüştürülmesi hem de bu yolla, düzenlenmesi, kontrol edilmesi ve daima yeniden başka biçimler altında kullanıma sunulmasıdır. Heidegger'e göre, *Ge-stell*'in böyle gerçekleşmesi onda büyümekte olan tehlikeye işaret etmektedir. Bu tehlike, *Ge-stell*'de, bir şeyin kendi otantik varlığına özgü gizi içerisinde açığa çıkmasının olanaksızlığıdır. Çünkü onda, bir şeyin açığa çıkması, onun o şey olarak açığa çıkması değildir. Aksine, daima kendinden başka bir şey olarak ve bir *amaç* ya da *son* için açığa çıkmasıdır. Başka bir deyişle, *Ge-stell* olarak açığa çıkmada, bir şeyin başka bir şey üzerine yerleştirilmesinden kaçış yoktur.

Heidegger, *Teknolojiye İlişkin Sorgulama*'da, Ren Nehri üzerine kurulan hidroelektrik santrali ile aynı nehir üzerine yapılan tahta köprüünün birbirinden özselle olarak ayrı açığa çıkma biçimleri olduğunu *Ge-stell* ve *tekhne* ayrımına çarpıcı bir örnek olarak tartışır. İlk olarak, nehrin üzerine kurulan

hidroelektrik santralinin, nehrin kendi varlığını açması için bir yol olamayacağını belirtmekle işe başlar. Çünkü santral, nehrin kendini yeryüzünün bir parçası olarak, yani onu kuşatan canlı ya da cansız şeylerle birliğinde açığa çıkarma kaygısıyla yapılmamıştır. Hidroelektrik santralinin var olma nedeni, nehrin doğasını, ondan elde edilecek çıkar uğruna bozmak, yani ondaki doğal gücü bir enerji potansiyeline dönüştürmek ve bunun sonucu olarak da onu hazırda bekletmektir. Sonuç olarak, *Ge-stell*'de şeylerin doğası, yani her birinin kendi değeri, işlenmemiş kaba materyal ya da bir enerji kaynağı olur. Başka bir deyişle, santralde, Ren Nehri'nin gizi değil, belli bir çıkara uygun olarak dönüşmüş biçimi açığa çıkar. Böylece, Heidegger, nehrin otantik varlığında özgürce kendini açabileceği yerin ya da biçimin hidroelektrik santrali olamayacağını gerekçelendirmiş olur. O, bu açıklamaların hemen ardından, santrale alternatif olarak sunduğu tahta köprü ve nehir arasındaki ilişkiyi çözümlemeye girişir. Burada temel soru, tahta köprünün *Ge-stell* olup olmadığıdır? Sorunun yanıtı, tahta köprünün açığa çıkma biçiminde gizlidir. Heidegger, tahta köprünün, nehrin akışını, onu kuşatan çevreyi ya da orada yaşayan canlıları bozmadan, yok etmeden ya da kendilerinden başka şeylere dönüştürmeden var olduğuna dikkat çeker.¹⁹ Burada, tahta köprü, bir şeyin (Ren Nehri) kendini açması için ona *yol* olandır. Bu nedenle de tahta köprüde bir şeyin kendi değerine karşı duran, onunla mücadele eden değil, bu değere katılan, onunla birlikte açılan ve onun tam içinde gerçekleşen köktenci bir tavır hüküm sürer. Heidegger tüm bu tartışmalarının sonucunda kısaca şunu anlatma çabasıdadır: *Ge-stell* olarak modern teknoloji ve onun kendini açtığı tüm teknik şeyler, kendi kaynağından yani *tekhne*'den uzaklaşmıştır. Böylece, o, modern teknolojinin kökensizliğinin altını çizmektedir. Peki, nedir bu kökensizlik?

¹⁹ Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 15.

Buraya kadar anlatılanların özünü biçimlendiren düşünce şudur: Öncelikle, Heidegger'in *Ge-stell* eleştirisi, onun kendisini değil modern teknoloji çağında başat ve hatta tek yol olarak sunulmasını hedeflemektedir. *Ge-stell*'in başat ya da tek yol olarak sunulduğu bu seçenezsizlik durumu beraberinde, hem 'kullanıma-hazır' şeylerin hem de 'el-altında-olan' ya da nesneleşen şeylerin yitimini getirmiştir. Daha önce tartışıldığı gibi, Heidegger'in *Ge-stell* eleştirisi, *physis* olarak varlık ya da doğa, şeyler ve insan varoluşu arasındaki ilişkinin nasıllığında temellenmektedir. Bu bağlamda, *Ge-stell*, insan varoluşunun gündelik oluşumun öznesi olarak dünyada gerçekleştirdiği bir şey değildir. Aksine, insan olmanın tarihsel açıklığına ait, kökensel bir oluşumdur. Bu nedenle, *Ge-stell*, insan varoluşunu niteliklerin bile nicelikselleştirildiği ve bunun sonucunda, değişim değerinin en temel değer olarak hüküm sürdüğü bir açıklıkta tutar. Heidegger, anımsanacağı gibi, *Ge-stell* ve insan varoluşu arasındaki bu ilişkiyi, dünya ve şeylerin bir bütün olarak çıkara uygun dönüşümü olarak açıklamaktaydı. Ona göre, çıkara uygun dönüşüm olarak açığa çıkan *Ge-stell*, bilim, sanat, estetik deneyim, tanrıbilim, dinsel yaşam, boş zaman endüstrisi gibi modern çağı nitelendiren temel oluşumların da kaynağıdır. Dolayısıyla, modern teknoloji çağına özgü tüm bu oluşumlar, *Ge-stell*'in açıklığında ve bu nedenle de onun tarafından anlamlandırılır. *Ge-stell*'in anlamlandığı bu oluşumların en temel belirlenimi ise, hiçbir şey'in kendi açıklığında olmamasıdır.

Buraya kadar Heidegger'in yorumunda, modern teknolojinin özünün *Ge-stell*, yani bir şeyin, tasarımsal olanın birleştirici sınırlarında sınırsızca tasarlanması olduğu tartışıldı. David E. Tabachnick, Heidegger'in teknoloji yorumu temelinde modern teknolojinin şu çarpıcı betimini yapar: "Modern teknoloji, sınırların yitimidir. Onu sınırlayan hiçbir şey, bir değer ya da bir ölçüt yoktur. Maddenin yitimli olarak biçimlenmesinin yerine, bir şeyin o şey olarak kalması için sı-

nır tanımayan bir biçimlendirme söz konusudur.”²⁰ Tabachnick’in bu sözleri, modern teknolojinin yitimsellik ve değişkenliği değil, kalıcılık, dayanıklılık ve sınırsızlığı ürettiğine işaret eder. Diğer yandan, Heidegger’in, *Teknolojiye İlişkin Sorgulama*’da yaptığı *Her-vor-bringen* (yani açıklığı açığa getirmek) / *Henowsforden* (yani açıklığı tam karşısına yerleştirme)²¹ arasındaki ayrım, Tabachnick’in vurguladığı modern teknolojinin bu kalıcılık, dayanıklılık ve sınırsızlığı üreten özü için temel belirlenimdir. Heidegger, bu ayrım aracılığıyla, modern teknolojinin “açığa çıkana eşlik etme” yerine, bir şeyin “açıklığını karşıya alma”yı ilke edinmiş olduğuna açıklık getirir. Başka bir deyişle, modern teknoloji, bir şeyi, kendi varlığıyla birlikte açığa çıkmaya çağıramaz. Özetle, tam da bu nedenle, sanat ve zanaat olarak açığa çıkan *tekhne*’de bir şeyin açığa çıkması ile *Ge-stell* arasında derin bir uçurum vardır. Marangozun yaptığı sandalyede ağaç kendini bu biçimde (sandalye biçiminde) açar. Burada bir şeyin özündeki gizil güçleri biriktirmek ya da bu güçlerin sonul bir amaç uğruna kullanılması söz konusu edilemez. Marangoz, sandalyesini biçimlendirmeden önce onu yapabileceği ağacı bulmaya çalışır. Ona yanıt verecek olan ağacın kendisidir. Marangoz ağaca sorar; sen şu ya da bu biçimdeki bir sandalye olmaya uygun musun? Sandalyeye biçimini verirken ellerimin çağrısına nasıl yanıt verirsin? Dolayısıyla ağacı kontrol eden, düzenleyen ya da ona kendi istediği biçimi veren marangoz değildir. Hangi biçimi alacağını, kendini nasıl ve nerede açacağını ağaç marangoza söyler. Marangoz, ağacın kendini bir şey olarak açması için ona yol olandır.

Oysa *Ge-stell*, her şeyi belli bir tasarımın, sistemin içinde kendi açıklığından uzaklaştırarak tasarımın ya da sistemin kendini sınırsızca açmasına izin verir. Biraz daha açık söyler-

²⁰ David Edward Tabachnick, “The Tragic Double Bind of Heidegger’s *Tekhnē*”, *PhanEx* 1, no. 2, s. 94-112, Sonbahar/Kış 2006 (s. 99).

²¹ Heidegger, a.g.e., s. 14.

sek, Heidegger'e göre, *Ge-stell*, *aletheia*'nın yollarının kapanmasıdır. Çünkü buraya kadar anlatılan temel niteliği nedeniyle *Ge-stell* olarak açığa çıkma, Heidegger'in bir önceki bölümde ayrıntılı olarak çözümlediği *aletheia*'nın *a* (*alpha*)'sına özgü önceliği başaramayacağını ve geriye kalanın yalnızca *lethe*, yani gizlenmenin en tehlikeli biçimi olduğunu belirtir. Bu, daha önce anlatıldığı gibi, gizlenmenin üç biçiminden biridir ve bir şeyin gizi burada o şeyin kendi açıklığından tamamen uzaklaştığına işaret eder. Modern teknoloji çağı bir bütün olarak gizlenmenin bu en tehlikeli biçimidir. Bu nedenle de onda şeyler otantik açıklığını yitirmiştir. Ancak bununla birlikte, Heidegger, *Ge-stell*'i modern teknolojinin özü olarak belirlerken aslında onun özünde iki anlama sahip olduğunu da göz önünde bulundurur. Bu iki anlamdan ilki, *aletheia*'nın kendini açtığı açıklığın, yani *a* (*alpha*)'nın önceliğinin *Ge-stell*'deki yitimi ya da unutulmuşluğudur. İkinci anlamıyla *Ge-stell*, çok daha kökensel bir şeye göndermede bulunur. *Ge-stell*'de *lethe*, yani gizin gizlenmesi kendini gizlemeyi sürdürmektedir. Başka bir deyişle, Heidegger, *Ge-stell*'in bir anlamıyla yitirilmiş olanı, diğer anlamıyla da bu yitimin kendini açma olanağını taşıdığını gösterme çabasıdadır. Ona göre, *Ge-stell*'in bu iki anlamı, onun varlığın tarihinden ayrı düşünülemez olduğunun açık tanıtıdır. Sonuç olarak, *Ge-stell*, *varlığın* ya da *olmakta olan*'ın tarihsel olarak açığa çıkmasına aittir ve zamandizinsel olarak değil, uzantısı olduğu bu köken nedeniyle varlıkbilimsel anlamda önceliklidir.

Bu son tümcede altı çizilen önceliğin ne olduğu pek de açık değildir. *Ge-stell* neden kökeni gereği önceliklidir; bunun anlamı nedir? Heidegger'in en canalcı savunusu ve derinlikli tartışmaları tam da bu konuda açığa çıkar. O, *Ge-stell*'in ikili dinamiğinin düşünsel kaynağını Platon Felsefesi olarak gösterir. Bu anlamda, modern teknolojinin yitirdiği ve *Ge-stell*'de gizlice filizlenmekte olan *yeni*'ye sıçramanın yolu için gözlerimizi Platon'un *tekhne* anlayışına çevirmeli ve Hei-

degger'in bu konuyu nasıl yorumladığına bakmalıyız. Heidegger ilk olarak *tekhne*'nin Platon'daki ikili anlamıyla, *Ge-stell*'in ikili anlamının örtüştüğüne dikkat çeker ve bunu, şu çarpıcı sözlerle anlatır: "Araçsallık teknolojisinden çok uzun yıllar önce ve çok başka bir yerde teknolojinin özü açığa çıkar. *Ge-stell*'in ilk ve en kökensel biçimi, Platon Felsefesi'nde bulunur."²² Diğer yandan, bu konu, *Metafizğe Giriş*'te şöyle açıklığa kavuşturulur: Platon'da *eidos* ve onun ideal niteliği, görünüşe gelenin ya da açığa çıkanın sürekliliğidir. Bu nedenle, *Ge-stell*'in en kökensel biçimine, ilk olarak, Platon düşüncesinde rastlanmaktadır.²³ Heidegger, Platon'un *eidos*'un ideal niteliğini, insan varoluşunun doğa ya da varlıkla kurduğu ilişkiyi ve ona ilişkin kavrayışını *idea*'ya indirgediğini savunur. Ona göre, doğa ya da varlıkla kurulan bu indirgenmiş, *ideal* ilişki biçimi doruğuna, insan bilgisinin doğaya araçsal olarak uyarlanmasıyla sınırsızlığında ulaşır. Burada gizlenen tehlike, *idea*'nın, varlığın tek ve enson, yani aşılp geçilemez sınırı olmasıdır. Heidegger'e göre, bu konudaki en açık ihmal, *idea*'yı da olanaklı kılanın doğanın ya da varlığın ta kendisi olduğudur. Platon düşüncesi için bu ihmal, bir şeyin görünüşünde sonlandırılması olarak açığa çıkar. Bunun sonucunda *idea* olarak dış görünüş (*eidos*) ya da dış görünüşün *ideal* niteliği, her şeyin varlığı olur. Özetle, Heidegger'in Platon Felsefesi'ne ilişkin tüm bu açıklamaları şu-nu hedefler: Platon, doğanın ya da varlığın kendini açmakta olan dinamik oluşumunu, *eidos*'un görünüşte sonlanmayı ilkeselleştirmiş durağanlığı temelinde bir kenara bırakır. Bu anlamda, Platon'un *idea*'sı, *paradeigma* yani doğanın ideal olana göre tasarlanmasıdır. Heidegger, bunu şöyle açıklar: "Platon'da varlığın açıklığı bir bütün olarak *idea*'ya uygunluğunda sonlandırılmıştır."²⁴ Bu nedenle, Platon Felsefesi,

²² Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 18.

²³ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 182.

²⁴ Heidegger, a.g.e., s. 185.

doğanın belirsiz, anlamsız, yalın maddeye indirgenerek, belli bir amaç ya da çıkar için uygun biçim(ler)ini almayı beklediği bir tasarım nesnesi olma sürecinin başlangıcıdır.²⁵ Böylelikle, Heidegger düşüncesinde “teknolojinin özünün teknolojik bir şey değil, *Ge-stell* olduğu” ilke sözü temelini Platon’a kadar geri giden bu ‘düşünme süreci’nde bulur. Heidegger bunu şöyle açıklar:

Platon’un *tekhne*’si doğayı dönüştürme etkinliği için bir düşünme sürecidir. Onun aracılığıyla tüm varoluş, teknolojik modelde yitmiştir. Bu nedenle, *tekhne*, artık doğanın açıklığı değildir. Doğa, şeylerin çıkara uygun dönüşümü için hazırda bekleyen kaba materyaldir.²⁶

Bu sözlerin de vurguladığı gibi, doğanın modern teknolojide çıkara uygun dönüşümü, şeylerin açıklığını nesne olarak belirleyen metafizik düşünme geleneğinin sonucudur. Heidegger, modern metafizikte doruğuna ulaşan bu düşünme biçimine *Rechmendes Denken* yani ‘hesaplayıcı düşünme’ adını verir.²⁷ *Ge-stell* olarak açığa çıkan hesaplayıcı düşünme, dünyanın matematiksel tasarımıdır. Bu, insan varoluşunun *animal rationale*, yani ussal hayvan ya da *cogito me cogitare*, yani düşünmenin düşünen beni olarak kendi bilinçli öznelliğinin uzantısıdır. Ancak bununla birlikte, Heidegger, *Ge-stell*’in her şeyi büyük bir hızla kendine dönüştürme tehlikesi içinde hesaplayıcı düşünmenin de kaynağını yitirdiğini ve bunun sonucu olarak da teknolojik nihilizmin açığa çıktığını belirtir. Burada, ‘teknolojik nihilizm’ ile anlatılmak istenen teknolojinin kökensizliğidir. Heidegger’de kökensizlik kavramının birbirinden özsel olarak ayrı iki anlamı var-

²⁵ Heidegger, *Pathmarks*, s. 218.

²⁶ Heidegger, a.g.y.

²⁷ Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, çeviren: John M. Anderson ve E. Hans Freund, giriş: John M. Anderson, NY: Harper & Row Publishers, 1966 s. 46; *Mindfulness*, çeviren: Parvis Emad & Thomas Kalary, NY: Continuum, 2006, s. xxii; *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 84.

dır. Bunlardan ilki, kökensizliğin otantik anlamı, diğeri türevsel anlamıdır. Heidegger'e göre, otantik anlamda kökensizlik, otantik açığa çıkmanın, yani bir şeyin kendinde ve kendisi olarak, kendi varlığıyla birlikte açığa çıkmasının olanaklılığıdır. Bu anlamda, bir şeyin kökeni, kendini bir temelin görünüşü olmaksızın açar. Türevsel anlamda kökensizlik ise, hiçbir şeyin kendini otantik varlığında açamamasıdır. Burada köken tamamen gizlenmekte olmaktadır. Heidegger, teknolojinin bu nihilist kökensizliğinin ilkleri, önce geleni bozan bir açığa çıkma olduğuna dikkat çekerek şu canalcı açıklamayı yapar:

Hesaplayıcı düşünme, şeylerin tümüyle çıkara uygun olarak dönüştürülmesinin kökenidir ve onda her şey durmaksızın, tehlikeli bir hızla kendinden başka bir şeye dönüşür. O, kesintisizce ve de koşulsuzca her şeyin yönünü, yolunu öngörerek ilerler. İlerleme, kökensel olanın, önce gelenin, gittikçe daha fazla bozulduğu bir süreçtir.²⁸

Hesaplayıcı düşünmenin bu nihilist kökensizliği, insan varoluşunun öznelliğini de aşırıp geçer. İnsan varoluşu, ilerleme saplantısının yıkıcı ilkesinde şeylerin çıkara uygun dönüşümünün öznesi değildir. Burada insan, kitlesel olanın bir parçası olması nedeniyle yalnızca çıkara uygun dönüşüm çılgınlığına eşlik edebilir. Heidegger, insan varoluşunun kendi varlığını, her şeyi kendine dönüştüren bu kontrolsüz güçte duyumsama biçimini ise canlı, yaşayan bir şey olması olarak açıklar. Modern metafiziğin moda terimi olan Kant'ın *Erlebnis* yani 'yaşam deneyimi' kavramı, canlı ve yaşayan bir şey olarak insan olmanın felsefi temeli olur. Heidegger'in *Bir Şey Nedir?*'de, Kant'ta deneyimi iki biçimde yorumlaması ilgi çekicidir. Ona göre, Kant'ta deneyim, bir yandan, *özne-ben*'in etkinliğidir ve onda açığa çıkar; deneyimin ilk biçimi budur. Diğer yandan, *özne-ben*'in deneyiminde deneyimlenen vardır; bu da deneyimin ikinci biçimini oluşturur. Heidegger, Kant'a göre, öznel deneyimin deneyiminde dene-

²⁸ Heidegger, *Mindfulness*, s. 12.

yimlenenin doğa olduğunu belirtir. Bu, tam da Newton'un anladığı anlamda, matematiksel olarak tasarımılanmış 'doğa'dır. Bu nedenle, *Erlebnis*, nesnel gerçekliğin öznel deneyimde açığa çıkmasıdır.²⁹ Heidegger, düşünsel kaynağını Kant'ta bulduğu *Erlebnis* yani 'yaşam deneyimi' kavramına ilişkin bu özgün yorumu temelinde, modern teknoloji çağında insan varoluşunun kendine ilişkin duyumu, bilgisi ve farkındalığının *Ge-stell*'i aşamayacağını gösterme çabasıdır. Bu anlamda, *Erlebnis* yani 'yaşam deneyimi', insanın tavır ve yönelimlerinin *ergon*'u olarak teknolojik tavrın gerekçelendirilmesidir.³⁰ Her şeyi kendine doğru çeken ve kendinde birleştiren bu tavır, devasa açılımında, insan varoluşunu kendi olma olanaklarından uzaklaştırarak, onu da kendi döngüsellliği içerisinde eritir. Böylece, ulaşılan sonuç, modern teknoloji çağını hazırlayan düşünsel sürecin başkahramanı olan insan öznesi ve onun kendi bilinçli öznelliğinin *Ge-stell*'de yitmiş olduğudur. Başka bir deyişle, *Ge-stell*'de köklenen teknolojik tavrın sonucu, başlangıcının aksine, insan-merkezci düşünme biçiminin çöküşüdür. Özetle, Heidegger, modern metafiziğin temel niteliği olan insan varoluşunun sınırsızca özne olarak kurgulanma çılgınlığını kendi kendini yok eden süreç biçiminde yorumlayarak insan olmanın anlamı ile *Ge-stell*'in her şeyi kuşatan en genel düşünme ve eyleme biçimi olması arasındaki ilişkiyi temellendirmiş olur. Heidegger, bunu şu çarpıcı yorumuyla taçlandırır:

İnsanın modern teknoloji çağındaki konumu, ısmarlama, buyurma, burada ve şimdi olmanın istenmesidir. Bu, açıkça insan varlığının doğaya aitlikten uzaklaşarak, çıkara uygun dönüşümün bir parçası olmasıdır... İnsan, doğanın gizli güçlerini şeylerin çıkara uygun dönüşümü için isteyen varlığıyla *Ge-stell*'in açığa çıkma yolu olur.³¹

Heidegger'in sözleri, modern metafiziğin insan varolu-

²⁹ Heidegger, *What is a Thing?*, s. 126.

³⁰ Heidegger, *Mindfulness*, s. 13.

³¹ Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 18.

şunu özne, şeyleri ise nesne olarak belirleyip birbirinden ayırmasıyla başlayıp *Ge-stell*'in nihilist kökensizliğinde sonlanan serüveninde bunlardan her ikisinin de, yani özne olarak insan varoluşunun ve nesne olarak şeylerin yittiğine işaret eder. Bu nedenle, *Ge-stell* insan varoluşunu da kuşatan bir sondur. Burada, her şey (insan varlığı, doğa, şeyler) çıkara uygun dönüşüm için "el-altında-tutulan" (*Bestand*)'dır.³² Heidegger, *Teknolojiye İlişkin Sorgulama*'da, bu konuyu, *Gegenstand* yani karşıda duran olarak nesne ile *Bestand* yani el-altında-tutulan ayırımında açıklığa kavuşturur.³³ Burada, el-altında-tutulma, bir şeyin o şey olarak açığa çıkmasının olanaksızlığıdır. Heidegger, bu olanaksızlığın nedenini şöyle açıklar: El-altında-tutulma, bir şeyin, çıkara uygun dönüşüm için hazırda bekletilmesi, biriktirilmesi ve bu yolla, o şeyin kendi değerinin tamamen gözardı edilmesidir. Şeylerin kendi değerinden uzaklaştığı bu oluşum, kontrol, düzenleme ve sınırsızca yeniden biçimlendirme olarak dizgeleşir. Bu bağlamda, el-altında-tutulma ya da başka bir deyişle, çıkara uygun olarak dönüştürülmek için hazırda bekletilme, şeylerin tek açığa çıkma yolu olduğunda, bunun kaçınılmaz sonu, modern metafiziğin bilinçte nesne olarak oluşturduğu şeylerin sınırsız kullanım ve dönüşüm döngüsü içinde kendi olma olanağını, yani otantik varlığını yitirmesidir.³⁴ Buraya kadar anlatılanlar özetle, modern teknolojinin kendi başlangıcını biçimlendiren değerleri aşmış olduğunu gösterir. Heidegger bunu şöyle anlatır: Sınırlama, kontrol, düzenlemenin ilkeselliğinde işe başlayan modern teknoloji, gittikçe hiçbir sınır, ölçüt, anlam ya da değer tanımayan ve her şeyi sınırsızca araçsallaştıran bir çılgınlığa dönüşmüştür.³⁵ Kısaca, teknoloji kendi kaynağını ortadan kaldıran ya da kendi ken-

³² Heidegger, a.g.e., s. 17.

³³ Heidegger, a.g.e., s. 17-18.

³⁴ Heidegger, *Pathmarks*, s. 197.

³⁵ Heidegger, a.g.y.

dini olumsuzlayan bir oluşumdur ve bu nedenle, onun kökensizliği nihilisttir.

Heidegger, *Felsefeye Katkılar [Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)]*'da teknolojik nihilizmin, enson (aşılıp geçilemez) biçimini *Machenschaft* yani makineleşme olarak betimler.³⁶ Burada, makineleşmenin bir bütün olarak üç biçimde açığa çıktığı anlatılır: Bunlardan ilki, daha önce anlattığımız, insan öznesinin yitimidir. Ayrıca, öznenin yitiminin nesnenin yitimi olduğu gibi, nesnenin yitiminin de öznenin yitimi olduğu açıkça belirtilmiştir. İkincisi, 'hız'dır. Bunun anlamı şudur: Modern teknoloji, özünde, hız çağıdır. Her şey, hızla dönüşmekte, araçlaşmakta ve kendi varlığından uzaklaşmaktadır. Makineleşme, tüketme hızıdır ve yaşamın her sahnesinde varlığını duyumsatmaktadır. Onda, hiçbir şeyin beklemeye ve zora sabrı kalmamıştır. Üçüncüsü, 'kiteselleşme'dir. Kiteselleşme, burada, niceliksel olanın kiteselleşmesi anlamında kullanılmaktadır. Heidegger'e göre, niceliksel olanın kiteselleşmesi, sayısal çokluğun her şeyin kendi değerini, niteliksel yapısını belirlemesidir. Bu durumda, niteliksel olanın da nicelikselleşmesi kaçınılmazdır.³⁷ Sonuç olarak, *Ge-stell*, öz, özne, nesne, değer metafiziğinin çöküşüdür. O, kaynağındaki tüm bu kavramları ve onları belirleyen sınırları yerle bir etmiştir. *Ge-stell* kör, kökensiz ve çılgın bir döngüdür. Heidegger'e göre o, bu yönüyle, tehlikenin kendini açabileceği tek yerdir. Ancak Heidegger'in asıl çarpıcı düşüncesi tam da burada belirir. Tehlike, aynı zamanda, yitirilene ya da unutulana dönüş yolunu da gizler. Çünkü modern metafiziğin tüm metafizik tarihi için son olması, aslında onun insan öznesinin kendini her şeyin merkezine yerleştirme eğiliminin doruğu olmasından kaynaklanır. Bu son, insanın ussal ayrıcalığına ve özbilincin kesin ve pekin varlığına demir atmasıdır. Diğer yandan söz edildiği gibi,

³⁶ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 88.

³⁷ Heidegger, a.g.e., s. 391.

teknolojide modern metafiziğin bu sonunun aşılması, metafiziğin unuttuğu köklere geri dönmeye açık olduğunun da göstergesidir. Metafiziği oluşturan değerlerin aşılmasıyla aslında modern teknoloji bu enson aşamasında metafizik öncesine, yani onun köklerine daha yakındır. Heidegger bunu, teknolojinin trajik varlığı olarak açıklar ve bu yolla, teknolojideki kurtarıcı güce açılan patikayı görünür kılar.

2.2 Teknolojinin Trajedisi: *Physis* ve *Tekhne*

Heidegger'in teknolojiyi kendi sınırlarında bırakmayarak onu, kaynağından uzaklaşmakta olan yitim sürecinde köklendirmesi, teknolojide açığa çıkanla birlikte, bu açığa çıkmayı olanaklı kılan gizi de hedeflediğini göstermektedir. Bu, onun düşünsel izleğini başından sonuna değin biçimlendiren *Seinsvergessenheit* yani varlığın unutulması ya da varlığın bizi terk etmesiyle ilintilidir. Burada, Antik Yunan düşüncesinin *lethe* sözcüğünü karşılayan Almanca *Seinsvergessenheit*, bir şeyin anımsanamaması ya da unutulması değildir. Heidegger, bu sözcüğü olumsuz anlamda kullanmaz. Aksine *Seinsvergessenheit*, *lethe* gibi düşünülmelidir. Çünkü *lethe*, *aletheia*'da köklenir ve kendini gizleyen gizi anlatır. Heidegger'in yorumunda bu konu, Herakleitos'un *physis kryptesthai philei*, "doğa gizlenmeyi sever" anlayışında temellendirilerek dönüştürülür ve şöyle açıklığa kavuşturulur: "Kendini açanın kökeninde kendini gizleyen vardır."³⁸ Bu sözü teknolojiye uyarladığımızda, kendini makineleşme olarak açan modern teknolojinin kökeninde varlığın unutulması kendini gizler. Bu nedenle, makineleşmenin elle tutulur, uzamsal bir oluşum olarak açığa çıkması, daima varlığın unutulmasının

³⁸ Martin Heidegger, "The Turning", *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, çeviri ve giriş: William Lovitt, NY: Harper&Row Publishers, s. 36-49, 1977, (s. 37).

dan ya da varlık tarafından terk edilmesinden sonra gelir.³⁹ Heidegger, *Ge-stell*'de varlık ile ilişkiyi makineleşme olarak konumlandırır. Başka bir deyişle, makineleşme, kendini gizleyen gizin, yani varlığın unutulmasının açılımıdır. Heidegger için, burada unutulmuş varlık, Antik Yunan'daki anlamıyla varlıktır. Antik Yunan'da varlık, *physis* olarak 'doğa'dır. Bu nedenle, özü *Ge-stell* olan modern teknoloji, *physis* olarak 'doğa'nın ve onunla otantik ilişki biçiminin yitirilmiş olduğunun gizlenmesidir. Bu ilişki biçimi, daha önce de belirtildiği gibi, *tekhne*'dir ve insan varlığı, doğa ve şeylerin otantik birliğine işaret eder. Heidegger düşüncesinde, varlığın unutulması ile *Ge-stell* arasındaki kaçınılmaz ilişki, burada, Antik *tekhne*'nin yitimi ve Dasein olarak insan varoluşunun kökensizliği olmak üzere iki biçimde ele alınacaktır.

2.2.1 Antik *Tekhne*'nin Yitimi

Heidegger, modern teknolojinin unuttuğunu, Antik Yunan'ın *tekhne* anlayışında bulur. Bu anlamda, varlığın unutulmasının en temel belirlenimi, Antik *tekhne*'nin yitimidir. Antik *tekhne*'de olup da modern teknolojiye olmayanın ne olduğu buradaki öncelikli sorundur. Heidegger ilk olarak şuna dikkat çeker: Kronolojik olarak bakıldığında, modern teknoloji, modern bilimden sonra gelmektedir. Ancak, teknolojinin özünü biçimlendiren ve Platon Felsefesi'nde kuramsallaşan *tekhne* için bu doğru değildir. *Tekhne*, bilgi ya da bilimden çok daha kökenseldir. Burada, *tekhne*'nin kökenselliğini, bir şeyin ilk açığa çıkma biçimi olması biçimlendirir. Bu anlamda, Antik Yunan'da *tekhne*, şeylerin bilgisidir. Diğer yandan, modern bilgi kuramı ve bilimsel düşünme biçimi, şeyleri nesneleştirerek el-altında-olana dönüştürdüğü için, şeylerin bilgisi çok daha dar ve sınırlı bir alana, yani tasarıma konu olmaya indirgenmiştir. Heidegger, bu açıklamalarıyla, kısaca şunu söyler: "Modern bilgi kuramının ve

³⁹ Heidegger, *Mindfulness*, s. 15.

düşünme biçiminin sığınağına inatla, şeylerin bilgisinde kökensele öncelik *tekhne*'nindir."⁴⁰ Bu nedenle, *tekhne*'nin şeylerin varlığına yol olma niteliği modern metafiziğin yitirdiği en önemli şeydir. Heidegger, bu yitimin dehşetini açıklamak için, *Prometheus*'un şu sözünü ilke edinir: Τέχνη δανάγκης ἀσθευεστέρα μακρῶ, yani, "Şeylerin bilgisi, şeylerin düzeninde açığa çıkan yazgıya karşı koyamaz." Burada, bilgi *tekhne*'dir. Heidegger, şöyle yorumlar: *Prometheus*'un sözünde, *tekhne*, ondan kökensele olarak önce gelen bir yasaya aittir. Bu yasa, şeylerin bozulamayan düzenidir ve o olmadan *tekhne* de olamaz. Antik Yunan'da, insan varoluşu da dâhil, her şeyin itaat ettiği ve hiçbir şey tarafından kendine özgü düzeni, oluşumu bozulamayan bu yasa, 'yazgı'dır.⁴¹ Bu nedenle, insan varoluşunun *Ge-stell*'deki anlamı, teknolojik olanın onu ve her şeyi kontrol etmesi değil; kontrol edilemeyen kökensele yazgının açığa çıkmasıdır. Heidegger, bunu, *Geschick* olarak açıklar. *Geschick*, kendini açan ile kendini gizleyen arasındaki kaçınılmaz ilişkiye yazgılı olmaktır. Heidegger'e göre, insan varoluşunun dünyadaki serüveni için bu yazgı, tarihin tarihselliğidir. Tarihin buradaki anlamı, geçmiş olayların birikimini anlatmaz. Heidegger, tarih konusunda da köktenci bir yorum yaparak, basitçe tarihten değil, tarihin tarihselliğinden yola çıkar. Tarihsellik, olagelenin gelmekte olduğu bütünlüklü bir oluşumdur ve bu, yazgının tarihsel açılımıdır. Ona göre, burada, yazgı olarak açığa çıkan, varlığın tarihidir.⁴² *Ge-stell*'de bu yazgıyı belirleyen, hiçbir şey tarafından kontrol edilemezliği ve her şeyi kendine çekmesidir. Özetle, modern teknolojinin tüm dönemsel olu-

⁴⁰ Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 22.

⁴¹ Martin Heidegger, "The Self-Assertion of the German University (1933)", Gunther Neske ve Emil Kettering tarafından düzenlenmiş halinden taranmış metin, *Martin Heidegger and National Socialism Questions and Answers* (giriş: Karsten Harries), NY: Paragon House, s. 5-13, 1990 (s. 6).

⁴² Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 24.

şumları *Ge-stell*'de bir araya gelir. Bu nedenle, Heidegger, *Ge-stell*'in doğanın, insan varoluşunun ve şeylerin, varlığın tarihsel yazgısında açığa çıkması için tek yol olduğunu belirtir. *Ge-stell* ve *tekhne*'yi aynı yazgının yazgılaşmasına ait kılan ve *tekhne*'de kökensel olarak kendini açarken, *Ge-stell*'de kendini gizleyerek açan bu yazgı nedir?

Heidegger, Rektörlük Konuşması (*Rektoratsrede*)'nda, *tekhne* olarak kendini açan, *Ge-stell*'de gizini yitim biçiminde sürdüren yazgıyı, Platon'un *episphales tekhne*'sinde açıklar.⁴³ *Episphales*, "fırtınanın bekleyişinde açığa çıkmak"tır. Ardından, bir hamle daha yaparak, Platon'un *Devolet*'teki (497d9) sözlerini anımsatır: "Her görkemli şey, fırtınanın bekleyişinde açığa çıkar." Heidegger'e göre, Platon bu sözlerinde, 'fırtına'yı, *aletheia* yani açıklık anlamında kullanmıştır.⁴⁴ Dolayısıyla, *episphales tekhne*, açıklığın bekleyişinde kendini açmanın yoludur. Heidegger bunu, Platon'un, *episphales tekhne*'yi, "iyi (güzel), zordur" anlayışıyla desteklediğini de ekleyerek, şöyle yorumlar: İyi ya da güzel şeylerin görkemi yitimseldir. Burada vurgulanan, yitimselliğin her ne biçimde olursa olsun açığa çıkmanın yazgısı olduğudur. Heidegger'in ikinci hamlesi tam da bu noktada açığa çıkar: Eğer yitimsellik açığa çıkmanın yazgısı ise bu durumda, yitimselliğin gizlenmesi ya da unutulması şiddettir. Heidegger bunu, modern teknolojiye insan varoluşunun durumuna işaret ederek yorumlamayı sürdürür. Ona göre, insan varoluşu açıklığın özündeki şiddetten uzaklaştığında, aslen, otantik varlığından da uzaklaşmış olur. Bu anlamda, modern teknolojiye en

⁴³ *Episphales tekhne*, Heidegger'in Alman Üniversitesi'nin çağındaki durumunu eleştirmekle birlikte, bir yükseköğretim kurumu olarak nasıl bir misyonla hareket etmesi gerektiğini anlatan ünlü *Rektörlük Konuşması*'nda yer alan Platon'un *Devolet*'ine (497d9) ilişkin çözümlemelerinde irdelenir (Heidegger, "The Self-Assertion of the German University - 1933", s. 13).

⁴⁴ Heidegger, a.g.y.

temel sorun, açığa çıkanı mutlaklaştırarak, kendini açanı keşsin ve pekin doğruluğa dönüştürmesidir. Heidegger'in Batı Metafiziği'nin tümüne genişlettiği bu yaklaşım, sonrasızlığı genelgeçer ve evrensel bir şeye dönüştürerek, doğruluğun ya da hakikatin yitimsel yazgısını unutmıştır. Bu nedenle, daha önce belirtildiği gibi, metafizik düşünme tarihi, varlığın unutulmasının tarihidir. Heidegger, tüm bu özgün yorum ve açıklamalarıyla şunu anlatma çabasındadır: *Ge-stell* de özünde bir şiddettir. Başka bir deyişle, *Ge-stell*, varlığın şiddetinde köklenir, ona aittir. Bu nedenle, onda kendini gizleyenin gizlenmesi, *tekhne*'nin trajik varlığına özgü bu yitimselliktir. Çünkü yukarıda da açıklandığı gibi, Heidegger'e göre, yitimsellik yazgının ta kendisidir ve tüm bunlar, *Ge-stell*'in bu yazğıdan ayrı düşünülemediğinin tanıtıdır. Ancak, *Ge-stell*'in temel niteliği yani onu farklı kılan, yazgının onda kendini açmayıp gizlenmeyi sürdürmesidir. Özetle, Heidegger'i bu sonuca ulaştıran, Platon'un *episphales tekhne*'sinin köktenci yorumudur. Bu bağlamda, *tekhne* olarak açığa çıkmanın yitimsel ve trajik yazgısının *Ge-stell* olarak açılan modern teknolojiye de varlığını sürdürmesi kaçınılmazdır. Diğer yandan, *Ge-stell* ve *episphales tekhne*'yi birbirinden ayıran, onlarda, şeylerle ilişkinin biçimidir. Heidegger'in çarpıcı yorumunda bu, şöyle anlatılır: "Nasıl ki marangoz tahtaya yanıt veriyorsa, düşünür de düşüncesini uyandırana yanıt verir. Ancak modern teknoloji *tekhne*'nin bu özünden uzaklaşmıştır, artık onda ne marangoz ne tahta ne de onlar arasındaki ilişki vardır."⁴⁵

Heidegger'in bu sözleri, "modern teknolojinin özü nedir?" sorusunun yanıtı için, Antik Yunan'ın *tekhne*'sini yeniden yorumlamanın ivediliğine işaret eder. O, bu kutsal amaç doğrultusunda, modern teknoloji ve Antik *tekhne* anlayışını bir araya getirebileceği bir yer arar ve bunu, daha önce de

⁴⁵ Martin Heidegger, *What is Called Thinking?*, Çeviren: Fred D. Wieck ve J. Glenn Gray, NY: Harper & Row Publishers, 1968, s. 15.

sözetmiş olduğumuz üzere, *tekhne*'nin trajik varlığında bulur. Ancak Heidegger'in sözünü ettiği *tekhne*'nin bu trajik varlığının ne olduğu henüz açık değildir. Bu nedenle, buradaki tartışmaları yönlendirecek olan öncelikli sorun, *tekhne*'nin trajik varlığının açıklanmasıdır. Öncelikle, trajedi denildiğinde ne anlaşıldığı önemlidir. Trajik olan en genel anlamıyla içinde olunan bir gerilimi, uyumsuz ve ikili bir oluşumu anlatır. Heidegger, bu oluşumun bir ucunu, modern teknolojiyi açığa çıkaran ve onda kendini açan tehlike olarak belirler. Bu tehlike, teknolojinin bir şeyi açığa çıkarma biçiminde gizlidir. Heidegger'e göre, modern teknolojide bir şeyin açığa çıkması, her durumda, teknolojik yönlendirmenin konusudur. Modern teknolojide sessizce büyüyen bu tehlike, Heidegger'in *Metafizik Giriş*'te yer alan ve altı özenle çizileşi şu sözleriyle ilintilidir: "Şeyin varlıkla nasıl ilişkilenebileceği yitirilmiştir."⁴⁶ Bunu biraz daha açık ifade edersek, *Ge-stell*'de *şey*'in kendi açıklığı ya da o şey olarak varlığından söz edilemez. Bu nedenle, Modern Teknoloji Çağı, şeylerin kökensel 'umutsuzluğu' ya da 'ışığını yitirmişliği' üzerine inşa edilmiştir. Heidegger, 'Şairler Ne İçindir? (*Wozu Dichter?*)'de bu çağı, *Dürftiger zeit* yani 'umutsuz' ya da 'karanlık zamanlar' sözleriyle taçlandırır. Onun çarpıcı sözlerinde, çağın 'umutsuz' ya da 'karanlık zamanlar' olarak açığa çıkması, "yeryüzünün gittikçe kararan gecesi" ya da "varlığın ışığından uzaklaşma" olarak anlatisallaşır.⁴⁷ Heidegger bunu, *Teknolojiye İlişkin Sorgulama*'da, *Ge-stell*'in öncelikle tarihsel bir açıklık olduğunu söyleyerek betimler ve hemen ardından, bunun yazgısallığına işaret eder.⁴⁸ Kendini her ne biçimde olursa olsun açmaktan vazgeçmeyen bu kökensel yazgı, *Ge-stell*'de, hiçbir sınır, ölçüt, değer ya da yasa tanımayan ve her

⁴⁶ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 2-3.

⁴⁷ Martin Heidegger, "What are Poets for?", *Poetry, Language, Thought* içinde, çeviri ve giriş: Albert Hofstadter, NY: Harper & Row Publishers, s. 89-143, 1971, (s. 91); *Off the Beaten Track*, s. 200.

⁴⁸ Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 29.

şeyi gittikçe daha fazla kuşatan tehlike olarak gerçekleşir. Modern Teknoloji Çağı'nı bir bütün olarak temellendiren bu tehlike, insan varlığının derinliklerinde gizlenen ve teknolojiyi ilk başlangıcından bu yana açığa çıkarmakta olanın tehdididir. Heidegger'e göre, bu tehdit, insan varoluşunun belirlenebilir tek doğasıdır. İnsan varoluşunun özünde kök salan ve tüm dünya tarihi boyunca büyüyüp gelişen bu tehdit, Antik *tekhne*'nin zehir ve panzehir, karanlık ve ışık ikiliğinden oluşan trajik varoluşuyla anlatılmak istenendir. Heidegger, *Metafiziğe Giriş*'te, *tekhne*'de yazgılaşan ve gelişen insan olmanın bu trajik varoluşunu, Sofokles'in *Antigone* tragedyasından alıntılanan 'koro'nun, yaygın olarak, insana övgü biçiminde anlaşılan sözlerinin köktenci yorumuyla tartışmaya açar. Bu tartışmalara, ilk olarak, tragedyalarda *koro*'nun ayrıcalıklı bir rolü olduğunu belirterek başlar. Ona göre, *koro*, *aletheia* olarak doğruluğun her şeyi kendinde birleştiren sesidir. *Antigone*'de 'koro'nun bu ayrıcalıklı rolü, insanın tüm teknik gelişimine övgü olarak anlatsallaşmıştır. Ancak Heidegger için, bunun ne derece övgü olarak anlaşılabilceği şüphelidir. Bu nedenle, Heidegger 'koro'nun gizemli sözlerini köktenci bir biçimde yorumlamaya koyulur. *Antigone*'de 'koro'nun, burada yalnızca bir kısma yer verilen düşündürücü sözleri şöyledir:

Kışın güneyden esen tehlikeli rüzgârlarda yılmadan yürütür salını köpüklü sularda, dağlar ve azgın dalgalar arasından yol alarak.

...

Ve insan, düşünür de enine boyuna, eker toprağı, vurup düşürür gökyüzünde hafifçe süzülen kuşları, avlar yeryüzünün vahşi canlılarını ve de denizlerde yaşayan yaratıkları.⁴⁹

⁴⁹ Sofokles'in *Antigone* tragedyasından alıntılanan bu sözleri, Yunanca aslı ile karşılaştırmalı olarak çevrilmiş olan İngilizce çevirisinden Türkçeleştirilmiştir. Yunanca-İngilizce karşılaştırmalı metin için bkz. Sophocles, *Antigone*, hazırlayan: Mark Griffith, UK: Cambridge University Press, 1999, s. 187-188.

Heidegger'e göre, 'koro'nun sözlerinin, insanın yapıp ettiklerine, teknik ilerleyişine ya da doğaya karşı kazandığı zaferlere övgü biçiminde okunması, bu sözlerin altında gizlenen çağrının gözardı edilmesidir. Bu sözler, insana ve onun yeteneklerine ya da yapıp ettiklerine övgünün aksine, bir tehdittir. İnsanın doğaya, yeryüzüne ya da dünyaya karşı kazandığı tüm zaferler, aslında kendi yenilgisidir. Bu nedenle, koro, açıklık ve giz olarak doğruluğun sesidir ve insanı açıklığın her yeni oyunu için açılan sahnelere çağırmaktadır. Başka bir deyişle, 'koro'nun her şeyi kuşatan ve sahiplenilen *aletheik* sesi, insan varoluşunun derinliklerinden yükselen kökensel tehdidin sesidir. Heidegger'e göre, burada, insanın teknik gelişimi gibi görünen her şey (en ilkel durumundan büyük şehirler kurmaya kadar), açıklığın sahneleri olarak anlaşılmalıdır. Çünkü *tekhne*, insan varoluşunun doğayı aşma yollarından biri ve doğa karşısındaki gücü olduğu kadar, doğanın da kendini açmak için insan varoluşunu kullanma, onun açıklığını kendine doğru çekme yoludur. Burada, doğa kavramının ilk ve öncelikli anlamında kullanıldığını hemen belirtelim. *Ge-stell*'de yitirilmiş olan doğanın bu ilk ve öncelikli anlamı, Antik Yunan'ın *physis*'idir. Antik Yunan'da *physis*, daha önce de anlatıldığı gibi, en genel anlamda varlıktır. Heidegger, *physis*'i şöyle betimler: "*Physis, das scheinende erscheinen* yani açığa çıkma ve açıklıkta kalmanın aynı zamanda kökensel olarak kendini açan görünüşü *physis* olarak doğadır."⁵⁰ *Metafizik Giriş*'te, *tekhne*, *physis* ile kökensel ilişkisinde temellendirilir ve *tekhne*'nin trajik varlığı, *physis* olarak açıklanır. Heidegger, burada, *physis* olarak doğanın *tekhne*'de kendini açan gerilimin ve yitimselliğin kaynağı olduğunu belirtir. *Ge-stell*'de yiten, tam da bu anlamıyla doğa ve onunla kurulan otantik ilişkidir. Antik *tekhne*, *Ge-stell*'in aksine, *physis* anlamında doğanın trajik olarak kendini açma yoludur. Kısacası, Heidegger'in *Ge-stell* ile *tekhne* arasında yaptığı

⁵⁰ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 100-101.

ayrım, tam anlamıyla *aletheia* olarak doğruluk sorunsalıdır ve insan varoluşu, doğa ya da varlık ve şeylerin otantik birliğine işaret eder.

Heidegger'in öne çıkardığı bu birlik, *tekhne*'nin trajik varlığı olarak *physis*'te, Antik Yunan'ın başardığı bir şeydir. Antik *tekhne* anlayışı, modern teknolojide olduğu gibi, doğanın otantik varlığını bozmak, yıkmak ve düzenleyip kontrol edebileceği bir şeye dönüştürmek kaygısını taşımaz. Aksine, doğayla ya da en kökensel anlamda varlıkla birlikteliğin kaçınılmazlığını anlatır. Bununla birlikte, Heidegger, Antik *tekhne*'de insan varoluşunun otantik durumunu ya da tavrını şöyle belirler: İnsan varoluşu, *tekhne*'nin açığa çıkardıklarında, şeylerin yitimselliğine katılan ve orada yitimsel olarak açıldır. Denizci olmakla insan, denizin gizi için, avlanarak açlığın gizi için açıktır. Şehirler kurarak daha da büyük ve kaçınılmaz bir hastalığa yakalanmıştır. Burada gittikçe artmakta olan, doğanın açıklığını gizleme hastalığıdır. Sonuç olarak, tüm bu anlatılanlar, Antik Yunan'da *tekhne* olarak açığa çıkmanın insan varoluşunun doğa karşısında kazandığı bir zafer olmadığını vurgular. Doğa (ya da varlık) kendini, 'görünüşün trajedisi'nde açmaya yazgılıdır. Görünüşün trajedisinde doğa (ya da varlık), öncelikle ve de yalnızca, *tekhne*'nin diliyle konuşur ve insan varoluşunu bu trajediye ait olmaya çağırır. Bu açıklamalarla, Heidegger, *physis* olarak doğanın (ya da varlığın), şeylerin yitimselliğiyle birlikte, insan varoluşu için de köken olduğunu anlatma çabasındadır. O, *physis*'te köklenen insan varoluşunun bu anlamını, Antik *tekhne*'de insan olmanın çözümlenmesiyle açıklığa kavuşturur.

2.2.2 İnsan Varoluşunun Yurtsuzluğu

Ge-stell'de yitmiş olan, *Dasein* olarak insan varoluşunun kökensel anlamı, *Gewalt* yani 'şiddet'tir.⁵¹ Heidegger, bu savunuyla, Antik *tekhne*'de insan varoluşunun anlamını,

⁵¹ Heidegger, a.g.e., s. 149.

şiddetin köktenci yorumuyla doruğuna ulaştırır. Bu nedenle, *Metafizîğe Giriş*'te, *Ge-stell*'den Antik *tekhne*'ye dönüşün düşünsel ve varlıkbilimsel yolunda, öncelikle Dasein olarak insan varoluşunun kökensel dönüşümünün ivediliği vurgulanır. Başka bir deyişle, *Ge-stell*'den *tekhne*'ye 'dönüş'ün öncelikle Dasein'in dönüşümünü ivedi kıldığı savı, *Metafizîğe Giriş*'in insan varoluşuna ilişkin açıklamalarında temel sorundur. Böylece, Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'da kaygı ve ilgiyle yönelmişliğin yitimselliği temelinde betimlediği Dasein olarak insan varoluşu, *Metafizîğe Giriş*'te, Antik Yunan'daki kökeniyle ilişkilendirilerek yeniden sorunsallaştırılır. Özetle, *Metafizîğe Giriş*, Dasein olarak insan varoluşunun trajik olanın tutkulu ruhuyla dönüşüme açıldığı yerdir.

Heidegger, burada, *şiddet*'in kökensel yorumu için yine Sofokles'in *Antigone* tragedyasına başvurur. Ona göre, *Antigone*, bütünüyle şiddetin trajik varlığının anlatısıdır ve *Antigone*'de şiddet, insanın şeyleri açığa çıkarma biçimi ve onları kendi varlığında açmasıdır.⁵² Ancak şiddetin tek yönlü olmadığını da hemen ardından ekleyerek, bu konudaki asıl canalcı yorumuna geçiş yapar. Heidegger'e göre, şiddet yalnızca insanın kendi varlığını şeylere dayatması değildir. İnsan varoluşu, şeyleri açığa çıkarabilmek için, öncelikle kendini varlık için açıklığa dönüştürmelidir. Heidegger bunu şu çarpıcı sözlerle açıklar: "İnsan, varlığın güçlerine kendi şiddetini açığa çıkarabilmek için teslim olur. İnsan varoluşu, varlığın güçlerinin elindedir ve o, bunu üstlenerek kendi şiddetini açığa çıkarır."⁵³ Bu sözleri biraz daha açarak anlatırsak, varlık, kendini insan varoluşuna dayatan, onu kendisine çağırandır. İnsan varoluşu, kendinde gizlenen şiddeti, tam da bu sırada açığa çıkarır. Bu nedenle, Antik Yunan'da, insan olmanın öncelikli anlamı, varlığın her şeyi kuşatan gücü ile insan varoluşu arasındaki gerilimde olmaktır. Antik Yu-

⁵² Heidegger, a.g.e, s. 163.

⁵³ Heidegger, a.g.y.

nan'da bu gerilim, insan varoluşu ile tanrılar arasında açılır. Heidegger, bunu, Herakleitos'un *polemos* kavramıyla açıklar. Ona göre, Herakleitos'ta *polemos*, açığa çıkmanın kesintisizce ve daima başka formlarda sürmesidir. Herakleitos bunu, şu çarpıcı sözlerle taçlandırır: "Polemos, bazılarını insan, bazılarını tanrı, bazılarını özgür kılar."⁵⁴ Heidegger, Herakleitos'un sözlerinde, *polemos*'un tanrılara da insan olmaya da öncelikli olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle, *polemos* basitçe 'savaş' anlamına gelmez. *Polemos*, varlığın açıklığını karşıtlara ayırandır. Belli bir durumda açığa çıkmak, düzen ve her tür olanaklı durumu açığa çıkaran *polemos*'tur. Dolayısıyla, ayrılma, uzaklık ve bir araya gelmeler tümüyle onda gerçekleşir. Heidegger'in bu *polemos* yorumu, Herakleitos'ta *polemos*'un, *Aus-einandersetzung* yani "birliğin-bütünlüğün bozulması değil, aksine birliğin açığa çıkmasının kökeni"⁵⁵ olduğu düşüncesiyle sonlanır. *Polemos*'un bu özsel niteliğinde, söylem (*legein*) olarak *logos* ve karşıtların birliği açığa çıkar. Bu anlamda, *polemos*, yalnızca olmuş olanla ne savaşır ne de mücadele eder. Çünkü *polemos* duyulmayan, düşünülmeyen, söylenmeyen ne varsa onun duyulması, düşünülmesi, söylenmesidir. Herakleitos'un şiirsel sözlerinde *polemos*, tam da bu nedenle, tanrıların, şairlerin, düşünürlerin ve devlet adamlarının işidir. Onlar, tüm belirsizliğe ve karmaşıklığa rağmen yapıtlarını açığa çıkaranlardır.⁵⁶ Burada açığa çıkan, *polemos*'un varlığıdır. Bu varlık, Antik Yunan için, açığa çıkan ve açıklıkta tutan *physis*'tir. O, açığa çıkmanın asaletidir. Birçoğu ona karşı sağır ve kördür. O, yalnızca *polemos*'u üstlenen ve yapıtlaştıranlar için kendini açar. Herakleitos bunu şu çarpıcı sözlerle açıklar: "Her şeyden önce gelen en onurlu,

⁵⁴ Heidegger, Herakleitos'tan alıntılıyor (Heidegger, a.g.e., s. 61).

⁵⁵ Heidegger, a.g.y., Martin Heidegger ve Eugene Fink, *Heraclitus Seminar 1966/1967*, çeviren: Charles H. Seibert, USA: The University of Alabama Press, 1979, s. 25.

⁵⁶ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 62.

en seçkin, en erişilmez şey kendini açanın asaletidir ve o, sonsuza dek ölümlülerin tam karşısında durur. Onlar, her ne kadar ona karşı sığırlar gibi tok olsa da.”⁵⁷

Heidegger, bu açıklamaların hemen ardından, buradaki tartışmaları sürdürecektir olan kılavuz soruyu şöyle belirler: *Polemos*’un varlığı neden *physis*’tir? Herakleitos’un alıntılanan sözlerinde de Heidegger’in yorumunda da bu sorunun yanıtı henüz açık değildir. Sorunun yanıtı, *physis* ile *polemos* arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulmasındadır. Bu doğrultuda, Heidegger bu ikisi arasındaki ilişkiyi *aletheia* olarak doğrulukla ilintilendirir. Daha önce sıkça belirtildiği gibi, Antik Yunan’da *physis*, varlıktır. Ancak burada *physis*’i varlıkla özdeşleştiren, *aletheia*’dır. Başka bir deyişle, *aletheia*, *physis*’in varlığıdır. *Aletheia* olarak varlık, açığa çıkmanın açıklığı ile birliğidir. Bu birlik, *polemos*’tur. Açığa çıkan ve onun açıklığının *polemos*’u, *aletheia*’da köklenir. Ya da tam tersi biçimde söylersek *aletheia* olarak varlık, *polemos*’ta kendini açar. Heidegger’in bu muhteşem söz oyunları, *polemos*’un kendini insan varoluşunda açma biçimini betimiyle doruğuna ulaştır. Bu görkemli söz şöleninde, *polemos* ve insan varoluşunun bir araya gelme aralığı, görünüşün trajedisidir. Antik Yunan’da insan varoluşunun *auto-ontos* yani kendisi olması, görünüşe gelenin trajikliğine yazgılı olmayı ve bu yazgıyı yaşamayı anlatır. Çünkü *aletheia* olarak varlığın kendini insan varoluşunda açması görünüşe gelme yoluyla olur. Ancak buradaki temel sorun, görünüşe gelenin *aletheia* olarak varlıkla örtüşmemesidir. *Aletheia* olarak varlık görünüşün açıklığıdır ve asla kendisini görünüşe teslim etmeyendir.

