

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>

ÖZNE 
Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları



HEIDEGGER

ÖZNE  HEIDEGGER

cizgi
KİTAPÇI

16. Kitap | 2. Baskı

cizgi
KİTAPÇI

HEIDEGGER

Felsefenin Durumu | Afşar Timuçin

Sobanın Başında | Cihan Camcı

Heidegger'de Sanatın Hakikati ya da Hakikatin Sanatı | Şule Gece

Heidegger Düşüncesinde Varlığın Anlamı Sorusu | Umut Öksüzan

Varlığa İlişkin Otantik Bir Yorumun Olanağı Olarak Ölüm | Adnan Esenyel

Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu: Heideggerci Bir Bakış | M. Zeynep Esenyel

Heidegger'de Varlık ve Dil | Dilek Arlı Çil

Varlık (öy) Üzümlünden Hakikat (ἀλήθεια) Şarabı İçmek: Düşünce Tarihinde Varlık Anlayışı ve

Heidegger'de Varlık, Dasein, Hakikat ve Dil Kompozisyonu | İsmail Hanoğlu

Waste Land'in Bunalımı ya da Bunalımdaki Waste Land | Adem Yıldırım

Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe | Doğan Göçmen

Aşkınsal İmgelemin İçsel Zaman Karakteri ve Heidegger'in Yorumu | Zehragül Aşkın

Sınırın İki Tarafı | Celal Gürbüz

Heidegger'in Nietzsche Okumasına Deleuzecü Bir Şerh | Sadık Erol Er

Geleneğin Dili mi? Varlığın Evi mi? Heidegger ve Gadamer'de Dil, Gelenek ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine | Mehmet Ulukütük

Martin Heidegger ve Michel Foucault'nun Geleneksel Özne Kavramı Eleştirisi | Zehragül Aşkın - Hüseyin Çellik

Metafizik Üstesinden Gelmek | Martin Heidegger (Çev. Birdal Akar)

Niçin Taşrada Kalıyorum | Martin Heidegger (Çev. Sadık Erol Er - Mustafa Yıldırım)

Heidegger ve Teoloji | John D. Caputo (Çev. Sadık Erol Er - Mustafa Yıldırım)

Dasein'in Hermeneutiği | Alois Fischer (Çev. Ramazan Akalın)

IV. Varoluş Kavramı | Otto Friedrich Bollnow (Çev. Emra Durukan)

Çağdaş Felsefe Tarihinde Bir Öteki Cinsiyet Olarak Kadın | Gülcevhah Şahin-Granade

De Anima III.5 Üzerine Bir Tartışma (I) | Aylin Çankaya

Levinas, Other And Ethical Relation | Servet Gözetlik

Bir Heidegger Sözlüğü | Michael Inwood (Çev. Metin Bal)

Felsefe-Edebiyat İlişkisi Bağlamında Thomas Bernhard | Alkan Adakaner

Felsefe ve Din Arasında Heidegger'in Ontoteolojisi | Güncel Önkal

Deleuze'ü Anlamak | Mustafa Yıldırım



ÖZNE

16. Kitap-Bahar 2012

HEIDEGGER

ÖZNE

Bahar 2012-16. Kitap

Heidegger

GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniv.)

YAYIN KURULU

Birdal Akar, Yasemin Akış, Zehragül Aşkın,
Esra Çağrı, Aylin Çankaya, Gülsun Dülgeroğlu,
H. Haluk Erdem, Sadık Erol Er, Mustafa Günay,
Celal Gürbüz, Güncel Önkal.

BU SAYININ EDITÖRÜ

Prof. Dr. Zehragül Aşkın (Mersin Üniversitesi)

İLETİŞİM

Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü
01330 Balcalı/Adana/Türkiye

e-posta: mgunay@cu.edu.tr

f.mustafagunay@gmail.com

Web adresi:

<http://oznefelsefesanat.blogspot.com>

Bireysel Abonelik : 100 TL

Kurumsal Abonelik : 150 TL

Posta çeki : 1097014-

Mustafa Günay adına

ISBN: 978-605-196-238-2

Baskıya Ön Hazırlık: Çizgi Kitabevi Yayınları

Baskı: Akıncı Ofset - Sertifika No: 33491

ÇİZGİ KİTABEVİ

Sahibiata Mah. Mimar Muzaffer Caddesi
Helvacıoğlu Apt. No:41/1 – Meram / Konya
Tel: 0332 353 62 65 – 353 62 66
Faks: 0332 353 10 22
www.cizgikitabevi.com