Bu tartışmanın asıl ihtisamı, Heidegger’in *Metafizik Giriş*’te, görünüşün trajedisini Antik Yunan’a özgü tragedyalarda yorumlamasıdır. Ona göre, Antik Yunan tragedyalarında en önemli vurgu, insan varoluşunun kökensel anlam-

⁵⁷ Heidegger, *Herakleitos*’un 29. *Fragmanı*’ndan alıntı yapar (Heidegger, a.g.e., s. 103.).

da trajik olmasıdır. Bu savunusu temelinde, Heidegger, Sofokles'in *Kral Oedipus*'unu (*Oedipus Rex*) yorumlamaya başlar.⁵⁸ Burada, Oedipus'un trajikliği, bir yandan tanrısal ve övülesi bir kral, diğer yandan babasını öldürmüş ve annesiyle evlenmiş bir suçlu olmasıdır. Ancak henüz Oedipus'un ortasında kaldığı bu gerilim ve onu anlatan çelişik görüngülerin anlamı açık değildir. Heidegger ustalıkla sorar: Hangisi Oedipus'un asaletidir? Her şey tamamen ortaya çıktığında geriye ne kalır? Oedipus olmak neyi gizler, neyi açar? Heidegger bu soruların hemen ardından yorumunu şöyle sürdürür: Oedipus'u, bir kral, suçlu ya da başka biri değil, yalnızca Oedipus kılan, görünen ve onun ardında gizlenenin *polemos*'udur. Oedipus, bir yandan ona verilene, ona kendini açan yazgıya aittir, diğer yandan yazgının görünümleri arasında kalmanın kaçınılmaz acısıdır. Heidegger'in bu açıklamalarıyla işaret ettiği, Oedipus'un acısının, gizli olanı açığa çıkarmaya ve gerilimi yitirmeye ait olmasıdır. Kral Oedipus, bu giz açığa çıktığında gözlerini kör eder. Onu kör eden usun ve ölçünün tanrısı *Apollon* değildir. Aksine yüreğinde yanan tutkunun ateşidir.⁵⁹ Oedipus artık tamamen hakikatle yüz yüzedir. Görünüşün yanıltıcı oyunu onun için sona ermiştir. Bu konuyu, E. Rufayi Turan'ın "Küskün Tanrılar, Uykusuz Ozanlar, İsimsiz Acılar" adlı yazısındaki şu etkileyici anlatımla sonlandıralım:

Sofokles'in Oedipus trajedisi Hakikat arayışında, yanıltıcı olanın artık işe yaramadığını göstermek için Oedipus'un kendi gözlerini kör etmesi ile sonlanır. Görüngüler dünyası, yazgısını ve yerini bilmeyen insan için hem ödül hem de cezadır. Hakikat, görüngüler biçiminde

⁵⁸ Heidegger, Karl Reinhardt'ın *Oedipus Rex* yorumunu temel alır. Reinhardt'ın yorumunda, Sofokles'in *Oedipus Rex*'i, "görünüşün trajedisi"dir (Heidegger, a.g.e., s. 107-108.).

⁵⁹ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 107-108.

açığa çıkar, açıklığa gelir. Ancak yanıltıcı da olabilir.⁶⁰

Turan'ın, Heidegger'in *Kral Oedipus* yorumuna ilişkin bu sözleri, Antik Yunan'da insan varoluşunun hakikat ve onun eksik silüetleri olan görünüşler arasında kendini açmasını anlatır. Heidegger'de bu, insan varoluşunun varlığın yazgısına kökensel olarak aitliğidir. Bu aidiyet, varlık, hiçlik ve görünüşün birliğinin temsili olan trajik döngüdür.⁶¹ Heidegger'e göre, bu döngü, insan varoluşunun varlık, hiçlik ve görünüşün üç yol ayrımında yer almasıyla ilintilidir. Onun eşsiz anlatımında bu üç yol ayrımı şöyle betimlenir: İlki yani "varlığın yolu", insan varoluşu için kaçınılmazdır. Varlığın yolunda insan varoluşu, kesintisizce ve yitimsel olarak açıklıkla ilişkidedir. İkincisi yani "hiçliğin yolu", insan varoluşunun ulaşabileceği bir şey değildir. Bu anlamda, hiçliğin yolu diğer ikisine göre, en zor yoldur ve hiç kimse onun izinden gidemez. Heidegger bu noktada hemen bir parantez açar ve insan varoluşunun hiçliğin yolunu değil, ancak varlığın yolunu izleyebileceğini belirtir. Üçüncüsünde, yani "görünüşün yolu"nda, insan, yalnızca görünüşün yolunu izleyebilir ki bu yol yukarıda anlatıldığı gibi, yanıltıcıdır. Heidegger bunu şöyle açıklar: "Görünüşler arasında kalarak insan, bir kanıdan diğerine geçer ve bu yolla kendini yitirir. Burada her şey, şu ya da bu biçimdedir. Varlık ve görünüş birbirine karışmıştır."⁶² Bu sözleri, biraz daha açarak söylersek, varlık, görünüşler arasında kendini bir görünüş olarak açabileceği gibi, görünüşün tamamen karşısı olan bir biçimde de açabilir. Bu nedenle, üçüncü yol, belirsizliğin yoludur. Heidegger, buraya kadar anlatılanlar göz önünde bulundurulduğunda, Antik Yunan düşüncesinde insan varoluşunun anlamının

⁶⁰ Ertuğrul Rufayi Turan, "Küskün Tanrılar, Uykusuz Ozanlar, İsimsiz Acılar", *Doğu Batı*, Yıl:10, Sayı: 40, s. 11-19, Şubat, Mart, Nisan 2007 (s. 14).

⁶¹ Heidegger, a.g.e., s. 108.

⁶² Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 112.

son derece özgün ve otantik olduğunu savunur. Ona göre, Antik Yunan'da insan varoluşunun anlamı, körü körüne bir doğrunun peşinden gitmek değildir. Bunun yerine onlar çok daha çarpıcı bir düşünceye sahiptir. Eski Yunanlılar için, insan olmak, varlık, hiçlik ve görünüşün tanıklığıdır. Başka bir deyişle, burada, insan varoluşunun en temel belirlenimi, varlığın uçsuz bucaksız, meçhul ve gizemli açıklığında hiçe tanıklıktır. Bununla birlikte, görünüşün belirsiz ve zorlu yoluna da açık olmaktır. Böylece, insan varoluşunun en kökensel anlamı, varlık, hiçlik ve görünüşün gerilimli birliğine açık olmasıdır.

Heidegger burada bir hamle daha yaparak, insan varoluşunun, bu üçlüde 'kendi' olmasını, *Ent-scheidung* yani 'kopuş' olarak açıklar.⁶³ *Metafiziğe Giriş*'te kopuş, yine bir Antik Yunan tragedyası olan Sofokles'in *Antigone*'si temelinde yorumlanır. Heidegger, bu yorumunda, *Antigone*'de insan olmanın trajik açıklığını, *physis* olarak varlığın uyandıran, yerinden yurdundan eden ve yola koyan aşkın gücünde daima bir *deinotaton* olmak biçiminde betimler. Ancak bu ilginç sözün, yani *deinotaton*'un anlamı nedir? Heidegger, ilk olarak, *deinotaton*'un kökü olan *deinon*'u ele alır ve onu şu iki biçimde açıklar: *Deinon*, bir yandan, kendi ritmiyle açığa çıkmayı sürdüren sessiz bir tehlikedir. Bu anlamda o, zorun dayatılmasında açığa çıkan korku ya da paniktir. Diğer yandan, *deinon*, yalnızca zorun dayatılması değildir. Aynı zamanda, onun kendini dayattığı varlık tarafından da kullanılmasıdır. Dolayısıyla, *deinon*, zorun kendini insan varoluşuna dayatması

⁶³ *Varlık ve Zaman*'da, Dasein'ın kendi açıklığını üstlenmesi *Entschlossenheit* (kararlılık) olarak betimlenir. *Metafiziğe Giriş*'te ve *Felsefeye Katkılar*'da bu, "daima olagelen ve olmakta olan" için *Ent-scheidung* (kopuş) kavramında yeniden biçimlendirilerek daha kökensel bir anlama kavuşturulur [Heidegger, *Being and Time*, s. 343; *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 60; *Introduction to Metaphysics*, s. 162]. Ayrıca, *Bir Şey Nedir?*'de, *Ent-scheidung*, sorgulamanın açıklığıdır (*What is a Thing?*, s. 9.).

anlamında şiddet olmakla birlikte, insan varoluşunun kendine dayatıları kullanması anlamında da şiddettir. İnsan varoluşu, gücü birleştiren ve açığa çıkaran olması nedeniyle her iki anlamda da *deinon*'dur. O, ona verilen bu gücü ya da varlığın armağanını kullanarak, kendisi için bir 'yer' açar. İnsanın ona verileni kullanarak açtığı bu 'yer'de, aynı zamanda, onun tarafından açığa çıkarılamayanın her şeyi kuşatan ve yerle bir eden gücü kendini gizlemeyi sürdürür. Heidegger, bunu, *Gewalt-tatigkeit* yani 'şiddetin kökenselliği' olarak açıklar.⁶⁴ Şiddetin kökenselliği, burada, *Überwältigende* yani "kendini açanın açıklığını ve bu açıklığa karşı bir açığa çıkma"yı anlatır.⁶⁵ Bu, *Metafizığe Giriş*'te, insan varoluşunun kökensel açıklığına işaret eder ve onun, tüm diğer şeyler arasında varoluşu gereği taşıdığı belirsizliği anlatır. Başka bir deyişle, insan varoluşunu tüm diğer şeyler arasından koparan ya da ayıran, onun varlığına özgü bu 'en açık' ve bu nedenle de 'en gizli' olma niteliğidir. Kısacası, Heidegger'in *Antigone* yorumunda, insan olmak, *deinotaton* olmaktır.

To deinotaton, en garip, en tuhaf olmaktır. Bu nedenle, insan varoluşu, varlığın ona armağan ettiği güçle açtığı ne varsa hepsinin sınırlarının dışında ya da açıklığındadır.⁶⁶ Tüm şeylerin en garibi, en tuhafı olmak, insan varoluşunun kendini açan için yol olma olanağıdır.⁶⁷ Heidegger, bu açıklamalarını şöyle taçlandırır: En garip, en tuhaf olarak insan varoluşu, tüm diğer şeylerin açıklığı ile ilişkisinde, *Un-heimlich* yani 'yurtsuz'dur.⁶⁸ *Metafizığe Giriş*'te, *Unheimlichkeit*, 'yurt-

⁶⁴ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 150.

⁶⁵ Heidegger, a.g.y.

⁶⁶ Heidegger, a.g.e., s. 148-150.

⁶⁷ Heidegger, a.g.e., s. 151.

⁶⁸ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 151-152 (Heidegger'in *Dasein* olarak insan varoluşunu yersiz yurtsuzluk olarak betimlediği yapıtları için ayrıca bkz. *Being and Time*, s. 233; *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, çeviren: William McNeill & Julia Davis, Blomington: Indiana University Press, 1996, s. 68).

suzluk', insan varoluşunun her yeri kendine yol kılmasıdır. Burada, Heidegger, bu konuyu, Sofokles'in *Antigone* tragedyasından alıntılacağı *panto poros aporos* sözünün yorumu temelinde betimler. Bu yoruma göre, insan varoluşu, *panto poros aporos*'tur. *Panto poros aporos*, insan varoluşunun bir yandan *Antigone*'deki anlamıyla siteye ait olması, diğer yandan bir politikacı, bir şair ya da filozof olabilmesi için sitenin dışında olmayı, herhangi bir yere ait olmamayı anlatır. Bu nedenle, insan varoluşu en kökensel anlamda, *to deinon* ya da *deinotaton*, yani en tuhaf, en garip olandır. Heidegger'de bu konunun yorumu şöyle betimlenebilir: İnsan, her yeri kendine yol olarak açar. Bu yollarda her şeyi kendi açıklığına bırakır ve sonunda kendini açanın açıklığında tüm bu yollar-dan dışarı atılır. Tüm açığa çıkan şeylerin en açığı, en tuhafı, en garibi burada açılır.

Bu sözler, insan varoluşunun hem bir yere ait olmak hem de hiçbir yere ait olamamak arasında tutunan bir oluşum olduğuna işaret eder. Bu anlamda, insan varoluşunun yurtsuzluğu, onun kökenidir. Tüm diğer şeyler yalnızca bu kökende açığa çıkar. Çünkü bir 'yer' açmak, hiçbir yere ait olmayan, kendisi de bir 'yer' olamayanın varoluşu önceliğinde olanaklıdır. Ancak insan varoluşu, bu kökenden kopma anlarına yazgılıdır. Heidegger, insan varoluşunu belirleyen bu yazgıyı, yani onu yurtsuzluğundan ayıran ya da koparanı şiddet olarak açıklar. Ancak burada şiddet, daha önce de açıklandığı gibi, iki anlamlıdır. Bir yandan insan varoluşunu yurtsuzluğundan koparır, diğer yandan her kopuşun ardından onu yeniden kopardığı yere, yani yurtsuzluğuna geri verir. Sonuç olarak, Heidegger'in buradaki tüm açıklamaları ve yorumları, *Varlık ve Zaman*'ın, Dasein olarak çözümlenen insan varoluşunun dönüşümünü gösterir. *Metafiziğe Giriş*, şiddetin trajik açıklığında, Dasein olarak insan varoluşunun çok daha kökensel ve öncelikli olana dönüşünü hazırlar. Bu bağlamda, temel sorun, *Varlık ve Zaman*'ın otantiklik sorunsalını belirleyen birinin kendi olması değil, insan varoluşunun var-

lıkla karşılaşmasıdır.

Özetle, Heidegger'in *Antigone* yorumu tümüyle, *Ge-stell* olarak doruğuna ulaşan insan varoluşu, doğa (ya da varlık) ve şeylerin kökensel birliğinin yitiminde dönüş yolunun, öncelikle insan varoluşunun dönüşümünde olanaklı olduğunu gösterme çabasıdır. Bu anlamda, kökensel olana dönüş yolu, *Ge-stell* eleştirisinin temelindeki belirsizlikte temellenir. Heidegger, bunu şöyle açıklar: "Teknolojinin özü, hâlâ belirsizliğinden kurtulamamıştır. Bu belirsizlik, açığa çıkmanın ve doğruluğun gizidir."⁶⁹ Bu sözler açıkça, Heidegger'in teknoloji yorumunun kökeninde *aletheia* olarak doğruluk anlayışının olduğuna işaret etmektedir. *Aletheia*'nın açan ve gizleyen ikili oluşumu, teknolojinin özü ile bu özde açılan insan varoluşu, şeyler ve doğa (ya da varlık) üçlüsü arasındaki otantik bağın yitirilmiş ya da unutulmuş olmasındaki belirsizliği açığa çıkarır. Heidegger'in bu konudaki kılavuz sözü, Hölderlin'in "*Wo aber Fefahr ist, wächst, das rettende auch*" yani "Tehlike büyürken kurtarıcı güç de açığa çıkar"⁷⁰ olarak bilinen çarpıcı sözüdür. O, buradaki 'tehlike' ve 'kurtarıcı güç' ilişkisini *Ge-stell*'de birleştirerek yeni bir yoruma kavuşturur. Başka bir deyişle, Heidegger'in tehlike ve kurtarıcı gücün eşzamanlılığında betimlediği teknolojinin özündeki belirsizlik, varlığın yitirilmiş *aletheik* yapısına aittir. Heidegger bunu, "bir şeyin, tüm varlığını, açığa çıkmakta olduğu açıklığa borçlu olduğu" düşüncesinde temellendirir.⁷¹ Bu bağlamda, tehlike, daha önce ayrıntılı olarak tartışıldığı gibi, *Ge-stell*'de açığa çıkmanın yitimselliğini gözardı etme ve her durumda düzenleme ya da kontrol etme çılgınlığıyla belli bir açığa çıkma durumunun sürekli ve kalıcı kılınma saplantısındadır. Ancak bununla birlikte, *Ge-stell*, insanın varoluşunu sürdürmesi için verdikleri açısından yitimseldir de. Bu anlamda, o,

⁶⁹ Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 33.

⁷⁰ Heidegger, a.g.e., s. 34.

⁷¹ Heidegger, a.g.e., s. 29.

henüz duyumsanmamış ve belki gelecekte duyumsanacak olan bir şeyin habercisidir. Böylece, Heidegger, *Ge-stell* ve insan varoluşu arasındaki ilişkinin kökeninde, insan varoluşunun *aletheia* olarak doğruluk ile kökensel ilişkisini temellendirmiş olur.

Sonuç olarak, Heidegger'e göre, *Ge-stell* olarak açığa çıkan modern teknoloji, varlığın tarihsel açıklığı ve bu açıklık olarak yazgılaşımdan ayrı düşünülemez. Antik *tekhne* ile *physis* olarak doğa arasındaki özsel ilişkinin yitim süreci, *Ge-stell*'in varlığın kendini açan oluşumundan bağımsız olamayacağının tanıtıdır. *Ge-stell*, herhangi bir şeyin varlığında kendini açmakta olan varlığı unutmuştur. Bu nedenle, *Ge-stell*'in büyüttüğü tehlike, bir yandan bir şeyin kendini açma olanağının yitimi, diğer yandan teknolojiyi kontrol ederek işe başlayan insan varlığının sonunda teknoloji tarafından kontrol edilerek kendi olma olanağını yitirmiş olmasıdır. Tam da bu noktada, *Ge-stell* olarak açılan modern teknolojinin söz konusu tehlikede büyüttüğü kurtarıcı gücün anlamı sorunlaşmaktadır. Bu konu, Heidegger'in sanat ve sanat yapının kökenine ilişkin sorgulamasındaki köktenci tavırda gözler önüne serilmektedir. Bu nedenle, tehlikedeki kurtarıcı gücü biçimlendiren temel oluşumlar, son iki bölümü dizgeleştiren bu sorgulamanın tartışılması doğrultusunda açıklığa kavuşacaktır.

III. BÖLÜM

POETİK DÜŞÜNMENİN AÇIKLIĞI: SANAT YAPITI

İçinde bulunduğumuz ve açığa çıkan her şeyin uzantısı olduğu Modern Teknoloji Çağı'ndan ve Heidegger'in köktenci bir tavırla haykırdığı bu çağın *Ge-stell* olarak açılan özünden, onun seri bir biçimde ürettiği anlamlardan, araçlardan ya da ucuz amaçlardan bir çıkış yolu hâlâ olanaklı mıdır? Bu kökensel soru, öyle bir olanağı sorgulamaktadır ki bu ne teknolojiye ne onu açığa çıkaran Batı Metafiziği'nde ne de daha geriye gidersek Antik Yunan düşüncesinde hâlâ yeterince otantik özüyle bir bütün olarak açığa çıkmamıştır. Pe ki, tüm dönemlerin, insanlık ya da düşünce tarihinin ve hatta yeryüzü tarihinin bile gerçekleştiremediği, gelecek çağların da aşır geride bırakamayacağı bu olanak nedir; nasıl olanaklaşır? Heidegger düşüncesinin sanatın varlığıyla kavuşumu tam da bu olanaklaşmayla ilintilidir. O, sanata özgü bu ayrıcalığı ustalıklı ve derin düşünme çabasıyla açığa çıkararak bizi (insan varoluşunu), önce sanatı sanat yapıtında anlamaya, ardından, sanat yapıtı olarak açığa çıkmanın otantikliğini görmeye çağırır. Aslında bu çağrı, geçmiş, şimdi ve geleceğe genişleyen bir çağrıdır ve hiçbir çağda yankısı silinemez. Çünkü Heidegger, sanatın, Hegel'in sanatın ölümü deyişinin aksine, hiçbir çağ için aşılamaz bir şey olduğunu gösterme çabasıdadır. Heidegger'i sanatla buluşturan sanatın bu gizemli ve tuhaf varoluşudur. O, bu gizemli ve tuhaf varoluşun kökenini sorgulayarak ona bulaşma, ona ait olana katılma ve onun kökeniyle dönüşme arzusundadır. Sanatı sanat kılan bu köken, teknoloji çağında doruğuna ulaşan tüm metafizik söylemin bir kenara bırakılabilmesi için tek yoldur. Burada, tek olma, onun eşsizliğini anlatır.

Böylece, Heidegger, teknolojinin özünde kök salan tehlikenin aşılabilmesi ve de bu tehlikenin kaynağının açığa çı-

kabilmesi için, hiçbir şeyin kendi olma açıklığına yer bırakmayan *Ge-stell*'de yalnızca sanatın açıklığında büyüyen kurtarıcı güce işaret eder. O, bu yolla, *Ge-stell* ve sanat arasındaki ilişkinin oldukça eski olduğunu gösterme çabasıdır. Bu çabanın temel motifi ise *tekhne* ve sanatın Antik Yunan'a kadar geri giden kardeşliğidir. *Ge-stell*'i *tekhne* ile karşılaştırma olanağı sunan bu yaklaşımıyla Heidegger, teknolojik tavrın neyi yitirdiğini çözümlemeyi hedeflemektedir. Ancak diğer yandan, bu yitim çağında kökensel olana dönüşü olanaklı kılacak olan sanat da yitik bir görüngü olarak açığa çıkmaktadır. Heidegger, *Ge-stell*'de bir bütün olarak açığa çıkan sanatın yitik görüngüsünü, sanatın yeri ya da açıklığının yitimi olarak açıklar ve bu yitimin en açık göstergesi olarak da sanatın ya da sanatsal olan her şeyin estetik olarak açığa çıkmasını gösterir. Heidegger'e göre, yalnızca estetik olarak açığa çıkmasıyla sanat, yeri ya da açıklığını, Batı Metafiziği'ni biçimlendiren düşünme biçiminde, modern öznelikten *Ge-stell*'e doğru gelişen süreçte doruk noktasına ulaşmış olan düşünme biçiminde yitirir. Bu nedenle, teknoloji çağının gizlice büyüttüğü tehlikede aynı zamanda büyüyen kurtarıcı güç, estetik olarak sanat olamaz. Heidegger için, tam da bu gerekçeyle, sanatın kökeni ivedilikle sorgulanmalıdır. *Sanat Yapıtının Kökeni*, başından sonuna değin, söz konusu sorgulamanın en arı çabasıdır. Burada, Heidegger'in sanatın estetiğe indirgenmesi bağlamında gelişen yorum ve eleştirileri, sanat yapıtının kökeni sorgulamasının izleğini belirlemektedir. Bu eleştiri ve yorumlar iki temel biçime sahiptir. Bunlar: Hegel'in sanatın ölümü sözünün yeniden yorumlanması ve Antik Yunan'da sanatın *tekhne* ile ilişkisinin, estetik olarak sanattan ayrı olmasıdır. Sanatın varlıkbilimsel doğruluğu, sanat yapıtı, 'şey' ve sanatçı arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığında gizlidir. Heidegger Düşüncesi'nin köktenci yönlerinden birini oluşturan sanatın varlıkbilimsel doğruluğu, *Ge-stell* ve sanat yapıtı arasındaki özsel ilişkinin açıklığıdır.

3.1 Sanatın Yitik Görüngüsü

Heidegger düşüncesinin sanat konusundaki köktencililiği, onun şu iddialı savında temellenmektedir: “Sanatın otantik varlığı, Batı Metafiziği’nde uzun yıllardır anlaşılamamıştır.”¹ Bu başarısızlığın kaçınılmaz sonucu, sanatın varlığını, onun yeri ve önemine indirgeyen tartışmalarda dizgeleşir. Heidegger, *Felsefeye Katkılar*’da, sanatın otantik varlığına ilişkin sorgulamanın, yüzyıllardır belirlenemeyen bu yer ve önem sorununun sınırlarında bırakılamayacağını özenle belirtir.² Ona göre, sanat tüm bunlardan çok daha ciddi bir role sahiptir. Heidegger’de sanata biçilen bu ciddi rol onun şu düşüncesinde açıklığa kavuşur: Metafizik düşünme geleneğinin tümüyle bir kenara bırakılabilmesi ve teknolojik tavrın uzantısı olan hâlihazırdaki düşünme biçiminin köktenci dönüşümü için tek yol sanattır. Başka bir deyişle, modern teknolojinin büyüttüğü tehlike ve onda gizlice gelişen kurtarıcı güç yalnızca sanatın otantik varlığında açığa çıkabilir. Kısacası, Heidegger’in bu konuda sanata yüklediği ayrıcalıklı rolün, yani sanatın hâlihazırdaki dünya, dil ya da düşünme biçiminin dönüşümü için tek yol olarak nitelenme gerekçelerinin tüm ayrıntılarıyla tartışılması buradaki temel amacımızdır. Bu amaç bağlamında, ilk olarak ele alınacak olan konu, *Ge-stell* olarak açığa çıkan modern teknolojide sanatın durumudur. Heidegger, bunu, estetik olarak sanat çözümlemesi temelinde tartışır. Bu tartışma, Hegel’in modern çağa özgü ünlü söylemi olan sanatın ölümünün Heidegger yorumunda doruğuna ulaşır.

Sanat konusundaki tartışmaların Heidegger Felsefesi’ndeki diğer boyutu, başlangıçta değinildiği gibi, sanatın hâlâ yeterince anlaşılamamış olmasıdır. Sanatın tarihsel açıklığına göndermede bulunan bu düşüncenin derinlikli yorumu, onu

¹ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 355.

² Heidegger, a.g.y.

şu sonuca ulaştırır: Sanat, belli bir çağın, tarihsel bir aralığın malı olmadığı gibi, belli bir kurum ya da kurumsal düşüncenin tekelinde de değildir. Başka bir deyişle, sanat, her tür tarihsel aralığı, geçişi, ayrımı aşar. Heidegger, sanatın bu ayrıcalıklı varoluşunu, onun açığa çıkma biçimine özgü bir şey olarak açıklar. Bu özgünlük, sanatsal olarak açığa çıkmanın yitimselliğidir. Yitimsellik, burada, sanat ve varlığın açıklığı arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığına işaret eder. Bunu biraz daha açarsak, sanatın yitimselliği, varlığın *aletheik* oluşumunda, kendini gizleyerek açanla ilişkisinin biçimidir. Bu ayrıcalıklı rolüyle sanat, modern teknolojide gizin olanaklılığıdır. Ancak Heidegger'e göre, *Ge-stell*'de sanat, yitik bir görüngü olarak açığa çıkar. Daha önce belirtildiği gibi bu yitim, sanatın ölümü ve estetik olarak sanat ilişkisine aittir. Bu nedenle de sanatın *otantik* varlığına ve kökensel ayrıcalığına ulaşmanın yolu, söz konusu ilişkisinin altını oymakla gerçekleştirilebilir. Heidegger, bu yolla, sanatı modern teknoloji çağında açığa çıkan tehlikenin gizlice büyüttüğü 'kurtarıcı güç' temelinde yorumlama çabasındadır. Başka bir deyişle, Heidegger düşüncesinde, *Ge-stell* olarak açığa çıkanın gizi, sanata işaret eder.

Diğer yandan, sanat tek başına, kurtarıcı güç değildir. Heidegger, sanatın açıklığında sanatsal olarak açığa çıkan her şeyi ve burada açığa çıkmanın kendisini de kurtarıcı güce aktarır. Dolayısıyla, sanat, kurtarıcı güç değil, onun açığa çıkma yoludur. Başka bir deyişle, sanatın hâlâ yeterince anlaşılamamış belirsiz varoluşu, onda gizin olanaklı gizlenme yollarının açık olmasında temellenir. Heidegger, tam da bu nedenle, sanatı *Ge-stell*'in devasa açılımında gizin otantik varlığını yitirmemiş ve yitirmeyecek olan tek açığa çıkma yolu olarak betimler. *Felsefeye Katkılar*'da, açığa çıkmanın sanatın dışında, teknoloji, bilim ve politika gibi birçok yolu olduğuna dikkat çekilir ve hemen ardından bu yollardan hiçbirinin zamanının gereksinimlerinden, koşullarından, zamanına hizmet etmekten kaçınamayacağı eklenir. Heidegger bu

özgün düşüncesini şu çarpıcı sözle sonlandırır: “Sanata ait olmayan açığa çıkma yolu ya da yollarının, yalnızca bir dünya görüşü olma tehlikesinden kurtuluşu yoktur.”³ Özetle, sanatın bu yüzyıllardır belirsizliğini koruyan gizemli varoluşu, Heidegger düşüncesinde sanatın, açığa çıkan tüm şeylerin otantik açıklığına dönüş için tek yol olma nedenidir.

Burada, sanatın varlıkbilimsel doğruluğu olarak tartışılacak olan bu konuya geçmeden önce, estetik olarak sanatın neyi yitirdiği ve bunun nasıl sanatın ölümü söylemini doğurduğu gerekçeleriyle açıklığa kavuşturulacaktır. Heidegger’in bu konudaki özgün yorumunu bir bütün olarak biçimlendiren sanatın hâlâ ve henüz anlaşılmamış olduğu düşüncesi, Antik Yunan’ı da kapsayan bir sav olduğu için sanatın bu ilk varoluşu *tekhne* olarak sanat anlayışı doğrultusunda ele alınacaktır. Bu yolla, Heidegger’in açıkça belirleme çabasında olduğu sanat ve *tekhne* olarak açığa çıkma arasındaki yakın ilişki çözümlenerek, modern teknolojiye sanatın özgün, otantik açıklığı için düşünsel zemin hazırlanmış olacaktır. Sonuç olarak, Heidegger’in tüm bu tartışmaları, daha önce belirtildiği gibi, sanatın varlıkbilimsel doğruluğunu hedeflemektedir. Bunun için, sanatın otantik varoluşu ve onun açığa çıkma biçimi ve yerinin tartışılması bu bölümün son tartışma konusudur.

3.1.1 Estetik ya da Sanatın Ölümü

Heidegger, sanat ile yaşam deneyimi arasındaki ilişki ve bu ilişki temelinde sanatın bir bütün olarak estetiğe indirgenmesi bağlamında, modern teknolojinin özü olan *Ge-stell* ve sanat ilişkisini çözümler. O, bu çözümlmeyi, Hegel’in “sanatın ölümü”⁴ sözünün varlıkbilimsel yorumunda ger-

³ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 26-29.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Aesthetics Lectures on Fine Art*, Cilt I, çeviren: T. M. Knox, NY: Oxford University Press, 1975, s. 82-83.

çekleştirebilir. Bu konu, *Sanat Yapıtının Kökeni*'ne yazılmış olan *Sonsöz*'de tartışılır.⁵ Heidegger, burada, Hegel'in sanatın ölümü düşüncesini gerekçelendirdiği temel savlarını betimledikten sonra, bu savları eleştirel bir biçimde yorumlar. Bu özgün yorumun en önemli savunusu, Hegel'de sanatın ölümünün, sanatın estetiğe indirgenmesiyle derinden ilintili olduğudur. Hegel, yanıltıcı bir biçimde, sanatı geçmişe ait, yazgısının doruğuna ulaşmış, aşıp geçilmiş bir şey olarak anlatır. Bu düşünce temelinde de modern çağda sanatın ölümünü ilan eder. Heidegger, Hegel'in bu açıklamalarını, yalnızca modern çağda sanatın durumunu açıklama konusunda değil, zamanlar ve tarihleri aşan sanatın otantik varoluşunu anlama konusunda da başarısız bulur. Ona göre, sanatın ölümü, bir yanıt ya da yargı değil, hâlâ yeterince bir soru niteliği taşımaktadır. Çünkü sanatın ölümü, sanatın geçmişine değil, geleceğine ilişkin bir sorudur ve daima bu niteliğini koruyacak olması bakımından da özgündür. Sonuç olarak, buraya kadar anlatılanlar, Heidegger'de sanatın ölümüne ilişkin tartışma ve yorumların hedefini şöyle belirler: Sanatın ölümü, en otantik anlamında, sorgulanmayı bekleyen bir soru olma niteliğini korumakta ise, bu durumda, sanatın ölümünde sorgulanacak olan, onun olanaklılığıdır.

O halde, Heidegger'in bu konudaki kaygısına uygun olarak, şu soruyla başlayalım: Sanat ölebilir mi? Başka bir deyişle, sanatın ölümü, en kökensel anlamıyla düşünüldüğünde, neye işaret eder? Heidegger'in bu tuhaf sorulara yanıtı şöyle özetlenebilir: Sanatın ölümü, onun ölü bir şey olarak kendini açmasıdır. Bununla birlikte, sanatın kendini ölü bir şey olarak açması, eğer bu tarihsel bir dönüm noktası olarak kabul edilirse, aynı zamanda, başlamakta olan bir sürece de işaret etmelidir. Ancak Heidegger'e göre, bu süreç, artık hiçbir sanat yapıtı ya da sanatçının var olmadığını da anlatmaz. Aksine burada yitirilen sanattaki açığa çıkmanın otantik özü-

⁵ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 79-80.

dür. Heidegger, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde, bu tartışmaların canalcı savını şu sözle açıklar: "Sanatın ölümü, deneyimde açığa çıkar."⁶ O, bu iddialı sözle, sanatın ölümü konusunu, bambaşka bir sorgulama alanına çekmiştir. Sanatın ölümünün bu yeni sorgulama alanı, *Ge-stell* olarak açığa çıkan modern teknoloji ve onu açığa çıkaran düşünme biçimidir. Heidegger'e göre, modern teknoloji ve onu açığa çıkaran düşünme biçiminde sanatın ölümünü olanaklı kılan, insan da dâhil olmak üzere her şeyin varoluşunun deneyime aktarılmasıdır. Başka bir deyişle, sanatın ölümünün açıklığı, deneyimdir. Bu, sanatın estetik olarak açığa çıktığı döneme işaret eder. Hegel'de sanatın ölümü, tam da bu dönemin yani estetiğin başlangıcıdır. Bu konuda, Heidegger, bir yandan Hegel'in sanatı geçmişe ait bir şey olarak betimlemesine katılmazken, diğer yandan sanatın ölümü sözü ile Hegel'in, haklı bir biçimde, estetikten söz ettiği düşüncesinde de ısrarcıdır. Onun bu konudaki ısrarı, estetik olarak sanat ve onun kendini açtığı sanat yapıtlarının tümüyle deneyimin konusu olduğu düşüncesinde yoğunlaşır.⁷

Sanatın varoluşunun basitçe deneyime indirgendiği söz konusu süreç, *Ge-stell* olarak açılan modern teknolojide doruğuna ulaşır. Heidegger, estetik ve *Ge-stell* arasında öngördüğü bu ilişkinin kaynağını, düşünce tarihinin en eski ayrımı olarak betimlediği güzel ve doğruluk ayrımı olarak gösterir. Ona göre, güzel ve doğruluk arasına çizilen sınır, Platon'dan Nietzsche'ye kadar tüm Batı Metafiziği'nin en belirgin niteliğidir. Bununla birlikte, güzel ve doğruluğu birbirinden gittikçe daha fazla ayırıp uzaklaştıran bu sınırın en keskin olduğu yer estetikdir. Bu nedenle, estetik olarak açığa çıkan sanatın ölümü, Batı Metafiziği'nin sonudur. Heidegger, metafizik geleneğin sonunu *Nietzsche* yapıtında, sanat

⁶ Heidegger, a.g.e., s. 79.

⁷ Heidegger, a.g.y.; Martin Heidegger, *Nietzsche*, Cilt I, çeviren: David Farrell Krell, NY: Harper & Row Publishers, 1991, s. 70.

üzerine beş yargı olarak betimler. Bunlar sırasıyla şöyledir: 1.) Sanat, güç istencinin en yaygın ve en bilinen biçimidir... 2.) Sanat, sanatçının sınırlarında anlaşılmalıdır... ; 3.) Sanatçının en genişletilmiş kavramı olması bakımından sanat, tüm olanların, kendi kendini açanın da, kendinden başka bir şeyde açılanın da temel oluşumdur... ; 4.) Sanat, nihilizme ayrıcalıklı bir karşı çıkıştır... ; 5.) Sanat, doğruluktan çok daha değerlidir.⁸ Heidegger, bu beş yargıyı, sanatın sıradan, bilinen, yaygın anlayışı olarak belirler. Bununla birlikte, Nietzsche'nin sanatı ve sanatçıyı güç istenci, (var)olanlar, nihilizm, doğruluk kavramlarıyla betimlemesini de modern metafiziğin sonu olarak açılar. Ona göre, bu son, sanata ilişkin bu beş yargı temelinde, estetik olarak açığa çıkar. Tüm bu açıklamaların işaret ettiği, sanatın ölümüne ilişkin derinlikli bir çözümleme yapabilmenin yolunun, estetik olarak sanatın anlamı ile metafizik gelenek arasındaki ilişkinin belirlenmesinde açığa çıkabileceğidir.

Heidegger, bu doğrultuda, öncelikle estetiği betimlemekle işe başlar ve *Sanat Yapıtının Kökeni* ve *Nietzsche'de*, ilk olarak, estetiğin kökenbilimsel çözümlemesini yapar.⁹ Bu bağlamda estetik, *aisthetike episteme*, yani insan varoluşunun duyu, duyum ve hisleriyle nasıl davrandığının ve bu davranışların kaynağının bilgisi olarak sunulur.¹⁰ Heidegger, estetiğin bu en eski tanımını etik ve mantığın tanımına benzer bir biçimde açıklar. Burada, estetik, etik ve mantığı birer disiplin olarak ayıran, *episteme* kısmı aynı kalmakla birlikte, *episteme*'nin kendisine ait olduğu şeydir. Başka bir deyişle, estetiğin bilgisi olduğu şey onun diğer disiplinlerden ayrıdır. Estetiğin duyu, duyum ve hislerin bilgisi olduğu söylendi. Bu bağlamda, estetiğin bilgisi olduğu şeyin duyu, duyum ve hislerin kaynağı olması gerekecektir. Bu şey, *gü-*

⁸ Heidegger, *Nietzsche*, s. 71-75.

⁹ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 79; *Nietzsche*, s. 77.

¹⁰ Heidegger, *Nietzsche*, s. 78.

zel'dir. O halde, estetik güzelin bilgisidir. Diğer yandan, etik, iyi'nin; mantıksa doğru'nun bilgisidir. Heidegger'e göre, Batı Metafiziği'ni biçimlendiren bu düşünme biçimi, güzel ve doğruluğun iki ayrı kategoriye ayrılmasının tarihi olmuştur. Buna koşut olarak, Heidegger'in yine *Nietzsche* yapıtında, Batı Metafizik düşüncesinde güzel ve doğrunun birbirinden ayrılmasını, "estetik tarihinin altı temel gelişim aşaması"¹¹ olarak betimlemesi de oldukça ilgi çekicidir. Şimdi bu gelişmelerin neler olduğuna kısaca bakalım. Bunlardan ilki, Klasik Sanat'tır. Klasik Sanat, sanata ilişkin kavramsal ve tasarımsal düşüncenin, yani estetiğin henüz var olmadığı sanattır. Antik Yunan düşüncesini yaşam deneyiminin değil, bilgeliğin biçimlendiriyor olması, Klasik Sanat'ın söz konusu niteliğinin temelidir. Heidegger, bunu şu çarpıcı açıklamasıyla dillendirir: "Bu, ne iyi bir talihtir ki Yunanlıların yaşam deneyimleri yoktu... Onların kökensel olarak kendilerinden önce gelen ve onları açığa çıkaran bir bilgeliği, bilme tutkusu vardı..."¹² İkinci temel gelişim aşaması, Klasik Sanat'ın Platon ve Aristoteles Felsefesi'nde sonlanması ve estetiğin başlangıcıdır. Heidegger'e göre, Platon ve Aristoteles Felsefesi, sanat üzerine düşünmenin geleceğini belirleyen tüm kavram ve sınırların belirlenimidir. Bunlardan en yaygın olanı, sanat, yapıt ve sanatçı arasındaki ilişkinin *hyle-morphe*, *materia-forma* yani madde ve form ilişkisi olarak anlaşılmasıdır. Heidegger bu yaygın anlayışı şöyle yorumlar: Sanatçının yapıtı sanatsal bir şey olarak açığa çıkarma edimini ya da sanat yapıtının kendisini madde ve form biçiminde anlamak, görünüşe gelmekte olanın, dış görünüşü sınırlarında, kendini nasıl açığa çıkarıyor ise tam da o biçimde deneyimlenmesidir. Başka bir deyişle, form sınırları açarken, bu sınırlarda açığa çıkarılan da madde olur. Bununla birlikte, madde ve form olarak sanat anlayışında, güzel, *ekphanestaton* yani "kendini,

¹¹ Heidegger, a.g.e., s. 77-91.

¹² Heidegger, a.g.e., s. 80.

kendine en uygun olarak açan" dır.¹³ Sonuçta, estetik tarihinin ikinci temel gelişim aşamasındaki bu madde ve form ayrımı, verili şeylerin ya da (var)olanların kendini açma olanağı olarak anlaşılmış ve bu bağlamda, sanat da güzelin açığa çıkmasına indirgenmiştir.

Bununla birlikte, sanat üzerine düşünmenin ikinci temel gelişim aşamasında, başka bir kavram daha açığa çıkar. Heidegger'e göre bu, Antik Yunan'ın *tekhne* kavramıdır. Antik Yunan'da sanat, *tekhne*'dir. Yunanlılar, sanat ve zanaat için aynı kavramı kullanmış ve bu konuda herhangi bir ayrım yapma gereğini duymamıştır. Burada, *tekhne*, bir şeyi elle biçim vererek açığa çıkarmaktır. Yunanlılar'da, güzeli açığa çıkaran sanat yani güzel sanatlar, elle biçim vererek açığa çıkarma anlamına gelen *tekhne*'dir. Heidegger, bu açıklamalarının hemen ardından, Yunanlılar'da *tekhne* olarak sanatın, sanatın kökensel ve bütünlüklü anlamı olmadığını belirtir. Çünkü burada sanat, belli bir anlamda, yani güzelin sanatı olarak anlaşılmıştır. Heidegger, bu yaklaşımıyla, gerek madde ve form temelinde güzelin açığa çıkması olsun gerekse Antik Yunan'ın *tekhne* anlayışı olsun, sanat üzerine düşünmedeki belirsizliğin daima korunmuş olduğuna dikkat çeker. Heidegger, bu açıklamaları aracılığıyla, düşünmenin en kökensel biçimi ve başlangıcı olarak gördüğü Antik Yunan düşüncesinde bile sanatın anlaşılamamış bir şey olduğunu gösterme çabasıdadır.¹⁴

Estetik tarihinin üçüncü temel gelişim aşaması, kaynağını, ne sanattan ne de sanat üzerine düşünmeden alır. Heidegger, bu aşamanın söz konusu özgünlüğünü şöyle açıklar: "Estetik tarihinin üçüncü temel gelişim aşaması, tarihi bütünüyle kuşatan bir oluşumdur ve modern çağın da başlangı-

¹³ Heidegger, "The Question Concerning Technology", s. 34; Nietzsche, s. 80.

¹⁴ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 36.

cıdır.”¹⁵ Bu gelişim aşamasının alıntıda vurgulanan başlangıç olma niteliği, onda, insan varoluşunun kendine ilişkin koşulsuz bilgisinin, şeylerin deneyimi, tanınıp bilinmesi ve düzenlenmesini koşullandırmasıdır. Başka bir deyişle, modern insan, kendi varoluşunu ve onun dışındaki tüm şeyleri karşısına koyan ve bu yolla, her şeyi koşulsuzca, kendi beğenisine göre, koşullandırır. Kısaca, bu gelişim aşamasında, varlık ve doğruluğun bir bütün olarak *certitudo* yani pekinliği, bireysel ‘ben’in özbilincine aktarılmıştır. Bu, daha önce de anlatılmış olan, Descartes’in *ego cogito ergo sum* yani “düşünüyorum öyleyse varım”ının ‘ben’idir.¹⁶ Burada, herhangi bir şeyle karşılaşmanın yolu ya da şeylerin açığa çıkmasının ölçütü bu *pekin* varlığın ta kendisidir. Bu sürecin sonu ya da doruk noktası, sanat ve güzel üzerine düşünmenin, insan varoluşundaki duyarlılığın mantığında temellendirildiği estetikdir. Heidegger, bunu şu sözlerle açıklar: “Modern çağ, Klasik Sanat’ı tümüyle yitirmiştir.”¹⁷ Bunu biraz açarsak, sanatla ilişkinin tek yolunu estetiğe indirgemekle, modern çağ, Klasik Sanat’ın açığa çıkabileceği bir yer bırakmamıştır. Bu nedenle, Heidegger, Klasik Sanat’ın yitirilmesinden, onun değerinin yitimini anlamaz. Ona göre, Hegel’de, sanatın mutlakı açma gücünün aşılmış olmasıyla anlatılmak istenen tam da budur. Bu konu, estetik tarihinin dördüncü temel gelişim aşamasına geçişin habercisidir. Bu aşama, Hegel ve “sanatın ölümü”dür.

Heidegger’in estetik tarihini metafizik tarihiyle örtüştüren dâhiyane yaklaşımı, Hegel’in “sanatın ölümü” sözünün yeni yorumu eşliğinde, oldukça ilginç ve çarpıcı tartışmaları gündeme getirir. Bu tartışmaların en temel savunusu, Klasik Sanat’ın sonu ve estetiğin başlangıcı arasındaki kökensel ilişkidir. Heidegger, bu ilişkiyi şöyle açıklar: “Ne zaman ki es-

¹⁵ Heidegger, *Nietzsche*, s. 83.

¹⁶ Heidegger, a.g.y.

¹⁷ Heidegger, a.g.e., s. 84.

tetik hem derinlik hem de genişliği bakımından enson, en aşılp geçilemez olanağına, en katı biçimine ulaşır; Klasik Sanat artık kendini açacak bir yer bulamaz.”¹⁸ O, bu sözlerini, Hegel’in *Estetik Dersleri*’nde (*Vorlesungen über die Ästhetik*), Klasik Sanat’ın sonuna ilişkin düşüncelerinin eleştirel yorumunda temellendirir. Bu yorum, Hegel’in iki temel savını esas alır: 1) “...Sanat, tamamlanmış, geçmiş bir şeydir ve bizim için öyle kalacaktır (X, 1, s. 16)”¹⁹, “Klasik Sanat’ın düşsel zamanları tıpkı Ortaçağ’ın altın çağı gibi çekip gitmiştir (X, 2, s. 15-16)”²⁰ 2) “...En azından artık burada bir şeyin sanat yoluyla tasarlanmasının mutlak yoksunluğundan söz edilemez (X, 2, s. 233).”²¹ Heidegger’e göre, bu savlardan ilki yani sanatın tamamlanmış ve geçmişe ait bir şey olması, Hegel’in Klasik Sanat konusundaki başarısızlığıdır. Bu başarısızlık, Klasik Sanat’ın kendini açan bir şey olduğu ve bu nedenle de açığa çıkardıklarıyla sınırlanamayacağı gerçeğinin görülememiş olmasından kaynaklanır. Hegel, modern çağda Klasik Sanat’ın kendini açacağı bir yer bulamamasını, onun aşılp geçilmiş bir şey olmasıyla birbirine karıştırmıştır. Bu başarısızlık, Hegel’in Klasik Sanat’ın mutlak yoksunluğa ait olduğunu anlama konusundaki başarısızlığıdır. Heidegger, sanatın bu mutlak yoksunluğunu, onun aşılp geçilemezliğinin mutlak biçimi olarak açıklar. Böylece, Klasik Sanat’ı, mutlak yoksunluk ile açıklayarak, sanatın geçmiş bir şey olamayacağını da tanıtlamış olur. Bu, Hegel’in ilk savının çürütülmesi demektir.

Hegel’de sanatın ölümü, estetiğin doruk noktası olması nedeniyle Klasik Sanat’ın sonudur. Heidegger’in “Batı geleneğinde en son ve en yetkin estetik, Hegel’in estetiğidir” sö-

¹⁸ Heidegger, a.g.y.

¹⁹ Hegel, *Aesthetics Lectures on Fine Art*, s. 82-83.

²⁰ Hegel, a.g.y.

²¹ Hegel, a.g.y.; Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, s. 80; Nietzsche, s. 84-85.

zû, tam da bu sona işaret eder.²² O, bu sözüyle, Hegel'de estetiğin bir bütün olarak açığa çıkmış olduğunu anlatır. Başka bir deyişle, Hegel'de sanatın ölümü, Klasik Sanat'ın kendini tamamen gizlemesi, estetiğin ise kendini tamamen açması anlamında bir sondur. Hegel estetiği olarak açığa çıkan bu son, estetik tarihinin beş ve altıncı temel gelişim aşamalarını hazırlar. Bu nedenle, Hegel estetiği, Heidegger'in *Nietzsche* yapıtında özenle vurguladığı gibi, artık hiçbir sanat yapıtının ya da sanatçının var olamayacağı anlamına gelmez.²³ Aksine, Hegel estetiği, on dokuzuncu yüzyılda, sanatın ve sanata ilişkin düşüncenin taslağını çizmiştir. Modern sanat tümüyle, Hegel'in, sanatın mutlağı açma gücü ya da mutlak olma gücünün yitmiş, geçmiş bir şey olduğu düşüncesinde köklenir. Sonuç olarak, estetik tarihinin beş ve altıncı temel gelişim aşamaları bu düşüncenin uzantısıdır ve modern teknolojide sanatın anlamını biçimlendirmektedir.

Heidegger, estetik tarihinin beşinci temel gelişim aşamasını, kolektif sanat yapıtı anlayışı olarak betimler. Kolektif sanat yapıtı anlayışının en önemli niteliği, sanatların, artık birbirinden bağımsız olarak başarılamamasıdır. Bu nedenle, tüm sanatlar, tek bir yapıtta bir araya getirilmelidir. Heidegger, bu konuda, Richard Wagner'in müziğini örnekler ve Wagner'in müziğinde, önceliği sanat yapıtının değil, yapıtları yapıtlaştıran ilkelerin aldığına dikkat çeker. Bu yaklaşım, sanat yapıtlarını, ulusal birliği kutsayan dinsel bir şey olma niteliğine büründürmüştür. Burada, sanatlar arasında müziğe, müzikte de özellikle 'opera'ya ayrıcalıklı bir rol verilir. Böylece, sanat yapıtı, dramatize etme, duyguları canlandırma ve kendinden geçiren arı duygu yoluyla ulusal tinle bir araya getirme göreviyle yüceltilir. Heidegger, sanat yapıtına verilen bu kutsal görevin kaynağının yaşam deneyimi olduğunu ısrarla yineler. Başka bir deyişle, modern sanatın açık-

²² Heidegger, *Nietzsche*, s. 84.

²³ Heidegger, a.g.e., s. 85.

lığı, yaşam deneyimidir. Kolektif sanat yapıtları, teatral sunumlarını orkestra ile birleştirerek alımlayıcıyı kendinden geçiren birliğin deneyimini ülküselleştirir. Heidegger, bu modern biçiminde, sanatın, bir kez daha kendini mutlak yoksunluk olarak açabildiğine dikkat çeker. Ancak mutlağın buradaki anlamının, Klasik Sanat'takine benzemediğini de hemen ardından ekler. Ona göre, kolektif sanat yapıtında mutlağın anlamı, dönüşüme uğramaktan kaçınmamıştır. Dönüşüme uğramış mutlağın bu yeni anlamını, Heidegger'in şu sözleri açıklığa kavuşturur: "Diğer yandan, şimdi mutlağın deneyimi arı belirsizliktir. Arı bir hisle bir bütün olarak çözülmek ve gittikçe hiçliğe batan bir boşlukta asılı kalmaktır."²⁴ Bu gizemli sözler, modern sanatın, gittikçe ruhbilimselleşen estetik olarak açığa çıkmakta olduğuna işaret eder.²⁵ Bu bağlamda, her şey, ulusal tin için yapılan kültürel etkinliğe dönüşür. Burada, birbirinden bağımsız teklerin ulus tını için bir araya getirilmesinde en etkin şey, kolektif sanat yapıtının duyguları uyandıran, kendinden geçiren ve insan ruhunu etkileyen gücüdür ve bu gücün köklendiği tek yer yaşam deneyimidir. Tüm bunların sonucunda, estetiğin sanat üzerine düşünmeye değil, insan varoluşunun deneyimlerini anlatan bir disipline dönüştüğü görülür. Heidegger bu açıklamaları şu çarpıcı saptamasıyla noktalar: "On dokuzuncu yüzyılda, estetik ve insan varoluşu örtüştürülmüştür."²⁶

Heidegger'e göre, estetik tarihinin altıncı temel gelişim aşaması, Nietzsche'nin sanat anlayışıdır. Bu gelişme, estetiğin tam anlamıyla doruğudur. Nietzsche, sanat üzerine düşünmenin tarihinin, yani estetiğin tarihinin bir bütün olarak açığa çıktığı 'son' uğraktır. Bu görkemli son, Hegel'in, sanatı nihilizmin kurbanı, geçmiş bir şey olarak betimlemesiyle taban tabana karşıt bir gelişmedir. Çünkü Nietzsche'de sanat,

²⁴ Heidegger, *Nietzsche*, s. 87.

²⁵ Heidegger, a.g.e., s. 89.

²⁶ Heidegger, a.g.e., s. 90.

nihilizme doğrultulmuş en güçlü silahtır. Heidegger, bu taban tabana karşıt iki görüşü tinin metafiziği / sanatın fizyolojisi ayrımı olarak tartışır. Bu bağlamda, Nietzsche'nin, estetiğin ruhbilim ile özdeşleştirildiği on dokuzuncu yüzyıl düşüncesine karşı, fizyolojik bir estetik anlayışı geliştirmiş olduğunu belirtir. Estetiğin fizyolojik betimi, Nietzsche'de sanatı, nihilizme karşı koyabilecek tek güç olarak, yeni değerlerin açığa çıkarılma gücü olarak merkeze yerleştirir. Heidegger, Nietzsche aracılığıyla açığa çıkan sanatın bu merkezî konumunu onaylamakla birlikte, onda sanatın fizyolojiye indirgenmesini doğru bulmaz. Çünkü fizyolojiye indirgenmiş sanat, estetiğin sınırlarından kurtulamaz.²⁷ Bu nedenle, Nietzsche'nin sanat anlayışı, bir yandan estetiğin ve dolayısıyla metafizik düşünme tarihinin sonudur. Diğer yandan, bu son, hâlâ yeterince ait olduğu geleneği bir kenara bırakmamıştır.

Özetle, buraya kadar anlatılan estetik tarihinin altı temel gelişmesi, Heidegger'e göre, sanat üzerine düşünmenin bir bütün olarak estetiğe indirgenme sürecidir. Bu bağlamda, Hegel'de sanatın ölümü, estetiğin bu altı temel gelişim aşaması olarak açığa çıkan en yetkin biçimdir. Heidegger'in, Hegel'de sanatın ölümünü, Klasik Sanat'ın mutlak yoksunluğunun yitimi olarak yorumlaması, modern teknoloji ve sanat arasındaki ilişkinin çözümlenmesi adına son derece köktencidir. Bununla birlikte, *Ge-stell*'de sanatın neyi nasıl yitirdiği burada hâlâ açıklığa kavuşturulmayı bekleyen önemli bir sorundur. Heidegger, *Ge-stell* ve sanat ilişkisinde madalyonun diğer yüzünü, yani yitimin yanı sıra neyin yitirilmiş olduğunu ve bu bağlamda da teknolojiyi sanatla bir araya getirenin ne olduğunu Antik *tekhne* anlayışına dönüştürte temellendirir. O, bu dönüş aracılığıyla, sanata ilişkin köktenci anlayışın, düşünme biçiminin dönüşümü adına oluşturduğu devrimsel niteliği açığa çıkarma çabasındadır. Bu nedenle,

²⁷ Heidegger, a.g.e., s. 92-93.

şimdi, ilk olarak, sanat ve Antik *tekhne* anlayışı arasındaki ilişkinin Heidegger'e özgü yorumu tartışılacaktır.

3.1.2 Sanat ve *Tekhne*

Heidegger, *Ge-stell* ve sanatın ölümünü bir araya getireni, Antik Yunan düşüncesindeki sanat ve *tekhne*'nin birbirinden bağımsız şeyler olarak anlaşılmaması temelinde açıklığa kavuşturur. Daha önce ayrıntılı olarak tartıştığımız, Heidegger'in tüm metafizik geleneği güzel ve doğrunun birbirinden ayrılma süreci olarak yorumlamış olması, özünde, sanat ve *tekhne* arasındaki bu eski birlikteliğin yitirilmesine işaret eder. Bu yitimin doruğu, sanatın güzeli açığa çıkarmayla sınırlandırıldığı estetikdir. Heidegger'e göre, estetik olarak belirlenen sanat bir yandan güzelin sınırlarına indirgenir; diğer yandan güzelin buradaki anlamı otantik değildir. Heidegger, bunu şu sözlerle anlatır: "Antik Yunan düşüncesinin aksine, biz modernler için güzel, rahatlatıcı ve gündelik sıkıntılardan uzaklaştıran beğeni ve pastane tatları yaratmanın konusudur."²⁸ *Metafiziğe Giriş*'te yer alan bu sözler, metafizik gelenek boyunca sanatın alanı olarak belirlenmiş olan güzelin de, modern çağda kendi değerini yitirmiş olduğunu anlatır. Bunu biraz daha açacak olursak, modern çağda estetiğe indirgenmiş olan sanat, hoş a gidenin duyumu anlamında güzelin tasarımıdır. Heidegger'e göre, bu anlayış, tüm metafizik ve dolayısıyla estetiğin tarihi için sanatın otantik olarak anlaşılmasındaki başarısızlığın kaynağıdır. Bunun aksine, Heidegger, sanatın otantik yani kendi varlığında yalnızca bir şeyin açığa çıkmasıyla ilgili olduğunu savunur. Heidegger'in sanata ilişkin düşüncesini köktenci ve devrimsel kılan bu savınusundaki temel sav, sanatın, özünde, kendini açana yol olmasıdır.²⁹ Sanatı tüm açığa çıkma yolları arasında ayrıcalıklı ve kökensel anlamda öncelikli kılan bu

²⁸ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 131-132.

²⁹ Heidegger, a.g.y.

özel niteliği, *Ge-stell* çağında tam anlamıyla yitirilmiştir. Bu yitimin en arı gerekçesi, *Ge-stell*'de sanatın kendini tümüyle estetik olarak açmasıdır. Heidegger'in bu konudaki umudu, sanatın yeniden otantik olarak açığa çıkmasıdır. Böylece, sanat ve sanat üzerine düşünme yolları, yeni bir biçim ve içerikte tartışılabilecektir.³⁰ Heidegger'in sözünü ettiği bu yeni biçim ve içerik, hem sanat üzerine düşünme konusunda hem de sanatın varlığına özgü ayrıcalıklı rolü konusunda devrimsel bir düşüncedir. Burada devrimsel olan, uzun yıllardır birbirinden uzağa atılmış sanat ve varlık arasındaki o çok eski ilişkinin, yani sanat ve *tekhne* ilişkisinin, yeniden anımsanması ve kendini bu anımsamada yepyeni bir biçimde açığa çıkarmasıdır.

Bir önceki bölümde tartışmış olduğumuz, estetik tarihinin altı temel gelişmesi, sanat üzerine düşünmenin ve bu yolla ulaşılan bilginin tarihsel izleğidir. Ancak Heidegger'in Yunan Sanatı'nı, yani Klasik Sanat'ı bu tarihsel izleğe dâhil etmemesi ve hatta sanatın bu biçiminin söz konusu izlekçe belirlenemeyeceğini ısrarla vurgulaması ilgi çekicidir. *Felsefeye Katkılar*'da bu konu, sanata ilişkin tarihsel tanıklığın Yunan Sanatı'nda kendini, kendi kökeniyle birlikte açığa çıkaramayacağı³¹ biçiminde açıklanır. Şimdi bunun üzerine biraz düşünelim. Anımsanacağı gibi, Heidegger, Klasik Sanat'ı, estetik tarihinin ikinci temel gelişmesi olan Antik *tekhne* anlayışı ile biçimlendirmişti. Ayrıca, Yunanlılar'ın sanat ve el yapımı şeylerin açığa çıkarılmasını anlatmak için *tekhne* kavramını kullandıkları, *tekhne*'nin burada, elle biçim vererek açığa çıkarmak olduğu ve güzel sanatlarla eş görüldüğünü de belirtmişti. Heidegger'in bu yorumu, Yunan Sanatı'nda insan varoluşunun şeylerle birlikteliğinden ayrı düşünülmemiş olduğunu gösterme çabasıdır. Bu nedenle, sanat ve *tekhne* birbirinden ayrılmamıştır. Heidegger, Antik Yunan'da

³⁰ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 132.

³¹ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 355.

sanatın bu yönünü olumlamakla birlikte, burada, daha önce de belirtilmiş olan, sanat ve mutlak yoksunluk arasındaki kökensel ilişkinin gözardı edilmiş olmasını eleştirir. O, bu eleştirisini, sanatın açığa çıkma biçimine değil, mutlak yoksunluğa ait olduğu düşüncesiyle gerekçelendirir. Bununla birlikte, *Nietzsche* yapıtında, *tekhne* olarak sanatın Yunanlılar'ın anladığından çok daha derinlikli bir anlamı olduğu konusunda da ısrarcıdır. Heidegger, burada bu yaklaşımını şu çığır açıcı savunusuyla taçlandırır: "Sanatın *tekhne* olarak anlaşılmasındaki başarısızlık, ne Yunanlılar'da ne de daha sonra açıklığa kavuşabilmiştir."³² Kısaca, Heidegger bize şunu anlatma çabasıdadır: Sanatın *tekhne* olarak anlaşılması, sanat ile insan varoluşunun şeylerle birlikteliği arasındaki yakınlığın belirlenimidir. Bu anlamda, Antik Yunan'da sanat ve *tekhne* birlikteliği, sanatın otantik varlığının anlaşılması açısından önemlidir. Ancak, Yunanlılar'ın sanatı *tekhne* olarak açığa çıkarılan şeylerle sınırlaması, sanat ve *tekhne*'yi bir araya getiren çok daha kökensel yakınlığın anlaşılmasını olanaksız kılmıştır.

Bu sorun, Antik *tekhne*'nin yitirilmesiyle ilintilidir. Daha önce anlatıldığı gibi, Antik *tekhne*'nin yitimi, kaynağını Aristoteles Felsefesi'nde bulan madde ve form anlayışının düşünsel olarak ilkeselleşmesine aittir. Yine anımsanacağı üzere, madde ve form anlayışı, kullanılabilir, el yapımı şeyler yapmakla ilgilidir. Öyle ki sanat yapıtları ve bu yapıtların yapıtlaşma etkinliği de bu dar alana dâhil edilmiştir. Bununla birlikte, Heidegger, Aristoteles'te *tekhne*'nin hâlâ bir bilme (tanıma) biçimi olduğu gerçeğini de gözardı etmez.³³ Ona göre, Aristoteles, *tekhne*'yi, insan varoluşunun onu kuşatan şeylere ve dünyaya açıklığı olarak düşünür. Heidegger, bu düşünceden yola çıkarak, Yunanlılar'da sanatın en dar anlamıyla *tekhne* olarak anlaşılmış olduğunu savunur.

³² Heidegger, *Nietzsche*, s. 82.

³³ Heidegger, a.g.y.

Burada 'en dar anlamıyla' sözünün altı birkaç kez çizilmelidir. Çünkü Heidegger'e göre *tekhne*, yalnızca kullanılabilir ya da güzel şeyler yapma yetisi değildir. *Tekhne*'nin açığa çıkması, *physis* olarak doğa yani varlığa aittir. İnsan varoluşu, bilen (taniyan) ve açığa çıkaran varlığıyla, *physis*'e aittir. Heidegger'in bu açıklamaları, sanat ve *tekhne* ilişkisini, *physis*'in kendini açmasında, Antik Yunan terminolojisiyle söylersek, poetik olarak açığa çıkmasında köklendirmektedir. Böylece, modern teknolojinin *tekhne* ve sanat arasındaki otantik yakınlığı yitirmesinin temelinde, Yunanlılar'ın sanatı en dar anlamıyla *tekhne* ile özdeşleştirmesi ve bu yolla da Batı Metafiziği'nin estetik tarihi olarak açığa çıkmasını yazgısallaştırması vardır.

Buraya kadar anlatılanların özünü oluşturan düşünce, sanatın otantik biçimde açığa çıkmasının, şeylerin açığa çıkmasıyla sınırlanamazlığıdır. Heidegger'in sanatın bu otantik biçiminden anladığı tek bir şey vardır. Bu, sanat ve *aletheia* olarak doğruluk arasındaki kökensel ilişkidir. Heidegger, sanat olarak açığa çıkmanın ayrıcalığını ve önceliğini biçimlendiren bu ilişkiyi şöyle betimler: "Sanat, Dasein olarak insan varoluşunu bütünüyle kendini açmakta olana teslim ederek, onu orada özgürce açığa çıkmaya bırakandır."³⁴ Başka bir deyişle, sanat ve *tekhne* ilişkisi, *physis* olarak varlığa aittir. Heidegger'in sanatın güzel ile sınırlanıp belirlenmesi ve güzelin otantik anlamını yitirmesi olarak yorumladığı sanatın ölümü, onun *physis* olarak varlıktan uzaklaşmasının sonucudur. Daha önce belirtildiği gibi, bu uzaklaşmanın kuramsal belirlenimi, *tekhne*'yi madde ve form ilişkisine indirgeme doğrultusunda gelişen ve bu doğrultuda, sanatı güzelle, güzeli de öznel beğeniyle sınırlayan bir düşünme biçimi, yani Batı Metafiziği'dir. Heidegger, bu köktenci yorumunu, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde şu sözlerle anlatır: "Estetik tarihi olarak açılan tüm Batı Metafiziği, sanatın bir bütün olarak güzele

³⁴ Heidegger, *Nietzsche*, s. 125.

indirgendiği ve güzelin de öznenin tasarımına dönüştüğü düşünsel açılımın ta kendisidir.”³⁵ Bu anlamda bakıldığında, modern estetiğin estetik tarihinin sonu olduğu açıktır ve bu son, güzelin estetik deneyimi olarak gerçekleşmiştir. Heidegger’e göre, modern teknoloji ve onun tümüyle kuşattığı günümüz dünyası, sanatın güzelin estetik deneyiminde yitirildiği adrestir. Çünkü burada, “güzel, estetik deneyimin hoşla giden, rahatlatan, kendinden geçiren nesnesidir.”³⁶ Sanat ve *tekhne* arasındaki kökensel ilişkinin Antik Yunan’da bile anlaşılamamış olmasınca hazırlanan bu son, güzelin, doğruluktan tam anlamıyla ayrılmasıdır. Daha önce de anlatıldığı gibi, bu ayrım, güzelin anlamının, Antik Yunan’dan Modern Çağ’a doğru açılan düşünme tarihindeki değişiminde köklenir. Heidegger, bu değişimi şu çarpıcı sözle anlatır: “Estetik, güzelin ve sanatın özünün metafiziğin sınırlarında bozulmasıdır.”³⁷ Buraya kadar anlatılanlardan yola çıkarak şu sonuca ulaşabiliriz: Heidegger, Batı Metafiziği’nin ufkunda tüm olanaklarıyla açığa çıkan estetiği, hem sanatın hem de onun güzelle sınırlanmasının metafizik düşüncedeki belirlenimi olarak yorumlar ve bu belirlenimin en temel niteliğini de güzelin otantik anlamını yitirmesi olarak açıklığa kavuşturur.

O, bu yitimi, *Metafiziğe Giriş*’te, Yunanlılar’da güzel ile Modern Çağ’da güzel arasındaki derin uçurum olarak anlar ve şu sözlerle anlatır: “Yunanlıların güzelden anladığı geride kalmıştır. Yunanlılar için, güzel, *polemos* yani zıtların birlikte açığa çıkmasındaki gerilimdir. Biz, modernler için güzel, Yunanlıların aksine rahatlatan ve kendinden geçiren, beğeniyeye sunulmuş bir şeydir.”³⁸ Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, *Sanat Yapıtının Kökeni*, *Platon’un ‘Sofist’i* ve *Nietzsche* yapıtlarında, metafizik geleneğin güzel ve doğruyu birbirinden ayırarak,

³⁵ Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, s. 36.

³⁶ Heidegger, a.g.y.

³⁷ Heidegger, *Hölderlin’s Hymn the Ister*, s. 88.

³⁸ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 131.

her ikisini de farklı disiplinlere bölmeyi, sanatın otantik olarak açığa çıkmasındaki başarısızlığın nedeni olarak açıklar.³⁹ Onun, bu yapıtlarındaki tartışmaların temel savı, “güzel ve doğrunun bir ve aynı şey” olduğudur. Heidegger, bunu şöyle betimler: “Doğru ve güzel olarak kendini açan bir ve aynı varlıktır. Onlar, bir ve aynı varlıkta birbirine aittir: Varlığı açmak ve açıklıkta tutmak.”⁴⁰ Başka bir deyişle, sanatı, doğrulukla bir araya getiren, güzeli açığa çıkaranın varlıkla karşılaşma olmasıdır. Heidegger’in sözünde vurgulanan bu karşılaşma, varlığı açmak ve açıklıkta tutmaktır. Varlıkla bağı koparılmamış bu en kökensel anlamında güzel, açığa çıkmakta olanın kendini açmasıdır. Bu açıklamalar bizi, Heidegger düşüncesinde güzelin şu çarpıcı betimine götürür: *Güzel, yalnızca varlığın açıklığında tüm ihtişamıyla kendini açar. Tersine de doğrudur: Varlığın açıklığında tüm ihtişamıyla kendini açan güzelden başkası değildir.* Bu betim, Heidegger’de güzelin özünün, *aletheia* olarak varlığın doğruluğu olduğuna işaret eder. Bu bağlamda, doğruluk da güzelin açığa çıkmasıdır. Dolayısıyla, güzel olarak açığa çıkma, tüm diğer açığa çıkma biçimlerinden doğrulukla olan bu kökensel birliğinde ayrılır. Güzelin açığa çıkmasına özgü bu ayrıcalık, onda açığa çıkanın gizinin korunmasıdır. Heidegger, *Platon’un ‘Sophist’i* yapıtında, güzelin açığa çıkmasındaki bu ayrıcalığı, *me on (eidolon)* yani *olmakta olan* olarak açıklar. Burada, güzelin açtığı varlığın gizi, olmakta olanın varlığıdır.⁴¹ Heidegger bunu, Platon ve Aristoteles’te sanatın, birbirinden farklı anlamlarda olmakla birlikte, *mimesis* yani öykünme olmasında temellendirir. Çünkü ona göre, *mimesis* olarak sanat, *me on (eidolon)* yani *olmakta olanla* ilintilidir. Böylece, Heidegger, *mimesis* olarak sanatın, *olmakta olanla* ilişkili olduğunu belir-

³⁹ Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, s. 36; *Nietzsche*, s. 197-198; *Introduction to Metaphysics*, s. 131; *Plato’s Sophist*, s. 297.

⁴⁰ Heidegger, *Nietzsche*, s. 198.

⁴¹ Heidegger, *Plato’s Sophist*, s. 297.

terek, sanatın bu çok eski anlayışında bile bu düşüncenin örtük olarak bulunduğu işaret eder.

Sanatı, *tekhne* ile *physis* olarak varlıkta bir araya getiren ve bir arada tutan, açıklığın kendini *olmakta olanda* açmasıdır. Bu anlamda, sanatın güzel olarak açtığı, görünüşteki belirsizliktir. Güzel ise görünenlerde kendini gizleyen bir bütün olarak açığa çıktığı *an'*dır ve bu nedenle de tüm görünüşlerin gizidir. Heidegger, *Metafiziğe Giriş*'te, güzelin modern duyumuna hiçbir anlamda uymayan bu niteliğini, Antik Yunan'daki köklerine geri dönerek şöyle açıklar: Güzel, *polemos* yani zıtların birliğindeki gerilimdir.⁴² Bu gerilim, *Sanat Yapıtının Kökeni*, Nietzsche ve Platon'un 'Sofisti'nde farklı bir betime kavuşur: Güzel, tüm görünüşlerin sınırlarını yerle bir eden gizin fırtınasında durabilendir. Heidegger bu ilginç betimlerinde, güzelin rahatlatan, kendinden geçiren, hoşla giden modern anlamında neyin yitirilmiş olduğunu gösterir. Burada yitirilen, güzelin otantik olarak açılmasıdır. Heidegger'e göre, modern estetik, öznel deneyimde temellendirdiği rahatlatan, hoşla giden, kendinden geçiren bir şey olarak güzeli, uyanış, tehdit ve yurtsuzluk anlamından uzaklaştırmıştır.⁴³

Bu konuyu biraz daha açıklamak adına, Heidegger'in devrimsel nitelikteki güzel betimlemelerinden bir diğerine kulak verelim. *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde yer alan bu betim şöyledir: "Güzel, doğruluğun ürkünç ışıdır."⁴⁴ Güzelin bu son betimi, diğerlerinden çok daha açık bir biçimde, onun *aletheia* olarak doğrulukla kökensel ilişkisine işaret eder. Heidegger'in sözü edilen tüm diğer betimlerinde de söz konusu ilişki temel alınmış olmakla birlikte bu sonuncusu diğerle-

⁴² Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 131.

⁴³ Heidegger, *Plato's Sophist*, s. 297; Nietzsche, s. 198.

⁴⁴ Martin Heidegger, "The Thing", *Poetry, Language, Thought* içinde, çeviri ve giriş: Albert Hofstadter, NY: Harper & Row Publishers, s.163-187, 1971 (s. 196).

rinden daha belirleyicidir. O, bu açıklamadan sonra yeni bir hamle daha yaparak, güzel ve doğruluğun kavuşma yeri olarak insan varoluşunu gösterir ve bunu şöyle açıklar: “Güzel ve doğruluğun kavuşumu bir gerilimdir. Bu gerilimin adı, insan varoluşudur. Onlar, aynı zamanda, insan varoluşunun geriliminde birbirinden kendi varlığına doğru ayrılır.”⁴⁵ Güzel ve doğruluk arasındaki bu gerilimli birlik, sanatın *olmakta olanla* ilgili olmasında temellenir.⁴⁶ Daha önce anlatıldığı gibi, Heidegger düşüncesinde, sanatın doğruluk ile kökensel ilişkisindeki ayrıcalığı, verili şeyleri ya da (var)olanı değil; *olmakta olanı* açığa çıkarmasıdır. Güzeli, doğruluğun ürkünç ışığı olarak açan, sanatın bu varlıkbilimsel doğruluğudur. Özetle, burada, Modern Teknoloji Çağı’nda sanatın yitik görünüşü, Hegel’de sanatın ölümü ve sanatın *tekhne* ile olan o çok eski, yani Antik Yunan’a dayanan ilişkisi olmak üzere iki temel bağlamda tartışılmıştır. Bunun sonucunda, Heidegger’in Batı Metafiziği’nde sanatı hâlâ yeterince anlaşılamamış bir şey olarak yorumlama nedeninin, sanatın güzel ile sınırlanması, güzelin de doğruluk ile olan kökensel ilişkisinin yitimi olduğuna ulaşılmıştır. Bu sonuç, Heidegger düşüncesinin köktencililiğini belirleyen sanatın kökenine ilişkin sorgulamanın neden varlıkbilimsel olduğunu ve bu bağlamda da neden doğrulukla ilgili bir sorun olarak açığa çıktığını tartışabilmek için uygun düşünsel zemini hazırlamıştır. Bu nedenle, bir sonraki bölümün düşünsel çabasını, Heidegger’de sanatın varlıkbilimsel doğruluğunun önemini tartışılması biçimlendirecektir. Bu tartışma, sanat, sanat yapıtı ve *şey* ilişkisinin açtığı ufukta, doğruluğun otantik anlamı sorununu gündeme getirmesi nedeniyle, modern metafiziğin düşünme krizini duyumsatması bakımından çığır açıcı niteliktedir.

⁴⁵ Heidegger, *Nietzsche*, s. 198.

⁴⁶ Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, s. 39.

3.2 Sanatın Varlıkbilimsel Doğruluğu

Heidegger düşüncesinde sanatın varlıkbilimsel doğruluğu, estetikte yitirilmiş olana işaret eder. Estetiğin yitirdiği bu varlıkbilimsel doğruluk, sanatçı, sanat yapıtı ve *şey* olarak açığa çıkma arasındaki ilişkinin otantikliğidir. Daha önce sıkça belirtildiği gibi, Heidegger'e göre, sanat, ondan çok farklı açığa çıkma biçimleri de olmasına rağmen, ayrıcalıklı rolü aşılamayan ve bu nedenle bir şeyin kökenine en yakın olan tek açığa çıkma biçimidir. Bununla birlikte, sanat olarak açığa çıkmanın, diğer açığa çıkma biçimleri arasındaki bu ayrıcalıklı konumu yalnızca sanat yapıtında kendini açabilir. Heidegger, köktenci bir tavırla, sanat ve sanat yapıtı arasındaki bu kaçınılmaz ilişkiyi, *şey* olarak çözümler. Bu çözümleme, sanatın ve sanat yapıtının anlamındaki varlıkbilimsel dönüşümü temel almanın yanı sıra, Heidegger düşüncesinin sanat konusunda metafizik gelenekten tümüyle ayrıldığı noktadır. Sanat üzerine düşünmenin metafizik tarihinden bu keskin ayrım, sanatçının anlamının da dönüşüme uğramasıyla doruğuna ulaşır. Bu düşünceler, buradaki tartışmaların izleğini ana hatlarıyla belirlemektedir. Heidegger'in estetiğe ilişkin tüm eleştiri ve yorumlarının temelini biçimlendiren "Sanatın varlıkbilimsel doğruluğu nedir?" sorusu, bu izleği yönlendiren temel kaygıdır. Bu nedenle, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde yer alan sanata ilişkin tüm görüngübilimsel tartışmalar, sanatın varlıkbilimsel doğruluğunu sorgulama tasarısında birleşir. Bu tasarıda öncelikli olan, sanatın sanat yapıtı olarak açığa çıkmasında *şey*'in rolünün ve anlamının açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu doğrultuda, şimdi, Heidegger için sanat, sanat yapıtı ve *şey* üçlüsünün nasıl bir araya geldiği sorunu tartışmaların akışını belirleyecektir.

3.2.1 Sanat Yapıtı ve *Şey*

Sanat yapıtı ve *şey* arasındaki ilişkiyi sorunlaştırmamanın devrimselliği, bu ilişkinin, estetik olarak sanatta açığa çıkma-

sının olanaksızlığıdır. Bu doğrultuda Heidegger, Van Gogh'un *Potinler'*ine ilişkin görüngübilimsel çözümlemesinde, sanat yapıtı ve *şey* olarak açığa çıkma arasındaki gizil bağın sorgulanma alanını belirler. Buradaki tartışmaların özsel sorunu, *Ge-stell'*de yitirilmiş olan şeylerin kendini açtığı açıklığa geri dönüşün olanaklı olup olmadığı, eğer olanaklıysa bunun ne yolla olacağıdır. Heidegger'e göre, bu sorunun yanıtı sanat yapıtının kökeninde gizlidir. Bu nedenle, modern teknolojiye, şeylerin kendini özgürce açabileceği o yitirilmiş açıklığa dönüş yolu, yalnızca sanat yapıtının kökenini sorgulama aracılığıyla açığa çıkabilir. Burada, Heidegger'in sanatın varlıkbilimsel doğruluğu konusundaki ısrarcı tavrının kaynağında, sanatın ne olduğu değil, nasıl ve nerede açığa çıktığı sorunu bulunmaktadır. Sanatın nasıl ve nerede açığa çıktığı sorunu, tek bir yere işaret eder. O da sanat yapıtının ta kendisidir. Sanat, sanat yapıtı olarak ve sanat yapıtında kendini açar ve sürdürür. Heidegger, *Felsefeye Katkılar'*da, sanatın insan varoluşu, şeyler ve varlığı bir arada açığa çıkaran tek yol olmasını, sanat yapıtının bu varlıkbilimsel önceliğinde temellendirir.⁴⁷

Şimdi bu konudaki tartışmaların asıl yeri olan *Sanat Yapıtının Kökeni* ile başlayacak olursak, ilk olarak şu soru gündeme gelir: Sanat, kendini nerede açar? Sorunun iki yanıtı olabilir: Bunlar, sanatçı ve sanat yapıtıdır. Ancak hemen ardından bir soru daha sorulur: Sanat, kendini sanatçıda mı yoksa sanat yapıtında mı kökensel olarak açar? Burada kökensel sözüne dikkat çekilmektedir. Heidegger'e bu soruyu sorduran nedir? Başka bir deyişle, bu soru, onun sanatla ilgilenmesinde neden ivedidir. Onu bu soruyla yola çıkaran açmaz, sanatı, sanatçıda ve onun yaratıcı etkinliğinde köklendiren estetikdir. Heidegger'e göre, sanatı, sanatçıda köklendiren modern estetik sanatın kökenini tam da bu nedenle tümüyle yitirmiştir. Dolayısıyla, estetik tamamen bir kenara

⁴⁷ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 355.

bırakılmalı ve sanatın kökeninin açıkça ortaya çıkarılabilmesi için sanatçıdan sanat yapıtına dönülmelidir. Heidegger, bu köktenci dönüşün gerekçesini şu ilke sözüyle açıklar: “Sanatın kökeni, sanatçının sınırlarında kendini açamayacağı gibi, sanat yapıtları da yalnızca bireysel görüş ya da özelliklerin biçimlendirdiği bir tasarı olamaz.”⁴⁸ Bu sözlerin ilk kısmı, yani sanatın kökeninin sanatçının sınırlarında açığa çıkamayacağı, sanatın sanatçının etkinliğine aşkınlığıyla ilgilidir. Bu öznel-yaratıcı etkinlik, sanatın kökeniyle örtüşemez. Ancak bu kökenin olanaklı kıldığı bir şey olabilir. Diğer kısım, yani sanat yapıtının bireysel görüş ya da özelliklerin biçimlendirdiği bir tasarı olamayacağı, sanat yapıtının sanatçıya aşkınlığıyla ilgilidir ve tam da bu nedenle, sanatın kökenine yakınlık konusunda sanat yapıtı, sanatçıyı aşar. Heidegger, sanatçının tinsel dünyası ile yapıt arasındaki bu uçurumun kapatılabilmesi için, ivedilikle sanat yapıtının kökenel olarak açılmasını öngörür. Bu konunun açıklığa kavuşabilmesi için, ilk olarak, Heidegger’in sanat yapıtının kökeninden, yani yapıtı sanat yapıtı olarak açığa çıkarandan ne anladığına bakılmalıdır.

Heidegger’in bu konudaki düşüncelerini yönlendiren en temel soru şudur: Sanat yapıtını bir yapıt olarak açığa çıkaran, estetik görünüşü ya da estetik bir nesne olması mıdır? Ona göre, estetik görünüşünü temel alarak ya da estetik bir nesne olarak yaklaşarak sanat yapıtını kendi varlığında anlamak olanaksızdır. Bu nedenle, estetik, sanat yapıtında köklenmez. O, yapıta, dışarıdan gelen, yani sonradan eklenen bir şeyle ilintilidir. Burada, bir şeyin estetik bir nesne olup olmadığını ve dolayısıyla bir sanat yapıtı olup olmadığını belirleyen ise yapıtın dışında olan, ona bakan ya da ondan etkilenen öznenin deneyimidir. Kısacası, Heidegger, estetikte sanat yapıtının değil, yapıttan etkilenen öznenin estetik

⁴⁸ Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, s. 17-18; *Off the Beaten Track*, s. 1-2.

deneyiminin açığa çıktığına özenle dikkat çeker. Başka bir deyişle, estetik olarak sanat anlayışında, sanatın ve sanat yapıtının kökeni estetik deneyimdir. Heidegger'e göre, estetiğin, sanat yapıtının kökeninden uzaklığı estetik deneyimde gerçekleşir. Bu nedenle, *Ge-stell'* de sanatın ve sanat yapıtının açıklığını yitirmiş olması estetik deneyimde köklenir. Modern estetikte yapıt, dış görünüş ve deneyimin sınırlarına çekilmiştir. Heidegger, *Sanat Yapıtının Kökeni'*nde, modern estetikte sanatın ve sanat yapıtlarının müzeler, sergi salonları, sanatseverler ya da sanat eleştirmenleri gibi sınırlı ve özel alanlara indirgendiğini ve bu yolla kökensel açıklığını yitirdiğini söyler.⁴⁹ Özetle, modern estetik sanat yapıtını estetik bir nesne olarak açığa çıkarmaktadır. Bu, sanat yapıtının, öznel tasarımda estetik biçimde tasarlanmış bir şey olduğu anlamına gelmektedir. Böylece, estetiğin doruk noktasına ulaştığı yerde, sanat yapıtı da yerini ve onda kendini açanı yitirmiştir. Heidegger'in şu çarpıcı sözleri, estetikte yitirilenin yasını tutar: "Oysaki Raphael'in resimleri, müze ya da sergi salonlarında oradan oraya taşınan şeyler olarak değil; kilise duvarlarında kendini açabilir."⁵⁰

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan en belirgin sonuç, sanat yapıtının kendini estetik deneyimde açamayacağıdır. Bu bağlamda, Heidegger, sanat yapıtında yapıtlaşmanın ne olduğu, nasıl ve nerede kendini açabileceği sorularının yanıtlanabilmesi için, öncelikle sanatçı-yaratıcı odaklı bireysel-öznel ya da deneyimsel-tasarımsal her tür başlangıcı ivedilikle bir kenara bırakmayı önerir. Diğer yandan, ona göre, bu konudaki yeni başlangıcı, sanat yapıtının arı bir biçimde kendini açma yolunun belirlenmesi oluşturmaktadır. Çünkü sanat yapıtının yapıtlaşması, onun kendini nasıl açtığı ile ilgili bir sorundur. Heidegger, bu sorunu, 'sanat yapıtı, bir yapıt ola-

⁴⁹ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 19; *Off the Beaten Track*, s. 2.

⁵⁰ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 19.

rak nedir?’ sorusuyla tartışmaya açar. Şimdi, bu başlangıç sorusunu bir de şöyle soralım: Tiziano ya da Tintoretto’nun kilise duvarlarını süsleyen resimleri, Giacometti’nin hiçliğın tozundan yontulmuş heykelleri, Van Gogh’un *Potinler*’i ya da Rilke’nın şiirleri, Beethoven’ın soneleri öncelikle ve en genel anlamda nedir? Heidegger’in yanıtı oldukça kısa ve öz dür: Sanat yapıtları, her ne biçimde olursa olsun öncelikle ve en genel anlamda *şey*’dir. Sanat yapıtı, en genel anlamda tıpkı bir kasa patates ya da bir çuval kömür gibi bir *şey*’dir. Sanat yapıtlarının tümü, en tinsel olanlar bile, bir *şey* olarak açığa çıkar. Heidegger’in bu açıklamaları, yani sanat yapıtını, öncelikle ve en genel anlamda bir *şey* olma önceliğinde betimlemesi, sanata ilişkin yaygın anlayışa karşı köktenci bir tavidir. Çünkü sanat yapıtının yalnızca ve öncelikle *şey* olarak betimlenmesi demek, modern sanat ya da estetiğın her şeyi özne için anlamlılığında belirleme saplantısına tamamen karşıt bir tavır sergilemek demektir. Bu tavır, *şey* olma ve anlamlı olma arasındaki ayrımı, keskin bir biçimde duyumsatmaktadır. Julian Young, Heidegger’in modern estetiğe tümüyle karşı duran bu tavrını *şey* ve öznellik ayrımı olarak yorumlar. Ona göre, bu ayrım, öznelliğin, *şey*’le bir kenara bırakılabileceğine işaret eder ve bunu şu sözleriyle betimler:

Heidegger’in savı, sanatın akademik ve kabul gören anlayışlarına tamamen karşıttır. Söz konusu anlayışlar için yapıt, asla yalnızca bir şey olamaz. Yapıtı yapıt kılan anlamıdır. Sanat yapıtının anlamı, bir benzetme ya da semboldür ve daima kendinden başka bir şeyin temsildir. Heidegger için, anlam değil, sadece şey bize sanat yapıtının kendisini verebilir. Anlam, öznel olanın sınırlarında kalmıştır. Şey, öznelliğin duvarının parçalanması için tek yer olarak açılır.⁵¹

Young’ın yorumunda da açıkça görüldüğü gibi, Heidegger, sanat yapıtının kökenine ilişkin sorgulamayı, yapıtın ya-

⁵¹ Julian Young, *Heidegger’s Later Philosophy*, UK: Cambridge University Press, 2004, s. 85-86.

pıtlışması ve şey arasındaki ilişkide temellendirmiştir. Bu, açıkça, öznel ya da estetik tasarımın, yapıta onun dışından eklenecek herhangi bir şeyin ya da yapıtın kendinden başka bir şey olarak açığa çıkmasının tümüyle bir kenara bırakılmasını anlatır. Heidegger'in yapıtı yapıtlaştıranı, onun öncelikle bir şey olmasında temellendirmesi en basit olanla düşünme yoluna çıktığı izlenimini vermektedir. Ancak burada, şey olarak açığa çıkmanın otantik varlığı düşünüldüğünde durumun hiç de öyle sanıldığı kadar basit olmadığı gerçeğiyle yüzleşilir. Heidegger, sanatın kökenini sorgulamaya şey'le başlayarak, aslında hâlâ ve henüz açık olmayanla ve belki de daima düşünmenin en zoru, en ulaşılmazı olarak kalacak olanla yola çıkmıştır. Bu nedenle, buradaki tartışmalarda önceliği, şey olarak açığa çıkmanın otantik yolu, yani bir şeyin kendini açma yolu oluşturmaktadır.

Daha önce anlatıldığı gibi, Heidegger'in düşünsel izleği, bir bütün olarak, Batı Metafiziği'nin "hâlâ yeterince duyulmamış" sorusu olarak nitelendirdiği 'bir şey nedir?' sorusunda köklenir. Düşünme tarihinin bu en eski sorusu, en genel anlamda, bir şeyin ne olduğuna, bir kasa patates, Beethoven'ın soneleri, bir çekiç ya da en tinsel şeylerin bile bir şey olarak ne olduğuna ilişkindir. Bu durumda, sanat yapıtının ne anlamda şey olduğu şimdilik bu konunun açmazı olarak görünmektedir. Bu açmazın ortadan kaldırılabilmesi için, ilk olarak, Heidegger'in şey konusundaki köktenci tavrını, Batı Metafiziği'nin şey'e ilişkin üç temel görüşünü başarısız kabul ederek tümüyle bir kenara bırakması bağlamında nasıl ortaya koyduğunu anımsayalım: Heidegger'e göre, Batı Metafiziği'nin şey'e ilişkin tanımlarından hiçbirisi, bir şeyin o şey olarak kendini nasıl açtığı sorusuna yanıt olamaz. Yine anımsanacağı gibi, o, metafizik düşüncenin 'bir şey nedir?' sorusuna verdiği yanıtları üç biçimde belirlemiş ve her birinin eleştirel yorumunu yapmıştır. Bunlar sırasıyla şöyledir: a) Şey, değişmeyen töz (*substantia*) ve değişen ilineklere (*accidens*). Heidegger'e göre, bu tanım, bize şey'in kendini o şey

olarak nasıl açtığını anlatmaz. Çünkü bir şeyin o şey olarak açığa çıkması, şey olarak açığa çıkanla, kendisi bir şey olmayanın birlikteliğinde olanaklıdır. Bu nedenle, metafiziğin bu ilk şey tanımı, şey'i asla değişmeyen, durağan töze indirgeyerek değişimi ilineklerle açıklamış ve bu birlikteliği açıklamak konusunda başarısız olmuştur. b) Şey'in ikinci tanımında, ilk tanımdaki töz artık yoktur. Bu nedenle, geriye yalnızca ilinekler kalmıştır. Şey, modern metafiziğe özgü bu tanımında, *aistheton* yani duyu verilerinin birliğidir. Heidegger, şeyin bu tanımındaki başarısızlığı, şeylerin bize duyumundan daha yakın olduğunun gözardı edilmesi olarak belirler. Ayrıca, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde, bu yorumunu şu açıklamayla noktalar: "Biz, Mercedes'in sesini Volkswagen'den ayırabiliriz. Burada, algılanan seslerden çok daha fazlası vardır. Duyular ilk, temel veriler olamaz."⁵² Heidegger'in sözlerinde vurgulanan, *Varlık ve Zaman*'da insan varoluşunun en temel yapısı olarak betimlediği dünyada olmanın kökenselliğidir. Bu nedenle, bizim Mercedes'in sesini Volkswagen'den ayırbilmemiz yalnızca duyu verilerinin verebileceği bir şey değildir. İnsan varoluşu, her şeyden önce, içinde bulunduğu dünyanın anlam ağıyla kuşatılmıştır ve bu, onun için özsel-dir, yani aşılabilir. c) Şey'in üçüncü tanımı, Aristoteles'in madde ve form bileşiğidir. Heidegger'e göre, madde ve form bileşiği olarak şey, yine şey'in kendini açma yolunu anlatmak konusunda başarısız bir tanımdır. O, bunun nedenini şöyle açıklar: Şey'in madde ve form olarak iki bileşene ayrılması, materyal olarak anlaşılan madde ve bu materyale eklenen tasarısı ya da formdan oluştuğu anlamına gelir. Bu nedenle, madde ve form olarak şey, onu kendi dışından belirleyen, düzenleyen ya da kontrol eden bir şey (form ya da tasarım) olmaksızın kendini açamaz. Bunun sonucu olarak da bir şeyin kendini, kendi açıklığında açması madde ve form bileşi-

⁵² Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 26.

ğinde olanaksızdır.⁵³ Heidegger'in tüm bu açıklamaları, sanat yapıtının kökensel anlamda bir şey olarak kendini açmasının, Batı Metafiziği'nin şey'e ilişkin tanımlarında başarılamayacağına işaret eder. Ona göre, bu üç tanımın başarısızlığı, tek bir cümlede özetlenebilir: Şey'i dış görünüşüne indirgemek ve onu kendisi olarak değil, kendinden başka bir şey olarak tasarlamakla tüm metafizik gelenek 'bir şey nedir?' sorusunu hakkıyla sorgulayamamıştır.

Burada, tartışmaya yön veren temel sorun hâlâ önemini korumaktadır: Sanat yapıtı, ne anlamda bir şey'dir? Hölderlin'in şiirini yırtıp atsak ya da yakıp küle çevirsek, Beethoven'in sonelerinin hiçbir performansı olmasa, Van Gogh'un resmini parçalasak sanat yapıtı ortadan kalkmış olur mu? Şey, yalnızca belli bir madde ve forma sahip ve belli bir yer ve zamanda olan mıdır?⁵⁴ Bu düşünmeye sevk edici sorular, şey olarak açığa çıkmanın kökeniyle ilgilidir. Burada, Heidegger'in köktenci yorumu devreye girer ve o, 'bir şey nedir?' sorusunun açıklığında, şey'de kendini açanı sorgulayarak başlamayı önerir. Bu konuda atılan ilk adım, metafizik geleneğin şey'e ilişkin tanımlarından üçüncüsü olan madde ve form bileşiğinin kökenine yönelik yeni bir sorgulama doğrultusunda gelişir. Bunun en temel gerekçesini de şey'in madde ve form bileşiği olarak betimlenmesinin, Batı Metafiziği'nin düşünsel açılımını tümüyle biçimlendirmesi olarak açıklar. Heidegger, öncelikle, madde ve form ayrımı temelinde şeyleri anlama konusundaki başarısızlığı gerekçelendirir ve bu yolla, sanat yapıtı ve şey'in kendini açması arasındaki ilişkinin tartışılma zeminini hazırlar. Bu tartışma, onun sanata yaklaşımındaki devrimci tavır açısından son derece

⁵³ Heidegger, *What is a Thing?* s. 33-34; Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 27.

⁵⁴ Karsten Harries, *Art Matters A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"* (Contributions to Phenomenology), New Haven: Springer, 2009, s. 69-70.

önemlidir. Çünkü sanat yapıtı ve *şey* arasındaki kökensel yakınlığı açıklığa kavuşturmayı hedefler. Bu hedef doğrultusunda, ortaya atılan ilk sorun, *şey*'in madde ve form olarak betimlenebilmesini olanaklı kılanın ne olduğudur? Heidegger sorunun yanıtını oldukça kısa ve öz olarak şöyle verir: *Şey*'i madde ve form olarak düşünmeyi olanaklı kılan, onun her şeyden önce bir donanım olmasıdır. Heidegger Düşüncesi'nde *pragmata* olarak şeylerin kendini öncelikle donanım olarak açtığından ilk bölümde ayrıntılı bir biçimde söz edilmişti. Anımsanacağı üzere, burada, Heidegger, donanım olarak açığa çıkmanın kökensel anlamını, daima dünya ile ilgili bir sorun olma ve Dasein olarak insan varoluşu ile ilintililiğin kaçınılmazlığında temellendirmekteydi. Onun, madde ve form olarak *şey*'i donanımın kökenselliğinde temellendirmesi, sanat yapıtı ve *şey* arasındaki yakınlığı çözümlemesinde de merkezî bir rol oynamaktadır. Bu rol, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde, Van Gogh'un *Potinler*'ine ilişkin görüngübilimsel yorumda açıklığa kavuşur.⁵⁵ Heidegger'i bu özgün yoruma götüren temel kaygı, *Ge-stell* olarak açılan modern dünyada, donanım ve sanat yapıtı arasındaki ilişkinin nitelikselliğini göstermektir. Ona göre, sanat yapıtı ve donanım olmayı bir araya getiren, *şey*'in donanım olma olanağının, kullanılma alanında değil, sanat yapıtında açığa çıkmasıdır. Heidegger'in bu açıklamaları, *Ge-stell*'in her şeyde izini bıraktığı, her şeyin açığa çıkma yolu olduğu Modern Teknoloji Çağ'ında, bir şeyin donanım olarak açığa çıkmasının da olanaksız olduğuna işaret eder. Karsten Harries, *Sanat Yapıtının Kökeni* üzerine yazdığı eleştirel yorumunda bu konuyu şu sözlerle açıklar:

Heidegger'e göre, modern dünya resmi çağında donanım olarak açığa çıkmanın varlığını betimlemek, bizde sürekli geri çevrilen bir şeydir. Çünkü biz modernler, yalnızca şeylerin şey olma niteliğini

⁵⁵ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 33.

değil, aynı zamanda böyle bir şeyin nasıl düşünülebileceğinin yollarını da yitirmiş durumdayız.⁵⁶

Harries'in yorumunda, Heidegger'in, modern insan ve modern dünyayı, şeyi donanım olarak düşünme ya da kavrama konusunda başarısız bulması anlatılmaktadır. Ancak bunun gerekçesi henüz açık değildir. Heidegger, *Ge-stell*'in açıklığında *şey*'in donanım olarak ya da bir şeyin o şey olarak kendini açma olanaksızlığını bir yer sorunu olarak tartışır. Ancak bu alelade bir yer değildir. Burada sorgulanan ya da aranan, hem *Ge-stell*'in biçimlendirdiği Modern Çağ'da açığa çıkabilecek olan, hem de ona ait olmayan bir *yer*'dir. *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde, Van Gogh'un *Potinler*'i bağlamında açılanan tam da budur. Heidegger'in buradaki temel sorunu, yapıtın kendinde açtığı yerin niteliğiyle ilgilidir. Böylece, Van Gogh'un *Potinler*'i de bu sorunun yanıtına giden yolu belirleme rolünü üstlenir.

Heidegger'in *Potinler* yorumu, bir dizi eleştiriye ve farklı yoruma konu olmuştur. Bunlar arasında en çok tartışılanı sanat tarihçisi Meyer Schapiro'nun yorumudur. Schapiro, öncelikle, sanat tarihçisi olmasından kaynaklanan teknik belirlemeler yapar. *Potinler* resmindeki potinlerin 'gerçekten' kime ait olduğuyula ilgilenir ve bunun sonucunda resimdeki potinlerin somut birer şey olarak Van Gogh'un kendisine ait olduğu düşüncesine ulaşır. O, bu düşüncesi doğrultusunda bir adım daha ilerleyerek, Knut Hamsun'un sanatçının yapıtla ilişkisini anlatan "bir parça kendi olma", "kendi olanı paylaşma"⁵⁷ sözlerine başvurur. Schapiro'ya göre, Hamsun'un bu sözlerinden yola çıkarak, Van Gogh'un potinleri resme değil, onlara bakanın tam karşısına yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Burada, sanatçının potinlerden birinin arkasını çe-

⁵⁶ Harries, *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"* (Contributions to Phenomenology), s. 91.

⁵⁷ Meyer Schapiro, *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, NY: George Braziller, 1994, s. 136.

virilmiş olması, ona bakanı harekete geçirmek için yapılmış bir hamledir. Potinler, giyilmeye hazır olarak orada beklemektedir. Kısacası, Schapiro'nun yorumunda, potinler hâlâ biri için, ona bakan, onu giyen, kullanan biri içindir ve ona aittir.⁵⁸ Diğer yandan, bunun tam aksine, Heidegger'in yorumunda resimdeki potinler köylü kadının potinleridir. Schapiro, Heidegger'in bu yaklaşımının, onun *Potinler*'i kendi düşünsel tasarısına uygun bir biçimde yorumlama amacına hizmet ettiğini söyleyerek eleştirir. Ona göre, Heidegger, söz konusu tavrıyla, resmin kendisini dikkate almamaktadır. Heidegger'in *Potinler* yorumuna ilişkin bir diğer eleştirel yorum, Julian Young'a aittir. Young'ın yaklaşımı kısa ve öz olarak şöyledir: Heidegger, potinleri tarihsel kimliklerine bir 'model' olmaları bakımından tartışma konusu yapmıştır. Bu nedenle, metin yani *Sanat Yapıtının Kökeni*, çok dikkatli bir biçimde okunmalıdır. Young, Schapiro'nun aksine, Heidegger'in resmi yalnızca köylü kadının dünyasını anlatabilmek için kullandığı kanısındadır. Başka bir deyişle, ona göre, Van Gogh'un *Potinler*'indeki potinlerin gerçekten kime ait olduğu tartışması, *Sanat Yapıtının Kökeni* için anlamlı bir tartışma değildir.⁵⁹ Bu yorumlar da dikkate alındığında, Heidegger'in *Potinler* yorumunun, onun tüm düşünsel izleği bağlamında taşıdığı önemin şu iki soruda belirdiği görülür: 1) Sanat yapıtı olarak *Potinler*, (var)olan, kullanılan bir çift potinin yapıtta yeniden açığa çıkması mıdır? 2) *Potinler*'e kendi değerini veren yalnızca yapıtın sınırlarında kalınarak açıklanabilir mi?

Bu soruların açtığı yolda, Heidegger'in *Potinler* yorumunun en kökensel anlamda neye işaret ettiğini sorgulamaya

⁵⁸ Babette E. Babich, "From Van Gogh's Museum to the Temple at Bassae: Heidegger's Truth of Art and Schapiro's Art History", *Culture, Theory & Critique* 44(2), USA: Routledge, s. 151-169, 2003 (s. 158).

⁵⁹ Young, *Heidegger's Later Philosophy*, s. 82-83.

ve bu konuyla ilgili eleştiri ve yorumlara yanıt vermeye öncelikle şu saptamayı yaparak başlayabiliriz: Heidegger, *Potinler*'e bir sanat tarihçisi edasıyla yaklaşmaz. Onun amacı, sanat yapıtına ilişkin görüngübilimsel ve yorumsamacı bir çözümleme yapmaktır. Bu çözümlemenin merkezinde ise daha önce de sıkça belirtildiği gibi, sanat yapıtı ve *şey* ilişkisinin temellendirilme kaygısı vardır. Bu bağlamda, Heidegger düşüncesinde sanatın yeri, sanat yapıtıyla, sanat yapıtının yeri ise *şey*'le ilintilidir. Dolayısıyla, ona göre, Van Gogh'un *Potinler*'i resim değil, kendini yapıtta ve yapıt olarak açan bir *şey*'dir. Burada sorgulanan resim değil, potinlerdir. Başka bir deyişle, her ne renkte, biçimde, kullanılmışlık derecesinde olursa olsun bir *şey* olarak potinlerin ne olduğudur. Potinler, nasıl bir materyalden yapılmış olursa olsun ya da kime ait olursa olsun onları ne zaman ki bir köylü kadın, Van Gogh ya da bir başkası giyer, işte o zaman, ne iseler o olarak açığa çıkarlar. Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi, Heidegger, potinlerin bir *şey* olmasından, onların donanım olarak açığa çıkmasını, yani kullanımda kendini açmasını anlar. Çünkü onlar, her şeyden önce, bir dünyadadır ve dünya ile ilgili bir şeydir. Burada, potinleri anlamlı kılan, *Dasein* olarak insan varoluşu ile kaçınılmaz birlikteliği ve bu birliktelikte kendini açma biçimidir. Bu nedenle, Heidegger, Van Gogh'un *Potinler*'ini, köylü kadının dünyası olarak yorumlar. Bunun yanı sıra şu da olasıdır: *Potinler*, hiç kimseye ya da hiçbir yere ait olmaksızın yalnızca orada olmaları bakımından estetik bir nesne olarak da tasarlanabilir bir şeydir. Ancak estetik bir nesne olmak daima türevseldir. Öncelik, *Potinler*'in açığa çıktığı hâlihazırdaki dünyaya ve ona kendine özgü biçimini veren açıklığın 'karar anı'na aittir. Heidegger, bunu şu çarpıcı sözleriyle anlatır:

Potinlerin giyilen kısımlarındaki karanlık açıklık, köylü kadının zahmetli yürüyüşünü anlatır. Yıpranmış görünümeleri, onun, çiğ bir rüzgârın yaladığı tarlada güçlkle aldığı yolun izlerini taşır. Potinlerin derisinde, nem ve toprak izleri göze çarparken, taban kısmında, tarla

dönüşünde ve akşam çökerken tek başına yürünen yolun seyri izlenir. Yeryüzünün ayakta duran titreyen sessiz çağırısı, tohumun gizlice büyüdüğündeki armağanı ve tarlanın kış hüznü gibidir. Bu donanım, tıpkı bir parça ekmek karşısında ona duyulan gereksinime karşı koymanın dünyasız, keyfi sevinci ya da yaklaşan doğumun titreyişi ve ölüm tehdidinin kucaklayışındaki ürperti gibi, tüketilemez bir endişenin yayılmasıdır.⁶⁰

Heidegger'in sözünü ettiği köylü kadının dünyası, Modern Teknoloji Çağı'nın dünyası değildir. Burada, dünya, yapının *olagelen* ve *olmakta olan* açıklığıdır. Başka bir deyişle, yapıt kendi dünyasını açarak açığa çıkar. Yapıtın bu yeni-dünyası, şeylerde kendini açar. Bu nedenle, donanım olarak açığa çıkan potinlerin masum öyküleri yalnızca sanat yapıtında anlatılır. Heidegger'e göre, potinlerin yapıtta dillenen öyküleri, Dasein olarak insan varoluşunun gündelik oluşumsallığını yaşatandır. Başka bir deyişle, şeyler, sanat yapıtı yoluyla, bize (insan varoluşuna) kendi öykümüzü anlatır. Böylece, Heidegger, sanat yapıtını, gündelik oluşumsallıkta kör, sağır, dilsiz ama her durumda kendini kullanımda ve bir donanım olarak açan şeylerin dili olarak betimler. Ancak bu ayrıcalıklı ve öncelikli rolün neden sanat yapıtına ait olduğu hâlâ ve henüz açık değildir. Heidegger, bu köklü sorunu sanat yapıtı ve dünya ilişkisinde çözümler. Bu çözümlemenin temelinde, daha önce de belirtildiği gibi, yapıtın şeylerle ilişkisinin öncelikle dünyayla ilgili bir sorun olması bulunur. Heidegger'de yapıtın dünyayla ilgili bir sorun olması şu demektir: Sanat yapıtı, yapıtlaşırken, hem hâlihazırda (var)olan, gündelik oluşumsallıkta kendini açan dünyadadır hem de aynı zamanda ona ait değildir. Sanat yapıtının hem bir dünyada olduğu hem de aynı zamanda o dünyaya ait olmadığı bu ilişki, sanat yapıtı ve şeylerin otantik açıklığı arasındaki kökensel bağa işaret eder. Bu, Heidegger düşüncesinde, sanat yapıtı ve doğruluk ilişkisi olarak gelişen

⁶⁰ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 33-34.

köktenci tavrın belirlediği noktadır.

Sonuç olarak, sanat yapıtı ve *şey* ilişkisi, bir yandan *Ge-stell'*de estetik olarak sanatın ve sanat yapıtının açıklığını nasıl yitirmişliğiyle ilintilidir. Diğer yandan, *Ge-stell'*de yiten şeylerin açıklığına dönüş olanağı yapıtın açıklığına aittir. Bununla birlikte, Heidegger'in sanat yapıtı ve *şey* arasında kurduğu ilişki, yapıtın yalnızca bir donanım ya da alelade bir şey olduğunu anlatmaz.⁶¹ Ona göre, yapıtın şeyliği, onun 'kendi değeri'⁶² olması ve kendi dışında hiçbir şeye göndermede bulunmamasıdır. Başka bir deyişle, yapıtın kaynağı onun ta kendisidir. Sanat yapıtının özgünlüğüne işaret eden bu niteliği, yani kendi değeri olması, sanatçıyı da kuşatan dünyanın kurulu anlamlarının yerle bir edilmesidir. Bu nedenle, kendi dünyasını açan yalnızca sanat yapıtıdır. Heidegger burada, tüm diğer şeylerin bir dünya açamayıp yalnızca dünya içerisinde olduğunu, ancak sanat yapıtının bir şey olarak kendi dünyasını açtığını belirterek sanattaki açığa çıkmanın ayrıcalığını gerekçelendirir. Bu anlamda, sanat yapıtının *şey* olması, onun şu ya da bu şey olması bakımından değil, *şey*'in açıklığıyla otantik ilişki biçimini açığa çıkarması açısından önemlidir. Heidegger düşüncesinde, bu ilişki, sanat yapıtı ve doğruluk ilişkisidir.

3.2.2 Sanat Yapıtı ve Doğruluk

Klasik Sanat'ın ölümü ve *Ge-stell'*de sanatın estetik olarak açığa çıkması, kökeninde, doğruluğun özü konusundaki körleşmenin uzantısıdır. Heidegger'in doğruluk konusundaki köktenci tavrına işaret eden bu düşünce, metafizik geleneğin doğruluk anlayışını tümüyle bir kenara bırakıp yalnızca doğruluğun özünü hedefleyen yepyeni bir sorgulama alanı açar. Bu sorgulamanın izleğini belirleyen, Heidegger'in "Kendini sanat olarak da açabilen doğruluğun özü nedir?"

⁶¹ Heidegger, a.g.e., s. 70.

⁶² Heidegger, a.g.e., s. 41.

ilke sorusudur.⁶³ Buradaki tartışmaların temel tasarısı, estetik tarihi olarak açılan Batı Metafiziği'nde güzel ve doğru ayrımını, sanat ve doğruluğu birbirinden ayıran hazin bir öykü olarak yorumlamaktır. Sanat ve doğruluğu birbirinden ayıran metafiziğin bu öyküsü, Heidegger'in sanat yapıtı ve şey ilişkisi ışığında aydınlattığı bir başarısızlık öyküsüdür. Ona göre, bu başarısızlık, metafizik geleneğin doğruluk anlayışdır ve bu anlayış, en genel anlamıyla, uygunluk doğruluk kuramının düşünme tarihindeki genelgeçerliğiyle ilintilidir. Heidegger, bu açıklamaların hemen ardından, uygunluk olarak doğruluğun kendini açma biçimiyle ilgilenir ve bunun, yargı yetisi olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre, yargı, metafiziğin doğruluk anlayışını temellendiren tek açıklıktır. Burada şöyle bir çıkarım yapmak olanaklıdır: Doğruluğun uygunlukla sınırlandığı ve yargı olarak açığa çıktığı bir düşünme biçimi için, Van Gogh'un resmi, ancak bir fotoğrafın gerçekliği, yani aslına uygunluğu kadar doğrulukla ilintili olabilir. Sonuç olarak, doğruluğun metafizik gelenekteki yaygın kavrayışında sanat yapıtının doğruluğu olanaksızdır.

Heidegger, sanat yapıtı ve doğruluğun metafizik gelenek boyunca unutulmuş birliğinin bir bütün olarak anlaşılabilmesi için, Van Gogh'un *Potinler*'ini yetersiz bulur ve bu düşüncesini şöyle gerekçelendirir: *Potinler*'de çözümlenen yapıtın bir dünya açma niteliği, yine *Potinler*'in sınırlarında kalınarak bütünüyle anlaşılabilir. *Potinler*'e ilişkin görüngübilimsel çözümlemenin katkısı, bir donanım yalnızca bir donanım olarak ya da sanat yapıtına yalnızca bir yapıt olarak yaklaşıldığında, donanımı ya da yapıtı kendinde bir değer olarak anlamanın olanaksız olduğunu göstermesidir. Başka bir deyişle, Heidegger, *Potinler* çözümlemesiyle daha kökensel bir çözümleme için hazırlık yapar ve bu hazırlığın sonucunu, sanat yapıtı ve donanım arasındaki ayrım olarak

⁶³ Heidegger, a.g.e., s. 39.

belirler. Ardından, bu ayrımı olanaklı kılanın, bir şeyin o şey olarak kendini açma yolu ve açıklığı olduğunu ustalıkla ekler. Heidegger, bu köktenci yaklaşımını şöyle temellendirir: Bir şey'e kendi açıklığında yaklaşabilmek için, onun herhangi bir anlam ve değer olmaksızın kendini özgürce açığa çıkarmasına izin verilmelidir. Bu düşünce, daha önce de belirtildiği gibi, *Sanat Yapıtının Kökeni*'ndeki temel savları bir bütün olarak kuşatır ve bizi şöyle bir sonuca götürür: Şey'e kendi açıklığında ulaşabilmenin yolu, onu *olan* değil *olmakta olan* olarak öngörmektir. Bu anlamda şey, anlam, değer ya da tasarımın yönlendiriciliği olmaksızın oluşmakta olandır. Heidegger bu çarpıcı savıyla, bir yandan tüm Batı Metafizigi'nin şey'i nesneye dönüştürerek ondaki oluşumu yitirmesine karşı çıkar, diğer yandan insan varoluşunun şey'le ilişkisini kendini her durumda bir şeyin tam karşısında ve onu kontrol eden özne olarak konumlandırmasındaki başarısızlığı gerekçelendirir. Ona göre, bu, tam anlamıyla bir başarısızlık ve hatta bir skandaldır. Çünkü bir şeyle, bu ister insan varoluşu olsun isterse onu kuşatan şeyler olsun, *otantik* ilişkinin olanağını tamamen yitirmiştir. Dolayısıyla, metafiziğin doruğu olan modern metafizik bütünüyle bir şeyin kendi olmasının olanaksızlığı ve bu nedenle de kör bir nihilizm olarak açığa çıkar. Heidegger'in, bu düşünceleriyle, "metafizikğin sonu ve son metafizikçi" olarak yorumladığı Nietzsche'ye de hakkını verdiği açıktır.⁶⁴

Sanat Yapıtının Kökeni'nde, bir şeyle otantik ilişkinin yolu 'tanıklık' sözüyle açıklanır. Heidegger, burada, tanıklığı dilin varlığıyla ilintili olarak açıklar ve şu sözlerle betimler: "Taşın, bitkilerin, hayvanların varlığına tanık olan bir dilin olmadığı yerde, olmakta olanın açıklığından da söz edilemez."⁶⁵ Burada, dilin tanıklığı, yukarıda belirtildiği üzere, şeylerin *olmakta olan* olarak açığa çıkmasıyla ilgilidir. Hei-

⁶⁴ Heidegger, *Nietzsche*, Cilt IV, s. 147.

⁶⁵ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 73.

degger, bu açıklamanın ardından bir adım daha atarak, dilin tanıklığı ile Klasik Sanat'ı 'klasik' olarak açana işaret ettiğini söyler. Bu nedenle, şeylerin açıklığıyla anlatılmak istenen, modern bir yapıt olan *Potinler*'de başarısızdır. Bunun için, klasik bir yapıtın kendini nasıl açtığı yorumlanmalıdır. Bu doğrultuda, Heidegger, *Yunan (Paestum) Tapınağı*'nı buradaki tartışmaların gündemine getirir. Böylece, *Ge-stell*'de bizi terk etmekte olan şeylerin açıklığına dönüş yolu için modern ve klasik yapıt ayrımının gündeme getirilmesiyle, yapıt ve dünya ilişkisi adına tarihsel bir alan açılmış olur. Klasik Sanat'ta (var)olup da Modern Sanat'ta (var)olmayanın ne olduğu sorusunu düşündürten bu yaklaşımın temelini, doğruluğun özü sorusunun ivedilikle sorgulanması oluşturur. Burada, Heidegger'in Klasik Sanat'a tanıdığı ayrıcalık ve kökensel öncelik, doğrulukla ilgilidir. Ona göre, Klasik Sanat'ın klasikliği, onda doğruluğun özünün açığa çıktığını anlatır. Bu anlamda, Klasik Sanat, metafiziğin doğruluk konusundaki körleşmesine ait değildir. Aksine bu körleşmenin kaynağına ve yitirmiş olduğuna işaret eder. Kısacası, Heidegger'e göre, Modern Sanat'ın, kendini Klasik Sanat'ın ölümünde açması, tümüyle doğruluğun özüne ilişkin köklü bir sorundur.

Böylece, Klasik Sanat ve estetiğin birbirinden keskin ayrımı, doğrulukla ilişkide temellenmiş olur. Bu bağlamda, Modern Sanat'ta yitirilenin, doğruluğun özü ile ilişki olduğu gerçeği de açıklığa kavuşur. Daha önce belirtildiği gibi, Klasik Sanat'ın klasikliğini belirleyen, klasik sanat yapıtında doğruluğun kökensel olarak kendini açmasıdır. Heidegger'e göre, klasik sanat yapıtında doğruluk, yapıtta kendini açan ve yine yapıtın açıklığında gizemli varoluşunu koruyandır. Ancak, buraya kadar anlatılanları özetleyen bu tümcelerde hâlâ ve henüz tam olarak açık olmayan bir şey vardır. Bu, klasik ve modern sanatı birbirinden ayırdığı söylenen doğruluğun ne olduğu ve yapıtta kendini nasıl açtığıdır? Heidegger, *Potinler* ve *Yunan (Paestum) Tapınağı*'nı birbirinden

niteliksel olarak ayıran doğruluğun özünü, yapıtın açtığı dünyayla ilgili bir şey olarak belirler. Ona göre, Yunan (*Paestum*) Tapınağı, kendi açıklığında hem bir dünya açmakta hem de bu dünyanın gizini sürdürmektedir. Tapınak, *Potinler* gibi hâlihazırda açık olan bir dünyanın açığa çıkması değildir. Tapınağın dünyası, artık orada olmayan bir dünyadır. Bu, tapınağın sanat yapıtı olmasının kökenine işaret eder. Harries'in yorumunda, "Heidegger için, Yunan Tapınağı, sanatın kökenini açmaktadır."⁶⁶ Bunun yanı sıra, sanatın kökeninin bir dünya açmak, ancak artık orada olmayan bir dünyayı açmak olarak betimlenmesi beraberinde şu soruları da gündeme getirir: Eğer tapınağın dünyası artık orada değilse, tapınak hâlâ nerede durmaktadır? ; Yunan (*Paestum*) Tapınağı, onda kendini açan, onun dünyası ya da onun içinde bulunduğu dünya olmayan bu gizemli dünyasıyla birlikte kendini nerede açar?