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Oğuz Adanır (9 Eylül Üniv.),
Prof. Dr. Hasan Aslan (Akdeniz Üniv.),
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaycan Milli
İlimler Akademisi, Felsefe, Sosyoloji ve Hukuk
Enstitüsü)
Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş (Muğla Üniv.),
Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniv.),
Prof. Dr. A. Kadir Çücen (Uludağ Üniv.),
Prof. Dr. H. Haluk Erdem (Ankara Üniv.),
Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan (Muğla Üniv.),
Prof. Dr. Doğan Göçmen (9 Eylül Üniv.)
Prof. Dr. Ülker Gökberk (Reed College-Amerika)
Prof. Dr. Sevinç Güçlü (Akdeniz Üniv.),
Prof. Dr. Adnan Gümüş (Çukurova Üniv.),
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla Üniv.),
Prof. Dr. Selahaddin Halilov (UFAD-Uluslararası
Felsefe Araştırmaları Derneği-İstanbul),
Prof. Dr. Doğan Özlem (Emekli)
Prof. Dr. Ali Utku (Atatürk Üniv.),
Prof. Dr. Ahmet Sarı (Atatürk Üniv.),
Prof. Dr. Ebulfez Suleymanov (Üsküdar Üniv.),
Prof. Dr. Zehragül Aşkın (Mersin Üniv.)
Doç. Dr. Sadık Erol Er (Çukurova Üniv.)
Doç. Dr. Gerrit Steunebrink (Radboud Üniver-
sitesi-Hollanda)
Doç. Dr. Marzena Jakubczak (Cracow Üniver-
sitesi – Polonya)
Doç. Dr. Mustafa Günay (Çukurova Üniv.),
Dr. Adnan Onart (Boston Üniversitesi-Amerika)

Yıl: 15 - Sayı: 16

2. Baskı Nisan 2019

Özne hakemli bir yayındır. Yılda iki kez çıkar.

Philosopher's Index içinde yer almaktadır.

ÖZNE

Spring 2012-16. Issue

Heidegger

EDITOR

Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniv.)

EDITORIAL BOARD

Birdal Akar, Yasemin Akış, Zehragül Aşkın,
Esra Çağrı, Aylin Çankaya, Gülsun Dülgeroğlu,
H. Haluk Erdem, Sadık Erol Er, Mustafa Günay,
Celal Gürbüz, Güncel Önkol.

EDITOR OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Zehragül Aşkın (Mersin Üniversitesi)

MAILING ADDRESS

Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü
01330 Balcalı/Adana/Türkiye

e-mail: mgunay@cu.edu.tr

f.mustafagunay@gmail.com

Web: <http://oznefelsefesanat.blogspot.com>

Personal Subscription: 100 TL

Corporate Subscription: 150 TL

Postal Cheque: 1097014-

On Behalf Of *Mustafa Günay*

ISBN: 978-605-196-238-2

Preliminary Print: Çizgi Kitabevi Yayınları

Print: Akıncı Ofset - Certificate No: 33491

ÇİZGİ KİTABEVİ / PUBLICATIONS Sahibiata
Mah. Mimar Muzafer Caddesi Helvacıoğlu Apt.
No:41/1 – Meram / Konya Tel: 0332 353 62
65 – 353 62 66
Faks: 0332 353 10 22
www.cizgikitabevi.com

BOARD OF CONSULTANTS:

Prof. Dr. Oğuz Adanır (9 Eylül Üniv.)

Prof. Dr. Hasan Aslan (Akdeniz Üniv.)

Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaycan Milli
İlimler Akademisi, Felsefe, Sosyoloji
ve Hukuk Enstitüsü)

Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş (Muğla Üniv.)

Pof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniv.)

Prof. Dr. A. Kadir Çüçen (Uludağ Üniv.)

Prof. Dr. H. Haluk Erdem (Ankara Üniv.),

Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan (Muğla Üniv.)

Prof. Dr. Doğan Göçmen (9 Eylül Üniv.)

Prof. Dr. Ülker Gökberk (Reed College-
Amerika)

Prof. Dr. Sevinç Güçlü (Akdeniz Üniv.)

Prof. Dr. Adnan Gümüş (Çukurova Üniv.)

Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla Üniv.)

Prof. Dr. Selahaddin Halilov (UFAD-Uluslararası
Felsefe Araştırmaları

Derneği-İstanbul)

Prof. Dr. Doğan Özlem (Emeritus)

Prof. Dr. Ali Utku (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Ahmet Sarı (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Ebulfez Süleymanov (Üsküdar Üniv.)

Assoc. Prof. Dr. Zehragül Aşkın (Mersin Üniv.)

Assoc. Prof. Dr. Erol Er (Çukurova Üniv.)

Assoc. Prof. Dr. Gerrit Steunebrink (Radboud
Üniv.-Hollanda)

Assoc. Prof. Dr. Marzena Jakubczak (Cracow
Üniv. – Polonya)

Assoc. Prof. Dr. Mustafa Günay, (Çukurova
Üniv.)