Bu sorular, Heidegger'in sanatın kökeni için neden Yunan (*Paestum*) Tapınağı'nı seçtiğini gerekçelendirme çabasına hizmet etmektedir. Ona göre, Yunan (*Paestum*) Tapınağı bir sanat yapıtı olarak kendi açıklığına aittir. Başka bir deyişle, tapınağın bir sanat yapıtı olarak kendini açması, onda açığa çıkana aittir. Bu, daha önce de belirtildiği gibi, doğruluğun varlığıdır. "Yapıtta açılan doğruluk nedir?"⁶⁷ sorusunu önceleyen sanat yapıtı ve doğruluğun varlığı arasındaki ilişkinin tümüyle anlaşılabilmesi için, tartışmaya Heidegger'in şu canalcı sözleriyle başlamak yerinde olacaktır: "Yunan tapınağı hiçbir şeyin resmi değildir, o hiçbir şeyi resmetmez. Tapınak, yalnızca orada, yarık kaya vadisinde durur. Yapı, Tanrı figürünün dönüştürülmesidir ve bu gizlilikle kutsal bölgede yer alır. Tapınak aracılığıyla Tanrı, tapınaktadır."⁶⁸

⁶⁶ Harries, *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"* (*Contributions to Phenomenology*), s. 101.

⁶⁷ Heidegger, a.g.e., s. 41.

⁶⁸ Heidegger, a.g.y.

Burada tapınağın bir sanat yapıtı olarak ayrıcalığı, onda, Tanrı figürü yoluyla, bilinemez, söylenemez olanın gizemli, kutsal varlığının yapıtlaşmasıdır. Tapınak aracılığıyla Tanrı, tapınaktadır. Tapınakta, Tanrı ve kutsalın gizemli varlığının bir arada açığa çıktığı kutsanmış açıklık, *Yunan (Paestum) Tapınağı*'na kendi biçimini verendir. Heidegger sözlerini şöyle sürdürür: "Diğer yandan, yapıtta açığa çıkanın birliği ve bütünlüğü, tapınak ve insan varoluşunun açığa çıkması arasındaki kaçınılmaz ilişkiye aittir. İnsan varoluşunun dünyasıyla açığa çıkmasının yazgısallığına biçim veren tüm olaylar, yani ölüm ve doğum, hastalık ve sağlık, zafer ve yenilgi bir arada, tapınağın kutsanmış açıklığında kendini açar."⁶⁹ O, bu sözleriyle, tapınağın kendini o şey olarak açması ve insan varoluşunun tarihselliği arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Heidegger bu ilişki temelinde, bir sanat yapıtı olarak tapınağı, insanlığın kendi kendine dönebileceği ve kendini tamamlayabileceği tek açıklık olarak yorumlar.⁷⁰ Bununla birlikte, Heidegger'in, tapınakta açılan şeyler ve tapınak arasındaki ilişkiyi de gözardı etmemesi ilgi çekicidir. Ona göre,

⁶⁹ Heidegger, a.g.y.

⁷⁰ Young, Heidegger'in bu yaklaşımını, özellikle, Hölderlin'in ilk yapıtlarında yer alan sanatın "komünal gücü ya da niteliği"ne benzediği gerekçesiyle eleştirir. Ona göre, Heidegger, bu yolla, daha sonraki düşüncelerini biçimlendiren sanat ve otantik komünite ilişkisinin temelini *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde atar. Diğer yandan, Young, Heidegger'in *Sanat Yapıtının Kökeni*'ndeki düşüncelerini de çelişik bulur. Bunu şu sözlerle açıklar: Heidegger'de sanatın komünal, tarihsel olanı açması ve bu yolla, bir insanlığı, ulusu, ırkı tamamlayıcı rolünün olduğu vurgulanmakla birlikte, Van Gogh'un *Potinler*'ine ilişkin yorumunun onun sanat konusundaki düşüncelerinde önemli bir rol oynaması pek anlaşılır değildir. Young, bu açıklamalarını biraz daha ilerleterek, Heidegger'in sanata ilişkin düşüncelerindeki açmazı, onda iki temel değerler dizisinin varolduğu biçiminde yorumlar. Bunlar: "Yunan Temel Değerler Dizisi" ve "Modern Temel Değerler Dizisi"dir (Julian Young, *Heidegger's Philosophy of Art*, UK: Cambridge University Press, 2001, s. 72.).

tapınak, kökensel olarak kendinde ve tüm diğer şeylerde açığa çıkar. Sonuç olarak, tapınakta yapıtlaşan, insan varoluşu ve onu kuşatan ya da onu oluşturan şeylerle kökensel birliğin kendini açmasıdır. Bu otantik birleşme, Antik Yunan'ın *physis* olarak varlığını anlatır. Heidegger bunu, tapınağı betimleyen şu şiirsel sözleriyle açıklar:

Yapı, orada kayalıklarda duruyor. Yapıtın bu dingin duruşu, bizi kayaların biçim almamış, kendiliğinden duruşuna doğru çekiyor. . . Tapınağın duvarlarındaki parlaklık, güneşin ince ışıklarıyla tamamen aydınlanıyor ve günün ilk ışıklarını gündüzün aydınlığına, gökyüzünün açıklığına ve de gecenin karanlığına yayıyor. Tapınağın gökyüzüne uzanan sert ve dik duruşunda, onu çepeçevre saran havanın görünmez uzamı görünüşe geliyor. Yapının, orada öylece olduğu gibi durma sadakatı, köpüren dalgalara meydan okurken, onun suyun üzerindeki bu dingin duruşu, denizin öfkesini açığa çıkarıyor. Ağaçlar, çimenler, kartal, boğa, yılan, cırcır böceği öncelikle kendi biçimlerini alarak birbirinden ayrılıyor ve ardından tüm bu şeyler, bir şey olarak görünüşe geliyor. Erken Yunan'da bu kendinde ve her şeyde açığa çıkmanın adı *Physis*'tir.⁷¹

Heidegger düşüncesinde, Antik Yunan'da *Physis* olarak adlandırılmış olan bu kendinde ve her şeyde açığa çıkma, yeryüzü olarak dönüşüme uğrar. *Physis* artık yeryüzüdür. Heidegger'e göre, yeryüzü, insan varoluşu ve şeylerin bir arada oluşum içerisinde olduğu yerdir. Bu anlamda, tapınağın açtığı her şey, gerek insan varoluşu ve onun tarihsel olarak açılan yazgısı, gerekse onu kuşatan ve onda açılan şeyler, bir bütün olarak, yeryüzüne aittir. Burada, yeryüzü ve sanat yapıtı (tapınak) arasındaki bu kökensel ilişkinin temelinde, yapıtın dünya açma niteliği vardır. Heidegger, yapıtın dünya açma niteliğini, onda açığa çıkan şeylerin *olmakta olması* olarak açıklar. Başka bir deyişle, tapınağın açtığı açıklıkta şeyler, otantik biçimde, yani kendi kökeniyle birlikte açılır. Bu açıklamalar temelinde, Heidegger'in çabası, tapınağın dünya açma niteliğini, yeryüzü ile dünya arasındaki

⁷¹ Heidegger, a.g.e., s. 42.

kökensel ilişkide köklendirmektir. O, bunu şöyle açıklar: "Yapıt, bir dünya açar ve onu yeniden ait olduğu yere, yer-yüzüne geri verir."⁷² Böylece, sanat yapıtının kökeni sorunu dünya ve yeryüzü arasındaki bu unutulmuş bağlilikta yanıt bulur.

Sanat yapıtı, bize (insan varoluşuna) nasıl bir dünya açar? Bu soru, Heidegger'de sanat yapıtı ve dünya ilişkisinin ne anlamda otantik olduğuna işaret eder. Sanat yapıtının dünya açması devrimseldir. O, olan ve bilinen bir dünya değil, *olmakta olan* ve gizemli bir dünya açar. Bunu biraz açarsak, Heidegger, yapıtın bir dünya açmasını, dünyanın açılması için bir uzam, bir açıklık açması ve onu kesintisiz olarak genişletmesi olarak anlamaktadır. Başka bir deyişle, o, yapıtın kendinde, bir dünya açıklığı olduğunu düşünmektedir. *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde, yapıtın, bir dünya açıklığı olarak açığa çıkması, *des Weltens von Welt* yani "dünya, dünyalaşmakta olandır" biçiminde açıklanır.⁷³ Dünyanın dünyalaşması, yapıtın açıklığında tutunur. Bunu belirleyenin ne olduğu, tamamen, yapıtın kendini açma biçimiyle ilgilidir. Çünkü Heidegger'e göre, sanat yapıtı herhangi bir şeyin tasarımı olmadığı gibi, yapıtta ve yapıt olarak herhangi bir şeyin belli bir amaç ya da tasarı için dönüştürülmesinden de söz edilemez. Başka bir deyişle, sanat yapıtının kökensel olarak açığa çıkmasında, ne tasarım ne de başka bir yolla bir şeyin kendinden uzaklaştırılması olanaksızdır. Yapıtın açtığı açıklık şeyleri kendi olmaya çağırır ve bunun için onlara yol olur. Dolayısıyla, sanat yapıtı (tapınak), açıklığın özgürlüğüdür ve bu özgürlük, yalnızca sanat yoluyla gerçekleşir. Heidegger, sanat yapıtının bu kökensel niteliğini şu çarpıcı sözlerle betimler: "Sanat yapıtı, şeylerin kendini açma özgürlüğünün kutsanması ve övülmesidir. Yapıt, şeylerin açıklığını kendi değerini koruyarak kutsayandır. Sanat yapıtı,

⁷² Heidegger, a.g.y.

⁷³ Heidegger, a.g.e., s. 45.

şeylerin otantik varlığına yapılmış en güzel övgüdür.”⁷⁴

Heidegger bu övgüyü şöyle gerekçelendirir: Sanat yapıtı, kendini, *Errichtung* yani “bir dünya açıklığı açarak” ve *Herstellung* yani “yeryüzünü bu açıklığa çağırarak” olmak üzere iki biçimde açar.⁷⁵ Bu ikili, yapıtta daima bir arada açılır. Bu nedenle, daha önce de anlatıldığı gibi, sanat yapıtının kökeni, dünya ve yeryüzü arasındaki yitimsiz ilişkiye aittir. Ancak bu ilişki mutlak bir birleşme, bunlardan birinin diğesinde erimesi değildir. Sanat yapıtını yapıtlaştıran, onda, yeryüzü ve dünya arasındaki ayrımın sürmesidir. Heidegger, bu ayrımı, *Urstreit* yani ‘gerilim’ olarak adlandırır.⁷⁶ Gerilim, dünyanın bir yandan yeryüzüne ait olması nedeniyle, ona doğru geri çekildiğini anlatır; diğer yandan, yapıt olarak açığa çıkması için, yeryüzünden kopuşunun kaçınılmazlığını. Burada, yeryüzünün kendisi de belirsiz ve karanlık bir varoluştur. O, kendini açabilmek için, dünya olmaya yazgılıdır. Ancak yeryüzünün kendi değeri, onun kendini uzaklaştırmasıdır.⁷⁷ Bunu biraz açacak olursak, her şey yeryüzüne aittir. Yeryüzü, kendinden başka hiçbir şeye ait değildir. Heidegger, yapıtta yapıtlaşan yeryüzü ve dünya arasındaki bu gerilimi, “karşıtların kendini açıp göstermesinde birbirlerini de eşzamanlı olarak açması” biçiminde betimler.⁷⁸ Bu, Yunanlıların gizin açığa çıkanla birliğini anlattığı *aletheia* olarak doğruluğun yeridir. Böylece, Heidegger, dünya ve yeryüzü arasındaki gerilimi, doğruluğun açıklığı olarak belirlemiş olur. Bu uzun ve zorlu sorgulamanın sonucunda, doğruluğun özü gerilim olarak belirlenir ve bu yolla da metafiziğin doğruluk konusundaki körleşmesi, yani doğruluğu tamamlanıp bitirilmiş bir şeye ilişkin kesin ve açık

⁷⁴ Heidegger, a.g.e., s. 44.

⁷⁵ Heidegger, a.g.e., s. 43-45.

⁷⁶ Heidegger, a.g.e., s. 57.

⁷⁷ Heidegger, a.g.e., s. 50.

⁷⁸ Heidegger, a.g.e., s. 48.

yargıya indirgemesi tamamen bir kenara bırakılır. Heidegger, burada, doğruluğun özündeki gerilimi sanat yapıtı olarak yorumlar. Sanat konusundaki bu köktenci yorumu biraz daha açarsak, doğruluğun gerilimi olarak sanat yapıtı, doğruluğun izi, başka bir deyişle, yeryüzünün dünya olarak açığa çıkmasının bıraktığı izdir. Heidegger, yapıtın, doğruluğun bıraktığı bir iz olmasını, dünya ve yeryüzünü birbirinden ayıran ve birbirine ait kılan aşılamaz, kapatılamaz bir *Riss* yani 'gedik' olarak temellendirir.⁷⁹ Ona göre, dünya ve yeryüzü arasındaki bu aşılması kökensel anlamda olanaksız gedik, karşıtların bir araya geldiği açıklıktır ve tüm şeylerin açığa çıkmasını belirleyen temel nitelikleri biçimlendirendir. Heidegger bunu şu sözlerle açıklar: "Gedik, karşıtları birbirinden bağımsız iki parçaya ayırmak yerine, ölçü ve sınırın karşıtlığını, onların buluştuğu yer yapar."⁸⁰ Böylece, o, sanat yapıtında, karşıtların ölçü ve sınır karşıtlığını aşan bu birliğini, *şey*'in kendini açtığı açıklık olarak belirler. Tüm bu düşünceler kısa ve öz olarak şuna işaret etmektedir: Heidegger için sanat yapıtı, *şey*(ler)in otantik açıklığıdır. Burada varılan bu sonuç doğrultusunda başından beri sorgulanmakta olan ve Heidegger düşüncesinde sanatın açıklık ya da açığa çıkma konusundaki ayrıcalıklı rolünü biçimlendiren sanat yapıtının varlıkbilimsel doğruluğu şöyle açıklanabilir: Sanat yapıtının varlıkbilimsel doğruluğu, yapıtı açığa çıkaran ve yapıtta kendini açan dünya ve yeryüzü arasındaki gerilimin, şeylerin özgürce kendini açabilmesi için, hâlihazırda var olan her şeye ara veren ve bu yolla kendine otantik bir yer açan açıklığıdır. Heidegger'e göre, bu açıklıkta (sanat yapıtının açıklığında) doğruluk, kendini daima *şey* olarak açmaya yazgılıdır. Bununla birlikte, sanat yapıtında *şey* ve doğruluk arasında belirlenen bu kökensel ilişki, *şey*'in kendini gediğe yeniden teslim etmesi ya da gediğin *şey*'i sahiplenmesinde

⁷⁹ Heidegger, a.g.e., s. 61.

⁸⁰ Heidegger, a.g.e., s. 63.

temellenir. Heidegger, bu anlaşılması güç ilişkiyi şu çarpıcı sözlerle betimler: “Gedikte açılan, kendini taşın ağırlığına, tahtanın sertliğine, renklerin koyuluğuna ya da parlaklığına geri vermek için açılır. Yeryüzü, gedikte açılanın kendine yeniden dönmesi ve açıklıkta kendini gizlemesidir.”⁸¹

Bununla birlikte, Heidegger’in, gedik ve sanat yapıtının uzamsal biçimi arasındaki ilişkiyi, *Gestalt* olarak açıklaması da yapıtın bir şey olarak nasıl açığa çıktığını göstermesi açısından önemlidir. Diğer yandan, *Gestalt*, sanat yapıtının bir yapıt olarak açığa çıkmasının olanağı olması nedeniyle de gözardı edilemez. Heidegger’in *Gestalt* ve sanat yapıtı arasında kurduğu bu ilişki, yapıtı sanatçının yaratma edimine indirgeyen geleneksel yaklaşımların, onun düşüncesinde tamamen bir kenara bırakıldığının en açık tanıtıdır. Burada, *Gestalt*, her tür yaratma ya da açığa çıkarma edimini öncelendiği belirtilen kökensel gerilimin kendine verdiği biçimdir. Bu konuda, Heidegger, yine ünlü kökenbilimsel yorumlarından birini daha yaparak, *Ge-stalt*’ı, Almanca *Stellen* köküne dayandırır. Bu anlamda, *Ge-stalt*, belli bir yer ve biçim alma durumudur.⁸² Kısacası, Heidegger’in tüm bu açıklamaları, sanat yapıtının varlıkbilimsel doğruluğunun sanatçıda değil, sanatçıyı da önceleyen daha kökensel bir açıklıkta köklendiği sonucunu açığa çıkarmaktadır. Tam da bu nedenle, o, yapıtın yapanını ya da sanatçıyı açığa çıktığı anda geride bırakan nitelikteki sanat yapıtlarının yalnızca Klasik Sanat’a ait olduğunu özenle belirtir ve yine bu nedenle, Yunan (*Paestum*) *Tapınağı*’nı seçer. Heidegger’e göre, Klasik Sanat’ın söz konusu ayrıcalığı ve kökenselliği, doğruluğu tarihsel oluşumunda açabilmesidir. O, bunun neden kökensel bir nitelik olduğunu ise şöyle açıklar: Doğruluğun tarihsel oluşumu içinde görülebilmesi yoluyla bir ulus (Alman ulusu), kendi doğruluğuna ulaşabilecektir. Bunu biraz açarsak, Heideg-

⁸¹ Heidegger, a.g.y.

⁸² Heidegger, a.g.e., s. 64.

ger'e göre, sanatın klasik olması, bir ulusun dünyasını, kültürel ve tarihsel olarak açabilmesidir. Young, kategorik bir yaklaşım sergileyerek, Heidegger'de Klasik Sanat'a tanınan bu ayrıcalıklı konumu, Yunan temel değerler dizisi olarak adlandırır ve bu değerler dizisini şöyle betimler:

Dünya ya da doğruluk, Klasik Sanat'ın otantik alımlayıcıları tarafından kutsal ve görkemli bir şey olarak kavranır. Burada esas olan, kavranılmakta olanın tüketilemez bir biçimde kavranılmasıdır. Dünya, kutsal, görkemli bir dünya olarak anlaşılır. Eğer o, belirsizliğinde, yitimli olarak kavranılmakta ise, metaforik biçimde anlatırsak, ayın aydınlanan, gördüğümüz kısmı dünya; karanlıkta kalan görünmeyen kısmıysa yeryüzü olmalıdır. Dünya, burada, yeryüzünde kavranandır. Bu nedenle de, klasik sanat yapıtında dünya açmak, yeryüzünün açığa çıkmasıdır.⁸³

Bu yorumu bir kenara bırakıp, Heidegger'in gerçekten neyi anlatma çabasında olduğuna daha derinlikli bir biçimde geri döndüğümüzde karşılaştığımız şey şudur: Heidegger, Klasik Sanat'ı bir yandan doğruluk ile kökensel ilişkisi nedeniyle; diğer yandan, tarihsel olarak düşünüldüğünde, Modern Sanat'ın olanaklılığı olması nedeniyle över ve bu anlamda, onu, bir şeyin o şey olmasının kökenine en yakın sanat biçimi olarak yorumlar. Ona göre, Klasik Sanat olmasaydı, Modern Sanat da olamazdı. Bu bağlamda, Young'ın, Heidegger Felsefesi'nin, tümüyle, iki temel değerler dizisine indirgenerek yorumlanabileceğini savlayan düşüncesi şüpheli görünmektedir. Düşünmenin kökenini sorgulama olarak belirlemiş olan bir düşünürün tüm düşünsel izleğini temel değerler dizisine indirgemek ne ölçüde doğrudur? Heidegger Felsefesi'nin özünü, özelliğın uzantısı olan temel değerler değil; tarihsel olarak kendini açan ve tümüyle varlığın düşünülmesinden oluşan *yeni bir düşünme yoluna* sıçrama hazırlığı oluşturmaktadır. Bu nedenle, onun, düşünsel anlamda Antik Yunan düşüncesine geri dönüşleri ve Modern

⁸³ Young, *Heidegger's Philosophy of Art*, s. 44-45.

Çağ'la tüm hesaplaşmaları, yeni bir düşünme yoluna sıçramanın ufkunda bir bütün olarak anlaşılabilir.

Şimdi, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde henüz değinmediğimiz ve buraya kadar anlatılanlardan farklı bir düşünceyi tartışarak devam edelim. Heidegger'in burada sanat ve doğruluk arasındaki ilişkiyi "sanat, doğruluğun yapıtta açığa çıkması ve açıklıkta tutulmasıdır"⁸⁴ sözüyle özetledikten hemen sonra, yani yapıtının sonlarına doğru, bu yaklaşımından farklı bir eğilim gösterdiği ve sanatın, doğruluğun tek açığa çıkma yolu olmadığını da eklediği görülür. Buna koşut olarak, burada, doğruluğun dört temel açığa çıkma yolu betimlenir. Bunlar: sanat yapıtı, politik bir durum, genel anlamda varlığın açıklığı ve varlığı sorgulayan yeni düşünme biçimidir. Heidegger'in yapıtın başından itibaren sanat ve doğruluk ilişkisinin kökenselliğini temellendirme çabası verirken, neden yapıtın sonlarına doğru böyle bir ayrıma başvurduğu şüphelidir ve nitekim bu konu, farklı eleştiri ve yorumlara da sahne olmuştur. Bunlardan birini, yine Young'ın yorumunda bulmak mümkündür. Young, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nin genel olarak, sanat yapıtı ve doğruluk arasındaki kökensel ilişki üzerine kurulmuş olmasına rağmen, Heidegger'in neden sonlara doğru böyle bir belirleme yaptığını anlaşılmaz bulur. Çünkü Young, sanat yapıtının açtığı doğruluk ile politik durumun doğruluğunun, nasıl olup da aynı değerde görülebileceği konusunda kaygılıdır. Ona göre, *Sanat Yapıtının Kökeni* paradoksal bir yapıttır ve Heidegger de bu paradoksları daha sonra görerek yapıtına ek yapmayı düşünmüştür.⁸⁵ Bu konudaki bir diğer kaydadeğer yorum, güçlü bir Heidegger yorumcusu olan Walter Biemel'e aittir. Biemel, Young'ın aksine, Heidegger'de doğruluğun farklı açığa çıkma yollarının olmasını, *aletheia*'nın gizi olarak açıklar. Ona göre, Heidegger'in sanat konusundaki açıklamaları,

⁸⁴ Heidegger, a.g.e., s. 71.

⁸⁵ Young, a.g.e., s. 29.

aletheia'nın zenginleştirilmesine hizmet etmektedir. Biemel için, Heidegger'de sanat da *aletheia*'nın gizinde bir giz olarak açılmaktadır. Sonuç olarak, Biemel, Young'ın savladığı gibi, Heidegger'in sanat ve doğruluk ilişkisi konusundaki düşüncelerini paradoksal bulmaz. Ancak ona göre, Heidegger düşüncesinde doğruluk ve onun açığa çıkma yolları arasındaki ilişki, daima gizini koruyan bir konu olarak kalmıştır. Bu nedenle, sanat yapıtı ve doğruluk ilişkisi söz konusu gizin korunması açısından değerlendirildiğinde daha kökensel bir yoruma ulaşılabilir. Biemel bunu şöyle açıklar: "*Sanat Yapıtının Kökeni*, *aletheia* için yeni bakış açılarının arayışını taşır, onun çözümünü değil. Heidegger için, *aletheia* hakkında anlatılan, konuşulan her şey her zaman bir öngörüdür ve öyle kalmıştır."⁸⁶ Biemel'in sözlerindeki haklılık payını, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nin son sayfalarında rastladığımız çarpıcı bir tümceyle gerekçelendirebiliriz. Heidegger, burada, sanat konusundaki tüm düşünceleri için ilke olabilecek şu sözle noktayı koyar: "Sanatın doğasına yönelik her yanıt, ancak sorgulamada köklenen bir yanıt olarak kalır."⁸⁷ Bu sözde açıkça belirtilen, sanatın yeri ya da öneminin ne olduğuna ilişkin geleneksel tartışmaların yersizliğidir. Young ve Biemel gibi iki önemli Heidegger yorumcusunun söz konusu düşünceleri, sanatın Heidegger'in sözünde mühürlenene belirsiz, ulaşılmaz, meçhul varlığını ve bu nedenle de daima sorgulamanın kökeni olma rolünü gözden kaçırmıştır. Heidegger için, sanat bir paradoks olmadığı gibi, *aletheia*'nın zenginleştirilmesine hizmet eden ikincil ya da türevsel bir şey de değildir. O, sanatı, bu bölümün en başında tartışıldığı gibi, hâlâ yeterince anlaşılamamış olma niteliğiyle tüm diğer açığa çıkma yollarından ayırır ve bu anlamda, sanatsal olarak açığa çıkmaya kökensel bir öncelik tanır. Bu, onun *Felsefeye Katkılar*'

⁸⁶ Walter Biemel, *Martin Heidegger: An Illustrated Study*, çeviren: J. L. Mehta, NY: Harcourt Brace Jovanovich, 1976, s.104.

⁸⁷ Heidegger, a.g.e., s. 71.

daki açıklamalarında açıkça görülür. Heidegger burada, bir yandan sanatın dışındaki diğer üç açığa çıkma yolunun bir dünya görüşü olma ve çağına hizmet etme olasılığından kurtulamayacağını söyler. Diğer yandan, sanatı bu olasılığın tamamen dışında tutar ve bunun nedenini şöyle açıklar: Sanat, hiçbir çağa ait olmaması ve yalnızca geleceğe ait olması nedeniyle doğruluğun kendini otantik olarak açabileceği tek yer ve biçimdir.⁸⁸ Heidegger'in buradaki temel sorunu, sanat ya da sanat yapıtıyla ilgili değildir. Onun başından beri en temel kaygısı, bir şeyin kendini nasıl açtığıdır. Bu bağlamda, doğruluğun otantik biçimiyle sanat yapıtında açığa çıktığı düşüncesi, şeylerin açıklığına dönüş yolunun ufkunda Heidegger düşüncesi için bir anlam taşır. Onun, daha önce belirtildiği gibi, dünya ve yeryüzü geriliminde temellendirdiği bu açıklık, sanat yapıtı, şeyler ve doğruluk arasındaki otantik birliğe işaret eder. Bu konuda buraya kadar anlatılanlar hâlâ eksiktir. Çünkü sanat yapıtı, şeyler ve doğruluğun otantik birliğinde Dasein olarak insan varoluşunun anlamı henüz açıklığa kavuşmamıştır. Burada bu konunun neden önemli olduğu sorusu akla gelebilir. Belki bir tümceyle bunun Heidegger düşüncesi için neden önemli olduğunu şöyle açıklayabiliriz: Sanat yapıtının sanatçıyı da aşarak sanatın kökensel açıklığı olması, içerisinde hâlâ sanatçının buradaki anlamının ne olacağı sorusunu barındırır. Bu soru, Heidegger düşüncesinde Dasein olarak insan varoluşunun dönüşümüyle ilgilidir. *Ge-stell*'de yitirilmiş olan şeylerin açıklığına sanat yapıtı ile açılan yolda, sanatçının anlamını sorgulamanın düşünsel ve varoluşsal ivediliği, *Ge-stell*'in sonunu biçimlendiren insan varoluşunun da tüm diğer şeyler gibi kendi olma yolunu yitirmesiyle ilintilidir. Heidegger'e göre, bu, Modern Teknoloji ve onun kuşattığı her şeyin köklü dönüşümünü arzulama gerekçesidir. Çünkü yalnızca, yitirilmiş olanın eksikliğinin duyumsanmasından en tutkulu düşünceler ve de düşler doğar.

⁸⁸ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 26-29.

3.2.3 Poetik Kahraman

Modern Teknoloji Çağı'nda hâlâ "insan" olmak olanaklı mıdır? Buradaki sorgulamanın ivediliğini belirginleştiren ve başlığın altını derin bir biçimde çizen bu soru, Heidegger düşüncesinde köklü bir dönüşümün habercisidir ve onun, sanat yapıtı ve sanatçı arasındaki ilişkiyi sorgulamasıyla bu dönüşüm de başlar. Bu konuda, Rainer Maria Rilke'nin Modern Çağ'ı anlatan "Hayır, üzgünüm ama henüz hiç sanatçı yok."⁸⁹ deyişi, Heidegger'in *Ge-stell*'de insan varoluşu ve sanat yapıtı ilişkisinin hâlâ olanaklı olup olmadığını sorgulama çabasında ilkeselleşir. Diğer yandan, söz konusu sorgulama, yalnızca sanatçı için değil; ancak onun yoluyla, genel olarak insan varlığı için arzulanan dönüşüme işaret eder. Bu bağlamda, öncelikle, sanat yapıtının doğrulukla kökensel ilişkisi temelinde, insan olmak ve doğruluk arasındaki otantik ilişkinin niteliği belirlenmelidir. Heidegger'in *Felsefenin Temel Sorunları: Mantığın Seçilmiş Problemleri* (*Grundfragen der Philosophie: Ausgewahlte 'Probleme' der Logik*) yapıtında yer alan sanata ilişkin açıklamaları, bu konudaki düşüncelerin dizgeleştirilmesi için dayanak noktasıdır. Buradaki tartışmaların canalcı noktasını, sanat yapıtı, doğruluk ve insan varoluşu arasındaki ilişkide, insan olmanın anlamının varlığın doğruluğunun, yani açıklığının gardıyanı olmak biçiminde dönüşüme uğraması oluşturur. Heidegger, bunu şöyle açıklar:

Sanat, her şeye rağmen, gelecek için de, doğruluğu (ya da bu hiçlik de olabilir) yapıtlaştıran ya da doğruluğun özünün tek kökensel açıklığı olacaktır. Bu aşıp geçilemez ölçüte göre, kendini sanat olarak açan herhangi bir şey, doğruluğun yapıt olarak açığa çıkan şeylerde kendini açması içindir. Yapıtlar olarak bu şeyler, insanı büyüleyici bir

⁸⁹ Rainer Maria Rilke, *Poets Guide to Life: The Wisdom of Rilke*, çeviren ve hazırlayan: Ulrich Baer, The Modern Library, New York 2005, s. 136.

biçimde açıklığın açılmasına zorlayarak varlık ile iç içe geçmeye taşır ve onu varlığın doğruluğunun gardiyanı olarak açığa çıkarır.⁹⁰

Heidegger'in bu sözleri, Modern Teknoloji Çağı'nda, şeylerin çıkara uygun dönüşümünün devasa genişliğinde, insan varoluşunun artık bir efendi-özne ya da her şeyi denetleyen ve düzenleyen bir kontrol merkezi olmadığına işaret eder. Modern teknoloji, hızla tüm anlam, değer ve sınırların silinmesi biçiminde açığa çıktığı için, insanın ussal varlık olması dolayısıyla tüm düşünce tarihi boyunca ussal olmayan her şeyin üzerine kurduğu krallık, *Ge-stell*'de bu ayrıcalıklı konumunu yitirerek yerle bir olmuştur. Bu düşünce temelinde, *Hümanizm Üzerine Mektup (Brief über den Humanismus)*'ta Heidegger'in insan varoluşunun Modern Teknoloji Çağı'ndaki kökensel anlamını, efendi, sanatçı ya da şair olarak değil; varlığın çobanı ya da gardiyanı olarak betimlediği görülür.⁹¹ Bununla birlikte, *Metafiziğe Giriş*'te, *Ge-stell*'de insan olmak varlığın mutlak efendiliği temelinde açıklanır. Heidegger'in buradaki çarpıcı betimi şöyledir: "O (insan), varlığın riskini alarak, olmakta olan, *me kalon* ile karşılaşmanın riskini almaya zorlanandır. Bu, insanın kopuşa, belirsiz, denetlenemez ve söz geçirilemez olana zorlanmasıdır."⁹² Bu şiirsel ve düşündürücü açıklamaları Heidegger'in *Felsefeye Katkıları*'da insan varoluşuna ilişkin yeni betimiyle taçlandırılmış. Heidegger burada şöyle söyler: "İnsan varoluşu, *suc-her*, *wahrer* ve *wachter* yani 'izleyici', 'koruyucu' ve 'gözetici'dir."⁹³ Bu üçlü, insan varoluşunu açıklığı kendisinde gizleyen, gözeten ve açan olarak konumlandırmaktadır. O,

⁹⁰ Martin Heidegger, *Basic Questions of Philosophy: Selected Problems of Logic*, çeviren: Richard Rojewicz ve Andre Schuwer, USA: Indiana University Press, 1994, s. 164.

⁹¹ Heidegger, *Pathmarks*, s. 269.

⁹² Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 161.

⁹³ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 13.

açıklık içindir; açıklık onun için, yani onun denetiminde değildir. Böylece, Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in varoluşsal ve varlıkbilimsel yapısında çözümlediği insan varoluşunun anlamını, ondan kökensel olarak öncelikli olduğu yadsınamaz olan varlığın kendini açması temelinde dönüştürür.

Varlık ve Zaman'da, Dasein olarak insan varoluşu ile varlığın kendini açması arasındaki ilişki, ilk bölümde anlatıldığı gibi, "kaygı ve ilgi ile yönelmişlik, kararlılık"⁹⁴ ve ölüm üçlünün açılımında biçimlendirilmekle birlikte, *Dasein* olarak insan varoluşu *kararlılık*'ta temellendirilmekteydi. Heidegger'in *Sanat Yapıtının Kökeni ve Metafiziğe Giriş*'teki düşünceleri, *Varlık ve Zaman*'ın kararlılıkta temellenen Dasein'ından, *Felsefeye Katkıları*'ın varlığın kendini açması önceliğinde açım-ladığı Da-sein'ına geçiş için hazırlıktır. Bu anlamda, *Sanat Yapıtının Kökeni*, yapıtın, sanatçının yalnız kahramanlığını silmesi ve kendi açıklığını biçimlendirmesi ve bu yolla, kökensel önceliğin yapıtta kendini açanın doğruluğuna teslim edilmesini öngörmesi açısından önemlidir. Başka bir deyişle, bu öngörü, Dasein olarak insan varoluşunun daha önce kararlılıkta temellendirilmiş olan yalnız kahramanlığının, sanat yapıtı aracılığıyla, varlığın açıklığı önceliğinde dönüşmesine işaret eder. Heidegger, *Felsefeye Katkıları*'da, insan varoluşunu, *Ereignis* ile yani, belki eksik bir betimleme olacak ama "kökenini kendisi ile birlikte sürükleyen olagelme" ile ilişkisinde açıklar. Bu açıklama şöyledir: "*Ereignis* yani kökenini kendisi ile birlikte sürükleyen olagelme, Tanrı'yı insan için olanaklaşma olarak açmakla birlikte, insanı da Tanrı'nın ola-

⁹⁴ *Entschlossenheit*, Dasein'in kilitlendiği her şeyden ayrılıp kendi açıklığında durması, kilidi açmasıdır. Bu anlamda, *kararlılık* olarak Türkçeleştirilmesi uygundur. Çünkü karar sözü derinlikli olarak düşünüldüğünde, tam olarak kopuş yani karar vermenin açıklığına çıkma anlamına gelmektedir (Heidegger, *Being and Time*, s. 343).

naklaşmasına açık bırakır.”⁹⁵ Heidegger’in Tanrı’yı *Ereignis* ile ilişkilendirerek olanaklaşma olarak yorumladığı bu sözleri biraz daha açıklayabilmek adına, bu konuda Ertuğrul Rufayı Turan’ın “Trajik Deneyim, Heidegger ve Çağımız İçin Ağıt” adlı yazısında, Richard Kearney’nin Heidegger yorumu temelinde yapmış olduğu açıklamaları ilgi çekici görülmektedir. Turan, şöyle söyler:

Mögen (sevmek) ve *vermögen* (olanaklı kılmak) arasındaki bağıntıyı anımsatan Kearney’nin Heidegger yorumu: “Heidegger insan varlığını şeylerin otantik varlıklarını olanaklaştıran bir güç olarak düşünmeye çağırır. Bu, seven-olanaklı kılan gizlilik ya da sevginin olanaklaşmasının bir şeyi kendi otantik varlığında olanaklı kılmasıdır. Bunun kökeni ise sevgidir.” *Tanrı da şeyleri otantik varlığında olanaklı kılan sevginin olanaklaşmasının olanağıdır*. Sorun, Tanrısal olanı bir felaketin sonunda beklemek değil, onu an’da duyumsamaktır.”⁹⁶

Burada, Heidegger’in, şeyleri kendi açıklığında ya da otantik varlığında olanaklı kılmayı, sevginin olanaklaştıran gücü ile özdeş kıldığı belirtilmektedir. İnsan varoluşu, varlığın belirsiz an’larda sunulan armağanıyla yalnızca sevme olanağının olanaklaştıran gücünde karşılaşabilir. Sevme olanağının olanaklaşması, insana, şeylerin gizil varlığında, Tanrı’yı hem olanaklaştırır hem de bu olanağın olanaksızlığın olanağı olduğunu açar.⁹⁷ Çünkü Heidegger’e göre, varlık, olanaklaştırmayı sever. Varlığın sevgisi, olanaklaştırmamanın sevgisidir. O, *Felsefeye Katkılar*’da bunu şu çarpıcı sözlerle anlatır: Varlık, *Ereignis*’de, belli bir köken olmaktan daima

⁹⁵ *Das Ereignis übereignet den Gott an den Menschen, indem es diesen dem Gott zueignet* [Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s.19].

⁹⁶ Ertuğrul Rufayı Turan, “Trajik Deneyim, Heidegger ve Çağımız İçin Ağıt”, *Felsefe Dünyası*, 2010/1, Sayı: 51, s. 45-57, (s. 54), 23. dipnot. Kearney’den alıntılanan kısım için bkz. Richard Kearney, *The God Who May Be - A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press: Bloomington, 2001, s. 92.

⁹⁷ Kearney, a.g.e., s. 91.

geri çekilen ve kökenini kendisi ile birlikte sürükleyen için, Da-sein'ı arzular ve Da-sein da kökensel olarak bu arzuya aittir.⁹⁸ Ayrıca, burada, Heidegger'in Da-sein'da insan olmanın anlamını, *Zwischen* yani 'arada olma' sözüyle taçlandırması da söz konusu tartışmaların doruk noktasıdır.⁹⁹ Bunu biraz açarsak, Heidegger'e göre, insan olmak, varlık ve dünya arasında açılan Da-sein'ın açıklığında olmaktır. Da-sein olarak açılan bu açıklık, yeryüzü ve dünyanın geriliminde kendini açar. Bu bağlamda, varlığın kökensel dinamiğinde insan olmanın anlamı şudur: Sevginin olanaklaştıran kutsal gücünde, Tanrı'nın olanaksızlığının olanaklaşmasına ait olmak ve bunu, belirsiz bir an olarak duyumsamaktan öte hiçbir şey olmamak.

Diğer yandan bu nasıl olanaklıdır? Başka bir deyişle, insan varoluşu, Da-sein'ı nasıl üstlenebilir? Heidegger, insan olmanın bu kökensel olanağını, metafizik geleneğin tümüyle bir kenara bırakılmasında temellendirir. Burada, metafizik geleneğin tümüyle bir kenara bırakılması, insan varoluşu ve varlığın açıklığı arasındaki ilişkiyle ilintilidir. Heidegger bu konuda bir ayırım yaparak, *hervorbringen* yani "bir şeyin nasıl açığa çıktığını kontrol etme, onun açığa çıkma yolunu tasarlama" biçiminde açığa çıkmanın varlık ile karşılaşmayı olanaksız kıldığını söyler. Ona göre, varlıkla karşılaşmayı olanaklı kılan açığa çıkma biçimi, yalnızca *schaffen* yani "kendine verili olanı alma ya da üstlenme ve onu kendi yolunda açığa çıkarma"dır. Heidegger, böylece, insan varoluşu ve varlığın açıklığı arasındaki en arı ilişki biçimini, varlığın açtığını alıp üstlenmek ve onun açığa çıkmasına yol olmakta temellendirir. Sonuç olarak, sanat yapıtının açıklığında insan varoluşu, varlığın kendini açtığı yolu gözetendir. Burada, yapıtın öncelikle *şey* olarak kendini açması, sanatçı için ve sanatçı tarafından açığa çıkarılan bir şey olmadığının da en

⁹⁸ Heidegger, a.g.e., s. 22.

⁹⁹ Heidegger, a.g.e., s.19 ve s. 257.

açık tanıtı olarak gösterilir. Artık sanatçının rolü, yapıtta yapışmakta olanın açıklığıyla girdiği ilişkidir. Heidegger'e göre, sanatçı, yapıtın ona açmakta olduğunu üstlenir, kendini ona bırakır ve onda kendi biçimini alır. Burada, insan varoluşu ve sanatçı arasındaki ilişki, sanat yapıtında varlığın doğruluğu için bir araya gelmeyi anlatır. Heidegger, Rilke'nin sözlerini yeniden yorumlayarak bunu şöyle betimler: "Artık sanatçılar ya da şairlerin yerini, çobanlar ya da gardiyanlar almıştır. Onlar, doğruluk için ve de doğruluğun açtığı yolda yaşar, ona yataklık eder, onu korur, saklar ve ona göz kulak olurlar."¹⁰⁰ Tüm bu ustalıkli açıklamalar ve de özgün yorumlarıyla Heidegger'in en başta sorulan soruya verdiği yanıt şöyle özetlenebilir: Modern Teknoloji Çağı'nda hâlâ insan olabilmek, kararlılığın yalnız kahramanlığıyla değil, poetik kahramanlık olarak olanaklıdır. İnsan olmak, kendini aşan ve aşp geçemeyeceği varlığın açıklığında, açığa çıkmanın belirsizliğinin esaretinde ve daima tehlikede olmaktır. İnsan varoluşunun varlıkla özgürce ve sınırsızca girdiği ilişki, yalnızca esaret ve tehlike sözleriyle anlatılabilen bir ilişkidir. İnsan varoluşu, varlığın krallığında umutsuz bir esirdir. Onun yazgısı, varlığın öfkesi ve coşkusunun belirsizliğine zincirlenmiş trajik bir yazgıdır.

İnsan varoluşunun bu yeni adı, yani poetik kahramanlık, varlık için izleyici, koruyucu ve gözetici olmaktır. Bu anlamda Heidegger, insan varoluşunun varlığın açıklığında kalma yolunu tanıklık olarak açıklar. Başka bir deyişle, tanıklık, Da-sein olarak açığa çıkmaktır. Bu açığa çıkma, ne özne olarak başat olmayı ne de tümüyle *olmakta olan* sürecin içinde eriyip gitmeyi anlatır. Heidegger, tanık olarak Da-sein'ı, şeylerin kendini açtığı açıklığa yataklık eden olarak betimler. Bunun yanı sıra, o, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde, insan varoluşunun özünü belirleyen bu tanıklığı, poetik tanıklık olarak açıklar. Burada, Heidegger'in çarpıcı sözleri şöyle

¹⁰⁰ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 68.

dile gelir: "Her ne tanınmakta ise o, açık değildir, her neye hükmedilmekte ise o, güvenli değildir. İnsan, varlıkta bir efendi değildir. O, yalnızca çok az da olsa tanıklık eder."101 Tanıklık, tümüyle, *olmakta olan*'ın oluşumuna ait olmaktır. Ancak bu oluşumun üstlenilmesi, *Ent-scheidung* yani 'kopuş'un kaçınılmazlığıdır.102 Bunu biraz açarsak, daha önce belirtildiği gibi, sanat yapıtı olarak açılan doğrulukta insan varoluşu, yapıtın açtığı açıklıkta arada olma içindir. Bu anlamda, kopuş, *Dasein*'in *a-letheia*'ya kendini bırakması ve varlığın gizine yataklık edebilmesi için temeldir. Heidegger için, sanatın, insan olmanın kökensel açıklığını koruma ve sürdürme yazgısı için tek yol olması, onun *aletheik* özünü ilintilidir. Bunun en açık gerekçesinin, sanatın kökeninde gizi koruyan tek açığa çıkma biçimi olduğu ve sanatın gizin kökenin gizliliğine işaret ettiği söylenmişti. Bunlara ek olarak, Heidegger'in insan varoluşu ve giz arasındaki ilişkiyi nasıl belirlediği konusunda Harries'in şu yorumu çarpıcıdır: "Heidegger için, gizin insan varoluşunda bir giz olarak sürmesi, onun insan varoluşunu konuk olarak ağırlamayı sürdürmesiyle olanaklıdır. Gizin evinde bir konuk olmak, insan olmanın açıklığıdır."103 Harries'in özenle vurguladığı, insan varoluşu ve gizin varlığı arasındaki ilişki, Heidegger'de sanatın açıklığında gerçekleşir. İnsan varoluşu bu açıklıkta, sanat yapıtı olarak açılan gizin davetine yanıt vermenin olanaklaşmasıdır. Dolayısıyla, Heidegger'e göre, insan olmanın kökensel anlamı, yanıt verebilmektir. Ayrıca, sanat ve yanıt verme arasındaki bu özel ilişki, insan varoluşunun kökensel oluşuma kendini bırakma yolunun da belirlenimidir. Ancak tam da bu noktada, sanatın insan varoluşunu davet etme yolunun ve onun kendini davet edene yanıt verme biçiminin

101 Heidegger, a.g.e., s. 53.

102 Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 110.

103 Harries, *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"* (*Contributions to Phenomenology*), s. 184.

ne olduğu henüz açık değildir. Heidegger, sanatın, sanat yapıtında kökensel olan için bir yol açtığını, ancak bu yolun kendini nasıl açtığının hâlâ belirsizliğini sürdürdüğünü düşünmektedir. O, bunu şöyle açıklar: “Sanat, hâlâ bir sorundur; çünkü o, metafiziğin inşa ettiği binanın pencerelerini dışarıya açabilir. Dışarı ki onu anlatacak sözlerden her durumda yoksunuzdur.”¹⁰⁴

Buraya kadar anlatılanların bir bütün olarak görünür kıldığı gibi, *Sanat Yapıtının Kökeni*, yapıtın öncelikle şey olarak kendini nasıl ve nerede açtığıyla ilgilidir. Bu yapıtta, tüm bu anlatılanların dışında önemli bir düşünceye daha yer verilir. Heidegger, yapıtın sonlarına doğru, sanat ve dil arasındaki kökensel ilişkinin kısacık bir betimini yapar. Bu betim, bir sonraki bölümü biçimlendirecek olan tartışmalar için ilke söz niteliğindedir. Heidegger’in bu ilke sözü şöyledir: “Sanat, bir bütün olarak, şiirsellikte açılır.”¹⁰⁵ Böylece, o, yapıtın sonunda, en çarpıcı hamleyi yaparak sanatın kökensel olarak açığa çıkmasında şiirselliğin ayrıcalıklı olduğunu söyler. Burada, sanat ve dilin varlıkbilimsel yakınlığında şiirselliğin ayrıcalığı, kökene en yakın açığa çıkma biçimi olmasıdır. Bu anlamda, sanatın doğruluğu da yeni bir betime kavuşur: sanatın doğruluğu, dilin kökenine geri çekilmektir. Heidegger bu yolla, sanat yapıtı olarak kendini açan doğruluğun, dilin kökeni ile ilgili bir sorun olduğunu gösterme çabasındadır. Heidegger Felsefesi’nde, sanat yapıtının dilin kökenine ait olması, dilin varlığı ya da varlığın dilinde köklenen bir sorundur. Böylece, ona göre, Batı Metafiziği’nin dili ve düşünme biçiminde unutulmuş olan dil ve varlığın o en eski yakınlığı, Modern Teknoloji Çağı’nda sanatın açıklığında kendine yeni bir yer açabilecektir. Başka bir deyişle, sanat yapıtının açıklığında şeylerin kendini özgürce açabilmesi, dilin varlığı ya da varlığın dilinde olanaklıdır. Bu nedenle, Hei-

¹⁰⁴ Harries, a.g.y.

¹⁰⁵ Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, s. 73.

degger'in *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde, yeryüzü ve dünya gerilimi olarak betimlediği doğruluk, kendini en kökensel anlamda dilde açar. Özetle, bu bölümü biçimlendiren Heidegger düşüncesinde sanat yapıtının varlıkbilimsel doğruluğunun, kökeninde dil ile ilgili bir sorun olduğu açığa çıkar. Bu bağlamda, ona göre, insan varoluşu, genel olarak varlık ve şeyler arasındaki bozulmamış, sınırlanmamış, tasarlanmamış yakınlığın kendini açması, öncelikle dilin dönüşümünde gerçekleşebilir. Yani, bu otantik birliğin yeniden açığa çıkması, temelinde dille ilgili bir sorundur. Bu sorun, yalnızca sanat yapıtı olarak kendini açabilen açıklığın orta yerinde dil ve *şey*'in otantik varlığı arasındaki ilişkinin sahneye çıkmasıdır. Son bölüm tamamen bu ilişkinin tartışılmasına adanmıştır. Böylece, Heidegger'in düşünme konusundaki köktenci tavrı ve öngördüğü *yeni düşünme yolu/yolları* da açıklığa kavuşacaktır.

IV. BÖLÜM

POETİK SÖZLERİN İZİNDE AÇILAN “YERYÜZÜ, GÖKYÜZÜ, ÖLÜMLÜLER VE TANRILAR”

Dil, tüm (var)olanların en *güvenilmezidir*. Dile güvenmek tüm şeylerin onda açıkça *kendi olabildiğine* duyulan kör bir inançtan ibarettir. Daha da kötüsü, bu inanç, Batı Metafiziği için, pekin ve de kesin bir yargı ya da evrensel doğru kılığında kendini göstermiştir. Peki, neden dile güvenilemez? Metafiziğin dili ne anlamda başarısızdır? Dile ilişkin bu *aporia*, yani onun kendisi dışında bir yolun olmaması, tüm yolların onda açılması, Heidegger düşüncesinin canalcı sorunudur. O, her şeyden önce dilin metafizik gelenekte doğru yargılar sorununa hapsedilmesine ve bu bağlamda da ‘doğru’nun özünü kavrayamamış olmanın başarısızlığına meydan okur. Bu meydan okumanın felsefi manifestosunu ise dilin varlığına özgü *aporia*’da temellendirir. Ancak nedir bu *aporia*? Bu sorunun yanıtı, Heidegger’in dil konusundaki devrimini açıklığa kavuşturacaktır. Yanıt için öncelikle şunu belirterek başlamak yerinde olacaktır: Evet, Heidegger’e göre dil, metafizik gelenekte olduğu gibi doğru, yani pekin ve kesin evrensel yargılardan oluşan bir şey değildir. Bu türden yanlış bir kanı, dilin varlığındaki oluşumsallığın, dinamik ve de yaratıcı özün unutulmasıyla sonlanmıştır. Pek çok kez yinelenildiği gibi, modern düşünce ve teknoloji kültürü bu unutmamanın doruğudur. Buraya kadar bir sorun yokmuş gibi görünmekle birlikte, dilin neden güvenilemez olduğu henüz açık değildir. Heidegger, dilin kaynağını biçimlendiren *güvenilmezliği*, ondaki *tehlike* ve *masumiyet* birlikteliği olarak betimler. Onun, Hölderlin’in şiirleri ve de şair kimliği temelinde açınıladığı bu düşüncesi, dille kökensel ilişkinin kaynağı ve de biçimi sorunu olarak açığa çıkmaktadır. Bu sorun, dilin ne zaman kendini bu asıl kaynağında, yani *güvenilmez-*

liğinde açacağına ilişkindir.

Heidegger'e göre, dilin güvenilmezliği, onun anlattıkları ya da anlatmadıklarında değil; anlatamadığında açığa çıkar. Bu nedenle, insan varoluşunun dille ilişkisinde, dili anlattıkları ya da anlatmadıklarına uygunluk olarak belirlemesi, bu ilişkinin yalnızca türevsel biçimidir. Otantik ve dolayısıyla o şeyin kökeniyle girilen cesur bir ilişki değildir. Heidegger, bu konudaki en temel başarısızlığın, insan varoluşunun dile iye olarak tanımlanması ve bu yolla da dilin, söz konusu iyeliğe indirgenmesinde köklendiğini çarpıcı bir biçimde savunur. Onun bu ateşli savunusunun ilk izlerine, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nin sonunda beliren iki temel sorunda rastlanır. Burada, yapıtın poetik olarak açığa çıkmasına ilişkin sorgulamanın açıklığında beliren bu sorunlar: Dilin kökeni ve şey'in açıklığıdır. Böylece, bu yapıtın sonu, aslında tamamlanıp bitirilmiş bir tasarı sunmak yerine; henüz başlamakta olanın yankısını duyurur. Bu yankıda duyulan iki temel sav vardır. Bunlardan ilki şudur: 1) *Aletheia* yani Heideggerci kullanımıyla doğruluğun, yapıtta anlamlı bir bütün olarak açığa çıkması, şairin şiir yazma edimine benzer. Bu savda gizlice kendini hissettiren anlam şudur: Sanat, kendini en arı biçimde, "poetik sözler"de¹ açar. Heidegger için, bu, sanat ve dilin aynı kökene ait olduğuna işaret eder. 2) İkincisi, sanat yapıtı ve doğruluk ilişkisi ile ilintilidir. Bu, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde birkaç tümceyle, şey'in otantik açıklığı olarak belirlenir ve burada, şey'in otantik açıklığı ifadesiyle yeryüzü'ne işaret edilmektedir. Sonuç olarak, yapıtın başından sonuna değin sorgulanan sanat yapıtı ve doğruluk ilişkisi, en sonunda, şey'in yeryüzü açıklığı sorununa dönüşü-

¹ Almanca *Dichtung* sözcüğü, poetik sözlerde açığa çıkan şiirselliğin özüdür. Heidegger'de *Ereignis*'in kökensel-oluşumsal devinimi, kendini kendinde bir bütün olarak poetik dil ve onun söylediği poetik sözlerde açabilir (Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 72).

verir.²

Böylece, *poetik* olarak açığa çıkmanın dile, *şey* olarak açığa çıkmanın ise yeryüzüne ait olduğu düşüncesi kılavuzluğunda Heidegger, pragmata önceliğinde çıktığı düşünme yolculuğunu, bir dizi tartışmaya ve de eleştiriye konu olmuş olan *Ge-stell*'den *Geviert*'e geçiş olarak dizgeleştirir. Burada, biz, Heidegger'in modern teknolojinin özü olarak açımladığı *Ge-stell*'den *Geviert*'e, yani şeylerin kendini özgürce açma ülküsüne geçişin olanaklılığını, şiirselliğin özü ile ilişkisinde tartışacağız. Bu bağlamda *Ge-stell*, kısaca, Batı Metafiziği'nin doruk noktası olan Modern Teknoloji'nin başat olduğu çağımızda şeylerin deneyiminin onları nesneleştirme ve yalnızca kullanım değeri bağlamında görme olarak açığa çıktığını anlatmaktadır. *Geviert* ise, Heidegger'in yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrıları bir arada sunduğu dörtlünün kökensel açılımıdır ve belirtildiği gibi, şeylerin ne ise o olarak, kendi varlığında görülmesini ülküselleştiren bir dönemi betimlemektedir. Heidegger düşüncesinin bütününe biçimlendiren bu köktenci geçiş, sanatın kökeni, *şey*'in otantik açıklığı, dil ve düşünme biçimindeki dönüşüm gibi temel sorunlardan oluşmaktadır. Burada, Heidegger'in söz konusu sorunlara ilişkin düşünceleri betimlenmekle birlikte, *Ge-stell*'den *Geviert*'e geçiş düşüncesinin köktenciliği ya da olanaklı olup olmadığına ilişkin farklı yorum ve tartışmalara da yer verilecek ve bu yolla, Heidegger düşüncesinin bütünlüğü içerisinde, yalnızca çağımız (modern teknoloji çağı) için değil; metafizik tarihi ve de gelmekte olan (yeni) düşünme yolları için de ne derece zorlu ve önemli bir serüven olduğu gözler önüne serilecektir.

² Heidegger, a.g.e., s. 68.

4.1 Sanatın 'Köken'le³ İlişkisi

Heidegger düşüncesinde, şeylerin kendini özgürce açtığı açıklığın sanat yapıtı aracılığıyla açılması beraberinde şu önemli sorunu gündeme getirir: Sanat, bir köken midir? Bu sorunun yanıtlanabilmesi, Heidegger'in *Sanat Yapıtının Kökeni*'nin sonlarına doğru dile getirdiği sanatın kendini bir bütün olarak şiirsellikte açabileceği düşüncesinin derinlikli yorumunda olanaklıdır. Burada, şiirselliğin de dille ilgili bir sorun olduğu daha önce belirtilmişti. Bu bağlamda, Heidegger için sanatın köken olup olmadığı sorununu tartışmaya, öncelikle onun köken sözüyle neyi anlatma çabasında olduğuna açıklık getirerek başlayabiliriz. Çünkü köken sözünün anlamı, Heidegger Felsefesi'nin tamamı için, anlaşılması oldukça güç bir sorundur. Böylece, onun köken sözüyle tam olarak ne anlattığı açıklığa kavuşturulabilirse, bu doğrultuda, sırayla önce sanatın, ardından onun kendini tümüyle açabildiği tek biçim olan şiirselliğin ve dolayısıyla da şiirselliğin en temel belirlenimi olan dilin kökeni sorunu da çözümlenebilir. Bu bağlamda ilk olarak, Heidegger'in şiirselliği neden diğer sanatlar arasında kökene en yakın açığa çıkma biçimi olarak belirlediğine ve bunu nasıl gerekçelendirdiğine bakalım. Heidegger'e göre, şiirselliğin kökene en yakın olması, onun dille girdiği ilişki biçimiyle ilintilidir.

Böylece, bir önceki bölümde tartışılan sanatın kökeni sorunu, burada, sanatın kendisinin bir köken olup olmadığını sorgulama doğrultusunda dilin kökenine doğru derinleşmektedir. Bu çaba, Heidegger düşüncesinin bütününe kuşatan, *şey*'in kökensel açıklığı sorunu için sanattan dile doğru geriye çekilen bir zeminin hazırlanmasıdır. Bu hazırlığın izleğini, sanatın nasıl bir köken olabileceği, sanat ve şiirsellik arasındaki ilişkinin otantikliği ve şiirselliğin özü sorunları-

³ *Ur-sprung*, kaynağından fışkırma, kendi açıklığına sıçramadır [Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s.78; *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 161; *Introduction to Metaphysics*, s. 3].

nın tartışılması oluşturmaktadır. Heidegger’de, bu sorunların tartışılması bütünüyle tek bir yere varmak içindir: Sanatın kökeni, dildir. Ancak burada hemen şunu da belirtmek yerinde olacaktır: Heidegger’e göre dil, metafizik geleneğin dili değildir. Bu anlamda, o, dili en otantik biçimiyle sorunlaştırır. Heidegger düşüncesinde dilin en otantik biçiminde kendini nasıl açtığı ve bunun şiirselliğin özüyle ilintili olma nedeni bu bölümün temel sorudur. Bu sorunun tartışılabilmesi için, ilk olarak, Heidegger’de sanat ve köken arasındaki ilişkinin niteliği açık kılınmalıdır.