Dr. Adnan Onart (Boston Üniv.-Amerika)

Year 15 -Issue: 16-Spring 2012

Özne is a bi-annual philosophical journal
and listed in *Philosopher's Index*

İÇİNDEKİLER

Editörden	9
Felsefenin Durumu Afşar Timuçin.....	13
Sobanın Başında Cihan Camcı.....	19
Heidegger'de Sanatın Hakikati ya da Hakikatin Sanatı Şule Gece	29
Heidegger Düşüncesinde Varlığın Anlamı Sorusu Umut Öksüzan	39
Varlığa İlişkin Otantik Bir Yorumun Olanğı Olarak Ölüm Adnan Esenyel	51
Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu: <i>Heideggerci Bir Bakış</i> M. Zeynep Esenyel.....	67
Heidegger'de Varlık ve Dil Dilek Arlı Çil.....	85
<i>Varlık</i> (öv) Üzümünden <i>Hakikat</i> (ἀλήθεια) Şarabı İçmek: Düşünce Tarihinde Varlık Anlayışı ve Heidegger'de <i>Varlık</i> , <i>Dasein</i> , <i>Hakikat Dil</i> Kompozisyonu İsmail Hanoğlu.....	93
Waste Land'ın Bunalımı ya da Bunalımdaki Waste Land Adem Yıldırım	109
Martin Heidegger, Nazizim ve Felsefe Doğan Göçmen.....	125
Aşkınsal İmgelemin İçsel Zaman Karakteri ve Heidegger'in Yorumu Zehragül Aşkın.....	147
Sınırın İki Tarafı Celal Gürbüz	169
Heidegger'in Nietzsche Okumasına Deleuzecü Bir Şerh Sadık Erol Er	175
Geleneğin Dili mi? Varlığın Evi mi? Heidegger ve Gadamer'de Dil, Gelenek ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine Mehmet Ulukütük.....	185
Martin Heidegger ve Michel Foucault'nun Geleneksel Özne Kavramı Eleştirisi Zehragül Aşkın-Hüseyin Çellik.....	207
Metafizikğin Üstesinden Gelmek Martin Heidegger	227
Niçin Taşrada Kalıyorum Martin Heidegger.....	249
Heidegger ve Teoloji John D. Caputo.....	253
Dasein'in Hermeneutiğı Alois Fischer	271
IV. Varoluş Kavramı Otto Friedrich Bollnow.....	279
Çağdaş Felsefe Tarihinde Bir Öteki Cinsiyet Olarak Kadın Gülcevhahir Şahin-Granade	285
<i>De Anima</i> III.5 Üzerine Bir Tartışma (I) Aylin Çankaya	297
Levinas, Other And Ethical Relation Servet Gözetlik	303
Bir Heidegger Sözlüğü Michael Inwood	311
Felsefe-Edebiyat İlişkisi Bağlamında Thomas Bernhard Alkan Adakaner	417
Felsefe ve Din Arasında Heidegger'in Ontoteolojisi Güncel Önkal.....	425
Deleuze'ü Anlamak Mustafa Yıldırım	429
Özne Dergisi Yayın İlkeleri	432

CONTENT

The State of Philosophy Afşar Timuçin.....	13
By the Stove Cihan Camcı	19
wThe Truth Of Art Or The Art Of Truth In Heidegger Şule Gece.....	29
The Question Of Meaning Of Being In Thought Of Heidegger Umut Öksüzan.....	39
Dead As Possibility Of A Otantic Interpretetaion About Being Adnan Esenyel	51
The Ontological Dimension Of Alienation: A Heideggerian View M. Zeynep Esenyel.....	67
Being And Language In Heidegger Dilek Arlı Çil.....	85
Drinking The Wine Of The Truth (ἀλήθεια) From The Grape Of The Being (όν): The Conception Of The Being In The History Of The Thought And The Composition Of Being, Dasein, Truth And Language In Heidegger İsmail Hanoğlu	93
Crisis Of Waste Land Or Waste Land In Crisis Adem Yıldırım	109
Martin Heidegger, Nasism and Philosophy Doğan Göçmen... ..	125
Der Innere Zeitcharakter Der Transzendentalen Einbldungskraft Und Heideggerische Deutung Zehragül Aşkın.....	147
Les Deux Cotés De la frontière Celal Gürbüz	169
A Deleuzeian Note To Heidegger's Reading Of Nietzsche Sadık Erol Er.....	175
Is The Language Of Tradition? Is The Home Of Being? On The Language, Tradition And The Humanity Situations Of Being In Heidegger And Gadamer Mehmet Ulukütük	185
Martin Heidegger And Michel Foucault's Critique Of The Traditional Concept Of Subject Zehragül Aşkın- Hüseyin Çelik.....	207
"Überwindung der Metaphysik" Martin Heidegger	227
Why do I stay in the Provinces? Martin Heidegger	249
"Heidegger and Theology John D. Caputo	253
Hermeneutik des Daseins Alois Fischer	271
"Der Begriff Der Existenz Otto Friedrich Bollnow	279
Woman As An Other Gender In The History Of Modern Philosophy Gülcevhahir Şahin-Granade	285
A Discussion On De Anima III.5 Aylin Çankaya	297
Levinas, Other And Ethical Relation Servet Gözetlik	303
A Heidegger Dictionary Michael Inwood	311
Thomas Bernhard in the Context of the Relationship Philosophy and Literature Alkan ADAKANER.....	417
Heidegger's Ontotheology Between Philosophy and Religion Güncel Önkal	425
Understanding Deleuze Mustafa Yıldırım.....	429