4.1.1 Sanatın Poetik Kökeni

Bir şeyin kökeni ne demektir? Bu soruyu biraz genişletirsek, bir şeyin kökeni, onun o şey olma nedeni midir? Bu durumda, köken, ‘neden’ mi olacaktır? Eğer öyleyse, bir şeyin nedeni ile anlatılan nedir? Öncelikle, bir şeyin nedeni ile işaret edilen, o şeyin kendisi değildir. Neden, bir şeye öncel olan ve ona kendi dışından gelendir. Bu durumda, bir şey olmak, nedenin etkisi ya da sonucu olmak biçiminde betimlenebilir. Ancak bu anlamıyla neden, o şeyin kendisi, dolayısıyla da kökeni olamaz. Heidegger’in tartışmalarına yön veren bu düşünceleri, şu sonuca ulaştır: Köken, bir şeyin o şey olmasıyla sınırlanamaz. Böyle bir yaklaşım, kökeni tam olarak açıklayamaz. Heidegger bunu, kökenin, özü gereği, açığa çıkardığı şeyden daha fazla bir şey olduğunu belirterek gerekçelendirir. Başka bir deyişle, ona göre, kökenin bir şeyi açığa çıkarmasını, açığa çıkanla belirleyemeyiz. Bu nedenle, bir şeyi açığa çıkaran, o şeyin kökeni ise, kökenin kendisi de bir şey olamaz. Diğer yandan, *Sanat Yapıtının Kökeni*’nde, kökenin yalnızca sanat ile ilişkisinde kendini bir bütün olarak açabileceği belirtilir. Heidegger, burada, sözü edilen ilişkinin belirsizliğini şu düşündürücü sorularla duyumsatır: “Biz, kendi varoluşumuzda, tarihsel olarak kökende miyiz, kökenin kendisini soruyor muyuz; yoksa sanat ile olan ilişkimiz

yalnızca geçmişle tanışıklığın bir birikimi midir?"⁴ Bu sorular, sanatla ilişkinin belirsizliğinde, kökenin hâlâ ve yeterince belirlenememiş olduğuna işaret eder. Sonuç olarak, Heidegger, kökenin sorgulanma olanağını, sanatın kökensel anlamını belirleme olarak temellendirir. Böylece, sanatla ilişkinin derinliğinde, kökenle ilişkinin niteliği ve yolu otantik biçimine bürünecektir.

Köken'i, "sanatın kökeni nedir?" sorusunda sorgulamak, bir önceki bölümde anlatıldığı gibi, doğruluk ve sanat yapıtı arasındaki ilişkide doruğuna ulaşır. Bu anlamda, Heidegger, sanatın kökeni ya da sanatın kendisinin bir köken olup olmadığı sorusunu, doğruluğun açıklığı ile ilintilendirmiştir. Burada temel sorunu, sanat ve doğruluk arasındaki kökensel ilişkinin biçimi oluşturmaktadır. Bu sorun bağlamında, Heidegger, sanat ve kökeni, bu ister sanatın kökeni olsun ister herhangi bir şeyin kökeni olsun, sanat yapıtının varlık-bilimsel doğruluğu'nda bir araya getirir ve bu savlar doğrultusunda, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde kökeni şöyle betimler: "Bir şeyin o şey olmasına biz, onun özü ya da doğası adını veririz. Köken ise, herhangi bir şeyin bu öz ya da doğasını olanaklı kılan açıklıktır."⁵ Heidegger, burada, buna ek olarak bir de şu açıklamayı yapar: "Köken, bir şeyin o şey olarak açığa çıkmasına izin veren, onu o şey olarak açığa çıkaran-dır."⁶ Hemen ardından, bu açıklama, Hölderlin'in büyüleyici dizeleri eşliğinde görkemli bir sona ulaştırılır. Heidegger'i derinden etkilemiş olan bu düşündürücü dizeler şöyledir: "Gönülsüzce, her ne ya da kim kendi kökenine yaklaşırsa, hemen ondan ayrılır."⁷ Sonuç olarak, Heidegger, kökenin bir şeyi o şey olarak sınırlayan, belirleyen, durağan ve değişmez bir şey olmadığına işaret etmekte ve bir şeyin kökenini, o şey

⁴ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 78.

⁵ Heidegger, a.g.e., s. 17.

⁶ Heidegger, a.g.y.

⁷ Heidegger, a.g.e., s. 78.

olmanın açıklığı olarak betimlemektedir.

Heidegger’in köken konusundaki köktenci yaklaşımlarından bir diğerine ve belki de en şık olanına *Metafiziğe Giriş*’te rastlamaktayız. Burada, öncelikle kökenin üç biçimde açığa çıktığından söz edilir. Heidegger, bu üç biçimi açıklamadan önce, onların bir bütün olarak açığa çıkma olanağını *Gründen* yani kökenin kendini açması ifadesiyle betimler. Hemen ardından, *Gründen* olarak kökende bir araya gelen ve eşzamanlı olarak açılan bu üç biçim, *Ur-grund*, *Ab-grund*, *Un-grund* olarak dizgeleştirilir. Bunlardan ilki olan *Ur-grund*, kökenin kendisi olarak açığa çıkmasıdır. Bu anlamda o, kendi kaynağından fışkıranı, yani Heidegger’in sanatın kökeni olarak anladığı *Ur-sprung*’u⁸ anlatır. Bir diğeri, yani *Ab-grund*, kökenin kendini geri çekerek açığa çıkmasıdır. Heidegger’e göre, bu durumda köken kendini kökensizlik olarak duyumsatandır. Son olarak, *Un-grund* anlamıyla köken, kökenin kendini kendinden başka bir şey olarak açması, yani bir şeyin kökenini yitirerek açığa çıkmasıdır. Bu en sonuncusu, en tehlikeli olandır da.⁹ Çünkü Heidegger’e göre, metafizik gelenekte bir şeyin kökenini yitirmesinin en arı biçimi kökenin bu en son anlamında, yani *Un-grund*’da temellenir. Şimdi, Heidegger düşüncesinde kökenin ne anlama geldiğini ve nasıl açığa çıktığını ya da açığa çıkmasının farklı yollarını irdledikten sonra, buradaki asıl sorunumuza, yani sanatın bir köken olup olmadığı sorununa daha köktenci ve daha donanımlı bir biçimde yaklaşabiliriz.

Heidegger’e göre, sanat yapıtının kökeni, yukarıda da belirtildiği gibi, *Ur-sprung* yani kendi kaynağından fışkırana sıçramadır. Burada kendi kaynağından fışkıran yeryüzünden başka bir şey değildir. Sanatın kökene yakınlığının nedeni, yeryüzüne ve dolayısıyla açığa çıkan tüm şeylerin açıklığına sıçramayı olanaklı kılmasıdır. Harries’in Heideg-

⁸ Heidegger, a.g.y.

⁹ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 2-3.

ger yorumunda bu, şöyle betimlenir: “Sanat, bir şeyi kendi açıklığı ile birleştirir ve onu, bu birleşme anında açığa çıkarır.”¹⁰ Harries’in sözünü ettiği bu birleşme anı, otantik bir ilişkiye işaret etmektedir. Heidegger için sanat yapıtının asıl rolü, sanat ve bir şeyin kökeni arasındaki bu otantik ilişkinin açığa çıkabilmesi için, bu açığa çıkmanın yeri, yani Antik Yunan’daki anlamıyla *topos*’u olmasıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, *topos* olarak yer, homojen noktalar çokluğundan oluşan bir dış uzama işaret etmez. Antik Yunan’da *topos*, bir şeyin kendini açabilmesi için onu açığa çıkmaya çağıran kökensel bir açıklıktır. Bu nedenle, Heidegger, sanat yapıtını sanatın *topos*’u olarak belirlemekle, basitçe dış görünüş ya da fiziksel uzama işaret etmemektedir.

Sonuç olarak, Heidegger düşüncesinde *Ur-sprung* olarak sanat, *Ur-grund*’a yani kökenin kendisi olarak açılmasına sığmaz. Bu nedenle, kendisi köken değildir, ancak kökene en yakın açığa çıkma yoludur. Böylece, sanatın kökene yakınlığı, her şeyin kendi açıklığına sığrama ve kendi açıklığında açılmasının tek yolu olmasında temellenir. Heidegger’in diğer açığa çıkma biçimleri arasında, sanata ve dolayısıyla sanat yapıtına tanıdığı bu ayrıcalık, sanattaki açığa çıkmanın, bir şeyin açığa çıkma olanaklarını tümüyle açmasıdır. Bu nedenle, sanat yapıtının açıklığında bir şeyin otantik açıklığı bir bütün olarak görünür. Daha önce belirtildiği gibi, *Sanat Yapıtının Kökeni*’nin sonunda, Heidegger, sanatın bir bütün olarak kendini açma biçiminin şiirsellik olduğunu belirtir. Ancak buraya kadar, şiirselliği diğer sanat biçimleri arasında ayrıcalıklı kılan niteliğinin ne olduğu henüz açıklığa kavuşmamıştır. Heidegger’in *Felsefenin Temel Sorunları: Mantığın Seçilmiş Problemleri* yapıtının son paragrafında yer alan şu sözleri bu konuya ışık tutmaktadır: “Şiirsellik, geçiş için önceliklidir; diğer sanatsal açığa çıkma biçimlerinden

¹⁰ Harries, *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger’s “The Origin of the Work of Art”* (*Contributions to Phenomenology*), s. 178.

ayrımı, sanatın kökenine en yakın olmasıdır.”¹¹ Burada, şiirsellğe tanınan ayrıcalıklı rolün geçiş ile ilintili olduğu belirtilmektedir. Ancak bu bağlamda akla şu iki temel soru gelir: 1) Sanatın kökeni nedir? 2) Şiirselliğin özü nedir? Heidegger düşüncesinde, ilk sorunun yanıtı, Antik Yunan düşüncesinin *poiesis*’idir. Antik Yunan’da *poiesis*, bir şeyin kendi olma biçimidir. Heidegger, *poiesis*’i, bir şeyin gizinde açığa çıkması biçiminde yorumlar.¹² Bu anlamda, sanatın kökeni *poiesis*’tir. Çünkü sanatın kökene en yakın açığa çıkma biçimi olması, bir şeyi gizinde açmasıdır ve bu nedenle, *poetik*’tir. Sanatın otantik açıklığının yalnızca *poetik* olarak açığa çıkması sanat ve şiirsellik arasındaki ilişkiye işaret eder. Heidegger düşüncesinde ilkeselleşen bu ilişki, şiirselliğin özüne ilişkin sorgulamada açıklığa kavuşur.

Heidegger, *Hölderlin ve Şiirselliğin Özü* (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*) yapıtında, ilk olarak, sanatın kökeni ve şiirselliğin özü arasındaki ayrıcalıklı ilişkiyi *dil* ile ilgili bir sorun olarak belirler. Başka bir deyişle, şiirselliğin kökenle otantik ilişkideki önceliği ve ayrıcalığı, dilde köklenir. Heidegger burada asıl hamlesini yaparak şu çarpıcı düşünceyle tartışmalarını taçlandırır: Dil, sanatın otantik açıklığını tümüyle açarak orada yeni düşünme yollarını köktenci bir düşünme sıçraması için olanaklaştırandır. Bunun için, o, en uygun yeri, Hölderlin’in şiirleri olarak belirler ve hem bir şair hem de bir düşünür olma yönüyle ona en büyük övgüleri düzer. Bu övgüler, yalnızca Hölderlin’in şair ve düşünür olmayı bir arada başarmasına yönelik değildir. Aynı zamanda, onun şiirlerinin, şiirselliğin özü ve dil arasındaki özsel yakınlığı açığa çıkardığına da işaret eder. Heidegger, “Neden Hölderlin?” sorusunun yanıtını şu canalcı ifadeleriyle açıklığa kavuşturur:

¹¹ Heidegger, *Basic Questions of Philosophy: Selected Problems of Logic*, s. 164.

¹² Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, s. 72.

Şiirselliğin özünün açınlanması için Hölderlin seçildi. Homeros ya da Sofokles, Vergilius ya da Dante, Shakespeare ya da Goethe değil, Hölderlin, yalnızca Hölderlin. Peki, ama neden? Çünkü onun tek bir çalışmasında bile, şiirselliğin evrensel özüne ulaşılabilir. Belki de, bu seçimin asıl nedeni budur.¹³

Ancak bu sözlere bir de şunu eklemek daha açıklayıcı olacaktır: Heidegger'in düşünsel tasarısı için Hölderlin'i seçme nedeni, yalnızca onun şiirlerinde şiirselliğin evrensel özünün açığa çıkması değildir. Aynı zamanda, şiirselliğin özünün onun şiirleri aracılığıyla *poetik* olarak anlatılmasıdır. Bu nedenle, Hölderlin'in Heidegger için "şairlerin şairi"¹⁴ olması, onun şiirleriyle değil, poetik ustalığıyla ilintilidir. Bu, *Hölderlin ve Şiirselliğin Özü*'nde beş temel tümcede şöyle belirtilir:

(I) Şiir yazmak tüm uğraşlar arasında en masum olanıdır. (II) Bu nedenle, dile iye olmak, insana verili olan iyeliklerin en tehlikelisidir. (III) İnsanın öğrendiği birçok şey, adlandırdığı bir dizi tanrısal göksel varlık, biz karşılıklı olarak konuşmaya ve bir diğerrinin sesini duymaya başladığımızdan beri vardır. (IV) Ancak her ne sürmekte ve süreçleşmekteyse o, şairler tarafından açılmıştır. (V) Tabii ki insan olmak yer-yüzünde şiirsel olarak açığa çıkmaktır.¹⁵

Heidegger'e göre, bu beş tümcenin zorunlu düzeni ve birbiriyle özsel ilişkisi, şiirselliğin özünü oluşturmaktadır. Bununla birlikte, tümcelerin her biri kendi başına ele alınıp yorumlandığında, Hölderlin'de şiirselliğin özünün öncelikle dille ilgili bir sorun olduğu açığa çıkar. Bu bağlamda, Heidegger'in her bir tümce için yaptığı yorum şöyledir: İlk olarak, neden şiir yazmak insanla ilgili tüm uğraşlar arasında en masumudur? Heidegger bu soruyu, şiir yazma ve yükümlülükler ve de yükümlülüklerden doğan suçlar arasın-

¹³ Martin Heidegger, *Existence and Being*, çeviren: Douglas Scott, Washington D.C. : A Gateway Edition Regnery Gateway, 1988, s. 270.

¹⁴ Heidegger, a.g.e., s. 271.

¹⁵ Heidegger, a.g.e., s. 270.

daki ilişkiye işaret ederek yanıtlar. Heidegger’in özgün yorumu şöyledir:

Çünkü şiir yazmak oyunun alçakgönüllü kılıktaki görünümüdür. O, bizi tüm yükümlülüklerden alarak imgelerin, imgelenecek bir alanın büyüğüne sokar. Yükümlülüklerin ciddiyetinden doğan şu ya da bu suçtan ya da suç işlemekten alıkoyar. Bu nedenle, şiir yazma sanatı, bu uğraşın yaratıcılığı, zararsızdır. Ve aynı zamanda yalnızca söyleme olarak kaldığı sürece etkisizdir de.¹⁶

Heidegger’in bu çarpıcı sözlerinde, şiir yazmanın masumluluğu, onun zararsız ya da etkisiz olmasında temellendirilir. Bu durumda, şiirselliğin sorgulanmakta olan özü, bu masumiyet mi olacaktır? Heidegger, şiir yazmanın masumluluğunun, şiirselliğin özünü tam olarak açığa çıkarmadığını belirtmekle birlikte, bunun için nereye bakmamız gerektiği konusunda kılavuzluk ettiğini belirtir. Bu masumiyet, bizi, şiirselliğin özünün dil olduğu sonucuna götürür. “Ne, yalnızca konuşuyor olmaktan daha az tehlikelidir?”¹⁷ “Ne, şiir yazmayı konuşmaktan, yalnızca konuşmaktan daha az tehlikeli kılar?” sorularında sorulan, kendini dilde ve dil olarak açandır. Heidegger, şiir yazmanın en masum uğraş olmasını, dilin en tehlikeli iyelik olmasıyla birlikte açılar. Dilin tehlikesi ve şiirselliğin masumiyeti birbirine kökensel olarak aittir. Çünkü şiirsel olarak açığa çıkmakta olan poetik etkinlik, tüm yapıtlarını dilin açıklığında açar. Dilin açıklığında, poetik etkinlik ve dili bir araya getiren, en masum ve en tehlikenin aynulaşmasıdır. Sonuç olarak, Heidegger, Hölderlin’in sözünü şöyle yorumlar: “Dil, poetik etkinliğin açıklığı olmasınca, uğraşların en masumu ancak iyeliklerin de en tehlikesidir.”¹⁸ Diğer yandan, poetik etkinlik ve dilin kökensel ilişkisine işaret eden bu yorum, içerisinde dil ile ilgili şu üç soruyu gizler: Dile iye olan kimdir? ; Dilin iyeliklerin en

¹⁶ Heidegger, *Existence and Being*, s. 272.

¹⁷ Heidegger, a.g.y.

¹⁸ Heidegger, a.g.e., s. 273.

tehlikelisi olması ne demektir? ; Dil, bir iyelik midir?

Felsefi düşünme tarihinin, insan varoluşunu tüm diğer şeylerden ayıran en temel belirlenimlerinden biri, Aristoteles düşüncesinde köklenen *zoon logon ekhon* ya da “dile iye canlı” olmasıdır. Burada, insan varoluşunun dile iye olma ayrıcalığı, onun her şeyi dilde açığa çıkarmasına ve dolayısıyla dilin açıklığında (var)olmasına işaret eder. Bu anlamda tüm insanlık tarihi, dilin açıklığında gerçekleşir. Ancak dili, insan varoluşu ile özdeşleştiren bu gelenekleşmiş düşünme biçiminin gizlediği çok önemli bir sorun vardır. Heidegger’e göre, bu sorun, dilin en tehlikeli iyelik olmasıyla ilintilidir. O, Hölderlin yorumunda temellendirdiği bu köktenci yaklaşımını şu çarpıcı sözlerle açıklar: “Dil, tehlikelerin en büyüğüdür. Çünkü tehlikeyi olanaklı kılan odur. Tehlike, olmakta olanla sadece olan arasında açılır. Ancak şimdi, insan, olanı da, onu aldatan, hayal kırıklığına uğratanı da dilde açığa çıkarmaktadır.”¹⁹ Heidegger’in bu sözlerini biraz daha açarsak, burada dilin zehir ve panzehir olan ikili doğasına işaret edilmektedir. Çünkü dil, olmakta olanın özgürce kendini açma yolu olduğu gibi, aynı zamanda onun bozuk, eksik, kusurlu görüntüleri de dilde açığa çıkar. Heidegger’e göre, tam da bu nedenle, dil, tehlikenin açığa çıktığı yerdir. Burada, tehlike, *olmakta olanın* yitimidir. Sonuç olarak, tehlikenin açıklığı olması nedeniyle dilin tehlikeye maruz kalması da kaçınılmazdır. Bu nedenle, dil, yalnızca en büyük tehlike değildir; aynı zamanda, kendi sonunun hazırlığı olan ve kendi silahıyla kendini vuran bir tehlikedir. Heidegger, bunu şu sözle betimler: “Tehlike, dilin kendisinde gizlenir. Ne tartışılan ne de kullanılan biçimdedir.”²⁰

Tehlikenin dildeki bu paradoksal oluşumu için, dilin, sözle ne türden bir ilişki içerisinde olduğuna bakılmalıdır.

¹⁹ Heidegger, a.g.e., s. 275.

²⁰ Martin Heidegger, *On the Way to Language*, çeviren: Peter D. Hertz, NY: Harper & Row Publishers, 1982, s. 4.

Heidegger, bu ilişkiyi, sözün dilde kendini nasıl açtığı sorusu eşliğinde açıklığa kavuşturur. Onun bu konudaki açıklamaları kısaca şöyledir: Heidegger, ilk olarak, sözün kendini temel anlamda iki biçimde açabileceğini söyler. Bunlardan ilki, sözün kendini kökeniyle birlikte açmasıdır. Burada söz, otantik olarak açığa çıkar. Diğeri ise sözün yalnızca verili şeylere ve de (var)olanlara öykünerek açığa çıkmasıdır. Bu anlamda, söz otantik açıklığından uzaklaşarak, kökeniyle olan ilişkisini yitirir. Ancak burada akla şu soru gelir: Sözün otantik açıklığı nedir? Heidegger düşüncesinde sözün otantikliği, varlığın açıklığıyla ilintilidir. Söz, kendi kökeniyle birlikte yalnızca varlığın açıklığını söyleyerek açığa çıkar. Eğer söz, kökeniyle birlikte açığa çıkmaktan uzaklaşırsa, bu durumda, orada, söz olarak açığa çıkan artık hiçbir şeyi açığa çıkarmıyor, yani hiçbir şeyi kendi açıklığıyla ilişkilendirmiyordur. Bu anlamda, verili şeyler ya da (var)olanlara ad olan, onlar üzerine yargıda bulunan söz dizileri bir şeyin gizemli varoluşunun unutulmasıdır. Heidegger’e göre, sözün bu biçiminin tek açığa çıkma biçimi olarak hüküm sürmesiyle artık varlığın kendini sözde açması da olanaksızlaşmıştır. Bununla birlikte, dil ve söz ilişkisinde sözün her iki açığa çıkma olanağı da korunur. Dolayısıyla, söz hem kendisi olarak hem de başka bir şeyi öykünerek açığa çıkabilir ve bu, onun varlığındaki en temel paradokstur. Sonuç olarak, sözün varlığındaki paradoks, dilin tehlikesidir.²¹

Heidegger, böylece, şiirselliğin özünü, dilin en masum ve en tehlikeli olması temelinde açığa çıkan sözün paradoksal oluşumunda biçimlendirir. Ancak bu konunun tam anlamıyla açıklığa kavuşabilmesi için, karşıtları kendi varlığında bir arada tutan ve açığa çıkaran bu ikili dinamiğin, dil ve insan varoluşu arasındaki kökensel ilişkide çözülmesi gerekmektedir. Bu gereğin en temel nedeni, Hölderlin’de şiirselliğin özünü biçimlendiren ikinci yargı, yani “dil, insan

²¹ Heidegger, *Existence and Being*, s. 275-276.

varoluşunun en tehlikeli iyeliğidir” yargısıdır. Bununla birlikte, daha önce anlatılmış olan insan varoluşunun dile iye olma ayrıcalığı, hâlâ temel bir sorun olma niteliğini sürdürmektedir. Çünkü Heidegger’in dil ve insan varoluşu arasındaki ilişkiyi tehlike olarak açıklaması, dile iye olmanın anlamını belirsiz kılmaktadır. Bunu biraz açarsak, dile iye olmak, Heidegger’in belirttiği anlamda tehlikenin ta kendisine iye olmaktır. Bu nedenle, burada dil, insan varoluşunun hizmetine sunulmuş, onun kontrolünde ve de araçsal bir şey değildir. Sonuç olarak, özünde tehlikenin ta kendisi olan dilde, insan varoluşu için araçsal anlamda dile iye olmaktan çok daha kökensel bir şeye işaret edilmektedir.

Bu bağlamda, insan varoluşu için olanaklı olan tüm durum, karar ya da edimler, ona kendini dünya olarak açan anlamlı bağlam ve tarihsel olarak olagelenin kendisi daha önce de belirtildiği gibi dilde açığa çıkar. Başka bir deyişle, insan olmak, dilde ve dil yoluyla açığa çıkmaktır. Heidegger, Hölderlin yorumu temelinde, insan varoluşu ve dilin bu birbirine yazgılı varlığının, öncelikle “karşılıklı konuşma”da açığa çıktığını belirtir.²² Hölderlin’de karşılıklı konuşma, bir diğerini duyabilmenin kökenidir. Heidegger, bunu şöyle yorumlar: “Karşılıklı konuşma, temel sözcüklerin duyulması ve konuşulması aracılığıyla bir araya gelmeyi, bütünleşmeyi sağlayarak bizim kendimiz olur ve varoluşu kökenselleştirir.”²³ Ancak hemen ardından şunu da ekler: Dil ve insan varoluşunun birliği, her ne kadar ilk biçimini karşılıklı konuşmada bulsa da karşılıklı konuşma bu birliği otantik bir biçimde açığa çıkaramaz. Heidegger’e göre, tam da bu nedenle, Hölderlin’in şiirselliğin özünü biçimlendiren üçüncü tümcesi, dilin otantik açıklığı ve karşılıklı konuşma ayrımını anlatır. Bu ayrım, Hölderlin için, tanrıların ya da kutsalın adlandırılması ile dünyanın söz olarak açığa çıkması arasın-

²² Heidegger, a.g.e., s. 277.

²³ Heidegger, a.g.e., s. 278.

daki ayrımdır. Heidegger’in yorumunda, kutsalın adlandırılması ile söz olarak açılan dünya arasındaki bu ayrım, çağdaş ya da eşzamanlı iki şey arasındaki ilişki gibi düşünülür. Ona göre, bu ikili, açığa çıkarken birbirinden ayrı düşünülemez. Onlar, kendi biçimlerinde açığa çıkabilmek için birbirini arzular. Öyle ki dünya olarak açılan söz, tanrılar ya da kutsalı kendinde açamadığı zamanlarda bile bu yazgının bir parçası olmayı sürdürür. Heidegger, sözün tanrılar ve dünya arasında açılan bu yazgısını şöyle betimler:

Bir ad kazanan tanrılar, bunu yalnızca bizi anlatan bir sözü açığa çıkararak yapar. Tanrılara ad olan söz, bir yanıttır. Bu yanıt, daima yazgının yükümlülüğünden doğar. Tanrıların olmakta olanı dil olarak açma sürecinde biz, bir karar anına zorlanırız: Kendimizi tanrılara mı verelim yoksa onlardan geri mi alalım?²⁴

Karşılıklı konuşmanın tanrılar ve dünya ile eşzamanlılığını vurgulayan bu sözler, olmakta olanın kökenselliğine işaret eder. Diğer yandan, insan varoluşunun karşılıklı konuşmada kendini ‘ne zaman’ açmaya başladığı sorusu burada yanıtlanmayı bekleyen bir diğer önemli sorudur. Heidegger bu soruyu şöyle sorgulamaya açar: Tanrıları adlandırmayı ve kesintisiz olarak olmakta, açığa çıkmakta olanı, zamanın açılığında korumayı başaran kimdir? Sorunun bu biçimde sorgulamaya açılması ona gerçek derinliğini kazandırmak içindir. Çünkü bu biçimiyle soru, dilin ve onda kendini açmakta olanın zamanda nasıl tutunduğunu, onu zamanla ilişkide tutan ve koruyan ne olduğunu sorgulamaktadır. Hölderlin için, bu şairdir ve şiirselliğin özü, tam da bu nedenle, sorunun yanıtı için özsel bir değere sahiptir. Şiirsellik, sözle ve sözde açığa çıkarma sanatıdır. Ancak Heidegger’e göre, Hölderlin’in buradaki temel sorunu, şiirselliğin ne yaptığından çok, onda kendini açanla ilgilidir. O halde, soruyu bir de şöyle soralım: Eğer şair, Hölderlin’in dördüncü tümcesinde açımlandığı üzere, her ne sürmekte

²⁴ Heidegger, a.g.e., s. 280

ise onu açığa çıkarıyorsa, zamanın tüm açlığına, gelip geçmeye, yıkılıp çökmeye rağmen onu koruyorsa, o halde, bu açılan, korunan ve kesintisiz olarak açılmayı sürdüren ne olabilir? Heidegger, burada, şairin sözle açığa çıkarmasına özgü bu büyü ve eşsiz gücü, bir *şey*'in o *şey* olarak tanınması biçiminde açıklar ve bu tanınmanın yalnızca poetik etkinlikte gerçekleştiğini belirtir ve bunu şöyle betimler:

Ne zaman ki tanrılar, ilk kez adlandırılır ve şeylerin açıklığı bir ad alır, o zaman şeyler ilk kez açılır. İnsan varoluşu, kökensel olanla açık bir ilişkiye girer. Dolayısıyla, şiirsel olarak açılmak tanrıların açıklığında olmak ve şeylerin özsel yakınlığıyla kuşatılmaktır.²⁵

Heidegger, poetik etkinliği bu biçimde betimledikten sonra, bir şeyin olmakta olan olarak açığa çıkma olanağını, kendini şiirsel olarak açanda temellendirir.²⁶ Ona göre, bu anlamda şiirsellik, tarihi destekleyen bir kökendir ve kültürün görünüşü olmadığı gibi, kültür tininin kendini açması da değildir. Dolayısıyla, şiirsellüğün özü, onun kendi olması, kendi kökenini açmasıdır.²⁷ Ancak bu, aynı zamanda insan varoluşunun, tarihin, şeylerin özünün ve tüm bunları olanaklı kılan varlığın açıklığıdır. Başka bir deyişle, Heidegger'e göre, şiirsellüğün özü, varlığın kendisiyle birlikte tüm diğer şeyleri de açığa çıkaran açıklığıdır.²⁸ Bu açıklık, kendini kutsalın gizemli görüntüsünde gizler. Varlığın gizi, öyle bir gizdir ki, olmakta olanı bir yandan kendi karanlığında düşsel-imgesel bir şeye dönüştürür; diğer yandan, ışıyla onu, gü-rültülü, hissedilir bir şey olarak açığa çıkarır. Heidegger düşüncesinde, varlığın bu esrarengiz açıklığında ışıga kavuşan ve kendi suretinde biçim alan her şey, insan varoluşunun evidir ve şiirsellüğün özü, bu evde, tanrıların ağızından dökülen kutsal adların poetik sözlerle söylenmesidir. Bu anlam-

²⁵ Heidegger, a.g.e., s. 281.

²⁶ Heidegger, a.g.e., s. 282.

²⁷ Heidegger, a.g.e., s. 284.

²⁸ Heidegger, a.g.e., s. 287.

da, şair olmak, tanrıların dilinde onların adlarıyla konuşmak ve tanrısal açıklığa katlanmak, yani onunla mücadele etmektir. Bu nedenle, Hölderlin şiirlerinde şair, ‘yarı-tanrı’dır. Diğer yandan, şunu da belirtmek gerekir ki poetik söz yalnızca tanrıların sözü değildir. O, aynı zamanda insanlığın yorumu, insanlığın sesidir de. Bu anlamda, poetik etkinliğin kökenini, tanrı ve insanı, her birini kendi varlığında ve de ayrımında açığa çıkarmayı sürdüren bir birleşme oluşturmaktadır. Kısacası, Hölderlin’de şiirselliğin özünü, tanrılar ve insanlar arasındaki eşzamanlı yakınlık ve uzaklık ilişkisi biçimlendirir. Burada, şair, tanrılar ve genel olarak insanlık arasındaki eşzamanlı yakınlık ve uzaklığın geriliminde yer alan ve bu gerilimi kendi varlığında duyumsayandır. Heidegger’de bu gerilim, varlığın açıklığıdır. Ona göre, varlığın açıklığı, tanrılar ve insanlar arasındaki gerilimde gizemli varoluşunu açığa çıkarır. Böylece, Hölderlin şiirlerinde poetik olarak açığa çıkan şiirselliğin özü, Heidegger düşüncesinde, varlığın açıklığında yakınlık ve uzaklığın eşzamanlı olarak açığa çıkmasına ve bu anlamda da kökenin gerilimine dönüşür. Onun, Hölderlin’i, geleceğin şairi ya da şairler şairi olarak betimleme nedeni tam da bu biçimde şiirselliğin özünü açığa çıkarmasıyla ilintilidir. Heidegger’in, Hölderlin’i anlatan çarpıcı ifadeleri şöyledir:

Hölderlin, yalnızca yaşadığı çağın şairi değildir. Şiirselliğin özünü açmasıyla o, aynı zamanda yeni ve gelmekte olan bir çağın da habercisidir. Bu çağ, hem tanrıların terk ettiği hem de gelmekte olan Tanrı’nın çağıdır. Umutsuzluğun zamanıdır... Tanrıların hiçbirisi artık yoktur ve gelmekte olan Tanrı henüz gelmemiştir.²⁹

Bu sözler, sanat ve kökenin kendini açması arasındaki ilişkinin neden yalnızca şiirselliğin özünde otantik olarak açığa çıkabileceğini gerekçelendirmektedir. Yine aynı bağlamda, Heidegger’in bu konu için neden bir başkasını değil de Hölderlin’i seçtiği de açıklığa kavuşmaktadır. Sonuç ola-

²⁹ Heidegger, a.g.e., s. 289.

rak, buraya kadar anlatılmış olan tüm usamlamları tek tümcede şöyle özetleyebiliriz: Heidegger, Hölderlin'in şiirlerindeki poetik anlatım ve onun şair kimliği temelinde bize, şiirselliğin özünün dille ve dilin kendini kökensel olarak nasıl açtığıyla ilgili olduğunu gösterir. Bu son derece köktenci belirlemenin sanatın kökeni konusundaki önemi büyük olmakla birlikte, burada henüz dilin kendisinin ne olduğu, yani Heidegger'in dil dediğinde neye işaret ettiği pek açık değildir. Bu nedenle, şimdi, dili kendi varlığında açığa çıkaran açıklığın özgün formunun ne olduğu ve nasıl kendini açığının belirlenmesine gereksinim duyulmaktadır. Bunun için, bize, Heidegger'in, metafizik geleneğin dilini, onun uzun zamandır çok uzağında olduğu asıl kaynağıyla buluşturma çabası kılavuzluk edecektir.

4.1.2 Dilin Kökeni: Söyleme, Dinleme, Sessizlik

Heidegger'in düşünsel izleğini biçimlendiren temel sorunların ortak niteliğini, dilin açıklığının aşırılamıyor olması oluşturur. Bu nedenle, onun, Batı Metafiziği'yle tüm hesaplaşmaları, metafizik düşünme geleneğini tamamen bir kenara bırakmayı varlıkbilimsel anlamda zorunlu görmesi, insan varoluşu, şeyler ve varlığın açıklığı arasındaki en yakın ilişki biçimini sorgulaması, dünya görüngüsü ya da sanata ve teknolojinin özüne ilişkin açıklamaları, daima bir dil sorunu olarak açığa çıkar. Heidegger Felsefesi bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda, bu düşünceyi biçimlendiren ve de dayanak noktası olan iki temel sorun vardır. Bunlar: 1) Batı Metafiziği'nin doruğu olarak açılan Modern Teknoloji Çağı, dilin kökenini tam anlamıyla yitirmiştir. 2) Dil, açığa çıkmanın kaçınılmaz açıklığıdır. Bu nedenle, dil, kökenini yitirmiş biçiminde bile yitirmiş olduğunu yine kendi varlığında açacaktır. Başka bir deyişle, açığa çıkma her ne biçimde olursa olsun, dilin bu paradoksal varlığına yazgılıdır. Sonuç olarak, buradaki tartışmaların izleği, Heidegger'e göre, dilin yitirilmiş olan otantik açıklığının nasıl yitirildiği ve

ona ne yolla geri dönülebileceğinden oluşmaktadır.

Heidegger’in, şiirselliği ayrıcalıklı bir açığa çıkma yolu olarak belirlemesi, daha önce anlatıldığı gibi, Hölderlin’in dili en tehlikeli iyelik olarak betimlemesinde temellenmekteydi. Diğer yandan, burada, dilin hem tehlikeyi açan hem de en tehlikeli olan varlığıyla ne anlatıldığı da henüz tam olarak açıklığa kavuşturulmamıştı. Bu nedenle, burada ilk olarak, dilin en tehlikeli iyelik olması, onda gizlenen kökensel tehlikenin ne olduğu sorusu kılavuzluğunda tartışılacaktır. Heidegger düşüncesinde, bu kökensel tehlike, Modern Teknoloji Çağı’nın her şeyi araçsallaştıran devasa açılımında kendini dil olarak açana aktarılır. Burada, dil olarak kendini açan sözüyle işaret edilen, Batı Metafiziği’nin dili ve düşünme biçimidir. Heidegger’in, ivedilikle bir kenara bırakılmasını öngördüğü bu dil ve düşünme biçimi, yine onun tarafından, *Dile Açılan Yol (Unterwegs zur Sprache)* yapıtında, Doğu ve Batı’nın dili arasındaki ayrım olarak açıklanır. O, bu konudaki açıklamalarında, dilin tasarımsallığındaki başarısızlığı tartışarak, bu başarısızlığın Doğu’nun dilini Batı’nın dilinden ayıran ve Batı’nın dilindeki tehlikeyi açığa çıkaran bir şey olduğuna dikkat çeker ve bunu şöyle anlatır: “Japon Dili’nin tasarımı ortadan kaldıran bir gücü vardır. Bu, birbirine eşit olmayan şey durumlarını tasarlamayı bozarak olanaksız kılan bir güçtür.”³⁰ Ancak Heidegger’in bu sözlerinden yola çıkarak, tehlikenin yalnızca Batı’nın diline özgü bir şey olduğu sonucuna mı varmalıyız? Bu doğru olur mu? Hiç de olmaz. Aksine, böyle bir belirlemeyle, bütünlüklü ve arı bir biçimde, dil ve tehlike arasındaki ilişkiye ulaşamayız. Heidegger, tehlikeyi, Batı Metafiziği’nin diliyle sınırlamaktadır. Tehlike, dilin tüm bu biçimlerini de olanaklı kılan bambaşka bir yerde gizlice büyümektedir. O, bunu tam da şu canalcı açıklamalarıyla dile getirir:

³⁰ Heidegger, *On the Way to Language*, s. 2.

Doğu'nun dilini Batı'nın dilinden ayıran, Batı'nın teknikleşme ve sanayileşmesidir. Ancak tehlikenin yerinin ne olduğu konusunda bu, yanıltıcı bir düşüncedir. Büyüyen bir tehlike, öyle ki tehdidi hiç beklenmeyen bir yerden geliyor. Henüz deneyimlenmemiş bir yerden. Bu yer, daima ve hâlihazırda, yani kökensel olarak deneyimlenmiş, ancak başka bir açıdan bakıldığında açığa çıkarılamamıştır. Tehlike, dilin kendisinde gizlenir. Ne tartışılarda ne de kullanılan biçimdedir.³¹

Böylece, dil ve tehlike arasındaki ilişkinin herhangi bir ırka, ulusa, çağa ya da insanlığa ait olmadığı açıktır. Bu ilişki, özsel bir ilişkidir. Bu bağlamda, Batı Metafiziği'nin dilini ve düşünme biçimini bir bütün olarak biçimlendiren 'mantık' ve 'gramer' güdümündeki sınırlar, dildeki özsel tehlikenin uzantısıdır. Bu nedenle, Heidegger, modern teknolojide dilin özündeki bu unutulmuş tehlikeyi görebilmek için, öncelikle metafiziğin diline özgü sınırların bozulması ve hatta tamamen bir kenara bırakılmasını öngörür. Bu öngörünün çizgisinde, ilk olarak şu soruyu sorabiliriz: Metafizik geleneğin dilini, her tür dili ve dilin kendisini de hem olanaklı kılan hem de bozup bir kenara bırakabilecek olan nedir? Bu türden bir sorunun yanıtlanabilmesi için, öncelikle, Batı Metafiziği'nin diline yönelerek ondaki başarısızlık açıklanmalıdır. Çünkü Batı Metafiziği'nin dili, tehlikenin en açık biçimidir ve bu nedenle de dildeki tehlike yalnızca onda açıklığa kavuşturulabilir. Bu bağlamda, şimdi, Heidegger'in Batı Metafiziği'nin dilini nasıl betimlediğine onun *Dile Açılan Yol*'daki şu ifadelerinin kılavuzluğunda bakalım: "Batı Metafiziği'nin dili, verili şeylerin ve de (var)olanların anlam ve kategoriler dizgesi içerisinde açıklanmasıdır."³² Düşünme tarihinin en eski ve de en köklü kavramı olan varlık bile metafiziğin bu dilsel oluşumundan kendini kurtaramaz. Ancak Heidegger, bunu iki biçimde anlamlandırır. Evet, varlık kavramı da tüm diğer şeyler gibi metafiziğin dilsel oluşumunda

³¹ Heidegger, a.g.e., s. 3-4.

³² Heidegger, a.g.e., s. 6.

asimile olmuştur. Bu, oldukça açıktır. Diğer yandan, şu da son derece açıktır ki metafiziğin dilini biçimlendiren sınırları yine yalnızca varlık kavramını temele alarak tümüyle bir kenara bırakmak mümkündür. Heidegger, bu konudaki en temel ve etkili yaklaşımını şöyle dile getirir: “Dil üzerine metafizik düşünmenin, varlıkla ilişkisi henüz açık değildir.”³³ Ona göre, dilin kökenine açılan yol(lar), metafizik gelenekte hâlâ yeterince açık olmayan varlık ve dil arasındaki ilişkinin görüngübilimsel yorumunda olanaklıdır. Bu yorum, metafiziğin kökensel ilkesinin kendini açtığı yere işaret eder ve Heidegger, *Dile Açılan Yol*’da, metafiziği bir bütün olarak biçimlendiren bu kökensel ilkenin, *belirsiz* bir açıklıkta kök saldıgının altını çizer.³⁴ Bunu biraz açarsak, Heidegger burada, dilin kökeniyle metafiziğin kökeninin aynı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu durumda, dilin anlamakta, sorgulanmakta olan kökeni, söylendiği gibi, belirsiz bir açıklık mı olacaktır?

Metafizik ve dili aynı kökte bir araya getiren bu belirsiz açıklık, varlık sözünün unutulmuş anlamıyla ilintilidir. Heidegger, dile ilişkin her sorunun, tam da bu nedenle, varlığa ilişkin bir soru olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Kısaca, Batı Metafiziği’nin dil konusundaki başarısızlığı, dil ve varlık arasındaki ilişkiyi unutmasıdır. Heidegger, bu oldukça uzun zamandır unutulmuş ilişkiyi *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta şu ilke sözüyle anımsatır: “Dil, varlığın evidir.”³⁵ Burada, dilin varlığın evi olarak konumlandırılmasının anlamı şöyle yorumlanabilir: Dil, her şeyden önce, varlık içindir ve de varlığa aittir. Ancak bununla birlikte, varlık da kendini yalnızca dilde açığa çıkarır ve bunun için de dilin açıklığını sahiplenir. Sonuç olarak, Heidegger, dil ve varlığı, her birinin bir diğeri için vazgeçilemez olduğu kökensel bir

³³ Heidegger, a.g.y.

³⁴ Heidegger, a.g.e., s. 25.

³⁵ Heidegger, *Pathmarks*, s. 254.

ilişkide birleştirir. Diğer yandan, bu ilişkinin nasıl unutulduğu ve unutulmuş olana dönüşün nasıl olanaklı olduğu sorunu da bu noktada hâlâ belirsizliğini korumaktadır.

Bu belirsizliği ortadan kaldırabilmek adına, ilk hamle olarak, Heidegger'in dil ve varlık arasındaki kökensel ilişkinin metafizik düşünme geleneğinde unutulmuş olduğuna ilişkin düşüncesini nasıl gerekçelendirdiğini açıklayarak başlayabiliriz. Öncelikle, onun bu konudaki düşüncelerini temellendiren en özsel ve köktenci savı şöyle özetlenebilir: Batı Metafiziği'ni dil ve düşünme konusunda biçimlendiren en belirgin tavır, her ikisini de verili şeyler ve (var)olanlarla sınırlaması ve bu nedenle de verili şeylerin ve (var)olanların tasarımını aşamamamış olmasıdır. Heidegger'in tüm Batı Metafiziği eleştirisine biçim veren bu düşüncesi, varlığın anlamının köktenci dönüşümüyle ilintilidir. O, düşünsel izleğini, varlıkla *tekil, belirsiz ve cüretkâr* karşılaşma *an'ları* üzerine inşa etmiştir. Bu nedenle, Heidegger'e göre, metafizik geleneğin *genel, evrensel, soyut varlık anlayışı* ve bunun düşünme tarihini tümüyle belirlemiş olması bir bütün olarak ve ivedilikle bir kenara bırakılmadan varlıkla gerçek anlamda bir karşılaşma da olanaklı olmayacaktır. Bu türden bir karşılaşma tek bir şeye işaret eder: varlık verili bir şey ya da (var)olan değil; aksine, *olmakta olan ve de olagelendir*. Burada belirginleşen kökensel anlamıyla varlık, verili ya da belirli bir şey olmayıp tam tersine, söylenemez ve hatta tasarlanamaz bir belirsizliktir ve bu anlamıyla o, yalnızca kendini açmakta olan bir şey olabilir. Heidegger'in varlığın anlamını bu biçimde dönüştürmesiyle eş zamanlı olarak bir diğer sorunun gündeme gelir. Bu sorun, dilin dönüşümünün ivediliğidir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, dil ve varlık arasındaki kökensel birlik düşünsel bir ilke olarak açığa çıkmaktadır. Tam da bu nedenle, metafiziğin işaret ve anlamlar dizisi ya da dizgesinden oluşan dili, hiçbir biçimde söz konusu kökensel birliğin düşünme etkinliğindeki ilkeselliğini açığa çıkaramayacaktır. Bu etkili ve derinlikli savlarıyla Hei-

degger, (var)olanın değil, *olmakta olanın* kendini açabileceği bir dilin, dilin otantik biçimi olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Bu nedenle, şimdi sıradaki en temel sorun tam da dilin bu otantik biçimidir. Çünkü otantiklik, bir şeyin kendi olması ve dolayısıyla o şeyin kökeniyle birlikte açığa çıkmasıdır. Bu anlamda, dilin otantik biçimi de dilin kökeniyle birlikte açığa çıkmasını anlatır. Ancak burada akla şu soru gelir: Nedir bu dilin kökeni? Heidegger'in dilin kökeni konusundaki tartışmaları, *Dile Açılan Yol*'da şöyle anlatılır: "Dilin kökeni, düşünülmeyen her şeydir."³⁶ Kökenin belirsizliğine, tasarlanamaz ve öngörülemmez olmasına işaret eden bu anlam, beraberinde onun kendini nasıl açacağını ve ona nasıl ulaşılacağını sorunlaştırır. Heidegger, yine köktenci bir tavırla bu soruna eğilir ve dilin düşünülmeyen kökenine açılan yolların yalnızca *der Hinweis* yani 'izleşme'³⁷ olabileceğini söyler. Başka bir deyişle, metafizik geleneğin işaret, anlam ve kategoriler dizisi içerisinde kendi olmaktan uzaklaşmış olan dilin yeniden kendine dönüşü, izlerin izleşmesinde olanaklıdır. Ancak neden iz ya da izleşme dilin otantik olarak açığa çıktığı biçimdir? Heidegger, *Felsefeye Katkıları* ve *Dile Açılan Yol*'da bu sorunun yanıtını verir. Öncelikle, *Dile Açılan Yol*'da izi şöyle betimlediği görülür:

İz, hiçbir şeyi tam olarak açığa çıkarmaz. Her şey, onda, giziyle açılır. Bu nedenle iz, bizi dilin kökenine açılan yollara sürükleyecek tek açığa çıkma biçimidir. İzler, bizi açığa çıkarır, bizi aşar ve bizi düşünülmeyenin, söylenmeyenin, tasarlanmayanın, beklenmeyenin yoluna bırakır. İzlerle düşünmek ve izlerde açığa çıkarmak, açıkça, metafiziğin yaşam alanının parçalanması demektir.³⁸

Heidegger'in bu sözleri, izler ve onlarda açığa çıkanın bir kenara bırakılması ve *olmakta olana* geçişin anlatısıdır. İzin ve iz olarak kendini açanın bu ayrıcalığı, *Felsefeye Katkıları*'da,

³⁶ Heidegger, *On the Way to Language*, s. 26.

³⁷ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 9.

³⁸ Heidegger, *On the Way to Language*, s. 26.

Wesung yani bir şeyin kendi kökenini kendisiyle birlikte açmasıdır. Burada, Heidegger şöyle söyler: “Kökenini kendisiyle birlikte sürükleyen ve açığa çıkan, izlerde bir araya gelir.³⁹ İzler, ölümlülerin tereddüdüdür.”⁴⁰ Başka bir deyişle, izler ve onlarda açılanın birliği, kökenini kendisi ile birlikte sürükleyen olarak *Ereignis*’in, *die zögernde Versagung* (refusal withholding) yani kendini tereddütle (kararsızca) geride tutan (alıkoyan)⁴¹ varlığıdır. Bununla birlikte, tereddütle (kararsızca) geride tutan (alıkoyan)’la izin birlikteliği burada henüz dilin nasıl açığa çıktığı sorusu için yanıt niteliği taşımamaktadır. Diğer yandan, bu sorunun yanıtı için bizi yönlendirecek olan tek soru, Heidegger düşüncesinde dilin kökeni ve bu kökenin dilsel olup olmadığıdır.

Dile Açılan Yol’un en köktenci savı, dil üzerine konuşmanın gereksizliğidir. Burada, dil üzerine konuşmayı gereksiz kılan, bu türden bir konuşmanın dilin nesneleşmesine izin vermesidir. Heidegger’e göre, dil üzerine konuşup onu nesneleştirmek yerine, dili dinlemek, onun çağrısına kulak vermek, dille ilişkinin otantik biçimidir. O, dille ilişkide bu otantik biçimin neden bu denli önemli olduğunu ise şöyle açıklar: “Eğer bir şeyi yalnızca kendi açıklığında yakalayabilmek ya da ona en arı varlığında ulaşabilmek ise aranan, dile ilişkin her şeyin, bize yine dilin kendisinden gelme gereği kaçınılmazdır.”⁴² Heidegger’in bu düşündürücü açıklamalarından da anlaşılacağı gibi, bir şeye kendi açıklığında ulaşabilmenin tek yolu dilin kendisiyle ilişkide olmaktır. Ancak bu bağlamda bir diğer soru gündeme gelir: İnsan varoluşu, dille bu otantik ilişkiyi nasıl başarabilir? Heidegger’in bu soruya verdiği en çarpıcı yanıt, *Metafizik Giriş*’te yer alır. Burada, daha önce sıkça belirtildiği gibi, o, Sofokles’in *An-*

³⁹ Heidegger, *Contributions to Philosophy From Enowning*, s. 175.

⁴⁰ Heidegger, a.g.e., s. 189.

⁴¹ Heidegger, a.g.y.

⁴² Heidegger, *On the Way to Language*, s. 50-51.

tigone tragedyasına yeni bir yorum getirir ve düşünsel izleğini biçimlendiren sorunların birçoğunu bu bağlamda tartışır. Dil ve insan varoluşu arasındaki otantik ilişkinin olanaklılığı da bu sorunlardan biridir. Heidegger, burada, insan varoluşunun dilin kendisiyle ilişkide olmasını, *Antigone*’nin ‘koro’su (*chorus*) temelinde betimler. Ona göre, koro, dilin yitimli insan varoluşunda kendini açma biçimidir. *Antigone*’de, koronun birliği, eşsiz bir birleşme *an*’ını anlatan sesi, varlık ve insan varoluşu arasında açılan yoldur ve varlıkla karşılaşmanın ta kendisidir. Heidegger, bunu şu canalcı ifadeleleriyle taçlandırır: “Dil, varlığın yitimli insan varoluşuna girişidir.”⁴³ Bu düşünce, akla hemen şu soruyu getirir: İnsan varoluşunda dil kendini nasıl açar? Başka bir deyişle, varlık yitimli insan varoluşuna ne söyler?

Heidegger tüm düşünsel izleğinde, insan varoluşu ve dil arasındaki ilişkide önceliği *hören* yani ‘dinleme’ olarak belirler.⁴⁴ Bu belirlemelerden ilki, *Varlık ve Zaman*’da, *Dasein* olarak insan varoluşunun yitimsel olarak açığa çıkmasında dinlemeye verdiği önceliktir.⁴⁵ Burada, dinleme, *schweigen* yani, ‘sessizliği koruma’dır.⁴⁶ Dinleme kökensel olarak öncelikli olmakla birlikte, Heidegger’in daha sonraki yapıtlarında bu konuya özgü açıklamaları, özellikle de dinlemenin açıklığı bahsinde farklılık taşır. Buna en iyi örnek, *Varlık ve Zaman*’daki açıklamalardan çok daha kökensel olarak, *Dile Açılan Yol*’da dinlemenin varlık ve insan varoluşu arasındaki ilişki yerine, varlık ve dil arasındaki ilişkide temellendirilmesidir. Bu yolla, “varlık insan varoluşunda kendini nasıl açar?” sorusunun yerini, “varlığın açıklığı nedir?” sorusu alır. Bu yeni soru, dilin kökeniyle ilintilidir. O halde, dilin kökeni nedir ve dil, kendini kökensel olarak nasıl açar? Bu

⁴³ Heidegger, a.g.y.

⁴⁴ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 177.

⁴⁵ Heidegger, *Being and Time*, s. 207.

⁴⁶ Heidegger, a.g.e., s. 204.

sorunun yanıtlanması neden önemlidir? Sorunun yanıtlanması önemlidir; çünkü Heidegger düşüncesinde, dil ve şey arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşması bütünüyle bu yanıtı aittir. Ona göre, dile ilişkin sorunun ivediliği, *Ge-stell*'de yitmiş olan şeylerin açıklığıyla ilintilidir. Bu bağlamda, sorunun yanıtı, dinlemeyi ve dolayısıyla, insan varoluşu ve varlık diyalogunun otantik biçimini açığa çıkaracaktır. Bu bağlamda, bu konudaki tartışmaları yönlendirecek ilk sorun, insan varoluşu için dinlemenin kökensel olarak ne anlama geldiğidir? Başka bir deyişle, dinlemeyi olanaklı kılan nedir? Heidegger'in dil konusundaki köktenci belirlemelerinden en çarpıcı olanını, bu soruya verdiği yanıt biçimlendirir. Ona göre, dinlemeyi olanaklı kılan yalnızca sessizliktir. Heidegger'in bu konudaki düşündürücü sözleri şöyledir: "Dinle, sessiz ol, o zaman kendini yineleyen her şey üzerine konuşmanın gereksizliğini göreceksin."⁴⁷ O, bu sözünde, sessizliğin dil üzerine konuşmanın gereksizliğini anlatabilecek tek şey olduğuna işaret eder. Bu anlamda, sessizlik, dilin kökeni için değil; ancak, dilin kendini kökensel olarak nasıl açtığı için hazır olmaktır. Peki, bu hazırlık ne içindir? Heidegger'e göre, insan varoluşu, sessizliğin bu en kökensel biçiminde, "Dilde, dilin kendisi ne zaman konuşur?"⁴⁸ sorusu için hazırdır. Onun için dili kökensel olarak belirleyen bu soru son derece ilkeseldir. Heidegger, bu sorunun yanıtı için, Novalis'in *Monolog*'undaki şu betime göndermede bulunur: "Dil, yalnızca ve yalnızca kendisiyle konuşur. Bu nedenle, dilin kendisiyle olan ilişkisi, kendi açıklığında açılmasıdır ve bu açıkça hiç kimse tarafından bilinemez olandır."⁴⁹ Novalis'in bu betimi, dilin kökeni yalnız, gizli, kendini açan, bilinemez ve de sessizdir. Dil, burada, tuhaf bir sestir ve yayılıp genişlediği her yerde yerle bir eden bir etki yaratır. Heidegger,

⁴⁷ Heidegger, *On the Way to Language*, s. 53.

⁴⁸ Heidegger, a.g.e., s. 59.

⁴⁹ Heidegger, a.g.e., s. 111.

dilin kökeninin ya da başka bir deyişle, dili kendisi olarak açığa çıkarabilecek olanın yalnızca bu tuhaf sessizlik olduğunu belirtir. Novalis’in sözleri yoluyla dilin kökeninin bu tuhaf, ürkütücü sessizlik olarak belirlenmesi, Antik Yunan’ dan bu yana insanı her şeyden önce *zoon logon ekhon*, “dile iye canlı” olarak tanımlayan ve insan olmanın en kökensel niteliğini dil yetisi olarak belirleyen geleneksel anlayışın tamamen bir kenara bırakılmasıdır. Bu devrimci tavır şunun ilkeselleşmesidir: İnsan varoluşunun dile iye olması, dilin kökeninin insan olduğu anlamına gelmez. İnsan, dilin kökeni değildir. Dil, insan olmayı da olanaklı kılan çok daha öncelikli bir kökendir. Böylece, Heidegger, metafizik geleneğin dilinden köktenci bir biçimde ayrılır. Onun çarpıcı anlamında bu, şöyle açıklığa kavuşur:

Biz, her şeyden önce dil olarak ve dilin açıklığında açığa çıkmaktayız. Dil, bizi konuşmada örüntüselleştirendir. Antik Yunan’da *Logos*’un kökensel anlamı, bir araya getirmek ve eşsiz olanın kökensel birliğini açığa çıkarmaktır. Böylece, o, aynının her defasında farklı biçimlerde kendini açmasıdır.⁵⁰

İnsan olmayı, dile verilmiş olmak olarak belirleyen bu sözler, dil ve insan varoluşu arasındaki kökensel ilişkiye işaret eder. Daha önce irdelendiği gibi, bu ilişki, varlık ve dil arasındaki her birinin bir diğeri için vazgeçilemez olduğu birliktelikte temellenir. Bunu biraz açarsak, dilin insan varoluşunun kökeni olma nedeni, onun, varlığın açıklığına aittir. Diğer yandan, dilin kendini açtığı yer insan varoluşudur. Heidegger, dilin insan varoluşunda en ilkel anlamda açığa çıkma biçiminin konuşma olduğunu belirtir. Konuşma, sesin söz ile açılmasıdır. *Glossa, lingua, langue*, yani ‘söz’, ‘dil’ ve ‘konuşma’ üçlüsü, kökleri Antik Yunan’a dayanan ve tüm metafizik geleneğin dil üzerine düşünme biçimini belirleyen süreçte dil ve tasarımın özdeşliği sonucunu doğurur. Heidegger, Aristoteles’in *Yorum Üzerine*’de (*Peri Hermeneias*) ya-

⁵⁰ Heidegger, a.g.e., s. 112.

zı, sesler ve ruhun tutkuları ile tasarımın özdeşliğini, *semeia* (gösteren), *symbola* (bir arada tutan), *homoiomata* (benzer kılan) olarak açıkladığını belirtir. Bu üçlüyü birleştiren ortak nokta, 'gösterme' edimidir. Buradaki anlamıyla gösterme, *aletheia*'da açığa çıkarmaktır. Bu bağlamda Heidegger, Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'taki şu açıklamalarını temele alarak tartışmalarını sürdürür: "Harfler sesleri, sesler ruhun tutkularını, ruhun tutkuları da kendinden kaynaklanan şeyleri açığa çıkarır."⁵¹ Heidegger'e göre, Aristoteles'in bu sözleri, Helenistik Çağ'da açıkça belirginleşen bir ayrıma işaret eder. Bu ayrım, işaret ya da 'gösteren'in basitçe bir araca dönüşmesinde köklenir. Ancak, burada esas olan, insan bilincidir ve işaret onun bir nesneden diğerine geçmesinin aracıdır. Aristoteles'te başlayıp Helenistik düşüncede tam olarak belirginleşen bu süreç, açığa çıkarma ve tasarımın birbirinden tamamen ayrılmasıyla son bulur. Böylece, dil ve açığa çıkma arasındaki kökensel ilişki de yitirilir.⁵² Heidegger, dili kendi kökeninden ayıran bu metafizik yaklaşımı, konuşma olarak açılan dilin kökensel açıklığını dinleme ve sessizlik ilişkisinde temellendirerek aşar. Ona göre, konuşmanın özü, dinlemedir. Konuşma, konuşulan dili dinlemektir. Bu anlamda dinleme, konuşmadan kökensel olarak önce gelir ve onu olanaklı kılar. Dil, konuşmanın bu dinleyen kökenine itaat eder. Heidegger, konuşmanın dinleyen kökenini, *Saga* ya da *Sage* yani 'söyleme' olarak açıklar.⁵³ Dil, söyleme aracılığıyla konuşur. Başka bir deyişle, dilin kökeni ile ilişki biçimi, söylemedir. Heidegger'e göre, metafiziğin dilinin en belirgin niteliği, 'söyleme'yi unutmastır. O, söylemenin unutulduğu

⁵¹ Heidegger, a.g.e., s. 114-115; Aristotle, *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, hazırlayan ve çeviren: Harold P. Cooke, *Prior Analytics*, çeviren: H. Tredennick, USA: Harvard University Press, 1938 s. 178.

⁵² Heidegger, a.g.e., s. 117.

⁵³ Heidegger, a.g.e., s. 124.

bir dilin, açığa çıkarma gücünden yoksun kaldığını belirtir ve bunu şu çarpıcı ifadeleriyle anlatır:

Bizler dili konuşmayız, onunla konuşuruz. Bizler, daima ve hâlihazırda, dili dinlemede açığa çıkarırız. Dinlemede duyulan, dilin konuşmasıdır. Dil, öncelikle konuşmanın özüne itaat eder. Bu, söylemedir. Bir şeyi dinliyor olmak ya da dinlemede açığa çıkmak ile bir şeyin bize söylenmesi aynı şeydir. Her tür algı bu eşitlikte köklenir ve onunla var olur.⁵⁴

Bu sözlerde dikkat çekilen, dilin açığa çıkaran doğasının dinleme ve söylemenin aynılaşmasına ait olduğudur. Heidegger, söyleme ve dinlemeyi aynılaştıranın, bunlardan her ikisinin de sessizlikte olanaklaşması olduğunu belirtir ve şöyle söyler: “Söyleme, sessizliğin akışıdır⁵⁵... Söylemeyi dinlemek, dilin konuşmasına açılan patikadır.”⁵⁶ Böylece, sessizliğin akışında, söyleme olarak dili dinlemenin bize açtığı bu patikada dilin kendisiyle ilişki gerçekleşir. Bu ilişki, konuşma ve onun tüm olanaklı biçimlerinin açıklığıdır. Söyleme olarak dilde, insan varoluşu dilin bu açıklığıyla karşılaşır. Çünkü Heidegger’e göre, söylemek, açığa çıkmaktır. Onda her şey, bizimle konuşur; bize dokunur. Bu nedenle, söyleme, görüngü göründükten sonra ona eklenen dilsel yorum değildir. Aksine tüm görünüşe çıkma ve görünüşten ayrılma onda gerçekleşir. Ancak söyleme olarak açılan dil, ne söyler ya da söylemekte olduğu şeyi nasıl söyler; bu henüz açık değildir.

Dinleme ve söylemenin sessizlikte aynılaştığı daha önce belirtildi. Söyleme ve dinleme aynı şey ise, bu durumda, söyleme dinleyen, dinleme söyleyen olacaktır. Böylece, dinlemenin söylediği ve söylemenin dinlediği aynı olacaktır. O halde, söyleme olarak açığa çıkan dilin söylediği, aynı zamanda onun dinlediğidir de. Heidegger, bunu, şöyle açıklar:

⁵⁴ Heidegger, a.g.y.

⁵⁵ Heidegger, a.g.e., s. 125.

⁵⁶ Heidegger, a.g.e., s. 126.

“Söylemenin söylediği, dinlemede açığa çıkandır. Dinleme ise kendisinde söyleme yoluyla açığa çıkanda kökenselleşir.”⁵⁷ O, dilin dinleme ve söylemeyi aynılaştıran bu kökensel açıklığını varlık ve sessizlik arasındaki esrarengiz ilişkiye aktarır ve şöyle söyler:

Tek tek şeyler söylenir. Varlık ise, hakkında sessiz kalınandır... Varlığa ilişkin sessizlik, yalnızca varlığın kendisinden gelebilir ve bu, sessiz kalmanın da, sessizliğin kendisinin de olanaklılığıdır. Sessizliğin açıklığında, söz, her defasında ilk kez açığa çıkıyormuş gibi yenden kendini açar.⁵⁸

Heidegger’e göre, varlık ve sessizlik arasındaki bu ilişki, dil ve sessizlik ilişkisinin de temelidir. Bu bağlamda, söyleme olarak açığa çıkan dil, sessizliğin sessizliğidir. Sessizlik, burada, gittikçe gelişen, genişlemekte olanın sesine, söylemede kendini açmakta olanla ara verir. Bu nedenle, sessizliğe ilişkin sessizlik, her tür açığa çıkmayı olanaklı kılar. Heidegger, dil ve sessizlik arasındaki bu çarpıcı ilişkiyi betimlemek için yine o ünlü şair dostlarını yardımına çağırır ve bunlardan ilki Hölderlin olur ve tam da bu noktada Hölderlin’in *Barişi Kutlama* adlı şiirinde yer alan şu muhteşem dizeyi anımsatır: “Bu, yazgının yasasıdır... Ne zaman ki sessizlik oraya geri döner, aynı zamanda bir dil de geri döner.”⁵⁹ Hölderlin’in bu düşündürücü dizesinde, sessizlik, dilden kökensel olarak öncedir ve bu nedenle de ikisinin birliği kaçınılmazdır. Hemen ardından, Heidegger’in yeni şair konuğu, Stefan George olur. George, *Şarkı* adlı şiirinde şöyle söylemektedir: “Düşündüğüm, tasarladığım ve sevdiğim ne varsa hepsi aynı kaynaktan fışkırmaktadır.”⁶⁰ Heidegger, George’un sözünde de yine düşünme, tasarlama ve

⁵⁷ Heidegger, *On the Way to Language*, s. 76.

⁵⁸ Martin Heidegger, *Basic Concepts*, çeviren: Gary E. Aylesworth, Bloomington: Indiana University Press, 1993, s. 64-65.

⁵⁹ Heidegger, *On the Way to Language*, s. 78.

⁶⁰ Heidegger, a.g.y.

hatta sevgiyi aynı kaynakta birleştirene işaret eder. Bu yolla, o, açığa çıkan her şeyin kökenindeki birliğe seslenir. Bu birlik, sessizliktir. Heidegger’e göre, sessizliğin otantik söylemi, *Ge-stell*’in en son oyunu olan makineleşmenin devasa açılımını durdurabilecek ve yeni için dönüş yolunu açabilecek tek şeydir. Varlık, dil ve sessizlik arasındaki bu özsel ilişki, şeylerin açıklığına dönüş yoludur. Bu yol, her tür tasarım, hesaplama, anlamlandırmayı bir kenara bırakarak, kendini yalnızca şiirselliğin özünde açan sessizliğin yoludur. Böylece, Heidegger, dilin kökenini, sessizlik olarak belirler. Ancak burada, sessizlik, susmak ya da sesin yokluğu değildir. Dilin kökenindeki sessizlik, poetiktir. Peki, nedir bu poetik sessizlik? Heidegger’e göre, poetik sessizlik, kendini kökeniyle birlikte açanın belirsizliğidir. Bu anlamda, dilin kökeninin poetik sessizlik olması, onun el-altında bulunan, daima ve hâlihazırda açık olan bir dünyanın tasarımı, yani kavramlarla ya da önermelerle (var)olanın keskin ve de şüphe götürmez onayı olmadığına işaret eder. Bu açıklamalar temelinde, Heidegger düşüncesinde dilin varlığı sorunu, şiirselliğin kendini yalnızca poetik olarak açan özünde açıklığa kavuşur. Bunu biraz açarsak, Heidegger’e göre dil kendini, (var)olan dünyayı öykünerek açan bir şey olamaz. Aksine, o, her defasında *yeni* bir dünya açar. Bu düşünce, sanat yapıtının dünya açma gücünün, dil ve sanat arasındaki ilişkiden kaynaklandığının en açık belirlenimidir. Burada, dilin kendini yalnızca poetik olarak açan bir şey olması, onu, sanat yapıtının kökensel açıklığı kılandır. Young, Heidegger’in bu yaklaşımını şu çarpıcı yorumuyla taçlandırır: “Sanat yapıtı değil; dildir bir dünya açan. Sanat yapıtının rolü, yeni olanı açmak değil; yeninin yerini göstermek ve yeni olanın açığa çıkması için tanıklığa çağırmaktır.”⁶¹

Sonuç olarak, Heidegger, sanat yapıtı ve kökenin kendini otantik olarak açması arasındaki ilişkiyi, şiirselliğin poetik

⁶¹ Young, *Heidegger’s Philosophy of Art*, s. 36.

özü ve dil ilişkisinde temellendirir. O, bununla da kalmayıp bu ayrıcalıklı ilişkinin, poetik sessizlikte köklendiğine işaret eder. Çünkü Heidegger'e göre, poetik sessizlik, bir şeyin otantik olarak açığa çıkmasının tek biçimidir. Böylece, modern teknolojide *şey*'in kendini açma olanağı, sessizliğin poetik olarak açılan varlığına aktarılır. Burada, Heidegger'in hem kökensel hem de başlangıç sorusu olan şeylerin açıklığının ulaşılabilirliği, düşünme, şey ve dilin bu poetik birliğidir. Bu poetik birliğin bir bütün olarak anlaşılabilmesi için, Heidegger'in şu üçlüyü nasıl bir araya getirdiğinin açıklığa kavuşması ilkeseldir: Bu üçlü, *yeni* düşünme yolları ve orada bir arada açılan poetik *şey* ve poetik *söz*'dür.

4.2 *Şey*'in Poetik Açıklığı

Şey'in poetik açıklığı, kulağa oldukça farklı gelen bu ifade, Heidegger düşüncesinde buraya kadar ele alınan tartışmaların hedefidir. Özellikle sanat yapıtının kökeni ve bu sorgulamanın sonunda açığa çıkan dilin varlığı sorunsalı tümüyle *şey*'in poetik açıklığına işaret eder. Bu açıklık, *şey* olarak açığa çıkmanın kökenidir ve bir şeyin modern teknolojide yitirilmiş olan kendini o şey olarak açma olanağı yalnızca bu kökene aittir. Poetik açıklık, insan varoluşunun şeylerle otantik ilişkisini biçimlendiren poetik tanıklığın da yeridir. Heidegger'e göre, daha önce anlatılan bu poetik tanıklık, insan varoluşunu otantik olarak tanımlayan tek şeydir. Çünkü şeylerin kendini özgürce açabilmesi ve bu özgürlükte şeylerle ilişkinin tek yolu poetik tanıklıktır. Ancak, tüm bunlar bir yana, Heidegger'in *şey*'in poetik açıklığı ile neye işaret ettiği burada henüz açık değildir. O, bu açıklığı, poetik düşünme ve poetik sözün birliği bağlamında açılar. Daha önce, Heidegger'in, şeylerin yitirilmiş açıklığının ulaşılabilirliği için sanat yapıtını temele aldığı ve bunu yapıt olarak açığa çıkmanın iki kökensel oluşumu bağlamında sonuçlandırdığı anlatılmıştı. Bu oluşumlardan biri, şiirselliğin poetik özü ve dil ilişkisi, diğeri ise *şey* ve yeryüzü ilişkisiydi. Yine

anımsanacağı gibi, poetik olarak açığa çıkmanın özünde dile ilintili bir şey olduğu da belirtilmişti. Heidegger’de dili bu anlamda öncelikli kılan, onun kökene en yakın açığa çıkma yolu olmasıydı. Diğer yandan, metafizik gelenek, dilin kökensel olanla yakınlığının yitimi idi. Bir önceki bölümde ayrıntılı olarak tartışılmış olan bu konu, “dil’in kökeni nedir?” sorusunda temellenmekteydi. Bu soru, Heidegger düşüncesinde söyleme, dinleme ve sessizliğin otantik birliği olarak yanıtlandı. Böylece, metafizik geleneğin dilinde yitirilmiş olan da açıklığa kavuşturuldu. Ancak, burada, dilde ve dil olarak açığa çıkanın ne olduğu belirsizliğini hâlâ yeterince sürdürmektedir. Heidegger, dilin otantik yani kendi olarak nasıl açığa çıktığının anlaşılabilmesi için, *şey* ve yeryüzü arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmayı öngörür. Bu öngöründe, dilde ve dil olarak açılanın ne olduğu sorusu, *şey*’in kendini nasıl açtığı sorusuna dönüşür. Bu dönüşüm, her şeyden önce *düşünme*’nin dönüşümündeki kaçınılmazlığa işaret eder. Bu durumda, ilk olarak, Heidegger Felsefesi adına “*düşünme nedir?*” sorusunun yanıtı verilmelidir.

4.2.1 Yeni Düşünme Yolu/Yolları

Modern Teknoloji Çağı, hiç düşünmemiş ve hâlâ düşünemiyor olmanın doruğudur. Heidegger’e göre, düşünmenin kendi kaynağında açılmasına en uzaklığı, bu çağı, bir o kadar da düşün(ebil)menin olanaklılığı sorgulamasına en yakın kılmaktadır. *Ge-stell* eleştirisinde tartışıldığı gibi, tehlike ne kadar büyük ise kurtarıcı güç o kadar yakın demektir. Düşünmeye ilişkin bu kaygılı söylem, şeylerin kendini özgürce açtığı açıklık sorunsalıyla derinden ilintilidir ve Heidegger düşüncesi için bu sorun, yeni bir başlangıcı arzularının en güçlü nedenidir. Bu yeni başlangıç, *yeni* düşünme biçimidir. Ancak nedir bu *yeni* düşünme biçimi? Nasıl olanaklıdır? Heidegger’in yanıtı, kısa ve öz olmakla birlikte güçtür de. Ona göre, teknoloji çağında, düşün(ebil)menin tek yolu, yeni düşünme biçimine sıçramadır ve bu sıçrama kö-

kensel olarak dille ilintilidir. Heidegger, *Felsefeye Katkıları*'da, burada geçen *sıçrama* sözcüğünü, *Der Sprung*, yani 'kökensel olan'ın yeniden düşünülebilmesi için cesurca, tanınan bilinen ne varsa terk etmek ya da bir kenara bırakmak ve şeylerden acilen hiçbir şey beklememek' biçiminde çarpıcı bir betime kavuşturur. Bu anlamda düşünmek, kendini ait olduğun yere, yani varlığın açıklığına bırakmaktır.⁶² Başka bir deyişle, varlığı unutmak, görmezden gelmek, yadsımak ya da karşıya almak yerine onunla gerçek bir mücadeleye girmektir. Heidegger, varlıkla ilişkinin metafizikte izine rastlanmayan bu asil biçimini arzulamaktadır. Bu nedenle, Modern Teknoloji Çağı'nda düşün(ebil)menin tek yolu, düşünmenin (var)olan tüm düşünme biçimlerinden sıyrılarak, en kökensel biçiminde kendini açmasıdır. Bu, düşünmenin uzun zamandır uzağında olduğu yerine, kendi kaynağına, evine dönüşüdür. Düşünmenin eve dönüşü, yalnızca cesur bir atılım, köktenci bir ayrılma, onu evinden uzaklaştıran ne varsa bir kenara bırakmakla olanaklıdır. Bu nedenle bir sıçramadır. Bu, Heidegger düşüncesinin, bir bütün olarak düşünüldüğünde, evrimleşen, eytişimsel ya da süreçsel bir yapı sergilemeyen özgün, devrimci ve de köktenci tavrının en arı görünüştür. Düşünme sıçraması, metafizik geleneğin tüm düşünme yollarını bir kenara bırakmaktır. Bununla birlikte, Heidegger düşüncesinin ve olanaklı tüm düşüncelerin metafizik gelenekten özgürleşmesi, insan varoluşunun, şeylerin, varlığın açıklığına yakın olmaktan geçer. Bu, düşünmeyle birlikte dilin de devrimsel dönüşümü demektir.

Düşünme, Heidegger'in basitçe zihinsel etkinliğe indirgediği bir edim ya da etkinlik değildir. Yani düşünmeyi bir şey üzerine ya da belli bir konuda düşünüyor olmayla sınırlandıramayız. Ona göre, herhangi bir durum, çağ ya da dünya görüşünde düşünmenin biçimini ve onun kendini nasıl bir dilde açtığını belirleyen, insan varoluşu, varlığın açık-

⁶² Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 161.

lığı ve şeyler arasındaki otantik ilişkidir. Bu ilişki, yeniden altını çizerek, “metafizik geleneğin düşünme biçimi ve dilinin aşılmasında değil, tamamen bir kenara bırakılmasında gerçekleşebilir.”⁶³ Sonuç olarak, Modern Teknoloji Çağı’nda hâlâ yeterince düşünmüyor olmanın tüm bu paradoksal oluşumu, çağın düşünme biçiminin çözümlenmesi temelinde açıklığa kavuşabilir. Bu nedenle, burada ilk olarak, Modern Teknoloji Çağı’nı bir bütün olarak belirleyen düşünme biçimi ve Heidegger’in bu konudaki köktenci eleştirel yorumuna yer verilecektir. Bu bağlamda, onun *yeni düşünme yolu/yolları* ile neye işaret ettiği bütünlüklü olarak görülebilecektir.

Modern Teknoloji Çağı’nın düşünme biçimi, *Rechnendes Denken*, yani “hesaplayıcı düşünme”dir. Heidegger’e göre, hesaplayıcı düşünme biçimi, yalnızca teknolojiyle ilgili değildir. O, Batı Metafiziği’nin doruğudur. Evet, bu düşünme biçimi, felsefi düşünce tarihinin doruğudur. Çünkü onu, kendinden önceki süreçten ayıran özsel bir niteliğe sahiptir. Bu ayrıcalık, hesaplayıcı düşünmenin bilimsel ya da kuramsal düşünceye indirgenemezliğiyle ilintilidir. Bunu biraz açarsak, Heidegger hesaplayıcı düşünmeyi, insan varoluşu, varlığın açıklığı ve şeyler üçlüsü arasındaki ilişki biçimi olarak temellendirir. Bu anlamda, o, her şeyi sarıp kuşatan ve kendinden başka bir düşünme biçimine izin vermeyen ya da yer bırakmayan en genel yaşama tavrıdır. Heidegger’in teknoloji yorumu üzerine yazan düşünürlerden Richard Rojcewicz, bu konuyu şöyle yorumlar: “Heidegger’in hesaplayıcı düşünme olarak betimlediği, akıl yürütme ya da bir şeyi enine boyuna düşünme olarak anlaşılabilecek bir düşünme biçimi değildir. Ancak, en genel anlamda şeylerle ilişkinin nasıllığıdır.”⁶⁴ Rojcewicz’in yorumu son derece haklıdır. Çünkü Heidegger, Modern Teknoloji Çağı’nın en genel anlamda her

⁶³ Heidegger, a.g.e. , s. 9 ve s. 354.

⁶⁴ Richard Rojcewicz, *The Gods and Technology: A Reading of Heidegger*, NY: State University of New York Press, 2006, s. 215.

şeyle hesaplayıcı biçimde ilişkilendirilmesini, şeyleri tasarlama, düzenleme ve çıkara uygun olarak dönüştürmenin yaygınlaşması olarak açıklamaktadır. Bu nedenle, ona göre hesaplayıcı düşünme, hiçbir şeyin kendini kendi açıklığında açmasına izin vermez. Başka bir deyişle, hesaplayıcı tavrın devasa açılımında şeyler, kendini kökensel olarak açamaz. Heidegger, bu her şeyi çepeçevre saran tavrı, “düşünmenin açıklığından kaçış” olarak betimler.⁶⁵ Teknoloji çağında düşünmenin açıklığından kaçış, *çok hızlı, oldukça ucuz ve çabucak unutulmuş* üçlüsünde açığa çıkar. Bu anlamda, Modern Teknoloji Çağı, Batı Metafiziği’nin gittikçe daha fazla belirginleşen *düşünme yoksulluğunun* doruğudur. Heidegger’e göre bu yoksulluk, insan varoluşu, varlığın açıklığı ve şeyler arasındaki otantik birliğin yitiminde köklenir. Bu, onun çarpıcı düşüncesi olan varlığın unutulmuşluğunun ya da varlık tarafından terk edilmiş olmanın öyküsüdür ve tehlikenin de ta kendisidir.⁶⁶ Burada tehlike, en temel anlamda, düşünme ve dolayısıyla dilin kaynağından uzaklaşmaktır. Bu uzaklık, varlığın açıklığını sınırsızca tasarlama ve açığa çıkmanın zengin olanaklarını tasarıma indirgeme olarak açığa çıkar. Heidegger’i, metafizik düşüncenin karşısına cesurca çıkaran en önemli yaklaşımı tam da bu konuyla ilintilidir. Çünkü ona göre, varlığın açıklığı tasarlanamaz. Varlığın açıklığına bu biçimde yaklaşmakla tüm metafizik gelenek, düşünme ve dil konusunda oldukça uzun ve sınırsız bir başarısızlık öyküsüdür. Batı Metafiziği, tasarlanamaz olanı ısrarla daha fazla tasarlama çabasıyla bu başarısızlığı düşünmeye mühürlemiştir. Başka bir deyişle, metafizik düşünme geleneği, düşünmenin başarısızlığıdır. Heidegger bunu şu keskin savıyla temellendirir: “Metafizik gelenek, düşünmenin kökeninde düşünülemez olanın var olduğu hakikatine sırtını dön-

⁶⁵ Heidegger, *Discourse on Thinking*, s. 45.

⁶⁶ Heidegger, a.g.e., s. 63.

müştür.”⁶⁷ Diğer yandan, burada, canlılığını ve etkinliğini korumayı sürdüren soru şudur: Metafiziğin başarısızlığının kaynağında neden varlığın açıklığını tümüyle tasarıma indirgeme saplantısı bulunmaktadır?

Bu sorunun yanıtını, Heidegger’in varlığın açıklığı ile neye işaret ettiğini açıklayarak verebiliriz. O halde, ilk soru, varlığın açıklığının ne olduğudur? Heidegger’e göre bu açıklık, herhangi bir şeyin kendini açma olanağıdır ve bu nedenle de tüm açığa çıkma biçimlerinin, açığa çıkanların, dünyanın, insan varoluşunun, kısacası her şeyin kökenidir. Böylece, varlığın açıklığı yalnızca tasarım olduğunda, bunun sonucu, bir şeyin kendini açması değil; o şeyin tasarımının açığa çıkması olur. Bu bağlamda tehlike, şeyin kendinden başka bir şey olarak açığa çıkması değildir. Bunun sınırsızca döngüselleşmesi ve de tek açığa çıkma biçimi olmasıdır. Bu nedenle, Heidegger, bir şeyin kendi açıklığında ve özgürce, zengin açığa çıkma olanakları içinde kendini tasarım olarak açamayacağını özenle belirtir. Bununla da kalmaz, *Bir Şey Nedir?*’de bunu şu çarpıcı ifadelerle köklendirir: “Bir şeyi o şey olarak açan, yine bir şey olamaz, bu nedenle felsefi düşünmenin ve sorgulamanın başlangıcı hiçbir şeydir.”⁶⁸ Burada bahsi geçen başlangıç düşünmenin ve onun özünde gizlice tutunan sorgulamanın vazgeçilemez başlangıcıdır. Ancak bu türden bir başlangıç, varlığın tasarlanamaz açıklığının olmuş bitmiş, tamamen açık bir şeye dönüştürüldüğü metafizik geleneğin tasarımsal düşünme biçiminde yerinden edilmiştir. Oysaki tasarımsal düşünmenin Batı metafizik tarihinde unutulmuş kökeni, varlığın açıklığıdır. Bu açıklık, zamanla verili şeyler ve de yalnızca bu şeylerin varlığı olarak anlaşılan varlık düşüncesinde eritilmiştir. Heidegger düşüncesinin bu konudaki devrimini taçlandıran nokta, buradaki asıl tehlikenin varlık ve zaman arasındaki kökensel ba-

⁶⁷ Heidegger, a.g.e., s. 83.

⁶⁸ Heidegger, *What is a Thing*, s. 2-3.

ğın kopması olduğunu söylemesi ve tüm felsefesini bu sav üzerine inşa etmesidir. Öyleki onun metafizik düşünmeye yönelttiğini tüm ateşli eleştirilerin temelinde, varlığın açıklığının kendini yalnızca zaman olarak açabileceğine olan güçlü inancı vardır. Varlık ve zamanın bu birlikteliği, düşünmenin ve dilin otantik biçiminin yitimsel olduğu savıyla doruğuna ulaşır. Dil ve düşünmenin kökeni kesin, açık, evrensel ve de (var)olan değildir. Söylenemeyen, gizlenen ve daima öyle kalanın gizemli varlığı yalnızca yitimsel olarak kendini açabilir. Bu iddialı açıklamalarıyla Heidegger, varlık ve zamanın birlikteliğini, metafizik unutulmuşluğundan çekip alarak, yeni bir düşünme biçimine sıçramanın ilkesi kılar. Başka bir deyişle, yeni düşünme biçimi, varlığın açıklığı ve zaman arasındaki derin, ancak düşünme tarihi boyunca unutulmuş bağlılığın kendini açabileceği açıklıktır.

Yeni düşünme biçimi, varlığın gizinden açığa çıkar. Bu anlamda, yeni düşünme biçiminin en temel ilkesi, daima *yeni*'nin düşünülmesidir. Heidegger, bu türden bir düşünme biçiminin yalnızca *Besinnliches Denken*, yani 'meditatif (derinlikli) düşünme'⁶⁹ olabileceğini söyler ve bu düşünme biçimini şöyle betimler: "Meditatif düşünme, bir şeyin kendini açmasının sınırlarında düşünebilmektir."⁷⁰ Yeniden anımsarsa, Heidegger için düşünme, zihinsel bir etkinliğe indirgenememekteydi. Aksine düşünme insan varoluşu, varlığın açıklığı ve şeyler arasındaki ilişkinin nasıl açığa çıktığıyla ilgilidir ve bu üçlünün kökensel birliğinde olanaklıdır. Bu nedenle, "neden meditatif düşünme?" sorusunun daha açık bir biçimde yanıtlanabilmesi için, "şeylere kendi açıklığında ulaşabilmenin yolu nedir?" sorusu yeniden gündeme gelmelidir. Çünkü Heidegger'e göre, metafizik geleneğin tümüyle bir kenara bırakılmasını anlatan düşünme sıçraması, şeyleri kendi açıklığında açarak açığa çıkmakla olanaklıdır. Bu dü-

⁶⁹ Heidegger, *Discourse on Thinking*, s. 47.

⁷⁰ Heidegger, a.g.y.

şünme biçimi de yalnızca meditatif düşünme olarak olanaklıdır. Heidegger bunu şöyle gerekçelendirir: “İnsan varoluşunun kendi varlığıyla en cesur ilişki biçimi, meditatif düşünmedir. Bu anlamda meditatif düşünme, insan varoluşunda kendini iki biçimde açar. Bunlar, *Ge-lassen-heit*, yani kendini şeylerin açıklığına bırakma⁷¹ ve varlığın gizinden açığa çıkmadır.”⁷² Bunu biraz açarsak, meditatif düşünme, bir şeyin kökenine sıçramanın yolunu şeyler ve gizin açıklığı arasındaki otantik ilişkide gösterir. Bu ilişki, metafizik geleceğin bir bütün olarak varlığın unutulmuşluğu ya da varlık tarafından terk edilmişlik olduğunu duyumsatır. Ancak Heidegger bu açıklamalarla da yetinmeyerek, Batı Metafiziği’nin meditatif düşünmede bütünüyle görülebilme olanağını düşünmenin kökenindeki *yitimsellik* olarak belirler. *Kant ve Metafizik Sorunu* (*Kant und das Problem der Metaphysik*) başlıklı yapıtında bu konu şöyle irdelenir:

Yitimselliğin en kökensel olanağını açma düşüncesi hâlâ metafiziğin daima yitimli olduğu ve asla mutlak olamayacağının bir bütün olarak açığa çıkması için gerekliliğini korumaktadır. Buradan çıkarılacak tek sonuç, yitimsellik üzerine düşünmenin yenilenmekte olan ve asla başarılamayacak olanda kendini açtığı her an ya da durumun dolaylı eşitleme ya da karşılıklı açılma oyununun kesintiye uğramasında, bize yitimselliğin mutlak tanıklığını vermek için olduğudur. Yitimselliğin tanıklığı, kendinde açık olanın açığa çıkmasını gizlice açan bir bilgidir.⁷³

Heidegger, bu ifadeleriyle yitimselliğin tanıklığını, “kendinde açık olanın açığa çıkmasını gizlice açan bir bilgi” olarak betimliyor. Ancak yitimselliğin tanıklığı ile tam olarak neye işaret ettiğini bu ifadelerde yeterince açık göremiyoruz. Bu nedenle, düşünme ve yitimsellik ilişkisinin nerede ve nasıl görülebileceğine yoğunlaşmalıyız. Öncelikle, Heidegger

⁷¹ Heidegger, a.g.e., s. 54.

⁷² Heidegger, a.g.e., s. 54-55.

⁷³ Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, s. 245.

düşüncesinde bu özsel ilişkinin, varlığın otantik açıklığıyla ilintili olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda, onun şu etkileyici açıklamaları bir yandan varlığın metafizik düşüncedeki unutulmuşluğuna, diğer yandan düşünme biçiminde yapılması öngörülen devrime işaret eder: “Metafizik anlamda varlık, içi oyuk, alelade bir kavramdır. Tarihsel anlamda ise, her atılımı kendine çeken bir bekleyiştir.”⁷⁴ Heidegger’de varlığın bu yeni ve kökensel anlamı, gizin korunmasıdır. Varlığın gizinin korunması, düşünmeyi açığa çıkaran tek ve en temel ilkedir. Bu giz, daima, açığa çıkanda kendini açmayan bir şeylerin olduğuna işaret eder ve bu anlamda da olanakların olanaklaşması olarak gerçekleşebilir. Çünkü giz, yalnızca açığa çıkardığında gizlenebilir. Heidegger, bu düşüncesini biraz daha derinleştirir ve varlığın gizini sürdürmeyi ilkeselleştiren yeni düşünme biçimini şöyle betimler: “Yeni düşünme biçimi, gizin açıklığında tarihsel olarak kendini açana tanıklıktır.” Burada, tanık olunan, Almanca *Besinnung* kavramıyla betimlenir. Heidegger *Besinnung*’u düşünmenin varlığın tarihi biçiminde açığa çıkması olarak anlamlandırır. Bu anlamda o, modernite, teknikleşme ve hesaplayıcı düşünmenin bir bütün olarak görülmesidir.⁷⁵ Düşünmenin bu yeni biçiminde, bir şey kendi kökeniyle birlikte açılır ve bu kökene yitimsel dönüşlerinde her defasında yeniden çiçek açar. Bu biçiminde, düşünmenin çiçekleri, solmaya ve yeniden açmaya yazgılıdır.

Düşünmenin bu arsız çiçekleri, *yeni sorular* olarak varlığın tarihsel sahnesine çıkar. Ancak burada şunun altını da özenle çizmek gerekir: Düşünmek, daha önce hiç sorulmamış soruları sormak değil, o en eski soruyu ilk defa soruyormuş gibi sorabilmektir. Heidegger, bu en eski soruyu, *Varlık ve Zaman*’da ‘varlığın anlamı’⁷⁶, *Felsefeye Katkılar*’da ise ‘varlığın

⁷⁴ Heidegger, *Mindfulness*, s. 72.

⁷⁵ Heidegger, a.g.e., s. 18-19.

⁷⁶ Heidegger, *Being and Time*, s. 1.

doğruluğu⁷⁷ olarak belirler. Ona göre, “varlığın açıklığına bırakılma ya da bu açıklıktan açığa çıkma olarak meditatif düşünme” ve onun tarihsel tanıklığı, bu sorunun gerçek yeridir.⁷⁸ Burada, şu iki düşünce açığa çıkar: İlki, varlığın düşünmeyi bırakmasının yitimselliğidir. İkincisi, varlığın bırakmış olduğunu tamamen terk etmemesidir. Bu iki düşünceyi bir arada şöyle açıklığa kavuşturabiliriz: Varlık, bir şey olarak kendini açarken, o şeyi de kendi açıklığına bırakır. Böylece varlık, o şeyde kendini açmayı sürdürebilecektir. Bu yolla Heidegger, düşünme ve varlığı, düşünmenin kökensel olarak varlığın açıklığına ait olarak açığa çıkmasında bir araya getirir. Dolayısıyla, düşünme, varlığın her yeni açıklığı için bekleyen ve o açıklığa sıçrayandır. O, böylelikle, kendini cesurca terk etme ve ardından kendine yeniden kavuşmaların yitimsel döngüsünde varlığını sürdürür.⁷⁹ Ancak şu da unutulmamalıdır ki burada her kavuşma, gize tanık olmaktır. Peki, nedir bu gize tanıklık?

Heidegger yeni düşünme biçiminin yalnızca meditatif düşünme olabileceğini ısrarla savunurken, bunu, meditatif düşünme biçiminin varlığın gizine tanıklığa en uygun düşünme biçimi olduğu gerekçesiyle söyler. Bununla birlikte, ona göre, açığa çıkmakta olanın gizini kendinde açması ve koruyup gözetmesi nedeniyle meditatif düşünmeye, poetik düşünme de denilebilir. Çünkü her defasında *yeni*’de açılması, meditatif düşünmenin poetik niteliğine aittir. Daha

⁷⁷ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 182.

⁷⁸ Heidegger, *Mindfulness*, s. 39.

⁷⁹ *Ursprung*, her tür sorunun sorulabilme olanağını açan ilk kökene sıçramadır. İlk köken olarak açılan Erken Dönem Antik Yunan Düşüncesi (Sokrates-Öncesi)’dir (Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 6). *Ursprung*, ‘yeni’nin açığa çıkması için kökensel olanın tarihsel açılımında yinelenmesidir. Bu, tarihsel olarak kendini açan yineleme, kökensel olanla ilişkinin yeniliğinde ilkin Dasein’in dönüşümünü anlatır [Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 161].

önce belirtildiği gibi, Antik Yunan'ın *poiesis*'i, bir şeyin gizemli varlığında yitimsel olarak açığa çıkmasıdır. Bu anlamda, *poiesis* olarak açığa çıkma, bir şeyin kendini açabilmesi için kökensel bir yer açmaktır. Heidegger'in *gegnet*⁸⁰ olarak adlandırdığı bu kökensel yer açma, iki biçimde nitelendirilir: Bunlardan ilki, bizi kuşatan açıklığın bize kendini açmaya gelmesi; ikincisi, bu açıklığın bizi, kendisiyle birlikte açığa çıkmak için kendini açan bir yere doğru çekmesidir. Başka bir deyişle, *gegnet*, tüm karşıtlıkların, uyumsuzlukların, ayrılıkların bir araya gelmesi ve yeniden açığa çıkmak için açık bırakılmasıdır. Heidegger'e göre *gegnet*, yalnızca meditatif düşünmenin tanıklığında kendini açar.⁸¹ Çünkü *gegnet*'i olanaklı kılan açıklık ve gizlin birlikte korunması durumu, meditatif düşünmenin en temel ayrıcalığıdır. Heidegger, bunu, meditatif düşünmenin poetik özülüyle ilintilendirir. Bu anlamda, onun, *Einlassen, sich einlassen*, yani "bırakalım da şeyler bize kendini açsın"⁸² deyişini, poetik düşünmenin ya da düşünmenin poetik olarak açığa çıkmasının yalnızca ilke sözü değil, kökensel açıklığı olarak yorumlamak doğru olur. Kısacası, şeylerin kendini bize, gizinde açtığı tek yer, düşünmenin poetik açıklığıdır. Heidegger, meditatif düşünmenin, bu poetik açıklığını 'yanıt veren dinleme'de temellendirir.⁸³ Bunu biraz açarsak, düşünme, onu çağırana verilen ve daima eşsiz olarak açılan yitimsel bir yanıttır. Varlık kendini şeylerde ne kadar açmışsa, düşünme de ancak o kadarını açığa çıkarabilir. Bu açığa çıkarmada ona daima eşlik eden en temel ilke, varlığın gizinin öngörülmesidir. Heidegger, düşünmenin bu kökensel oluşumunu, dü-

⁸⁰ *Gegnet, Felsefeye Katkıları'nın Zeit-raum'*una, "uzam-açan zaman"ına benzetilebilir [Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 259].

⁸¹ Heidegger, *Discourse on Thinking*, s. 65-66.

⁸² Heidegger, a.g.e., s. 54-55.

⁸³ Heidegger, a.g.e., s. 71.

şün(ebil)menin tek olanağı olarak belirler ve bunu şöyle açıklar: *Warten auf*, yani “bekleyebilmek için, beklemeye açık olmak.”⁸⁴ Diğer yandan, hesaplayıcı düşünme söz konusu olduğunda, beklemenin de kökensel anlamının bozulduğuna işaret eder. Ona göre, Modern Teknoloji Çağı’nda beklemek, daima verili bir şeyin, (var)olanın olasılığıyla ilintilidir ve o şeyin olmasını beklemektir. Başka bir deyişle, beklenenin ne olduğu, nasıl olduğu ve de tüm sınırları, bilinen, hesaplanabilen, öngörülebilen nesneler tarafından belirlenmiştir. Heidegger burada son derece iddialı bir ayrım yaparak, meditatif düşünmede beklemenin, düşünmenin açığa çıktığı kökensel durum olduğunu söyler. Bu bağlamda, meditatif düşünmede beklemek, şeylerin özgürce kendini açma olanağıyla ilintilidir. Heidegger düşüncesinde sabır sözcüğünün önemini, tam da bu belirsiz bekleyişin betimi oluşturur.⁸⁵ Böylece, düşünme, varlığın kendini onda açması için beklemeye olma ve sabırla bu bekleyişe katlanma durumudur. Düşünmenin söz konusu dönüşümünde, Heidegger’in *gelassenheit*, yani “bırakalım da şeyler bize kendini açsın” çağrısı ilkeselleşir ve *Varlık ve Zaman*’ın Dasein olarak insan varoluşu ait olduğu açıklığa döner. Bu yeni anlamında insan olmak, şeylerde kendini açan tarafından uyandırılan ve bu uyanışa da yanıt vermesi beklenendir. Zaine Ridling’in yorumunda bu dönüşüm şöyle betimlenir:

Gelassenheit, Varlık ve Zaman’ın Prometheusçu ‘an’ı olarak açılan Dasein’in, ölümle özgürleşen varlığının coşkusundan uzaklaşır. Artık bu coşku, Dasein’in elinde olan bir şey değil, ancak ona sunulan bir armağan gibidir. Dolayısıyla, Dasein yalnızca bu belirsiz sunulma anı için uyanık kalabilir. Onu isteyemez, çağıramaz, belirleyemez. Çünkü *gelassenheit* kökensel anlamda uyanışı anlatır, onu biz uyandıramayız. O, bizi etkileyen bir şey değildir; bizi, kendini açan için yola ko-

⁸⁴ Heidegger, a.g.e., s. 62.

⁸⁵ Heidegger, a.g.e., s. 82.

yandır.⁸⁶

Böylece, Modern Teknoloji Çağı'nı biçimlendiren düşünmeden kaçış, şeyleri kendini açmaya bırakan düşünmenin uyanışında dönüşüme uğrar. Diğer yandan, burada, akla şöyle bir soru gelir: Modern teknolojinin devasa açılımında düşünmeyi yüzlerce yıllık uykusundan ne uyandıracaktır? Bu, henüz belirsizliğini koruyan bir sorudur. Ancak şeyleri, kendini açmaya bırakmak ile varlığın gizinin ürpertici, tuhaf sessizliği arasındaki ilişki, düşünmenin uyanışı için belli belirsiz bir ipucu vermektedir. Heidegger, teknolojinin çok konuşan ve hatta her şeyi iletişimin güdümünde konuşmaya indirgeyen, ancak hiçbir şey söylemeyen gürültüsünde düşünmeyi uyandırabilecek olanın ne olduğunu sorar. Böyle bir sorunun hakkıyla yanıtlanabilmesi kılavuz olarak sessizliği seçer. Çünkü gürültünün orta yerinde, ona ara vererek kendini açabilecek tek açıklık sessizliğe aittir. Bu, en ilkel, en somut anlamında bile aksi iddia edilemez bir gerçektir. Heidegger'e göre düşünme, kendini sessizliğe bıraktığında uyanış kaçınılmazdır. O halde, sorunun belirsiz ve gizemli sorgulaması yine dile işaret etmektedir. Düşünmenin uyanışı, dille ilgili bir sorundur. Çünkü kökenle kurulan ilişki biçimine bağlıdır ve bu ilişki, her durumda tarihsel olarak açılmaya yazgılıdır. Bununla birlikte, düşünmenin tarihsel olarak açılan bu yazgısı, dille kökensel anlamda ilişkili olmasıdır. Nasıl düşünüyorsak öyle söyleriz ya da nasıl söylüyorsak öyle düşünürüz. Bu nedenle, en başından beri ısrarla belirtildiği gibi, Modern Teknoloji Çağı, sonu olduğu metafizik geleneğin dili ve düşünme biçiminden ayrılamaz ve bu nedenle de varlığın sesini duyabilecek kulaklardan yoksundur. Heidegger, bu yoksunluğu şu düşündürücü ifadelerle taçlandırır: "Modern Teknoloji Çağı'nda, herkes, metafizik açık-

⁸⁶ Zaine Ridling, *The Lightness of Being: A Comprehensive Study of Heidegger's Thought*, Ph. D., Columbus University; New Orleans, Louisiana 2001, s. 86-87.

layıcılığın karanlığında düşünmeyi sürdürdüğünden, hiç kimse asla sonlanmayan o en eski sözlerin yankısını duymaz.”⁸⁷ O halde, meditatif düşünme, çağın hesaplayıcı düşünme biçimini olduğu gibi dilini de ivedilikle bir kenara bırakmalıdır. Her tür düşünme biçiminde olduğu gibi, o da kendi dili olarak açığa çıkabilecektir. Bu gerekçeyle Heidegger, düşünme sıçramasının, beraberinde dil sıçramasını da kaçınılmaz kılacağını ısrarla vurgular. Ona göre, meditatif düşünmenin dili, yargılardan oluşamaz. Onda hiçbir şey, üzerine yargıda bulunulan verili ve de (var)olan bir şey değildir. Heidegger için, meditatif düşünmenin dili, sözlerden ve onların yalnızca bir iz olarak açılacak olan anlamlarından oluşabilir. Böylece, gizin, kendini giz olarak açtığı bir düşünme biçimi, sessiz, anlamı belirsiz sözlerde kendini açabilecektir.⁸⁸ Burada sözler, tıpkı yıldızlar gibi daima ışığını karanlığın gizinden alan ve yanıp sönen pırıltılardır. Gizi açan sözler, gizin yükünü varlık için üstlenir ve kendini varlığın dilini söylemeye adar. Kısacası, meditatif düşünme, varlığın düşünülmesi olmakla birlikte, aynı biçimde, onun dili de varlığın dilidir. Daha önce anlatıldığı gibi, Heidegger, varlığın dilinin sessizliğe ait olduğu konusunda ısrarcıdır. Bunun en arı gerekçesini de varlığın gizini söyleyebilecek olan dilin yalnızca sessizliğin dili olabileceği biçiminde açıklar. Çünkü sessizliğin dili, açığa çıkanla değil; kendini gizleyenle ilişkidir. *Sanat Yapıtının Kökeni*’nde, bu sessiz ve karanlık merkez, yeryüzüdür ve yapıtta yapıtlaşan doğruluk, yeryüzü ve dünya arasındaki *aletheik* gerilime aittir. Böylelikle, sessizliğin dili, yeryüzünün de dili olur. Heidegger, meditatif düşünmenin kendini açtığı bu dilin, “yeryüzünün zenginliğine, çeşitliliğine iye bir dil” olabileceğini belirtir.⁸⁹ Tüm bu tartışmaların hedefi poetik düşünmede kendini açan-

⁸⁷ Heidegger, *Mindfulness*, s. 217.

⁸⁸ Heidegger, *Discourse on Thinking*, s. 72-73.

⁸⁹ Heidegger, a.g.e., s. 48.

dır. Heidegger bu zorlu hedefi düşünmenin başlangıç sorusuyla birleştirir. Bu soru, anımsanacağı gibi, “bir şey nedir?” sorusudur. Buraya kadar bir bütün olarak hazırlanan bu düşünsel zemin, sorunun en kökensel biçimde açıklığa kavuşturulabilmesine hizmet etmektedir. Şimdi, sırada Heidegger’in poetik düşünmede kendini açanla işaret ettiği şeyin ne olduğunun tartışılması bulunmaktadır.

4.2.2 *Geviert* Olarak Şey

Şeylerin otantik açıklığı, öncelikle, *şey* olarak açığa çıkmaya aittir. Heidegger, *şey* olarak açığa çıkmanın söz konusu kökenselliğini anlaşılması son derece güç olan *Geviert* sözüyle açıklar. *Geviert*, en yalın anlamıyla, ‘yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar dördlüsü’nün bir arada açığa çıkmasıdır. Bu özgün anlamıyla o, Heidegger’in *Ge-stell*’de, *Ge-stell*’den kopuş yolu olarak öngördüğüdür. Bu öngörünün en şüphe götürmez gerekçesi, *Geviert*’in şeylerin açıklığı olmasıdır. Sıkı bir Heidegger yorumcusu olarak tanınan Werner Marx, Heidegger’de *Geviert*’i, “insan varoluşunun kökensel ve bütünlüklü açılımı” olarak betimler. Ancak bununla birlikte şunu da ivedilikle ekler: “Burada, *Geviert*’in açılımı, insan varoluşuyla ilgili gibi görünse de, Heidegger’e göre dördlünün bir arada açığa çıkması olarak *Geviert*, öncelikle ve de yalnızca varlığın temel niteliğidir.”⁹⁰ Marx’ın bu belirlemesi son derece haklı ve yerinde görünmektedir. Çünkü Heidegger’in düşünsel izleğini bir bütün olarak biçimlendiren ilke sorusu varlığa ilişkindir. Bu nedenle o, metafizik geleneğin tozlu raflarında unutulmaya yüz tutmuş o en eski soruyu, yani “bir şey nedir?”i felsefenin temeline koyarken ve bu soruyu, “neden şeyler var da hiçbir şey yok?” biçi-

⁹⁰ Werner Marx, “The World in Another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet”, *On Heidegger and Language* içinde, hazırlayan: Joseph J. Kockelmans, USA: Northwestern University Press, s. 235-261, 1972 (s. 245-246).

minde dönüştürürken, aslında bu yolla varlığın açıklığına işaret etmektedir. *Geviert*’te bu, yeryüzü ve şey, yeryüzü ve insan varoluşu, yeryüzü ve varlığın açıklığı olarak tartışılır. Böylelikle Heidegger’in, *şey* olarak açığa çıkma ve varlığın açıklığı arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi gösterme çabasında olduğu açıklığa kavuşur.

Varlığın açıklığı ve *şey* olarak açığa çıkma arasındaki bu kaçınılmaz ilişkide, bir şeyin ne olduğu değil; kendini nasıl açtığı sorusu ilkeselleşir. Bu en başından beri biz insan varoluşuna en yakın, en açık görünenin kaynağındaki zorluğa işaret etmektedir. Heidegger, bunu şu çarpıcı savıyla vurgular: “En yakın için açılan yol, biz insan varoluşu için, daima en uzun ve en zorlu olandır.”⁹¹ Ancak burada şu temel soruları sormadan geçmek bu sözün derinliğine haksızlık etmek olur: En yakın ise sorulan, en yakın olduğu halde neden sorulmaktadır? Eğer sorulmakta ise, o zaman, o artık en yakın olacak mıdır? O halde, bu çarpıcı ve düşündürücü sorular eşliğinde *şey* sorusunu bir kez de şöyle sorarak yolumuza devam edelim: Köylü kadının potinleriyle ya da Yunanlıların tapınakla ilişkisi nedir ve nasıl açığa çıkar? Öncelikle, şunu belirtmeliyiz ki burada hiçbirisi için söz konusu şeyler, birer sanat yapıtı değildir. Heidegger bunu, yani potinler ya da tapınak yoluyla insan varoluşuyla konuşarı yeryüzü olarak belirlemiştir. Bu konuyu biraz açarsak, o, burada, şeylerin açıklığının kökensel anlamda sanata değil; yeryüzüne ait olduğunu gösterme çabasıdadır. Bu bağlamda, sanatın rolü ise, yapıt aracılığıyla insan varoluşunun yeryüzüne çağrılmasıdır. Köylü kadın potinlerini giyerken, Yunanlılar tapınağa giderken onları bu şeylerle bir araya getiren, hepsinin yeryüzüne ait olmasıdır. Kısacası, Heidegger, şeylerin insan varoluşuyla içsel yakınlığını, yani özsel olarak vazgeçilemezliğini, dünyayı da açığa çıkaran yeryüzü olarak konumlandırmıştır. Diğer yandan, burada hâlâ yanıtlanma-

⁹¹ Heidegger, *Discourse on Thinking*, s. 53.

muş bir soru daha vardır: Yeryüzünün şeylerin ulaşamaz, nüfuz edilemez, karanlık merkezi olmasının anlamı nedir? Bu anlam, henüz yeterince açık değildir. Tam da bu nedenle, buradaki tartışmaların yönünü, yeryüzü ve *şey* olarak açığa çıkmayı bir araya getiren ilişkinin niteliği belirlemektedir.

Yine, *Varlık ve Zaman*'daki tartışmalara kısa bir gönderme yapacak olursak, orada, anımsanacağı üzere, Dasein olarak insan varoluşunu belirleyen, dünyanın bir bütün olarak kendini açması ve onu kuşatan şeylerin onunla ilgili şeyler olarak açığa çıkmasıydı. İlk bölümün konusu olan, 'pragmata'nın önceliği tam da bu konuya işaret etmekteydi. Heidegger'in 1950'de yazdığı *Şey (Das Ding)* adlı kısacık yazısı, onun en temel sorunu olan şeylerin açıklığı için gerçek bir zirve olur. Bu konudaki düşünsel izlek şöyle özetlenebilir: *Varlık ve Zaman*'da Dasein olarak insan varoluşunda pragmata olarak açılan *şey*, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde donanımın donanımsallığı bağlamında tartışılır. Bununla birlikte, Heidegger, burada, *şey*'in donanım olarak açıklanmasını, sanat yapıtı ve *şey* arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması adına yetersiz görür ve *şey* olarak açığa çıkmayı olanaklı kılan çok daha kökensel bir açıklığın varlığı konusunda ısrar eder. Bu bağlamda, onun *Şey*'deki açıklamaları, sözü edilen diğer açıklamalarının yalnızca hazırlık niteliğinde olduğunun ta-nıtıdır. Dolayısıyla, Heidegger düşüncesi, bir bütün olarak Modern Teknoloji Çağı'nı biçimlendiren *Ge-stell*'den sanatın poetik gücünde *Geviert*'e geçişin düşünsel yolculuğudur. Onun en iddialı savunusu, yeni düşünme biçiminin, bu düşünsel yolculukta açığa çıkabileceğidir. Çünkü Heidegger, düşünmenin, düşündüğüne göre değil; düşündüğünü düşünürken izlediği yola göre değişime uğradığı kanaatinde-dir.⁹² Ona göre düşünme, bu bağlamda, belki de yüzyıllardır aynı şeyi düşünmektedir. Onun hem *Zollikon Seminerleri* (Zolliko-

⁹² Martin Heidegger, *Identity and Difference*, çeviren: Joan Stambaugh, USA: University of Chicago Press, 2002, s. 23.

ner Seminare) hem de *Bir Şey Nedir?*’de özenle yer verdiği şu anekdot, bu konuda son derece etkileyici görünmektedir:

Uzun bir yolculuktan dönen Sofist, Sokrates’e sorar: “Sen hâlâ burada mısın ve hâlâ aynı şeyi mi söylüyorsun? Bu konuyu hafife alıyorsun.” Sokrates şöyle yanıtlar: “Hayır, asıl sen bunu hafife alıyorsun. Çünkü sen daima yeni olanı ve en son [havadisleri] söylüyorsun. Her zaman farklı bir şey söylüyorsun. Zor olan, aynı şeyi söylemektir. Aynı şey hakkında aynı şeyi söylemek en zordur.”⁹³

Heidegger, bu Sokratik ilkeyi, yani “aynı şey hakkında aynı şeyi söylemenin zorluğu”nu, yine hem *Zollikon Seminerleri* hem de *Bir Şey Nedir?*’de, *totolojik* (eşsözel) düşünme olarak yorumlar. Ancak burada, onun *totolojik* düşünmeyle işaret ettiği, bu sözün yaygın kullanımında olduğu gibi, düşüncenin kendisiyle özdeşliği değildir. Aksine, Heidegger, *totolojik* düşünmeyi, *aynı*’nın düşünülmesindeki zorluk olarak açıklar. Bu zordur; çünkü kökenseldir. Bu nedenle, burada *aynı*, söz ya da düşünce özdeşliğini değil, onların açığa çıktığı kaynağı anlatır.⁹⁴ Biraz açarsak, düşünme tarihi boyunca farklı düşünme biçimlerinin açığa çıkıyor olması, düşünülenin farklı olmasından değil; onun yitimselliğinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, düşünmenin yeni düşünme biçimleri olarak açığa çıkması, *aynı*’nın olmakta olan varlığının, kendini daima farklı açığa çıkma yollarında sunmasıdır. Böylece düşünme, kendini bu yersiz ve de kökensiz oluşum için yitimsel adayışlarında *yeni* olarak açığa çıkar. Başka bir deyişle, düşünme, *aynı*’nın yitimselliğine katlanmanın, yani onunla mücadelenin ve eşsiz bir sabrın açılımıdır. Düşünmenin bu köktenci betimi temelinde, Heidegger, teknoloji çağında öngördüğü yeni düşünme biçimini, düşünme ve *Ereignis* ilişkisinde köklendirir. Daha önce belirtil-

⁹³ Martin Heidegger, *Zollikon Seminars. Protocols-Conversations-Letters*, hazırlayan: Medard Boss, çeviren: Franz Mayr ve Richard Askay, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001, s. 24.

⁹⁴ Heidegger, a.g.e., s. 24-25; *What is a Thing?*, s. 80.

diği gibi, onun için, bir düşünme sıçraması olarak açığa çıkabilir olan bu ilişki, varlığın kendini düşünmede açmasına aittir. Böylece, düşünmenin tüm tarihsel oluşumu ve bu oluşumun açıklığı, düşünme ve *Ereignis* arasındaki kökensel ilişkiye aktarılır.⁹⁵

Düşünme ve *Ereignis* ilişkisi, Heidegger düşüncesinde *Ge-stell*'den *Geviert*'e geçiş öyküsüdür. Bu uzun ve de zorlu öykü, bütünüyle *şey* olarak açığa çıkmanın kökenine adanmıştır ve biz insan varoluşuna en yakın olanın nasıl olup da artık bizden çok uzakta olduğunu sorgulama arzusuyla yazılmıştır. Heidegger'e göre, şeyler, bizi (insan varoluşunu) terk etmiştir. Çekip gideni görebilmek ve geri çağırmak için, (var)olanın ya da hâlihazırda olanın orta yerinde bir çözüm aramak anlamsızdır. Şeylere yazılmış bu düşünsel ağıtta, ilkesel olan tavır ya da tutum değişikliği değil; köktenci bir hamle ya da sıçramadır. Bunun için öncelikle, en yakın ve en uzak olmanın anlattıklarına kulak verilmelidir. Heidegger, şeylere yazdığı düşünsel ağıtın –kısa ve öz olmakla birlikte tüm güçlükleri hâlâ içerisinde barındıran– sonu olan *Şey* yapıtını bu yakınlık ve uzaklık tartışmasıyla başlatır. Burada öncelikli soru şudur: Bir şeyin yakın ya da uzak olmasının bize anlattığı nedir? Heidegger'e göre bu, ne uzamsal ne de zamansal bir şeydir. Aksine uzaklık ya da yakınlık, varoluşsal bir durumla ilintilidir. Biz, bir şeyle aramızdaki tüm uzamsal ya da zamansal uzaklıkları çılgınca ortadan kaldırdığımızda, onu, bize yakın kılmış olur muyuz? Bu anlamda, bir şeyle yakın ya da uzak olmayı olanaklı kılan, bunlardan birinin diğerine indirgenmesi ya da birinin yokluğunun diğerinin varlığı olması değildir. Heidegger, bunu şöyle açıklar:

Uzaklığı bakımından bize en yakın olan, örneğin; televizyondaki bir imge ya da radyodaki bir ses, bize hâlâ en uzak olabilir. Buna karşın hesaplanamaz bir biçimde bizden uzak olan bir şey de aslında bize

⁹⁵ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 22.

en yakın olabilir. Uzaklığın azalması bize yakınlığın doğasını veremeyeceği gibi, artması da uzaklığın doğasını, kendinde ne olduğunu veremez.⁹⁶

Heidegger’in bu ifadeleri, modern dünyanın bilimsel ve teknik açılımının, bunun en belirgin doruğu olan makineleşmenin, insan varoluşu ve şeyler arasındaki uzaklıkları çılınca ortadan kaldırmakla birlikte, ne uzaklığın ne de yakınlığın kökeninde ne olduğunu açıklamadığına işaret eder. Peki, nedir bu yakınlık ve uzaklık? Heidegger, bu sorunun yanıtı için uzaklık ve yakınlığın ilişkisine bakmayı önerir. O, uzaklık ve yakınlık arasındaki ilişkinin döngüsel olduğunu söyler. Uzaklık açığa çıktığında, yakınlık; yakınlık açığa çıktığında uzaklık gizlenir. Bu anlamda, her biri açığa çıkarırken daima bir diğerine göndermede bulunur. Dolayısıyla, bize en yakın olan açıklığa kavuşunca, eşzamanlı olarak, en uzak olana da ulaşılmış olacaktır. Heidegger, bize en yakın olanın yakınlığını, bir *şey*’in açığa çıkmasıyla ilintilendirir ve bunu şöyle anlatır:

O halde, yakınlık nedir; onun kökensel anlamına, kendi açıklığına nasıl ulaşılabilir? Yakınlık ile doğrudan karşılaşılabilir. Ona ancak yakın olan yoluyla ulaşılabilir. Bize yakın olanlara biz genellikle şeyler adını veririz. O halde, bir şey nedir? İnsana şeyi, şey olarak düşünme konusunda verili olan pek fazla bir şey yoktur. O, bu yakınlığa yazgılıdır.⁹⁷

Heidegger, *Şey*’de, yakınlık ve bir şeyin açığa çıkması arasındaki ilişkiyi, bir ‘kavanoz’ın o şey olması bağlamında çözümler. Burada, öncelikli soru, “bir kavanoz nedir?” sorusudur. Heidegger’e göre kavanoz, o şey olarak açığa çıkanıdır. Ancak bunun anlamı nedir? Kavanozu, o şey olarak belirleyen ne olacaktır? Heidegger, kavanozun ilk ve en doğrudan tanımının ne olabileceğine yönelir ve bunu şöyle belirtir: “Kavanoz, öncelikle bir kaptır ve kap, içine bir şeyler

⁹⁶ Heidegger, “The Thing”, s. 165.

⁹⁷ Heidegger, a.g.e., s. 166.

koymak içindir. İçine bir şeyler konulabilmesi için, yani bir şeyleri kendi içinde tutabilmek için kavanoz, kenarlar ve tabandan oluşmuştur. Bu, onun, kullanılan bir şey olduğunu gösterir." Böylelikle, kavanozun bir kap olması kullanılabilirliğinde temellendirilir. Ancak diğer yandan, Heidegger'in asıl hedefi, kavanozun kullanılan bir şey olmasını da olanaklı kılan çok daha kökensel bir anlamın açığa çıkarılmasıdır. Burada akla gelen ilk sorulardan biri şudur: Kavanoza, insan varoluşunun herhangi bir yöneliminden bağımsız olarak ulaşılabilir mi? Heidegger'in yanıtı kısa ve öz olarak şöyledir: "Bir kap olarak kavanoz, her şeyden önce, kendi açıklığındadır."⁹⁸ Bu açıklık, kavanozun bir şey olma olanağıdır. Bu aşamada, ikinci bir soru daha gündeme gelir: Kavanozu, kendi açıklığında bir şey olarak açığa çıkaran nedir? Böyle bir soruyla seslenilen kavanozun kökenidir. Heidegger, bu kökeni, kavanoz ile yeryüzü ilişkisi olarak belirler ve bunu şöyle anlatır: "Kavanoz, onu yapan çömlekçinin, yeryüzü toprağına verdiği biçimdir. Bu nedenle, kavanozu bir şey olarak açan, ne çömlekçi ne de onu kullananlardır."⁹⁹ Heidegger'in bu sözleri, kavanozun, öncelikle yeryüzü toprağına ait olduğuna işaret eder. Ancak, ona göre, kavanozda bir kap olarak kendini açan yeryüzü olmakla birlikte, kavanozu bir kap olarak açıklıkta tutan da yeryüzünün onda kendini açmasıdır. Burada, son olarak şöyle söyler: "Kavanoz, doğrudan ya da dolaylı olarak yeryüzüne aittir ve yeryüzünün açıklığında yerini alır."¹⁰⁰ Böylece, şey'in otantik açıklığı, onu o şey olarak açandır ve bu açıklık, yeryüzünün belirsiz varlığıdır.

Ancak bu, buradaki sorun için yeterli bir yanıt mıdır? Bir şey olarak açığa çıkmanın kökeni yeryüzüdür demekle bu sorun ortadan bir çırpıda kaldırılmış mıdır? Kavanoz ve yer-

⁹⁸ Heidegger, a.g.e., s. 167.

⁹⁹ Heidegger, a.g.y.

¹⁰⁰ Heidegger, a.g.y.

yüzü arasındaki otantik ilişki, Heidegger’in “neden şeyler var da hiçbir şey yok?” sorusu bağlamında nasıl yorumlanabilir? Bu soruların açtığı yolda Heidegger’in şu sözleriyle tartışmaları sürdürmek şık görünmekte: “Kavanoz bir kap değildir; çünkü o yapılmış bir şeydir. Diğer yandan, kavanoz yapılmış olmak zorundadır çünkü o bu kaptır. Şu açıktır ki yapma edimi burada kavanoz olarak açılana tanık olmaktadır.”¹⁰¹ Bu sözleri biraz açarsak, kavanozun bir şey olması, onun yapılmış bir şey olmasıyla ilintili değildir. Kavanoz, her ne kadar çömlekçinin yapmış olduğu bir şey olsa da, onu *o şey* olarak açan, çömlekçi değildir. Bu noktada, Heidegger, çarpıcı açıklamalarına bir yenisini daha ekler ve şöyle bir belirleme yapar: Kavanoz, en basit anlamda, dış görünüşüyle bile çömlekçiye meydan okur. Ondan kendi varlığını koparıp alır. Çünkü bir şeyin dış görünüşü, onu yapanın ona verdiği biçimden çok daha fazlasına sahiptir. Heidegger, bunun en arı gerekçesini, çömlekçi ve yeryüzü toprağı arasındaki ilişkide temellendirir. Ona göre, çömlekçi, yeryüzünün ona sunduğu toprak parçasına kavanoz biçimi verirken, o toprağı değil; toprak onu yönlendirir. Toprak, hangi biçimde kendini açabileceğini çömlekçinin ellerine sunar ve bu yolla, onu kendisine biçim vermeye çağırır. Çömlekçi, yalnızca, bu çağrıya yanıt verebilendir. Bu nedenle, kavanozun varlığı çömlekçi değildir. Aksine, çömlekçinin kendi olması, kavanoz yoluyla olanaklıdır. Bunun yanı sıra, Heidegger, kavanozun dış görünüşüyle kendini yalnızca çömlekçiden ayırmadığını, aynı zamanda kendi dışındaki tüm şeylerden de ayırdığını belirtir. Tüm bu açıklamalar bir yana, Heidegger için kavanozun kendini nasıl açtığı henüz açık değildir. Daha önce belirtildiği gibi o, bir şey olarak açığa çıkmayı *olmakta olma* olarak nitelendirmiştir. Bu anlamda da bir şey olmak özünde yitimsel bir oluşumdur. Heidegger’in buraya kadar anlatılan düşüncelerinde henüz kavanozun kökensel

¹⁰¹ Heidegger, a.g.e., s. 168.

olarak yeryüzüne ait olduğu belirlemesinin ötesine gidilememiştir. Böylelikle, *Şey*'de bu konu, kavanozun öncelikle bir kap olması temelinde sorgulanmaya başlar ve tartışmaların izleği bu bağlamda belirlenir.

O halde, Heidegger'in bu konudaki tartışmalarına uygun olarak şöyle soralım: Kavanoz bir kap olarak nedir? Bu sorunun yanıtı, kavanozun dış görünüşünü oluşturan nitelikleri, yani kenarlar ve tabandan oluşmasıyla mı yoksa onun kullanılan bir şey olması, yani kabın içindeki boşluğun işlevselliğiyle mi ilintilidir? Heidegger'e göre, her ikisi de kavanozun bir kap olarak açığa çıkmasını belirler. Bu durumda, kabın *şeyliği*, onu oluşturan materyal ve kapsayıp içine alan boşluk mu olacaktır? Heidegger'in bu sorulara yanıtını kısaca şöyle açıklayabiliriz: Kavanoz, öncelikle bir kap olarak açığa çıkar ve bir kap olarak ona konulanı kendinde tutmak için biçim almıştır. Kavanoz, ona döküleni tutar, kapsar ve bunu içerisinde tuttuğu boşlukta iki biçimde yapar. Bu iki biçim, döküleni alma ve aldığını kendinde koruyup saklamaktır. Heidegger'e göre, bu ikilinin bir arada açığa çıkmasını olanaklı kılan, kavanoza dökülendir. Çünkü dökmek, kendi başına düşünüldüğünde, kavanozdaki boşluğun ikili oluşumunun kaynağıdır. Heidegger, burada, bir şeyin (kavanozun) kökenine seslenen bir söz oyunu yapar ve şu gizemli sözü söyler: "Dökmek, sunmaktır."¹⁰² Böylece kavanozun her şeyden önce bir kap olmasının anlamını sorgulayan bu tartışma, esrarengiz bir sözle noktalanır. Sonunda, kavanoz, dökmek ve sunmayı aynılaştıran bu söz bağlamında şöyle bir yoruma kavuşur: Kavanoz, kendi açıklığında ona sunulanın açığa çıkmasıdır. Yine aynı nedenle, boş bir kavanoz, ona sunulanın geri çevrilmesini anlatır ve bu anlamda, onun (var)olma olanağı da sunulandır. Başka bir deyişle, kavanoz olarak açığa çıkma, sunulanın alınması ya da geri çevrilmesinden ibarettir. Burada, başka bir soru daha gündeme

¹⁰² Heidegger, a.g.e., s. 172

gelir: Kavanoza sunulan nedir? Heidegger, sunulanı, yeryüzü ve gökyüzünün birbirine verdiği bağıllık sözü olarak açıklar ve bunu şöyle dile getirir:

Pınarın açıklığı suyun sunulmasıdır. Pınarda kayalar sunulur ve kayalar da yeryüzünün karanlık uykusunda yerlerini alır. Pınar, gökyüzünün yağmurunu ve çiyini alır ve onun sularında yeryüzü ve gökyüzü birbirine bağıllık sözü verir. O, asmanın meyvesinden gelen içkide sunulur ve asmanın meyvesi yeryüzünün besleyiciliği ile gökyüzünün güneşinin birbirine verdiği bağıllık sözüdür.¹⁰³

Şey’den alıntılanan bu kesit, poetik bir dille, kavanozu kavanoz olarak açan ve ona dökülende sunulan arasındaki kökensel ilişkinin, pınar ve onda sunulanın birliği olarak anlatısallaşmasıdır. Heidegger’in, burada, pınar olarak sunulan sözünüyle işaret ettiği, yeryüzü ve gökyüzünün birliğidir. Bu durumda, kavanozun kendi açıklığında açığa çıkması, yeryüzü ve gökyüzünün, *Wohnen* yani “kendi açıklığındaki yerini alması”dır.¹⁰⁴ Kavanozda yeryüzü ve gökyüzünün her birinin kendi yerini aldığı bu birleşme *an*’ı dökülenin sunusudur. Heidegger, dökülende sunulanı, ölümlüler olarak insan varoluşuyla ilişkisinde anlamlandırır ve bunu şöyle açıklar: Dökülende sunulan, ölümlüler için bir içecektir. Onların susuzluğunu giderir ve onlara canlılık verir. Bunun hemen ardından şunu da ekler: Ancak kavanozun sunusu bazen de gizini koruyarak açığa çıkar. Burada, kavanoz bir şey için değildir. Bir şey için açığa çıkma, her ne kadar Dasein olarak insan varoluşuyla ilgisi açısından öncelikli olsa da, bu, bir şey’in kendini kendi açıklığında açması ile tam olarak örtüşemez.¹⁰⁵

O halde, Heidegger için bir şey, ne zaman, nerede ve nasıl kendini kendi açıklığında açar? O, bunu, festivallere özgü bir açığa çıkma olarak betimler ve şöyle açıklar: “Festivalde,

¹⁰³ Heidegger, a.g.y.

¹⁰⁴ Heidegger, a.g.y.

¹⁰⁵ Heidegger, a.g.y.

dökmenin sunusu, ölümsüz tanrılar için şaraptır ve kutsanmış şarabın dökülmesinde bu sunu, kökeniyle birlikte açılır.”¹⁰⁶ Heidegger, burada, dökmek sözünü, *guss, giessen*¹⁰⁷ anlamında kullandığını özenle belirtir. Peki, bu türden bir kullanımın önemi nedir? Heidegger, *guss, giessen* olarak ‘dökme’yi, *ereignis*’le birleştirir. *Felsefeye Katkılar*’da *ereignis*, “kökenini kendisiyle birlikte sürükleyen (taşıyan)” olarak varlığın kendini açmasıdır. Bu bağlamda, *Şey*’de, kutsanmış şarabın festivalde dökülerek sunulması, kendi kökeninden akan ya da fışkıran olması bakımından, *şey* ve *ereignis* ilişkisine işaret etmektedir. Böylece, dökmek, festivalde kendi “kökeninden fışkıran kaynak” olarak açılır.¹⁰⁸ Bu anlamda o, tüm verimliliği ve giziyle kendini açmakta olandır. Festival-lere özgü bu açığa çıkma biçimi, bir şeyin kendi kökeniyle açılmasını olanaklı kılması nedeniyle otantik bir açığa çıkmadır. Bu otantik açığa çıkmada, açığa çıkan her şey gizini korunması adına kendini adar. Bu kendini adama, bir şeyin kökeni ve giz arasındaki açıklıkta gerçekleşir. Heidegger, bunu şöyle betimler: “Kutsanmış şarabı kendi kaynağından akıtan sunu ve onu gizini koruyan için adama bir aradadır.”¹⁰⁹ O, burada, kendi kaynağından fışkırmanın, kutsala adanma olduğuna ve bu anlamda sunuların da söz konusu adamayla birleştiğine işaret eder. Çünkü fışkırmanın bolluğunda, cömertlik vardır. Bu bolluk ve onun adanmasındaki cömertlik bir arada varlığın tarihsel olarak açılmasını betimler. Kısacası, Heidegger festival, seremoni, dinsel törenler ya da kutsamalarda geleneğin, kültürün ve tarihselliğin açılımını bulur. Ona göre, bu türden bir araya gelme *an*’larında, kutsanmış şarabın sunusuyla, ölümlüler ve tanrılar, kendi

¹⁰⁶ Heidegger, a.g.y.

¹⁰⁷ Heidegger, a.g.e., s. 173.

¹⁰⁸ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 12 ve s. 22.

¹⁰⁹ Heidegger, “The Thing”, s. 173.

biçim ve durumlarında açığa çıkar. Bu açığa çıkmada tanrılar, kendi kaynağından fışkıranın sunusunu, adamanın sunusu için geri vererek, ölümlülerden ayrılır. Böylece, kutsanmış şarabın sunulması, tanrıların kendi durumu ya da biçimindeki adamanın sunusu olarak açılır. Bununla birlikte, burada, akla şu soru gelir: Kutsanmış şarabın kendi kaynağından fışkırması, dökülmesi ve kutsala adanışını bir araya getiren nedir? Bu soru, konumuz açısından önemlidir. Çünkü *şey*’in açıklığına işaret eder.

Heidegger, *şey* olarak açığa çıkmayı, kökensel anlamda varlığın açıklığıyla ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda, yukarıda sorulan sorunun bir araya getirdiği, festivalde kutsanmış şarabın kendi kaynağından fışkırması, sunulması ya da adanması varlığın açıklığıyla ilintisinde açıklığa kavuşabilir. Heidegger, bu üçlünün varlığın açıklığıyla ilintisini birbirine katılma olarak açıklar ve bunu, *Einfalt* yani yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsünün gerilimli birliğinde temellendirir. Bu gerilimli birlik, *Geviert*’tir. O, böylece, *şey*’in açıklığını yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrıların birbirine katıldığı açıklık, yani *Geviert* olarak belirler.¹¹⁰ *Geviert*, dörtlünün birbirine verdiği bağlılık sözü ve birbirine emanet edilmesinde her birinin bir diğerini açması yoluyla bir diğeri olarak açılmasıdır. Dolayısıyla, kavanozun sunusunda sunmanın açıklığı, *Geviert*’tir. Heidegger’e göre, sunulanda bir araya gelen, kendini bu birleşmede, dörtlünün birbirinden ayrı ama bir arada olmaya yazgılı birleşmesinde açar ve bu birleşme *an*’ının adı *şey*’dir. Başka bir deyişle, bu her biri bir diğerinden kökensel olarak ayrı eşsiz birleşme *an*’larında *şey* açığa çıkar. Bu bağlamda, kavanoz söz konusu olduğunda, dörtlünün birliği ya da *aynı*’lığı, belli bir zaman ve uzam açıklığında, belli bir durumda, sunulanda bir araya gelir. Heidegger, bu birleşmeyi, şu canalcı ifadeyle taçlandırır: “*Das Ding dingt. Das Dingen versammelt*” yani “Şey, şeyler.

¹¹⁰ Heidegger, a.g.y.

Şeyleme, birleştirir.”¹¹¹ Ayrıca şunu da hemen eklemek gerekir ki dörtlünün ayrılığında, *şey* bir süre için, onun şu ya da bu *şey* olmasıyla birlikte açığa çıkar.¹¹² Özetle, Heidegger düşüncesinin doruğunda, *şey*’in köktenci anlamı şudur: *Şey*, yeryüzü ve gökyüzü, ölümlüler ve tanrıların gerilim olarak açığa çıkan birleşme *an*’ıdır. Bu tuhaf, esrarengiz, sıkıntılı ve de ürkünç *an*’larda *şey*, bizde (insan varoluşunda) kendini o *şey* olma olarak açar. Bu eşsiz açığa çıkma, *şey*’in dörtlüyü yakına getirmesidir. Böylece, insan varoluşu, ölümlü varlığında, *şey* olarak açılan aracılığıyla dörtlüyle birleşebilir. Burada, başlangıçtaki tartışmanın önemi de açıklığa kavuşur. Çünkü Heidegger, en sonunda, *şey*’in açıklığını yakınlık ve uzaklık temelinde biçimlendirir. *Şey*, dörtlüyü uzaklığında yakına getirendir. Bu, uzaklık ve yakınlığın kökensel olarak birbirine ait olduğunun en açık tanıtıdır ve Heidegger *Şey*’de bunu şöyle dile getirir:

Yakınlık, uzaklığın açılmasıdır. Uzaklığın açılması, yakınlığı, yakına gelme olarak açar. Diğer yandan, bu durumda, yakınlığın yakınlık olarak açılması, uzaklığın açıklığına aittir. Bu açıklıkta yakına gelme, yakınlığın kendini gizlemesi ve kendi durumunda, yani her *şey* için en yakın olarak kalmasıdır.¹¹³

Şey ve yakınlık arasındaki bu kökensel ilişki, yakına gelmede, yakınlığın *şey*’i açığa çıkarmasıyla sonlanır. Bu anlamda, yakına gelme, *şeyin şeylemesidir*. Heidegger, *şeyin şeylemesi*’ni dörtlünün *Geviert*’te açılması olarak açıklar. Dörtlüden biri olan yeryüzü, *Geviert*’te kendinden açılana biçim veren taşıyıcıdır ve kendi meyvelerinden beslenendir. Su ve kayaya, bitki ve hayvana yönelir. Bu nedenle, ne zaman ki yeryüzü deriz; o zaman, aynı zamanda onunla birlikte diğer üçlüyü de söylemiş oluruz. Çünkü dörtlünün her biri, bir diğerini kendisi ile birlikte açar. İkinci olarak, yeryüzü için

¹¹¹ Heidegger, a.g.e., s. 174.

¹¹² Heidegger, a.g.y.

¹¹³ Heidegger, a.g.e., s. 178.

durum ne ise, gökyüzü için de aynıdır. O da kendinde diğer üçlüyü açığa çıkarır. Heidegger, bunu şöyle betimler:

Gökyüzü, güneşin patikasıdır, ayın yoludur, yıldızların parlaklığı, yılların mevsimleri, günün ışığı ve sıcaklığı, havanın yumuşaklığı ve sertliği, bulutların sürüklenip yığılması ve eterin mavi derinliğidir. Yine aynı biçimde, gökyüzü dediğimizde de o arı birliğin diğer üçlüsünü onunla bir arada duyumsarız.¹¹⁴

Yine tanrılar ve ölümlüler için de durum aynı olmakla birlikte, Heidegger’in ölümlüler konusunda ayrıcalıklı bir belirleme yaptığı dikkat çeker. Ona göre, ölümlüler olarak dörtlüdeki yerini alan insan varoluşu tüm diğer şeylerden ölümün onun varoluşuna özgü biçimiyle ayrılır ve o, bunu şu çarpıcı ifadeleriyle açıklığa kavuşturur: “Ölümlüler, insan varoluşudur ve onun ölümlü olarak adlandırılma nedeni ölebilmesidir. . . Ölüm, hiçliğin kutsal krallığıdır.”¹¹⁵ Bu sözde en düşündürücü kısım, ölümün hiçliğin kutsal krallığı olarak betimlenmesidir. Çünkü burada ölümün insan varoluşu için neden ayrıcalıklı bir oluşum olduğu sorusunun yanıtı verilmektedir. Bu yanıt, ölüm ve hiçlik arasında kurulan çarpıcı ilişkide belirginleşir. Heidegger, bu yolla, ölümün hiçliğin gizlendiği ve de korunduğu tek yer olduğuna işaret etmektedir. Ölüm ve hiçliği birleştiren bu yer, varlığın açıklığıdır. Bu açıklıkta ölüm, insan varoluşunun yeryüzündeki tanıklığını olanaklaştırandır. Heidegger düşüncesinin bütünü için, ölümün anlamı, insan varoluşunun açıklığı olmasıdır. İnsan varoluşu, yalnızca ölümlü olmanın açtığı yerde varlıkla karşılaşabilir. Batı Metafiziği’nin insan tanımını yerle bir eden bu düşünceyle, Heidegger, insan varoluşunun kökenini ölüm olarak belirler. Onun tüm düşünsel çabasını biçimlendiren bu köktenci tavrı, insanı usun yüzyıllardır ona tanıdığı ayrıcalıklı konumundan alır ve insanın kendi elle-riyle yaptığı ussal krallığı bir hamlede yıkıverir. Heidegger’e

¹¹⁴ Heidegger, a.g.y.

¹¹⁵ Heidegger, a.g.y.

göre, insan varoluşunun kendi özgün öyküsünü yazabilmesi yalnızca varlıkla karşılaşma *an'*larına ve bu otantik *an'*lardaki tanıklığına aittir. Yine altını özenle çizecek olursak, insanı bu öyküde ayrıcalıklı kılan tek şey ölümlü olmasıdır.

Heidegger, yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsünde her birinin diğerleriyle kaçınılmaz birlikteliğini şöyle açıklar: “Dörtlünün her birinde diğer üçlünün de açılmasının oluşturduğu birlik, ayrılıkların birbirine yaklaşmasında bir diğerini açmasıdır.”¹¹⁶ Burada, dörtlünün her biri, kendinde kendine açık olmakla birlikte, birbirine yakınlığın bağlayıcı birliğinde de yerini alır. Bu arı birlik, dünyadır. Başka bir deyişle, dünya, dörtlüde, her birinin bir diğeri ile yakınlığında açığa çıkmasıdır. Heidegger bu yakınlığı, “dörtlünün dörtlemesinde, dünya dünyalar” biçiminde açıklar.¹¹⁷ O, bu eşleşmeyi, dörtlünden her birinin kendi biçimini koruyarak bir diğerini açtığı bir oyun olarak betimler. Ona göre, bu oyun, her birinin, bir diğeri ile ayrılığını sürdürerek birleştiği döngüsel bir dans gibidir. *Şey*'de bu şu çarpıcı betimle açıklığa kavuşturulur:

Dünya olarak açılan bir diğerini kendinde açan birleşme, dörtlünün birbirinden ayrıldığı döngüsel danstır. Bu döngüsel dans, dörtlüyü çember gibi sarıp kuşatmaz. Aksine, yinelenen bir halka gibi, bir diğerini kendinde açmak için bağlayıcı olandır. Burada, ayrılma, dörtlüyü arı birliğin tek ve aynı olmasının açıklığında açandır.¹¹⁸

Ayrılmadaki birliğin, yineleyici ve dörtlüyü daima bir diğeri açık bırakan yumuşak ve uysal dansı, *şeyin şeylemesi* olarak gerçekleşir. *Şey*, bu anlamda, dörtlüyü, kendinde açan ve açık bırakandır. Heidegger, *şey* ve dörtlü arasındaki bu kökensel ilişkiyi, en sonunda, *dünyanın dünyalamasıyla* birleştirir. Böylece, *şey*'in açığa çıkmasında dünya da *Geviert*'teki yerini alır. Başka bir deyişle, dörtlü *şey*'de bir dünya açar.

¹¹⁶ Heidegger, a.g.y.

¹¹⁷ Heidegger, a.g.e., s. 180.

¹¹⁸ Heidegger, a.g.e., s. 179.

Özetle, *dünya dünyalar, şey de şeyler*. Bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Burada, dünya ve *şey*’in bu koşulsuz birliğini olanaklı kılan, yakına gelmenin korunup sürdürülmesidir. Bu açıkça, yakınlık yittiğinde *şey* de kendini açamaz demektir. Heidegger bunu şöyle açıklar: “O halde, bir şeyi o şey olarak açan nedir? Ölümlüler olarak insanlar, dünyanın kendisi ile ilişkililiğinde açılır. Dünya ise, kendini kendi dışıyla, bir şey olmakla ilişkilendirerek açığa çıkar.”¹¹⁹ Bu nedenle, *şey*, *Dasein* olarak insan varoluşunun dünyaya yönelmiş olmasında değil, dünyayı dünya olarak açan açıklıktadır. Başka bir deyişle, *şey*, dünyanın kendini açtığı açıklıkta yer alır. Bu yer alma, kendini açmakta olanın açığa çıkması içindir ve bu anlamda da kendini açmakta olandan kendi varlığını ayırandır. Heidegger, bunu şöyle anlatır: “Şey, kendini açanın olagelmesi ve kendi açıklığında açık olmanın birliğidir. Bu nedenle, *şey*, onda kendini açmakta olandan daima daha fazla bir şeydir.”¹²⁰

Sonuç olarak, şeylere kendi açıklığında yaklaşmak kökeni tümüyle *Geviert*’e ait olan bir açıklık sorunudur. Heidegger, bu açıklığı *şey* olarak açığa çıkmanın yitimselliği olarak belirler. Yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsü, burada, birbirinden ayrı ve de birbirine ait olarak, her birinin bir diğerini de kendinde açtığı döngüsel dansta *şey*’in bu yitimsel oluşumunu biçimlendirir. Ancak buraya kadar anlatılanlarda hâlâ tam olarak açık olmayan önemli bir sorun daha vardır: Şeylerin açıklığına yakın bir açığa çıkma ülküsünde birleşen *Geviert*’te *şey* ‘nasıl’ açığa çıkar?

4.2.3 Poetik Söz

Heidegger, *Ge-stell* olarak açılan modern dünyada, şeylerin *Geviert*’te kendini açma olanağını tüm düşünsel izleği için oldukça anlamlı bir soru eşliğinde tartışır. Hem yanıt

¹¹⁹ Heidegger, a.g.e., s. 182.

¹²⁰ Heidegger, *On the Way To Language*, s. 54.

hem de sorgulama niteliğinde olan bu soru şöyledir: “Umut-suz ve de karanlık zamanlarda şairler ne içindir?” Heidegger için bu çarpıcı sorunun önemi, dil, düşünme ve *şey*’in bir arada açığa çıkma biçimiyle ilintilidir. O, bu bir arada açığa çıkma biçimi için dilin açıklığına yönelir.¹²¹ Bu açıklık, dil ve *şey* arasında açılır. Heidegger bunu şu çarpıcı ifadeyle betimler: “Taşın, bitkilerin, hayvanların varlığını açan bir dilin olmadığı yerde, şeylerin açıklığından da söz edilemez.”¹²² Heidegger’in düşünsel izleğinde *şey* ve dil arasındaki bu kökensel ilişkinin varlığın açıklığına ait olduğu daha önce belirtildiği gibi, Heidegger, *Dile Açılan Yol*’da dilin kökeninin yalnızca varlığın dili olarak kendini açabileceğini de özenle vurgulamaktaydı.¹²³ Ancak buraya kadarki açıklamalarda henüz dil ve varlığın açıklığı arasındaki bu kökensel ilişkinin *şey*’le nasıl ilişkilendiği belirlenmemiştir. Bu bağlamda, yeni sorumuz şudur: Varlığın dili şeylerde nasıl konuşur?

Heidegger için bu, *söz*’dür ve aynı zamanda, sözün de varlığın dili olması, onun kendi kökeniyle birlikte açığa çıkmasıdır. Bununla birlikte, sözün kendi kökeniyle birlikte açığa çıkmasını olanaklı kılan poetik açığa çıkmadır. Başka bir deyişle, söz, varlığın açıklığı, şeyler ve insan varoluşunu bir arada poetik olarak açabilir. Burada, poetik olarak açığa çıkmayı ayrıcalıklı kılan, her şeyin kendi kökeniyle yakınlığının ilkeselleşmesidir. Daha önce de belirtildiği gibi, Heidegger’in şiirselliğe, dil ile kökensel yakınlığı bakımından tanıdığı öncelik ve ayrıcalık, şiirselliğin özünün poetik olarak açığa çıkmasıyla ilintiliydi. Yine insan varoluşunun bu açıklıktaki durumu da, poetik tanıklık olarak betimlenmekteydi. Ancak tüm bu anlatılanlar açık gibi görünmekle bera-

¹²¹ Harries, *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger’s “The Origin of the Work of Art”* (Contributions to Phenomenology), s. 72.

¹²² Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, s. 73.

¹²³ Heidegger, *On the Way to Language*, s. 71-72.

ber, sürekli yinelenen bu poetik açığa çıkma ya da bu açığa çıkmaya poetik olarak tanık olma ve hatta bunların gerçekleştiği poetik açıklık nasıl ve nerede birleşir? Bu poetik cılgınlık kendini nasıl duyurur? gibi sorular henüz açıklığa kavuşmamıştır. Heidegger, soruların yanıtı için tek uğraşımızı ‘poetik söz’ olarak belirler ve tartışmayı bu çizgide sürdürür.

Heidegger’e göre, *şey* sorusuna benzer bir biçimde, sözün de ‘söz’ olarak nasıl açığa çıktığı belirsizdir. Bunun için, sözün de kendini nasıl açtığı sorgulanmalıdır. Heidegger, söz konusu sorgulamanın ilkesini şöyle belirler: “Söz, en kökensel biçiminde, bir şeyi açığa çıkarır ve açıklıkta tutar.”¹²⁴ Bu anlamda, sözün poetik tanıklıkta açığa çıkardığı ve açıklıkta tuttuğu nedir? Sorunun yanıtı oldukça kısa ve basittir: Söz, varlığın açıklığında, ona kendini her ne açmaktaysa onu açar. Böylece, söz ve onda kendini açan bir arada *şey*’in açıklığını oluşturur. Burada, sözün kökeniyle, yani varlığın açıklığıyla birlikte açığa çıkması her *şey*’in kendi olma olanağıdır. Heidegger’in şu çarpıcı belirlemesi tam da bu konuya işaret eder: “Eğer sözün kendi kökenini kendisiyle birlikte sürüklenme gücü olmasaydı, şiirselliğin özü de dâhil olmak üzere dünyadaki her şey, belirsizlik ve karmaşa içerisine gömülürdü.”¹²⁵ Sözün bu kökensel anlamı, onun eşsiz, anlık ve de her şeyi bir arada tuttuğu poetik açıklığıyla ilintilidir. Heidegger, Meister Eckhart’ın dediklerini anımsatarak, sözlerin daha önce hiç söylenmedikleri ve hatta daha sonra da hiç söylenemeyecekleri gibi söylendiği bir yer arayışına girer. Bu yer, her sözü kendi varlığında eşsiz ve de esrarengiz bir varoluş olarak açmalı ve böylece, (var)olan dünyanın sınırlarını olduğu gibi bir kenara bırakabilmelidir.¹²⁶ Heidegger, sanat yapının yapıtlaşmasını anlatırken bu belirsiz yeri şöyle betimler:

¹²⁴ Heidegger, a.g.e., s. 73.

¹²⁵ Heidegger, a.g.y.

¹²⁶ Heidegger, *Discourse on Thinking*, s. 14.

Yapıt, tek başına, uzun süredir belli biçimlerde tanınan ve bilinen her şeyin krallığını geriye çekerek, geriye çekilenden kalan açıklıkta, kendini tuhaf bir biçimde açar. Ancak yapıtın kendini açarken yaptığı bu ayrıcalıklı ve eşsiz oluşum, yıkım olarak anlaşılmamalıdır. Sanat yapıtının, uzun süredir tanınip bilineni geriye çekme niteliği, şeylerin açıklığına katılan ve insan varoluşunun ilgide, dünyaya yönelmişlik olarak açılan tanışıklığına ara veren bir dönüşümdür.¹²⁷

Bu dönüşüm, kendini yalnızca poetik sözlerin tınısında açabilir. Modern Teknoloji Çağı'nın her şeyi hesaplayan, tasarlayan ve düzenleyen çılgınlığında yalnızca sözler, poetik açıklığında açılarak bize, şeylerin hesaplanamayan, tasarlanamayan, bilinip tanınamayan ve söylenemeyen açıklığının sesini duyurabilir. Heidegger için, teknoloji çağının kendi kaynağını yitirmiş olması, umutsuzluğun ve de kararmakta olan gecenin anlatısıdır. Çağın kökeninden uzaklığı, köken ile en yakın ilişkinin olanağını da açacağından, burada karanlık ve umutsuzluk, paradoksal betimlerdir. Bu anlamda, Modern Teknoloji Çağı'nda tehlikeyle birlikte gizlice büyümekte olan kurtarıcı güç, bir şeyin kendi kaynağıyla ilişkisinin *Ab-grund*, yani kökensizlik olarak açığa çıkmasıyla ilintilidir. *Ab-grund*, daha önce betimlendiği gibi kökenin kendini açtığı üç biçimden biriydi ve kökenin kendini geriye çekerek açığa çıkmasıydı. Böylece, köken olarak açığa çıkan, açığa çıktığı anda kendini geri çektiği için, kökensizlik olarak belirecektir.¹²⁸ Heidegger, kökenin kökensizlik olarak açığa çıkmasıyla, sözlerin poetik açıklığını ilişkilendirir. Bu bağlamda, onun için, sözlerin poetik olarak nasıl, nerede ve 'kim' için açığa çıktığı, şu çarpıcı soruda birleşir: Modern Teknoloji Çağı'nda şairler ne içindir?

Heidegger, *Şairler Ne İçindir?*'de, Modern Teknoloji Çağı'nı, *Dürftiger Zeit* yani "umutsuz ve karanlık zamanlar" olarak betimler. Bu anlamda, teknoloji çağı, Batı Metafizizi'nin

¹²⁷ Heidegger, "The Origin of the Work of Art", s. 66.

¹²⁸ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 3.

sonu ve yitiminin tarihsel açılımıdır. Başka bir deyişle, çağın umutsuz ve karanlık olması, yitirdiğiyle ilintilidir.¹²⁹ Ancak teknoloji çağı neyi yitirmiştir? Onu bu umutsuzluk ve de karanlığa sürükleyen nedir? Heidegger düşüncesi için bu önemli sorunun yanıtı, yitirilenin üç temel biçimde yorumlanmasıyla açıklığa kavuşturulabilir. Bunlar şöyledir: 1)Yitimin ilk görüntüsü, Tanrı’nın ölümüdür. Heidegger’e göre bu, insan varoluşu ve şeylerin birlikteliğini olanaklı kılan otantik açıklığın yitimidir. 2) Dolayısıyla, yitimin ikinci anlamı, çağın tanrıları küskün bir çağ olmasıdır. Tanrılar insan varoluşunu, dünyayı, şeyleri terk etmiştir. Bu nedenle, teknoloji çağı, yaşamın kutsanmış birliğinden uzaktır. 3) Son olarak, çağ, ölümün varoluşsal anlamını, yani ölümün yaşamın olgunluğu, verimli toprağı ve de kaynağı olduğunu unutmuştur. Çağın durumunu bu biçimde betimledikten sonra, şimdi, asıl soruyu sorabiliriz: Umutsuz ve karanlık bir çağda, yitirilenin sesi nasıl duyulabilir? Heidegger, Rilke’nin şu eşsiz ve çarpıcı sorusuna göndermede bulunmadan edemez ve onun ifadelerini kullanarak bu soruyu şöyle yanıtlar: “Umutsuz zamanlarda bizi içe, geride durana, gizlenen zenginliğe çağıran sözler değil de nedir?”¹³⁰ Ona göre, Rilke’nin bu belirlemesi, Modern Teknoloji Çağı’nda yitmiş olanın sesini yeniden duyabilmek için çağrı niteliğindedir. Bu anlamda, *Ge-stell*’de yiten insan varoluşu, varlığın açıklığı ve şeylerin otantik birliği, şairlerin sözlerinde sesini duyurabilir. Başka bir deyişle, yalnızca şairler için kendini gösteren ve şairlerin de onlar için (var)olduğu poetik sözlerde tüm şeylerin belirsiz kökeni kendini açabilir. O halde, bir kez daha, “neden ve ne için şairler?” diye sordüğümüzda, Heidegger’in kısa ve öz yanıtını, *Felsefeye Katkıları*’da yer alan şu sözlerinde

¹²⁹ Heidegger, “What are Poets for?”, s. 91; *Off the Beaten Track*, s. 200.

¹³⁰ Rainer Maria Rilke, *Letters on Cezanne*, çeviren: Joel Agee, USA: North Point Press, 2002, s. 20.

buluruz: “Diğerlerinden daha istekli olmaları nedeniyle şairler, doğruluğun açıklığını bir imgede gizler ve bu yolla onu bizim tanıklığımız için ödüllendirir.”¹³¹ Bu nedenle şairler, umutsuz ve karanlık zamanlarda unutulanan ya da yitirilenin anımsanması için yeryüzünün poetik tanıklarındır. Heidegger, bunu şu vurucu ifadeyle betimler: “Metafiziğin anımsanamayacak kadar uzun zaman önce unuttuğunun anımsanması¹³² için, unutulana geri çağıran şairdir.”¹³³ Burada, unutulananın anımsanması, *Andenken* yani tarihsel olarak olagelenin, olmakta olan olarak kendini açtığı düşünme ya da tanıklıktır. Dolayısıyla, Heidegger için bu son noktada, düşünmenin kaynağıyla birlikte açığa çıkmasını biçimlendiren en temel niteliği, *aynı*’nın *yeni* olarak kendini açmasıdır. Bu anlamda, şairin düşünmesindeki aralık ve de özgünlük, unutulmuş olanın *yeni* bir biçimde görünmeye çağrılmasıdır. Burada, şairi düşünmenin kaynağına yakın tutan, yalnızca poetik sözler olarak kendini açandır. Heidegger, şairin bu ayrıcalıklı yönünü şu çarpıcı ifadeleriyle açıklar: “Şairin varoluşu, ölümlüler olarak insan varlıklarının şeylerin masumiyetine, el değmemiş arı varlığına, yeryüzü açıklığında yerini alan bir katılmadır.”¹³⁴ Bu katılmada şairi poetik olarak açılana yaklaştıran ise yalnızca şeylerdir. Çünkü şeyler, *Geviert* olarak dörtlüye açıktır ve şeylerin dörtlüye açık olması, kendini şairin poetik tanıklığında açabilir. Bu nedenle, şair, şeylerin kendini özgürce açtığı bu açıklığın tek tanığıdır. Bununla birlikte, şairin poetik tanıklığı, şeyleri izlemek, gözetmek ve onların izini sürmektir. Umutsuz ve karanlık zamanlarda şair, şeylerin kendini açmasına adanmış bir varoluştur.

¹³¹ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 14.

¹³² Heidegger, *Existence and Being*, s. 253; “The Thinker as Poet”, s. 10.

¹³³ Heidegger, *Existence and Being*, s. 258.

¹³⁴ Martin Heidegger, “Buildig Dwelling Thinking”, *Poetry, Language, Thought* içinde, çeviri ve giriş: Albert Hofstadter, NY: Harper & Row Publishers, s.143-163, 1971, (s. 160).

Ancak, Heidegger’e göre, bu türden bir varoluş, daima içinde bulunduğu dünyanın bir parçası olmaya yazgılıdır. Şairin bu yazgısı, dünyanın açığa çıkmasındaki trajik oluşum olarak belirmektedir. Burada, şeyler, tıpkı trajik kahramanlar gibi, hem dünyalıdır hem de dünyasızdır. Bu nedenle, *şey* olarak açığa çıkmak, bir tür “arada olma” durumudur ve *şey*’in kendini açmasına tanık olmak da arada olmaya sıçramadır. Böylece, Heidegger, bu açıklamalarıyla daha önce belirtilen yeni düşünme biçimi ve düşünmenin kökensel açıklığı olarak dile yine dil yoluyla sıçramanın ivediliğine işaret etmektedir. O, dünya, şeyler ve dil arasındaki bu kaçınılmaz ve belirsiz ilişkiyi şu sözlerle açıklığa kavuşturur:

Bununla birlikte, bir taşın ya da bitkiler ve hayvanların dünyası yoktur. Dünyasızlığında şeyler, kendi varlığını onları yalnızca kullananlara açmaz. O halde, bir dünyaları olması gerekir. Ancak bu da yetmez. Çünkü bu yeni dünyayı açan bir dil de olmalıdır.¹³⁵

Bu sözlerde vurgulanan *yeni*’ye, şeyler yoluyla ulaşılabilir. Şeylere bu ayrıcalığı veren, onların tarihsel olandan bağımsız olmasıdır; başka bir deyişle, şeylerin, tarihin içine giremediği ve bozamadığı, izlerini bırakmadığı inatçı varoluşudur. Heidegger’e göre, şeylerin bu inatçılığı, onların yeryüzüne en yakın olmasıyla ilintilidir. Diğer yandan, şeylerin inatçılığına rağmen, onlara nasıl ulaşılabileceği de kökensel bir sorudur ve henüz tam olarak açıklanmamıştır. Heidegger’in bu çarpıcı soruya yanıtı şöyle özetlenebilir: Şeylerin açıklığı, ölümlülerin onların esrarengiz yakarışına duyduğu hassasiyette kendini açabilir.¹³⁶ Bu düşünce, onun insan varoluşu ve şeyler arasında açılmadığı devrimsel ilişki biçiminde köklenir. Heidegger, bu ilişkiyi, *Be-dingt* sözüyle açıklığa kavuşturur. *Be-dingt*, insan varoluşunun şeylerle koşullan-

¹³⁵ Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, s. 45; *Off the Beaten Track*, s. 29.

¹³⁶ Benso, *Face of Things: A Different Side of Ethics*, s. 157.

muş olduğunu anlatan yepyeni bir ilişkidir. Bu anlamda, onu nitelendiren ise *yeni* olarak açığa çıkanla koşullanmışlık ve dolayısıyla, *Ab-grund* olarak kökensizliktir.¹³⁷ Bu koşullanmada insan, yalnızca ölümlülüğüyle anılabilir. Kısacası, poetik tanıklık, şeylerde ölümlü olarak açığa çıkmaktır. Büyük usta Rilke, poetik sözünün anlamını, şeylere kendi derinliklerindeki güzellikte ve açıklıkta ışık olabilme olarak betimler.¹³⁸ Ona göre, bu yalnızca sözlerin poetik olarak açılmasıyla olanaklıdır. Heidegger'e göre, buradaki en temel sorun, şair, dil ve *şey*'in otantik birlikteliğidir. Ancak, eğer bu üçlü arasındaki ilişki, baştan beri belirtildiği gibi, dilin kendi kökeni ile birlikte açılmasına ait ise, o halde, dil kendi kökenini kendisi ile birlikte ne zaman açabilecektir? Heidegger için bu, belirsizliğin ta kendisidir. Dil ve insan varoluşunun içinde kaldığı *an* ya da *durum* örtüşmediğinde, yani dil, içinde yine kendisi yoluyla kalınan deneyimi açığa çıkaramadığında, kendi kökeni ile diyalogu da başlamış demektir. Heidegger, bu konuyu şu canalcı anlatımıyla taçlandırır:

Dilin kökeni, dilin kendisiyle ne zaman konuşur? Yeterince tuhaftır ki, biz bizi ilgilendiren, heyecana sürükleyen, sıkıntıya sokan ya da yüreklandiren bir şey için doğru sözü bulamadığımızda konuşur. Bu yüzden de zihnimizdeki şeyi dile getirmeksizin bırakır ve onu hakıyla düşünmeksizin dilin içinde ve onun kökensel varlığıyla bizi belli belirsiz ve geçici tarzda etkilediği anlar içinde kalırız. Diğer yandan, buradaki sorun, şimdiye kadar hiç konuşulmamış olan bir şeyi dile getirmek olduğunda, her şey dilin uygun sözü verip verememesine ya da uygun söze iye olup olmamasına bağlıdır. Şairin karşılaştığı durum, böyle bir durumdur. Gerçekten de şair, dil yoluyla içinde kaldığı deneyimi dile getirmek, kendi tarzında yani poetik olarak dile getirmek zorunluluğuyla karşı karşıya kaldığı bir yere ulaşabilir.¹³⁹

Bu sözler, dilin kökeni, şair ve dil arasındaki diyalogun

¹³⁷ Heidegger, "The Thing", s. 181.

¹³⁸ Rainer Maria Rilke, *Selected Poems of Rainer Maria Rilke*, çeviren: Robert Bly, Harper Perennial, New York, 1981, s. 142.

¹³⁹ Heidegger, *On the Way to Language*, s. 59.

muhteşem anlatısıdır. Burada, dilin kendi kökeni ile diyalogu ve şairin şiirselliğini birleştiren açıklık, belirsiz, karanlık, sıkıntılı, heyecan veren, ürkünç ve coşkulu bir sessizliktir. Söylenmeyen ya da hiç söylenmemiş olanın açtığı gerilimde yalnızca şair, bu gerilime açıktır ve bu gerilimde ona açılanın sözü olabilir. Dolayısıyla, yalnızca şair, dilin kökeninde poetik olarak açılanın tanığıdır. Burada, şairin tanıklığı, söz ve şey'i bir araya getirenle ilintilidir. Heidegger, bu birleşme *an'ını* ve onu olanaklı kılanı, yine usta bir şair Stefan George'un *Söz*¹⁴⁰ adlı şiirinin yedinci kıtasından alıntıldığı şu dize eşliğinde tartışır: “Umutsuz ve üzgün, anladım ki: sözün bittiği yerde belki de hiçbir şey açığa çıkamayacaktır.”¹⁴¹ Heidegger'e göre, George'un şiirinden alıntılanan bu dize, dilin açıklığını anlatır ve bu yolla, söz ile şey arasındaki yakınlığa işaret eder. O, bu eşsiz dizeyi birkaç biçimde yorumlar. Bunlardan ilki şöyledir: “Sözlerin yitirildiği yerde, hiçbir şey de açığa çıkamaz.”¹⁴² Heidegger, burada, bir şeyin kendini açma olanağının yitirildiği yerde, parçalanmışlığın kaçınılmaz olduğunu anlatma çabasıdadır. Bu yolla da söz ve şey arasındaki kökensel yakınlığı farklı biçimler altında yeniden anlatmaktadır.

Heidegger, kökensel bir hamle daha yaparak, söz ve şey arasındaki ilişkiyi, *ad'ın* açıklığında temellendirir. Çünkü ona göre söz, ona kendini açanı, ad ile açar yani adlandırır. Buradaki anlamıyla adlandırma, bir şey'in bir ad ile çağrılmasıdır. Bu bağlamda adın klasik tanımı, yani sesli ya da yazılı gösterge, sembol ya da herhangi bir şeyin dolayımı

¹⁴⁰ Stefan George'un şiiri, 1928'de basılan *Das Neue Reich* koleksiyonunda yayınlanmıştır. Şiir, yedi kıtadan oluşmakla birlikte ilk üç kıta, diğer üçünden belirgin bir biçimde ayrılır. Heidegger'in yorumladığı yedinci kıta, şiirin diğer kıtalarından tamamen ayrıdır (Heidegger, a.g.e., s. 60).

¹⁴¹ Heidegger, a.g.y.

¹⁴² Heidegger, a.g.e., s. 61.

olması, Heidegger'in sözünü ettiği anlamıyla örtüşmez. Ona göre, şairin sözü ile çağrılan ad, herhangi bir şeyin tasarımı değildir. Ad ile dilin kökeni kendine bir ses verir. Şairin rolü, gizin ışığında açılan bu adı, şiirde açığa çıkarmaktır. Bu nedenle şair, şiirde gizin korunmasıdır. Ancak burada açık olmayan bir başka sorun gündeme gelir: Şair ve söz ilişkisinde şey kendini nasıl açar? Sorunun yanıtı için, George'un dizesini çok daha derinlikli bir anlama çabasına girilmelidir. George ne demek istemektedir? Sözün açıklığının olmadığı yerde, hiçbir şey de açığa çıkmayacak mıdır? O halde, şey'in varlığı söz müdür? Bunu doğru kabul edersek, varılan sonuç şöyle mi olur: Yalnızca sözler vardır ve sözlerin dışında hiçbir şey yoktur. Heidegger, George'un dizesinde küçük gibi görünen ama anlamı bakımından hiç de öyle olmayan bir ayrıntıya dikkat çekerek tartışmaya yön verir. Bu ayrıntı onun söz konusu dizesinde belli belirsiz sesini duyuran 'belki de' kısmıdır: Umutsuz ve üzgün, anladım ki: sözün bittiği yerde *belki de* hiçbir şey açığa çıkamaz. Heidegger'e göre, buradaki 'belki de' kısmı, söz ve şey arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşabilmesi için oldukça önemlidir ve bu bağlamda, George'un dizesinin, bir de şöyle dönüştürülmesi olanaklıdır: "Sözlerin sesinin kesildiği yerde hiçbir şey olmayabilir."¹⁴³ Sözün bu son dönüşümü, şairin poetik olarak sözle girdiği ilişkiye işaret eder. Burada, 'belki de' kısmında vurgulanan olanaklılık, şairin daha sonra izleyeceği buyruktur. Dolayısıyla, şiirde açılan şair ve söz ilişkisi değildir. Aksine bu ikisinden çok daha kökensel olanla ilişkidir. Heidegger bunu özetle şöyle açıklar: Şairin şiirde açtığı artık geri çevrilemez olan buyruğun söylenmesidir. 'Belki de'nin anlattığı burada, poetik söylemede kendini eşzamanlı olarak açan ve geri alanın buyurduğudur. Şair, varlığın açıklığında buyrulandadır. O, buyrukta açığa çıkarmayı öğrenir ve şey'in söz ile birleşmesine tanık olur. Şairin tanıklığında, yal-

¹⁴³ Heidegger, a.g.e., s. 64.

nızca söz, şeyleri kendi açıklığında özgürce açığa çıkmaya bırakır. Dolayısıyla, poetik sözün poetikliği, şey’i kendi kökeniyle açmasıdır. Heidegger, tüm bu açıklamalarını ve de özgün yorumlarını şöyle sonlandırır: “Söz, şey’i açığa çıkarmaz. Aksine o, şairin tanık olduğu bir buyruktur. Şair, yitirdiğini, sözle ona buyurandan geri alır.”¹⁴⁴ Ancak burada şaire buyuranın ne olduğu ve ona ne söylediği henüz açık değildir. Bunun için, şairin sözde şeyle nasıl bir ilişkide olduğu anlaşılmalıdır.

Öncelikle şunu belirterek başlamak yerinde olacaktır: Heidegger’e göre, bir şey’in kendini açmasına tanık olan poetik söylemede, söz, varlığın açıklığı olarak çağrılanır. Burada, şair ise, geçmişten bile eski olan ve de her tür başlangıca kaynaklık eden kendini geriye çeken bir bütün olarak öğrenendir. Şairin sevinci ve coşkusu, söz konusu öğrenmenin uçsuz bucaksız olmasıyla ilintilidir. Yalnızca onun tarafından alınabilen o en sevindirici, en coşkulu sunu ona getirildiğinde, şair derin bir hüznü bu sunuya eşlik eder. Heidegger, şiirin söylediğinde tutunan, onda varlığını sürdüren hüznü, şairin kendini yitirmesi olarak betimler. Hüznün kırılğan, masum, dokunaklı sessizliğinde şair, en sevindirici, en coşkulu sözleri söyler. Kendini terk etmenin bu coşkusu ve sevinci, hüznü ve yitimselliğin kardeşliğinin anlatısıdır. Bu bağlamda, söz, bir şeyle en kökensel ilişki biçimidir. Onda, bir şey kendi kökensizliğiyle karşılaşır. Böylece söz, bizi unutulmuş olana çağırırken, unutulmuş olanın açıklığı da sözde açılır. Kısacası, şair ve şey yakınlığı, sözde birbirine yeniden kavuşmanın bitmeyen öyküsüdür. Heidegger’in derinlikli anlatımında bu, şöyle dile gelir:

Şair, sözün açıklığına düşer, orada düşüp kalkar, onunla karışır, ona bulaşır. Şairin söz ile olan yakınlığında bir şey ona gelir; ona çarpar, onda dönüşür ve onu da dönüştürür. Şairin dille kökensel ilişkisi için

¹⁴⁴ Heidegger, a.g.e., s. 66.

bu yakınlık zorunludur.¹⁴⁵

Diğer yandan, şairin sözle bu tuhaf birlikteliği, yazgının gizine tanıklığı beraberinde getirir. Şair, yazgının gizinde, onu ödüllendirecek, ona kendini açacak olan zengin kaynağın yatağında yerini alır. Bu yer almada, yazgının gizini arayıp, uzun, belirsiz ve boştur. Derinliğinde ise benzersizdir. Heidegger, bu eşsiz tanıklığı şöyle anlatır: “Yazgının gizinden parlayan ışık, şaire yalnızca bağlantıları verir ve bu benzersiz kaynaktan yalnızca bir söz, gizini açarak, bir kereliğine açığa çıkar.”¹⁴⁶ Ona göre, sözün bu bir kerelik ve benzersiz oluşumu, *şey*’in kırılganlığında köklenir. *Şey*’in kırılgan varlığı, onun kendini kökenden ayırarak ya da kopuş olarak açmasıdır. Bu anlamda, Heidegger için, *şey* olmak, yersiz yurtsuz bir garip ya da bir göçebe olmaktır. Şeyler sürgün varoluşlardır. *Şey* olmak, uzak bir ülkenin düşü gibi, kırılgan ve cömert bir sunudur ve yeryüzünde poetik olarak açıldır. Bu nedenle, şair, *şey*’in gizi ile ödüllendirilirken sessizdir. O, gizin mahremiyeti tarafından büyülenmiş bir sessizliğe gömülmüştür. Rilke, şairin bu sessiz ve yalnız tanıklığını şu görkemli ifadelerle taçlandırır:

Şeyler, bizi izliyor ve bu izlenilme bizde izlenimler olarak açılıyor. Asla tersi değil. Bizler, insan varoluşu olarak yalnızca bizi izleyene doğru tuhaf bir bakışız. Şeyler, bize dokunuyor. Tüm canlı, değişken ve dönüşümlü doğaları ile bizi sarıp kuşatıyor; onlara katılıyoruz. Ancak şeyler yalnızca onlara, sessiz ve sabırlı varlıklarından parlayan ışığa bakabilenlere görünüyorlar. Ve dilsiz şeyler, her defasında bir kereliğine parlayıp sönüyorlar. Tıpkı bir ışık patlaması gibi.¹⁴⁷

Heidegger, *Dile Açılan Yol*’da, şeylerin Rilke’nin bu ifadelerinde belirtilen bir kereliğine parlayıp sönmesini yıldızlara benzetir. Sözler, tıpkı yıldızlar gibi, gecenin karanlığında parlayıp söner. Bu nedenle, sözler, şeyleri yalnızca bir iz

¹⁴⁵ Heidegger, a.g.e., s. 66-67.

¹⁴⁶ Heidegger, a.g.e., s. 68.

¹⁴⁷ Rilke, *Selected Poems of Rainer Maria Rilke*, s. 142.

olarak açabilir. Heidegger, dilin ne derece tehlikeli, güvenilmez bir kaynak olduğunu güçlü bir biçimde gerekçelendirdiği için, yalnızca sözleri temel alır. Ancak bu sözler, imler, semboller, tasarılar değil; yalnızca izlerdir. Burada, izi ayrıcalıklı kılanın, belirsizliği, yitimselliği ve bu anlamda da, varlığın açıklığına en yakın açığa çıkma biçimi olduğu daha önce belirtilmişti. Heidegger’in tüm düşünsel çabasını betimleyen varlığın dili, kendini izleyen sözlerde açabilir ve bunlar da yalnızca poetik sözlerdir. Şair, poetik sözlerde izleşenin yalnızca iz sürücüsü olabilir.¹⁴⁸ Şeyler, sözlerle ve sözlerde izleşenin sessiz çağrısıdır ve bu çağrı, yalnızca şairlerin poetik tanıklığı içindir. Rilke, insan varoluşunun şeylerin açıklığında ve bu açıklık için aşılma biçimini, şairin tanıklığı olarak betimler ve şöyle anlatır: “Güçlü, kutsanmış bir mum aydınlatmakta ufku... Sen, bizlerin engelleri üzerinde, sen, görünmekte ve onları, engelleri, dağ dorukları gibi aydınlatmaktasın.”¹⁴⁹ Rilke’nin bu sözleri, Modern Teknoloji Çağı’nın kararar gecesinde, ışığın yoluna işaret eder. Bu yol, şairin yalnız, sessiz ve zorlu yoludur ve uğrak yeri şeylerdir.

Sonuç olarak, Heidegger, şeylere en yakın açığa çıkma yolunu poetik söz olarak belirlemektedir. Bu nedenle, *Ge-stell*’de şeylerin yitiminden şeylerin açıklığı olarak *Geviert*’e geçiş poetik olarak açılan dilde temellenir. Diğer yandan, şeylerin yakınlığı ve poetik söz arasındaki kökensel ve yitirilmiş birliğin sesini duyabilecek olan, yalnızca şairlerdir. Poetik sözlerde şeyler, kendi açıklığında açılmaya bırakılmıştır ve bu açıklık, şairin poetik tanıklığında korunur, gözetilir, izleşir. Böylece, Modern Teknoloji Çağı’nın *Ge-stell* olarak açılmasının kökeni, dilin poetik açıklığında şair, söz

¹⁴⁸ Heidegger, *On the Way to Language*, s. 42.

¹⁴⁹ Rainer Maria Rilke, *Letters of Rainer Maria Rilke*, Cilt II, çeviren: J. B. Greene, M. D. Herter Norton, NY: W.W.Norton & Company INC., 1947, s. 165.

ve şey arasındaki otantik birlikte temellenen bir yitimdir. Burada, yitimin kendini açmasıyla, onda neyin yittiği de açığa çıkmaktadır. Heidegger'in yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrıların gizini koruyan birliği olarak betimlediği şey, *Ge-stell*'de 'son'lanan Batı Metafiziği'nin unutulmuş (yitmiş) kökenidir. Bu, Heidegger düşüncesinin bütünüyle şey *felsefesi* olarak yorumlanmasını gerekçelendirmektedir. Onun düşünsel izleği, Batı Metafiziği'nin sessiz, hâlâ ve yeterince duyulamamış sorusu "bir şey nedir?"den "bir şey kendini nasıl açar?"a doğru derinleşen ve şey'in poetik yakınlığında doruğuna ulaşan bir yol izler. Ancak Heidegger'in tüm bu izleği biçimlendiren *Ge-stell*'den *Geviert*'e geçiş ülküsü, çeşitli eleştirel yorumları da beraberinde getirmiştir. Söz konusu yorumlardan bazılarının tartışılması ve onlara verilecek yanıtlar, Heidegger'in açtığı *yeni düşünme yolunu* köktenci biçimde anlayabilmek ve onun bizden istediğine uygun olarak kendi düşünme yolumuzu açabilmek adına önem taşımaktadır. Bu son soru, tam da şöyle sorulabilir: *Ge-stell*'den *Geviert* olarak şey'e geçiş olanaklı mıdır? Yoksa Heidegger'in öngörüsü yalnızca bir *fantasia* mıdır?

4.3 *Ge-stell*'den *Geviert*'e Geçişin Eleştirel Yorumları

Heidegger'in düşünsel izleğinde *Ge-stell*'den *Geviert*'e geçişin olanaklılığı sorunu, oldukça farklı yorumlara sahne olmuştur. Bu yorumları biçimlendiren temel tartışmalar, en genel anlamda üç savda toplanabilir. Bunlar şöyledir: 1) Heidegger düşüncesi, tümüyle, teknoloji felsefesidir. 2) Heidegger, teknoloji eleştirisini, *Geviert*'e geçiş için yalnızca bir basamak olarak kullanmıştır. 3) *Ge-stell* eleştirisi, varlığın yazgısı ile ilişkisinde anlaşılmalıdır. Bu savların sırasıyla tartışılması, Heidegger düşüncesini başından sonuna değin, şeylerin açıklığına doğru açılan ve şey *felsefesi* yapmaktan asla vazgeçmeyen yeni (poetik) düşünme yolu olarak yorumlamanın, onun özgünlüğüne en uygun yaklaşım olduğu gerçeğini açıklığa kavuşturacaktır.

Heidegger düşüncesinin teknoloji felsefesi olduğu ve kaynağında tüketilemez konulara yol açtığını savlayan Richard Rojcewicz’in *Tanrılar ve Teknoloji* adlı yapıtında yer alan temel savlarla başlamak yerinde olacaktır. Rojcewicz, Heidegger’in teknoloji felsefesi yoluyla Batı Metafiziği’ni tersine çevirerek yorumladığı düşüncesini savunur. Genel kanıya göre, Batı Metafiziği, düşüncenin tanrılar ve evrenin doğüstü güçlerine bağlılıktan, Sokrates ve onu izleyen süreçte, insan varoluşuna ilişkin sorunlara geçişinin açılımıdır. Rojcewicz, Heidegger için, metafiziği metafizik olarak açan temel sorunun insan varoluşu olmadığı kanaatindedir. Bu anlamda, metafiziğin ilk devindiricileri, en genel anlamda açığa çıkmanın açıklığının başkahramanları olan tanrılar ya da varlığın ta kendisidir.¹⁵⁰ Rojcewicz’e göre, Heidegger, modern teknoloji ve metafiziğin özünü kökensel olarak aynılaştırmakla, insan varoluşunun teknolojinin öznesi olmadığını anlatma çabasındadır. Heidegger için, modern teknoloji ve genel olarak teknolojinin kökeni tanrılardır.¹⁵¹ Diğer yandan, insan varoluşu, burada edilgin ya da yalnızca ona verileni alan da değildir. Aksine varlığın kökensel açıklığının etkin katılımcısıdır. İnsan olmak, bu açıklıkla birlikte oluşmak ve ona, onunla birlikteliğinde yanıt verebilmektir. Rojcewicz’in tüm bu belirlemeleri, Heidegger’de teknolojinin insanın yaptığı bir şey ya da kökensel olarak insanla ilgili bir şey olmadığı düşüncesinde köklenmektedir. Bu düşüncenin ne derece doğru olduğu ise tartışmaya açıktır. Burada, doğruyla kast edilen Heidegger düşüncesinin özüne uygunluğudur.

Rojcewicz, Heidegger Felsefesi’nin, tümüyle teknoloji felsefesi olarak okunabileceğinde özetlenebilir olan yorumunu, yine Heidegger’in teknolojinin özüne ilişkin sorgulaması bağlamında gerekçelendirir. Yorumuna, öncelikle, teknolojinin özü sorgulamasında sorgulanan özün, metafizik geleneğin

¹⁵⁰ Rojcewicz, *The Gods and Technology: Reading of Heidegger*, s. 5.

¹⁵¹ Rojcewicz, a.g.e., s. 5.

öz tanımına uymadığını belirterek başlar. Heidegger'in burada özden anladığı, bir şeyi o şey yapan şey ya da Platon düşüncesindeki gibi *idea*, *eidos* olarak betimlenen ve tüm şeylerde ortak olan, şeyler değişse de değişmeyen ideal tasarım değildir. Teknolojinin özü, bir şeyin kendi açıklığında açık kalması ile ilgilidir.¹⁵² Rojcewicz'e göre, Heidegger'in tasarısı, ideaların eleştirisini yapmakla sınırlanamaz. Aksine özün en kökensel açıklığının ne olduğunun açıklığa kavuşması, onun en temel sorunudur. Bu nedenle Heidegger, Platon'da özü, şu iki biçimde yorumlar: Ona göre, Platon'un idealar kuramını eleştirmenin bir anlamı yoktur. Yalnızca ideaların şeylerin üzerinden geçip gittiği ya da söylensel soyutlama olduğu yanılışıyla hesaplaşılmalıdır. Diğer yandan, Platon'da özün kendi olmayı sürdüren bir şey olmasını da haklı bularak kendi düşüncesine bu yaklaşımı dâhil eder.¹⁵³ Rojcewicz, Heidegger'de, Platon'dan alınmış olan özün "kendi olmayı sürdüren" olarak anlaşılması ile teknoloji arasında bir ilişki kurulduğunu ve bu bağlamda, teknolojinin, teknolojik şeylerin açığa çıkmasının özü olarak temellendirildiğini savunur. Başka bir deyişle, ona göre, Heidegger'de teknolojik şeyler olarak kendini açan teknolojinin özü, teknolojik şeyler değil, onları açığa çıkarandır. Rojcewicz bunu şöyle açıklar:

Teknoloji, şeylerin ve onların birer şey olarak açılma olanaklarının en genel anlayışıdır ve bu anlamda o, varlığın da, insan varoluşunun Dasein olarak açığa çıkma açıklığının da ulaşılabilişliğini biçimlendirir. Teknoloji olmaksızın Dasein'in açığa çıkmasından da söz edilemez. Teknolojik olmayan Dasein, diye bir şey yoktur. Bu nedenle, teknolojinin insan varoluşunu Dasein olarak açığa çıkardığını söyleyebiliriz.¹⁵⁴

Rojcewicz'in bu iddialı ifadeleri, Heidegger'de varlık ve

¹⁵² Rojcewicz, a.g.e., s. 162.

¹⁵³ Rojcewicz, a.g.y.

¹⁵⁴ Rojcewicz, a.g.e., s. 165-166.

insan varoluşu arasındaki kökensel ilişkiyi de, varlığın kendini açtığı kökensel açıklığı da teknoloji olarak sınırlamaktadır. Onun için, buradaki temel sorun, Heidegger düşüncesinde *Ge-stell*’den *Geviert*’e geçişin nasıl anlaşılabilirliği sorusuna bir yanıt olup olmadığıdır. Bu bağlamda, onun en temel savı şöyle özetlenebilir: Heidegger Felsefesi bir teknoloji felsefesidir. Çünkü Heidegger’in teknolojiye ilişkin açıklamaları, oldukça derin tartışmaların olanaklılık alanı olarak kendini açar.¹⁵⁵ Ancak bu sav, *Geviert* ve poetik olarak açığa çıkanda biçimlenen insan varoluşu, varlığın açıklığı ve şeylerin otantik birliğini açıklayabilir mi? Bu sorunun yanıtlanmasıyla Rojcewicz’in yorumunun başarısızlığı da açıklığa kavuşacaktır.

Rojcewicz, Heidegger düşüncesinin tüm temel dinamiklerini, yani *Dasein*’dan *Da-sein*’a geçiş, *Ge-stell*’den *Geviert*’e geçiş ve diğerlerini, *Teknolojiye İlişkin Sorgulama*’da yer alan *die Konstellation*, yani ‘takımyıldızı’¹⁵⁶ benzetmesini temele alarak teknolojinin açıklığına indirger.¹⁵⁷ Bu konuda onun temel dayanağı, Heidegger’in *Gewahren*, yani “açıklıkla ödüllendirme”yi¹⁵⁸ teknolojinin özüyle eşleştirmesi ve her tür açığa çıkma yolunun, tüm ayırımına rağmen, tıpkı bir takımyıldızı

¹⁵⁵ Rojcewicz, a.g.e., s. vii.

¹⁵⁶ *Die Konstellation*, teknolojinin belirsiz özünü ararken karşılaşılabilecek olandır. Burada, ‘takımyıldızı’ olarak Türkçeleştirilmiş olan *die Konstellation*, gizli birbirinden ayrı ama bir arada açılan yollarıdır (Heidegger, “The Question Concerning Technology”, s. 33).

¹⁵⁷ Rojcewicz, a.g.e., s. 178-179.

¹⁵⁸ *Gewahren*, ‘ilk başlangıç’tan bile daha eski olanın kendi açıklığında kendini açmasıdır. Heidegger için ‘ilk başlangıç’, Erken Yunan Düşüncesi’dir. *Gewahren*, açığa çıkmanın ve açıklığın bir arada açılmasıdır. Her şey, ilk başlangıçtan bile daha eski olan varlığın açıklığında, varlığın kendini açması yoluyla ‘açıklıkla ödüllendirir.’ Böylece varlık, her şeyin kendi açıklığında açılması için, kendini açmakta olandır (Heidegger, “The Question Concerning Technology”, s. 31).

gibi, teknolojinin açıklığında bir arada tutulduğunu belirtmesidir.¹⁵⁹ Rojcewicz'e göre, Heidegger'in *Ge-stell* olarak Modern Teknoloji'den *Geviert* olarak şey'e geçişi, 'geçiş' olarak değil, "varlıkbilimsel ayrım"ın¹⁶⁰ uzantısı olarak anlaşılmalıdır. Böylece, *Ge-stell* olarak açılan teknolojinin özü, kökensel biçimde açılan varlığın açıklığına karşılık gelirken, *Geviert* olarak şey de şeylerin açığa çıkması ile karşılanır.¹⁶¹ Bununla birlikte, teknolojinin teknolojik şeyler olarak açılmasının kökeninde, onun varlık tarafından ödüllendirilmişliği vardır. Teknoloji, eğer kendini yalnızca teknolojik şeyler olarak açmakta ise, varlığın poetik olarak açılma olanaklılığına karşı körleşme riskini de taşımaktadır. Diğer yandan, Rojcewicz, varlığın poetik olarak açılmasını, şeylerin açığa çıkma biçimi ya da yolu olarak değil; varlığın kendini açma yolu olarak betimler. Ona göre, Heidegger için, varlığın kendini açma yolu olarak poetik açıklık, şeylerin nasıl açığa çıktığıyla ilgili bir şey değildir. Teknolojinin açıklığında şeylerin tüm olanakları da açıktır. Teknoloji, şeyleri sınırsızca açmaktadır.¹⁶² Sonuç olarak, Rojcewicz'in açıklamaları bizi, Heidegger düşüncesinin köktencililiğini biçimlendiren temel sorunun teknoloji felsefesi olduğu savına ulaştırır.

Modern teknoloji ya da genel olarak teknolojinin, Heidegger düşüncesindeki kökensel anlamı, metafizik geleneğin doruğu olmasıdır. Bunun en arı gerekçesi ise, teknolojinin şeyleri tüm açığa çıkma yollarını sınırsızca dönüştürüp tüketerek açmasıdır. Bu bağlamda, teknolojik açığa çıkmada, şey'in kendi açıklığında açılmaya bırakılması olanaksızdır.

¹⁵⁹ Rojcewicz, *The Gods and Technology: A Reading of Heidegger*, s. 166.

¹⁶⁰ *Ontologie Differenz*, 'Varlıkbilimsel Ayrım', *Varlık ve Zaman*'ın temelini oluşturan, 'tek tek şeyler' (*seiendes*) ve varlığın açıklığı (*Sein*) arasındaki ayrımdır (Heidegger, *Being and Time*, s. 26).

¹⁶¹ Rojcewicz, a.g.e., s. 178.

¹⁶² Rojcewicz, a.g.e., s. 181.

Teknoloji, özünde *Ge-stell* olarak, şeylerin yitimidir. Heidegger'in düşünsel izleğini tümüyle biçimlendiren, bir şeyin ya da şeylerin nasıl açığa çıktığından, *şey* olarak açığa çıkmanın kökensel açıklığına geçiştir. Bu anlamda, onun *Ge-stell* eleştirisi, metafizik geleneğin yitirdiği insan varoluşu, varlığın açıklığı ve şeylerin yakınlığında temellenir. Heidegger'in sanat yapıtının kökeni aracılığıyla açılmadığı bu yakınlık, daha önce sıkça belirtildiği gibi, *şey*'in poetik yakınlığıdır ve varlığın şeylerde bıraktığı izleri sürebilecek olan poetik tanıklıkta açığa çıkabilir. Rojcewicz'in, geçişi varlıkbilimsel ayrımın uzantısı olarak açıklaması, Heidegger düşüncesinin bütünsel açılımına ve temel sorularına uygun olmadığı gibi tek yanlıdır da. Çünkü Heidegger düşüncesinin temel amacı, tüm kavramsal dinamiklerinde (*Dasein*, sanat yapıtı, *Ge-stell*, *Geviert*) metafiziğin yitirdiğini açığa çıkarmak ve yitirilene yeni bir biçimde dönmektir. Bu hedef, *şey*'in poetik yakınlığında doruğuna ulaşır. Kısacası, Heidegger için, modern teknoloji yorumunun asıl önemi, teknolojinin metafizik geleneğin tümüyle neyi, nasıl yitirdiğinin görüngüsü olmasıdır. Diğer yandan, modern teknolojinin bir görüngü olması, onun gösterdiklerinde görünmeyen bir şeylerin de olması demektir. Heidegger'in ünlü savı olan "teknolojinin özü, teknolojik bir şey değildir"ın anlattığı tam da teknolojinin bu gizemli varoluş biçimidir. *Ge-stell* eleştirisi, ne Heidegger'in tümüyle teknoloji felsefesi yaptığını ne de *Ge-stell*'in yalnızca geçiş için basamak olduğunu tanıtlar. *Ge-stell* ne bir kurgudur, ne de açıklığın (doğruluğun) kendisidir. Heidegger'e göre *Ge-stell*, bir görüngüdür; metafizik geleneğin en son görüngüsüdür.

Ge-stell eleştirisi ve *Geviert* olarak *şey*'e geçişin olanaklılığını sorun edinen bir diğer yorum, Andrew Feenberg ve Philip Brey'in modernitenin temel kuramları ve teknolojiye ilişkin çalışmaların bir arada anlaşılabilceği savında birleşen tartışmalarında yer alır. Brey'e göre, Heidegger'in modernite eleştirisi, teknolojiye ilişkin bir eleştiridir ve kökensel

olarak düşünme biçimiyle ilgilidir. Teknolojinin özü *Ge-stell*'dir ve *Ge-stell* olarak teknoloji, her şeyin açıklığını gözardı ederek, şeyleri çıkara uygun olarak dönüştürmektir. Brey, Heidegger'de teknolojinin, araçsal sürecinin görmezden gelinerek yalnızca düşünsel bağlamda açıklandığını savlar. Ona göre Heidegger, teknolojiyi düşünme biçimine indirgeyerek *idealizm*'in sınırlarını aşamamıştır. Bu nedenle, *Ge-stell*'den *Geviert*'e geçiş, *idealizm*'in sınırlarında kalmaya mahkûmdur.¹⁶³ Diğer yandan, Feenberg'e göre, "modernite ve ona ilişkin tüm tartışmalar, teknolojik gelişmenin sonucudur." Bu anlamda, teknolojik gelişmenin doğru tanımı yapılmadığı sürece, hiçbir modern kuram da gerekçelendirilemeyecektir.¹⁶⁴ Feenberg, bu düşünce temelinde, bir dizi modernite kuramının teknoloji yorumunu eleştiri bombardımanına tutar. Heidegger'in teknoloji yorumu da sözü edilen bu modernite kuramlarından biri olarak tartışılır. Feenberg'e göre Heidegger, teknolojik sürecin kendisini açıklamak yerine, teknolojinin olumsuz yorumunu yapmıştır. Brey gibi, Feenberg için de Heidegger'de teknoloji, *Ge-stell*'e indirgenmiştir. O, bunu şu sözlerle açıklar:

Heidegger, geç dönem yapıtlarında, teknolojinin dünyanın bütünlüğünü parçalayan, nesneleri kendilerinde taşıdıkları olanaklardan uzaklaştırıp yalnızca araç gereç olmaya indirgeyen gücüne ilişkin köktenci bir eleştiri geliştirir. Heidegger'in sonraki çözümlemelerindeki bu dönüş, teknolojinin daima çıkara uygun dönüşüm olarak tanımlanması ve yorumsamacı anlamının gözardı edilmiş olmasıdır.¹⁶⁵

¹⁶³ Philip Brey, "Theorizing Modernity and Technology" *Modernity and Technology*, hazırlayan: Thomas J. Misa, Philip Brey ve Andrew Feenberg, USA: Massachusetts Institute of Technology Press, s. 33-71, 2003 (s. 56).

¹⁶⁴ Andrew Feenberg, "Modernity Theory and Technology Studies: Reflections on Bridging the Gap", *Modernity and Technology*, s. 73-104 (s. 73).

¹⁶⁵ Feenberg, a.g.e., s. 93.

Feenberg’in sözleri tek bir tümcede toplanabilir: Heidegger, teknolojiyi *Ge-stell*’e indirgeyerek eleştirir. Böylece Brey, Heidegger’i, teknolojiyi düşünme biçiminde eriten bir idealist olarak eleştirirken; Feenberg, Heidegger düşüncesini bir bütün olarak biçimlendiren yorumsamacı tavrın, teknoloji konusunda gözardı edilmiş olduğunda ısrar etmektedir. Bu konuda, her iki düşünürün de paylaştığı düşünce, Heidegger’in teknolojiyi tek yanlı ve indirgemeci bir biçimde açıklayarak, onu *Geviert* olarak *şey* ve *yeni düşünme yolu*’na geçiş için kullandığıdır. Böylece her iki eleştirel yorum, Heidegger’in teknoloji konusunda indirgemeci bir tavır ortaya koyduğunda birleşir. Ancak iki düşünürün yorumundaki ortak başarısızlık, Heidegger’i modern kuramla sınırlamaktır. Bu yolla da onun düşüncesinin bütünselliğinde anlaşılması yerine, yalnızca teknolojiyi öne çıkaran tek yanlı bir tavır sergilenmiştir. Oysa teknoloji sorununun, Heidegger düşüncesinin bütünlüğü içinde yorumlanması bu düşünme biçiminin özüne uygun bir yorum yapmayı olanaklı kılar. Çünkü Heidegger’in konu edindiği hangi sorun tartışma konusu yapılırsa yapılsın –bu, *Dasein*, doğruluk, sanat, varlık, *şey* ya da dil olabilir– bütünsel olarak ele alınmalıdır. Aksi durumda, tek yanlı ve indirgemeci bir tutum sergilemek kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle, ilk olarak, Heidegger’in düşünsel izleğinde teknolojinin yeri belirlenmelidir. Heidegger için teknoloji, varlığın yazgısına aittir ve tarihsel olarak olagelenin açılımıdır. Bu bağlamda, onun düşüncesinin özgün ve köktenci tavrını, modernite kuramları içinde eritmek ve teknolojiyi yalnızca teknolojik şeylerle sınırlamak, indirgemeden ve tek yanlılıktan kurtulamayan yorumlara yol açar. Çünkü teknolojinin varlığın yazgısına ait olduğu düşüncesini temele aldığımızda, teknolojiyi öncesi ve sonrasıyla birlikte ele alma sorunu da beraberinde gelecektir. Bu yolla, teknolojinin bütünselliği içinde tartışılması da olanaklı olabilecektir. Geçiş ya da dönüş, teknolojinin bir sonraki adım için geride bırakılması değil, teknolojiyi açığa çıkaran, onu olanaklı kı-

lan, çok daha kökensel bir açıklığın açığa çıkması içindir. Heidegger, ne Feenberg'in söylediği gibi teknolojiyi olumsuzlar, ne de Brey de belirtildiği gibi teknolojiyi idealizmin sınırlarına hapseder. Aksine o, son derece arı, masumane bir sorgulamayla teknoloji için en kökensel soruyu sorar ve teknolojiyi açığa çıkaran açıklığı hedefler.

Heidegger düşüncesinde *Ge-stell*'den *Geviert*'e geçişin olanaklılığını tartışan bir diğer yorum ise, George Pattison'a aittir. Pattison'un yorumunu biçimlendiren temel sorun, teknoloji çağında Tanrı düşüncesinin olanaklılığıdır. O, bu sorunu tartışırken, Heidegger'in teknoloji yorumunu da gündeme getirir ve eleştirel bir çözümleme yapar.¹⁶⁶ Öncelikle, Pattison da tıpkı Feenberg ve Brey'de olduğu gibi, Heidegger düşüncesinde teknolojinin olumsuz olarak yorumlandığına ilişkin genel kanıyı paylaşır. Bununla birlikte, Pattison'un özgün yorumunu, Heidegger'in teknoloji yorumunun tümüyle tanrıbilimsel tasarıyla ilgili olduğu düşüncesi oluşturmaktadır.¹⁶⁷ Ona göre, Heidegger'de teknolojinin özü sorgulaması, Tanrı'ya ilişkin sorgulama içindir. Bu nedenle, Heidegger'in teknoloji yorumu, anlaşılması güç felsefi bir çalışma olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Pattison, bu sözlerini şöyle noktalar: "Heidegger, teknoloji eleştirisi aracılığıyla modern dünyayı, Kara Orman'ın çiftçilerine özgü geleneksel köylü dünyası için yadsımaktadır."¹⁶⁸ Bu anlamda, ona göre, Heidegger'in teknoloji yorumu, *Teknolojiye İlişkin Sorgulama*'nın anlam bütünlüğü içinde tartışılmalıdır.¹⁶⁹ Pattison, bu noktada, düşünsel hedefini şu soruyla belirler: "Neden ve nasıl, tanrıbilim teknoloji ile ilgili bir şey olarak

¹⁶⁶ George Pattison, *Thinking About God in an Age of Technology*, NY: Oxford University Press, 2005, s. 67.

¹⁶⁷ Pattison, a.g.e., s. 51.

¹⁶⁸ Pattison, a.g.e., s. 66.

¹⁶⁹ Pattison, a.g.e., s. 67.

yorumlanabilir?”¹⁷⁰ Diğer yandan, bu tasarı için, Heidegger düşüncesinin oldukça katkısı olduğunu da yadsımaz. Ayrıca, Pattison’un, Heidegger’in bizim ilgimizi teknolojinin devasa açılımına değil, bu açılımın neyi terk ettiğine yönelttiği ve bu yolla, bizi yitirilmiş olanla ilişkiye çağırduğuna¹⁷¹ ilişkin açıklamaları da son derece yerindedir. Onun, Heidegger düşüncesini Tanrı ve teknoloji ilişkisi bağlamında tartışması, kurgusal bir temele sahiptir. Burada, Heidegger’in dönüşle birlikte açığa çıkan düşüncelerinin de “yarı dinsel açılım”¹⁷² olarak yorumlanması dikkat çekicidir. Yarı dinsel açılım, Heidegger’in modern bilimsel teknolojiye karşı, Tanrı’nın kendini açtığı teknoloji biçimini ya da teknoloji olarak açılan Tanrı anlayışını geliştirdiği düşüncesidir.¹⁷³

Son olarak, Heidegger düşüncesinde *Ge-stell*’den *Geviert* olarak şey’e geçişin olanaklılığı tartışmasında, buraya kadar betimlenen yorumlardan daha bütünlüklü olması bakımından ayrılan Miguel de Beistegui’nin yorumundan da söz etmeliyiz. Beistegui, Heidegger düşüncesinin felsefede yaratılmış oldukça büyük bir sarsıntı olduğu kanısındadır. Beistegui’ye göre, bu düşüncenin özünü, poetik olarak açılanın açıklığına dönüş ülküsünde klasik metafiziğin tümüyle geride bırakılması oluşturmaktadır.¹⁷⁴ Ona göre, Heidegger, içinde bulunduğu çağın doğruluğunu sorgulamaktadır. Modern Çağ’ın doğruluğu sorunu, “günümüzde şeyler kendini nasıl ve nerede açar?” sorusunda köklenir. Heidegger’in soruya verdiği yanıt, oldukça iyi bilinen, ancak sıklıkla da yanlış anlaşılmış olan teknoloji yorumudur. Beistegui’nin yorumu ise, Batı Metafiziği’nin teknolojinin kökeni olarak

¹⁷⁰ Pattison, a.g.e., s. 1.

¹⁷¹ Pattison, a.g.e., s. 85.

¹⁷² Pattison, a.g.e., s. 91.

¹⁷³ Pattison, a.g.e., s. 92.

¹⁷⁴ Miguel de Beistegui, *The New Heidegger*, NY: Continuum International Publishing Group, 2005, s. 1-2.

tartışılmasıdır. Ona göre, teknolojiyi çeşitli görünüşleri yerine, özünde sorgulamakla Heidegger, teknolojinin yazgımızı açığa çıkardığı sonucuna ulaşır. Beistegui, Heidegger'in teknolojiye ilişkin açıklamalarının kaynağında, *aletheia* olarak doğruluk ile ilişkisini bulur. Çünkü Heidegger, teknolojinin geleneksel tanımına karşı çıkmakta ise, bu karşı çıkışı, geleneğin doğruluk anlayışında temellendirmek en doğrusu olacaktır. Beistegui, bu düşüncelerini şu ifadelerle anlatır:

Heidegger, geleneğin teknoloji tanımına karşı çıkmakta ise, bu, onun yeni bir teknoloji tanımı geliştirmek için yaptığı bir şey değildir. Aksine, o, teknolojinin kendisinden açığa çıktığı özü gösterme tasarısının ardına düşmüştür. Başka bir deyişle, Heidegger, "teknolojiyi açığa çıkardıklarıyla tanımlayarak, bu görüngünün doğruluğuna ilişkin sorgulamayı tüketmiş mi oluruz, yoksa yapılan tanım son derece gereksiz midir?" sorusunu sormaktadır.¹⁷⁵

Beistegui için, Heidegger'in teknoloji yorumunu biçimlendiren temel sorun, teknolojinin neyi açtığı değil, neyi gizlediğidir. O, bunun en temel gerekçesini şöyle açıklar: "Heidegger'in öze ilişkin sorgulaması, onu teknolojinin tanımını yapmak yerine, teknolojinin bir görüngü olduğuna ve bir görüngü olarak doğruluğunun açıklığa kavuşturulma gereğine götürür."¹⁷⁶ Diğer yandan, teknolojinin bir görüngü olarak doğruluğu, onun *aletheia* ile ilişkisini anlatır. Beistegui'nin bu konudaki savı, Heidegger'de teknoloji ve *aletheia* ilişkisinin ne olduğu ve kendini nasıl açtığıyla ilintilidir. O, bu ilişkinin biçimini şöyle açıklığa kavuşturur: "Heidegger, teknolojiyi hiçbir durumda, varlığın *aletheia* olarak açılan açıklığı ile eşleştirmez. Teknolojinin açıklığı, yalnızca, tarihsel ya da dönemsel bir açığa çıkma biçimidir."¹⁷⁷ Beistegui'nin tüm bu açıklamaları, Heidegger düşüncesinde geçiş ya da dönüşün kökensel anlamı açısından, bütünlük taşımaktadır. Eğer,

¹⁷⁵ Beistegui, a.g.e., s. 101.

¹⁷⁶ Beistegui, a.g.y.

¹⁷⁷ Beistegui, a.g.y.

teknoloji, varlığın açıklığı değil de yalnızca tarihsel ya da dönemsel bir açığa çıkma yolu ise, bu durumda, başka açığa çıkma yolları olanaklıdır. Bu bağlamda, Heidegger için, varlığın açıklığı, kendini yalnızca teknolojide açmaz. Diğer olanakları da kendinde korur ve sürdürür. Burada, en kökensel olan, varlığa en yakın olan açığa çıkma yolu olmalıdır. Varlığa en yakın açığa çıkma yolunun temel niteliği, bir *şey*’i, onda daima gizlenen bir şey olduğunu gözardı etmeksizin, diğer olanaklarıyla birlikte açmasıdır.

Bununla birlikte, Beistegui, Heidegger’in sanatı, sanat felsefesinden alıp sanat sorusuna dönüştürerek¹⁷⁸ teknolojinin açığının yanı sıra neyi gizlediğine götürecek olan yolu, sanat yapıtında açığının da altını çizer ve şöyle söyler: “Teknolojide gizini koruyan ve duyumsanan bir yanıt, bir karşılama olarak açığa çıktığında, sanat ilk kez teknolojiye en yakın ve en uzak olandır. Sanat, teknolojinin isimsiz, tanınmayan, duyulmayan ötekisidir.”¹⁷⁹ Beistegui, bu yorumuyla, Heidegger için sanatın bizi (insan varoluşunu) teknolojinin en derinine iten, zorlayan ve onun özüyle yüz yüze bırakan bir şey olduğuna işaret eder. Bu anlamda, sanatın gücü, gündelik yaşam ya da teknolojik açığa çıkmada tanınmayan bir ilişkinin açığa çıkması içindir ve dil, bu ilişkinin açılmasında kökensel dolayımıdır. Bu açıkça, şiirselliğin özü ve düşünme arasındaki yakınlığa dönüş ve dönüşte şeylerin kendi açıklığına bırakılmasının ilkeselleşmesidir.¹⁸⁰ Sonuç olarak, Beistegui’nin Heidegger düşüncesine ilişkin açıklamaları, tek bir tümceyle şöyle özetlenebilir: Heidegger’in teknoloji yorumu, teknolojide değil, kendini teknoloji olarak açanda ve onun varlığın açıklığı ile ilişkisinde temellenir. Dolayısıyla, teknoloji sorusu en son noktada, soruyu bir soru olarak açanla ilintilidir. Beistegui’nin açıklamaları, Heidegger’in tek

¹⁷⁸ Beistegui, a.g.e., s. 6-7.

¹⁷⁹ Beistegui, a.g.e., s. 127.

¹⁸⁰ Beistegui, a.g.e., s. 120.

yanlı ele alındığı eleştiri ve yorumlara yanıt niteliği taşımaktadır. Çünkü Beistegui, Heidegger ve teknoloji arasındaki ilişkiyi, dönüş ile beslenen ve hatta kökenselleşen bir ilişki olarak belirlemiştir. Özetle, *Ge-stell*'den *Geviert*'e geçişin olanaklılığına ilişkin eleştiri ve yorumların başarısızlığı tek bir noktada toplanmaktadır: Bu, Heidegger'in teknoloji yorumunun kökensel anlamıyla değil de teknolojik olanla sınırlı bir biçimde tartışılmasıdır.

Ge-stell'den *Geviert*'e geçişin olanaklı olup olmadığı sorusunun tümüyle açıklığa kavuşabilmesi için, Heidegger'in düşünsel izleği bütünlüklü bir biçimde tartışılmayı gerektirir. Heidegger düşüncesini oluşturan tüm sorunlar, bütünsel dinamiği göz önünde bulundurularak sorgulanmalıdır. Bu nedenle, Heidegger'in düşünsel izleğini, basitçe, teknoloji sorununa indirgemek ya da teknolojinin olumsuz yorumunu yaptığını savunarak Heidegger'i teknoloji düşmanı ilan etmek yanlıdır. Heidegger düşüncesinin *Ge-stell*'den *Geviert*'e dönüşüm süreci, *yeni düşünme yolu* ve bu düşünme biçiminin poetik olarak açığa çıkabileceği düşüncesi temelinde bir bütün olarak belirlenebilir. Batı Metafiziği'nin düşünme biçimi ve dilinin aşılması değil; ivedilikle bir kenara bırakılması, Heidegger düşüncesinin köktenci yeniliğini biçimlendirmektedir. Bu yenilik, şeylerin manifestosudur ve biz insan varoluşuna tek bir şey söyler: Yeni ya da poetik düşünme, şeylerin kendini özgürce açabildiği açıklığa katılarak, kendini bu tanıklığa daima yeniden adayan şiirsel varoluşun sessiz varlığıdır ve yalnızca poetik sözlerin ışıltılarında kendini anlatabilir. Bu, her defasında *eşsiz bir öyküdür*.

Bu kitap, hem genel olarak felsefe tarihinin hem de çağdaş felsefenin büyük filozoflarından biri olan Martin Heidegger'in düşünsel devrimini tümüyle, yani *Ge-stell*'den *Ge-viert*'e dönüşüm süreci izleğinde *şey felsefesi* yapıyor olduğu düşüncesinde temellendirerek farklı bir yoruma kavuşturmuştur. Bu zorlu ve derinlikli çabamda kitabın genelinde hüküm süren Heidegger Felsefesi'nin temel soruları, yeni patikalar açmak adına hem ışık hem de kılavuz olma görevini hakkıyla yerine getirmiştir. Bu sorular, "Bir şey nedir?", "Neden şeyler var da hiçbir şey yok?" ilke sorularının izinde şeylerin karanlık, nüfuz edilemez, ulaşılamaz olan açıklığına ya da gizine ulaşma olanaklılığını sorgulayarak bir şeyin *şey* olarak açığa çıkma olayının dış görünüşte, duyarlılıkta, düşünsel ya da kavramsal tasarımda ya da 'bir-şey-için' olmakta tüketilemeyeceğini açıkça ortaya koyma tasarısında temellenmektedir. Ancak kitabın sorgulama ve usamlama zeminini biçimlendiren bu soruların tümüyle yöneldiği tek bir hedef vardır; o da insan varoluşu, genel olarak varlık ve şeyler arasındaki kökensel birliğin açıkça kendini *nerede* ve *nasıl* gösterebileceğidir. Bu nedenle, kitap, "Heidegger Felsefesi neden bütünüyle *şey felsefesi* yapmaktır?" sorusunu kendine temel ilke edinerek insan varoluşu, genel olarak varlık ve şeyler arasındaki esrarengiz bağı dört ana başlık altında ele almıştır. Bunlar: *Pragmata*, *Ge-stell*, sanat yapısı ve dildir. Şimdi, konunun neden dört ana başlıkta anlatıldığı ve her bir başlığın kitabın asıl hedefine nasıl ve ne anlamda yön verdiğini kısaca anlatalım.

Neden *Pragmata*?

Heidegger Felsefesi başlangıcından itibaren tek bir sorunun sorgulanma kaygısını taşır. Bu soru, "şeylere kendi açıklığında yaklaşabilmenin olanaklılığı"na ilişkindir. Bu ola-

naklılık, özünde herhangi bir şeyin şey olarak açığa çıkmasındaki gize yöneliktir ve Heidegger, bu türden bir sorunun sorgulanma zeminini hazırlamak adına önceliği bir yöntem belirlemeye tanır. Ona göre, şey olarak açığa çıkmanın kökeni ve bu kökenin ulaşılabilirliği yalnızca görüngübilimsel yöntemle anlaşılabilir. Böylelikle, insan varoluşunu her daim sarıp kuşatan ve ona o istese de istemese de en yakın olan şeylerin kökensel anlamı, görüngübilimsel olarak açıklığa kavuşur. Ancak bu türden bir görüngübilimsel yöntem yalnızca şeylerin görüngübilimi olmalıdır. Tam da burada, Heidegger'in görüngübilimsel yöntemden yararlanmasındaki yenilik açığa çıkar. Bu yenilik, Heidegger'de görüngübilimin, Husserl'in ilke sözünde olduğu gibi, "şeylerin kendisine geri dönmek"te değil, şeylerin kendini nasıl açtığına dönüşte temellenmesidir. Bunu biraz daha açarsak, şeylerin görüngübilimi olarak dönüşen görüngübilimsel yöntemin başlangıcı *pragmata* olarak şeydir. Kökenbilimsel olarak Antik Yunan'a kadar uzanan *pragmata* sözcüğü ilk anlamda şeylerin *praksis*'ine ilişkindir ve kendini insan varoluşunun dünya ile ilgisinde 'kullanma' biçiminde gösterir. *Varlık ve Zaman*'da, "pragmata çözümlemesi" olarak betimlenen bu konu, insan varoluşu ve şeyler arasındaki varlıkbilimsel anlamda ilk ve öncelikli ilişki biçimini betimler. İnsan olmak, her şeyden önce şeylerle birlikte olmaktır. Diğer yandan şeylerle birlikte olmak her durumda dünya ile ilgili bir varoluş durumunda olmayı gerektirir. Bu nedenle, Heidegger, Dasein olarak insan varoluşu ve dünya arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi varlıkbilimsel olarak önceleyerek bu önceliği şeylerin açıklığında köklendirir. Batı Metafiziği'nin ve doğa bilimlerinin kökensel başarısızlığı, insan varoluşu ve ona en yakın şeyler ilişkisinde işe başlayamamış olması ve bu nedenle de şeylerin kökensel açıklığına yaklaşamamış olmasıdır. Eğer şey'e ilişkin soru bilimsel, kuramsal, kavramsal düşüncenin değil de pragmata olarak şeylerin *praksis*'iyle sorgulamaya açılırsa, şeylerin kökensel açıklığına da ulaşılabilir. Sonuç ola-

rak, kitabın ilk ana başlığının “pragmata çözümlemesi”ne ayrılmış olması asla bir tesadüf değildir. Bu çözümlemenin Heidegger düşüncesi için taşıdığı anlam görüngübilimsel yöntemin başat sorusuyla bir araya getirildiğinde pragmata olarak *şey*’in, Dasein olarak insan varoluşunun yitimselliğiyle varlıkbilimsel yakınlığı da açıklığa kavuşmuş olur.

Neden *Ge-stell*?

Heidegger’in “pragmata çözümlemesi”, bir yandan insan varoluşu, genel olarak varlık ve şeylerin en öncelikli ilişki biçiminin ne olduğunu açıklığa kavuşturur; diğer yandan bu ilişkinin nasıl yitirildiğinin anlaşılmasına da kılavuz olur. Tam da bu nedenle, Heidegger’in Modern Teknoloji’ye ilişkin eleştirel yorumu “pragmata çözümlemesi”nden ayrı düşünülemez. *Varlık ve Zaman*’ın şeylerin kullanılması ve şeylerin çıkara uygun dönüşümü arasında yaptığı ayrım, Heidegger’in Modern Teknoloji Çağı ve genel olarak teknolojiye ilişkin açıklamalarının görüngübilimsel anlamını biçimlendirir. Çünkü Modern Teknoloji’nin ‘öz’ü teknolojik ya da teknik bir şey değildir. Modern Teknoloji, kökensel olarak bir düşünme biçiminin, Batı Metafizik Düşüncesi’ni biçimlendiren “hesaplayıcı ve tasarımsal düşünme”nin ‘son (aşılıp geçilemez)’ açılımıdır ve bu nedenle, varlığın tarihsel açıklığından ayrı düşünülemez. Heidegger’e göre, varlığın bu tarihsel açıklığı, Modern Teknoloji’nin ‘öz’ü olan ve şeylerin çıkara uygun dönüşümü olarak açığa çıkan ve yine kendisi de bir ‘açığa çıkma biçimi’ olan *Ge-stell*’dir. *Ge-stell* iki biçimde anlaşılabilir: 1) *Ge-stell*, şeylerin çıkara uygun dönüşümü ile yalnızca *pragmata* olarak şeylerin değil, aynı zamanda öznenin tasarımına indirgenmiş ‘nesne’ olarak şeylerin de yitimidir. 2) *Ge-stell*, kökensel anlamı açısından bir açığa çıkma biçimidir ve bu anlamda, varlığın tarihsel açıklığına aittir. Heidegger, böylelikle *Ge-stell*’i iki biçimde açıklayarak hem Modern Teknoloji Çağı’nda ‘son’una ulaşmış olan tehlikeyi hem de bu tehlikenin açığa çıkmasında gizle-

diği sanatın kurtarıcı gücünü temellendirir. Sonuç olarak kitabın ikinci anabashlığında, şeylerin açıklığının yitimini belirten *Ge-stell* hem tehlike hem de kurtarıcı güçle kökensel ilişkisinde Antik *tekhne*'nin yitimi olarak belirir.

Neden Sanat Yapıtı?

Heidegger, çarpıcı bir hamleyle, *Ge-stell*'in açıklığında yalnızca sanatın bizi (insan varoluşunu) yitirilmiş olanla yenden ve yeni bir biçimde bir arada olmaya çağırabileceğini savunur. Bu çağrı, hem yitimi açığa çıkaracak hem de yitmiş olana yeni bir biçimde 'dönüş'ü olanaklı kılacaktır. Ancak diğer yandan, yitim olarak açığa çıkan *Ge-stell*'de sanat da bu yitimden payını almaktan kurtulamamıştır. *Ge-stell*'de estetiğe indirgenmiş olan sanatın asıl yeri, kökensel açıklığı yitirilmiştir. Heidegger, Hegel'in "sanatın ölümü" savı ile doruk noktasına ulaşan ve yeniden sorulması gereken bu yitimi, sanat yapıtına ve yapıtı yapıt olarak açanın kökensel anlamına dönüşte temellendirir. Peki, "neden sanat yapıtı?" Çünkü sanat yapıtı, kendisinden yapıldığı şeyleri kullanmaz, onları izler, onlara tanıklık eder, onlara teslim olur ve onların kendini açmasına bırakılır. Böylece sanat yapıtı olarak ve yapıtta açılan şeyler, farklı açığa çıkma olanaklarına açık ve bu olanaklarla bir arada tutulur. Heidegger'e göre, sanat yapıtının şeyleri açıklığında açık bırakması, yapıtı yapıt olarak açanın gizine aittir. Bu giz, hem düşünmenin açıklığını sürdürür hem de sanatın şeyleri kendi açıklığında özgür bırakan gücünü uyandırır. Sanatın kendisinin bile ulaşmadığı bu giz, şeylerin açıklığının sorgulanması için yeni olana sürekli kaynaklık eder. Diğer yandan, burada, sanatçı da gizin kendini yapıtta açmasına tanıklığa dönüşür. Bu tanıklıkta sanatçı artık yapıtın yaparı ya da öznesi değil, yapıtta açılan açıklıkta kendini açana tanıklığa sıçrayan, ona kendini teslim eden poetik bir kahramandır. Heidegger, poetik kahraman olarak sanatçının tanıklığını dille ilgili ve dilin kökenine açılan yolda temellenen bir durum olarak yorum-

lar. Sonuç olarak, kitabın üçüncü anabashlığında, Heidegger'in şeylerin kökensel açıklığına sanat yapıtında nasıl bir yol açtığı irdelenmiştir. Böylelikle modern dönemde estetiğe indirgenmiş olan sanatın otantik anlam ve biçiminin izi sürülerek sanat yapıtı ve şey arasındaki kökensel ilişkiye ulaşılmıştır.

Neden Poetik Dil?

Sanat yapıtının açıklığına kendini giz olarak açanın kökensel olarak dille ilintili olması tüm sanatlar arasında şiirselliği ayrıcalıklı bir konuma taşır. Şiirsel olarak açığa çıkma, şeylerin kendi açıklığında özgürce kendini açmaya bırakılmasına dönüş için varoluşsal olarak önceliklidir. Bu, Heidegger'in Hölderlin yorumu ile temellendirdiği şiirselliğin özünün kökensel olarak dille ilgili olduğu savında açıklığa kavuşur. Burada, şiirselliğin özülle kökensel ilişkisinde irdeleyen dil, Batı Metafiziği'nin yargı ya da kavramsallaştırmaya dayanan tasarımsal dili değildir. Metafizik geleneğin dili bize şeyleri değil, şeylerin soyutlanmasından oluşan idelerini açar. Şeylerin kendi açıklığında açılmaya bırakılması ve burada açılana tanıklığın yalnızca poetik bir tanıklık olması ve böylece de dilin *poetik* açıklığında köklendiği düşüncesinden yola çıkarak Heidegger, dilin poetik açıklığını dil ve varlığın açıklığı arasındaki kökensel ilişkide gerekçelendirir. Bu anlamda, dilin poetik olarak açılması onun varlığın dili olmasıdır. Varlığın dili olması bakımından poetik dil, tasarlanamaz, söylenemez, beklenemez, tüketilemez bir açıklığın dilidir ve kökensel bir sessizlikte açılır. Bu, açığa çıkan dinleme ve onun açıklığına ait olmanın uyandıran sessizliğidir. Sessizliğin dili olarak poetik dil, yalnızca şairlerin poetik tanıklığında sesini duyurur. Bu, yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsünün kökensel birliği olarak *Geviert'*in açıklığına sıçrayan yeni düşünmenin sessiz dilidir. Heidegger için, *Geviert'*in açıklığı, *şey*'in kökensel açıklığıdır. *Şey*, kesin-tisizce birbirinden ayrılan ve birbirine çekilen dörtlünün poetik yakınlığıdır. Poetik yakınlığın sessizliğini dinleyen ve

kendini bu sessizliğe bırakabilecek olan yalnızca poetik sözlerdir. Bu nedenle, şeylerin en yakınlığında açığa çıkmanın yolu poetik sözlerde gizlidir. Sonuç olarak, kitabın bu son bölümünde, sanat yapıtının açıklığı ve dil arasındaki kökensel ilişki şiirselliğin özü, yeryüzü ve şey bağlamında tartışıldı. Varlığın poetik açıklığını biçimlendiren bu ilişki, dil ve şey arasındaki en yakın ilişki biçiminin tartışılması ile de gerekçelendirilmiş oldu. Ayrıca yine bu ilişki biçiminin, poetik olarak açığa çıkmada temellendiği de irdelendi. Bu bağlamda, poetik açıklık, varlığa en yakın açıklık olarak, *Geviert* olarak şey/de poetik düşünme, poetik dil ve poetik tanıklık biçiminde tartışıldı ve şeylere en yakın açığa çıkma yolunun poetik sözlerden geçtiği sonucuna ulaşıldı. Yalnızca şairin tanıklığında olduğu gibi duyarak, düşünerek ve söyleyerek insan varoluşu, onunla şeylerin yakınlığında konuşan varlığın açıklığına kendini bırakabilir ve bu yolla her şey her defasında sanki ilk kez açığa çıkıyormuş gibi yeni bir biçimde açığa çıkabilir. *Ge-stell*'den *Geviert* olarak şey'e geçiş ya da dönüşün farklı eleştiri ve yorumlarının tartışıldığı dördüncü ana başlığın son alt başlığında, eleştirilerin temel yanlılığı ya da başarısızlığı, Heidegger Felsefesi'ni oluşturan tüm kavramların bütünsel dinamiği içinde anlaşılmayıp tek yanlı bir değerlendirme yapılmış olduğu biçiminde belirlendi. Diğer yandan, kitabın, *Ge-stell*'den *Geviert*'e dönüşüm sürecini bütünüyle şey felsefesi olarak betimleme tasarısında bu bütünsel dinamiğe sadık kaldığı ve sözü edilen eleştiri ve yorumlardan en açık ayrımının öncelikle ve özellikle bu noktada belirttiği açıktır. Elinizdeki kitap, Heidegger Felsefesi'nin derinlikli ve devrimci tını aracılığı ile felsefe tarihinin en eski sorusu olan 'bir şey nedir?' sorusuna köktenci bir yanıt olma ve bu yolla da hem şeylerin kendini özgürce kendi açıklığında nasıl gösterdiği sorununun başat olduğu bir düşünme yolunu sistematik olarak göstermesi hem de bu yeni (ya da poetik) yolu bütünsel açılımında izlemesi bakımından bu konuda yapılan çalışmalar arasında özgün bir yere sahiptir.

Heidegger'in Yapıtları:

- Kant and the Problem of Metaphysics*, çeviren: James S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press, 1962.
- Discourse on Thinking*, çeviren: John M. Anderson ve E. Hans Freund, giriş: John M. Anderson, NY: Harper & Row Publishers, 1966.
- What is a Thing?*, Eugene T. Gendlin'in incelemesiyle birlikte, çeviren: W. B. Barton ve Vera Deutsch, South Bend, Indiana: Gateway Editions, 1967.
- Introduction to Metaphysics*, çeviren: Ralph Manheim, USA: Yale University Press, 1968.
- What is Called Thinking?*, çeviren: Fred D. Wieck ve J. Glenn Gray, NY: Harper & Row Publishers, 1968.
- Poetry, Language, Thought*, çeviri ve giriş: Albert Hofstadter, NY: Harper & Row Publishers, 1971.
- On Time and Being*, çeviri ve giriş: John Stambaugh, NY: The University of Chicago Press, 1972.
- The Question Concerning Technology and Other Essays*, çeviri ve giriş: William Lovitt, NY: Harper & Row Publishers, 1977.
- Basic Writings*, çeviren: David Farrell Krell, Londra: Routledge, 1977.
- Heraclitus Seminar 1966/1967*, Eugene Fink'le birlikte, çeviren: Charles H. Seibert, USA: The University of Alabama Press, 1979.
- On the Way to Language*, çeviren: Peter D. Hertz, NY: Harper & Row Publishers, 1982.
- Prolegomena History of the Concept of Time*, çeviren: Theodore Kisiel, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Existence and Being*, çeviren: Douglas Scott, Washington D.C.: A Gateway Edition, Regnery Gateway, 1988.
- "The Self-Assertion of the German University (1933)", Gunther Neske ve Emil Kettering tarafından düzenlenmiş halinden taranmış metin, *Martin Heidegger and National Socialism*, NY: Paragon House, s. 5-13, 1990.
- Nietzsche*, Cilt I, çeviren: D. Farrell Krell, NY: Harper & Row Publishers, 1991.
- Nietzsche*, Cilt IV, çeviren: D. Farrell Krell, NY: Harper & Row Publishers, 1991.
- Parmenides*, çeviren: Andre Schuwer ve Richard Rojcewicz, USA: Indiana University Press, 1992.
- "Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle", çeviren: Michael Baur, *Man and World*, 25, Sayı: 3-4, s. 355-393, Ekim 1992.
- Basic Concepts*, çeviren: Gary E. Aylesworth, Bloomington: Indiana University Press, 1993.

✽Heidegger ve Poetik Düşünme✽

- Basic Questions of Philosophy: Selected Problems of Logic*, çeviren: Richard Rojcewicz ve Andre Schuwer, USA: Indiana University Press, 1994.
- Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, çeviren: William McNeill ve Nicholas Walker, USA: Indiana University Press, 1995.
- Hölderlin's *Hymn "The Ister"*, çeviren: William McNeill ve Julia Davis, Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Pathmarks* (Ed.: William McNeill), USA: Cambridge University Press, 1998.
- Contributions to Philosophy (From Enowning)*, çeviren: Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Zollikon Seminars. Protocols-Conversations-Letters*, hazırlayan: Medard Boss, çeviren: Franz Mayr ve Richard Askay, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001.
- Being and Time*, çeviren: John Macquarrie ve Edward Robinson, USA: Blackwell Publishing, 2002.
- Off the Beaten Track*, hazırlayan ve çeviren: Julian Young ve Kenneth Haynes, UK: Cambridge University Press, 2002.
- Identity and Difference*, çeviren: Joan Stambaugh, USA: University of Chicago Press, 2002.
- Plato's Sophist*, çeviren: Richard Rojcewicz ve Andre Schuwer, USA: Indiana University Press, 2003.
- Mindfulness*, çeviren: Parvis Emad ve Thomas Kalary, NY: Continuum, 2006.

Diğer Kaynaklar:

- Allen, William S.**, *Ellipsis of Poetry and the Experience of Language After Heidegger, Hölderlin, and Blanchot*, NY: State University of New York Press, 2007.
- Aristoteles**,
Aristotle's Metaphysics, W. D. Ross'un girişi ve yorumları eşliğinde gözden geçirilmiş metin, Cilt II, Londra: Oxford University Press, 1948.
- Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, hazırlayan ve çeviren: Harold P. Cooke; *Prior Analytics*'i çeviren: H. Tredennick, USA: Harvard University Press, 1938.
- Nicomachean Ethics*, hazırlayan ve çeviren: Roger Crisp, UK: Cambridge University Press, 2004.
- Babich, Babette E.**, "From Van Gogh's Museum to the Temple at Bassae: Heidegger's Truth of Art and Schapiro's Art History", *Culture, Theory & Critique*, 44(2), USA: Routledge, s. 151-169, 2003.
- Beistegui, Miguel de**, *The New Heidegger*, NY: Continuum International Publishing Group, 2005.
- Benso, Silvia**, *Face of Things – A Different Side of Ethics*, NY: State University of New York Press, 2000.
- Bernasconi, Robert**, "The Fate of the Distinction Between Praxis and

- Poiesis", *Heidegger Studies*, Sayı: 2, s. 111-139, 1986.
- Bernet, Rudolf**, "Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject", *Reading Heidegger from the Start*, hazırlayan: J. Van Buren, T. Kisiel, NY: Suny Press, s. 245-269, 1994.
- Biemel, Walter**, *Martin Heidegger: An Illustrated Study*, çeviren: J. L. Mehta, NY: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.
- Brey, Philip**, "Theorizing Modernity and Technology", *Modernity and Technology*, hazırlayan: Thomas J. Misa, Philip Brey ve Andrew Feenberg, USA: Massachusetts Institute of Technology Press, s. 33-71, 2003.
- Dastur, Françoise**, *Telling the Time: Sketch of a Phenomenological Chronology*, UK: The Athlone Press, 2000.
- Descartes, Rene**, *Meditations*, çeviren: John Veitch, NY: Cosimo Inc., 2008.
- Feenberg, Andrew**, "Modernity Theory and Technology Studies: Reflections on Bridging the Gap", *Modernity and Technology*, hazırlayan: Thomas J. Misa, Philip Brey ve Andrew Feenberg, USA: Massachusetts Institute of Technology Press, s. 73-104, 2003.
- Haar, Michel**, *The Song of the Earth: Heidegger and the Ground of the History of Being (Studies in Continental Thought)*, çeviren: Reginald Lilly, Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Harman, Graham**, *Tool-Being Heidegger and the Metaphysics of Objects*, USA: Open Court, 2002.
- Harries, Karsten**, *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art" (Contributions to Phenomenology)*, New Haven: Springer, 2009.
- Hegel, Georg W. Friedrich**, *Aesthetics Lectures on Fine Art*, Cilt I, çeviren: T. M. Knox, NY: Oxford University Press, 1975.
- Husserl, Edmund**, *Logical Investigations*, Cilt I (İkinci Baskıya Önsöz), çeviren: J. N. Findlay, NY: Routledge, 2001.
- Kearney, Richard**, *The God Who May Be – A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press: Bloomington, 2001.
- Marx, Werner**, "The World in Another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet", *On Heidegger and Language*, hazırlayan: Joseph J. Kockelmans, USA: Northwestern University Press, s. 235-261, 1972.
- Pattison, George**, *Thinking About God in an Age of Technology*, NY: Oxford University Press, 2005.
- Platon**,
 "Theaetetus", (çeviren: M. J. Levett; redaksiyon: Myles Burnyeat), *Plato Complete Works*, hazırlayan: John M. Cooper, USA: Hackett Publishing Company, 1997.
 "Protagoras" and "Meno", notlar ve açıklayıcı yazılar eşliğinde çeviren: Robert C. Bartlett, USA: Cornell University Press, 2004.
- Ridling, Zaine**, *The Lightness of Being: A Comprehensive Study of Heidegger's Thought*, Ph. D., Columbus University; New Orleans, Louisiana 2001.

Rilke, Rainer Maria,

Letters of Rainer Maria Rilke, Cilt II, çeviren: J. B. Greene ve M. D. Herter Norton, NY: W.W.Norton & Company Inc., 1947.

Selected Poems of Rainer Maria Rilke, NY: Harper Perennial, 1981.

Letters on Cezanne, çeviren: Joel Agee, USA: North Point Press, 2002.

Poets Guide to Life: The Wisdom of Rilke, hazırlayan ve çeviren: Ulrich Baer, The Modern Library, New York, 2005.

Rojcewicz, Richard, *The Gods and Technology – A Reading of Heidegger*, NY: State University of New York Press, 2006.

Schapiro, Meyer, *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, NY: George Braziller, 1994.

Sheehan, Thomas,

"A Paradigm Shift in Heidegger Research", *Continental Philosophy Review*, 34: 183-202, 2001.

"Martin Heidegger", *A Companion to the Philosophers*, hazırlayan: Robert L. Arrington, Oxford: Blackwell, s. 1-11, 2003.

Sophocles, *Antigone*, hazırlayan: Mark Griffith, UK: Cambridge University Press, 1999.

Tabachnick, D. Edward, "The Tragic Double Bind of Heidegger's Techne", *PhanEx* 1, Sayı: 2, s. 94-112, 2006.

Taminiaux, Jacques, "The Reappropriation of the Nichomachean Ethics: Poiesis and Praxis in the Articulation of Fundamental Ontology", *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, hazırlayan ve çeviren: Michael Gendre, NY: State University of New York Press, s. 111-143, 1991.

Turan, Ertuğrul Rufayi,

"Bir Kez Daha Cogito Ergo Sum", *İnsancıl*, s. 2-6, Eylül 2006.

"Küskün Tanrılar, Uykusuz Ozanlar, İsimsiz Acılar", *Doğu Batı*, Yıl:10, Sayı: 40, s. 11-19, Şubat, Mart, Nisan 2007.

"Trajik Deneyim, Heidegger ve Çağımız İçin Ağıt", *Felsefe Dünyası*, 2010/1, Sayı: 51, s. 45-57.

Yochum, George, "Martin Heidegger and the Poetic Foundations of Language", The Annual Meeting of the Eastern Communication Association'da sunulmuş bildiri, New Haven, CT, April 28-May 2, 1993.

Whitehead, Alfred N., *Process and Reality*, gözden geçirilmiş basım, hazırlayan: David Ray Griffin ve Donald W. Sherburne, NY: The Free Press, 1985.

Young, Julian,

Heidegger's Philosophy of Art, UK: Cambridge University Press, 2001.

Heidegger's Later Philosophy, UK: Cambridge University Press, 2004.

Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Art, Politics*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