2. BASKIYA ÖNSÖZ

Öncelikle Akademik Bir yayın olan Özne dergisinin 16. Kitap Konusu olan Heidegger sayısının İkinci baskısını yapmasından duyduğum mutluluğu sizlerle paylaşmak isterim. Heidegger kitabının ikinci baskı yapması, böylesine zor ve derin bir düşünüre ait olan dergideki konuların felsefi düşüncede karşılık bulduğu kadar aynı zamanda yaşamın içinde ve hizmetinde olduğunun da bir göstergesidir. Bilindiği gibi, felsefi yönelimini ontolojik bir hareket noktası üstünde oturtan Heidegger'in amacı, ontoloji tarihi olarak nitelendirdiği Batı Metafizik felsefe yapma geleneği tarafından üstü örtülen Varlık sorusunu (Die Frage nach dem Sein) özne metafiziğine düşmeden gündelik yaşam bağlantıları içindeki Dasein'in zamansal ufuk çizgisine oturtmaktı. Heidegger'e göre, zaman fenomeninin her varlık anlayışının olanaklı ufku olarak yorumlanabilmesi için öncelikle Varlığın anlamına ilişkin sorunun açıklanması (Die Exposition der Frage nach dem SinnvonSein) daha sonra bu sorunun açıklığında Dasein'in zamansallığının temellendirilmesi gerekmektedir. Heidegger'in "Varlık ve Zaman"ın sunuş açıklamasında Varlık sorusu ile dünyada Dasein varlık tarzında varolan Varlık arasında kurmuş olduğu kökensel ilişkiyi (das ursprüngliche Verhaeltnis) (2001: 1) güncelleştirdiğimizde Varlığa ilişkin soru ile bizim dünyadaki varlıklarımız arasında neden ve nasıl bir etkileşimin söz konusu olduğu, sorusuna yanıt verme yükümlülüğü ile karşı karşıya kalırız.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki temel iddiası Varlık ile insan Varlık'ı arasındaki kökensel ilişkinin epistemolojik değil ontolojik bir içerime sahip olduğudur. Bu, Varlık ve İnsan Varlık'ı arasındaki kökensel ilişkinin kapsam ve çerçevesinin insan tarafından değil; Varlık tarafından verildiği anlamına gelir. Öyle ki, İnsanın kendisini anlamasının tarihi, özsel anlamda epistemolojik özneyi merkeze alan bir düşünmeyi değil; Heidegger'in ontoloji öncesi dediği (vorontologisch) ontolojinin temelleri üzerine "düşünen düşünmeyi" öne çıkaran bir imhayı (Destruktion) gerektirir. Diyesi söz konusu düşünmeden Heidegger'in anladığı varlık tarihi üzerine düşünmedir. Bu nedenle Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'da gerçekleştirdiği Varlık tarihi üzerine düşünüşü Varlık'ın unutuluşuna ilişkin yapmış olduğu çözümlemeler üzerinden gerçekleşir. Günümüzde Heidegger'in bu kadar yoğun ilgi görmesinin en temel nedenlerinden biri de hiç şüphesiz onun, tüm düşünce tarihini ve bu düşünce tarihine yön veren temel soru ve sorunlar yanında temel kavram çatılarını yeniden çözümlerken -en çetrefilli metinlere bile yeni bir ufuk veren- yorumlamasındaki orijinalligidir.

Bu çözümlemelerde Heidegger'in yöntemi, Varlık tarihini bir alt yapı bir zemin oluşturacak şekilde değil de bir zeminsizlik (abgrund) olarak sunmasının ustalığıdır. Bir düşünürü felsefe tarihinde öne çıkaran onun kendisinden sonraki felsefeye yapmış olduğu katkı ve etki olduğu düşünülürse Onun, ayırt edici özelliği, felsefe tarihinde bir kopma noktası olduğu izlenimini veren bu başarısıdır. Heidegger sonrası düşünürler ister Heidegger'in temel bir kavram çatısını ele alıp bu kavram çatısından hareketle kendi felsefi söylemlerini oluştursunlar isterse de tam tersine Heidegger'in temel soru ve sorunlarına şiddet uygulayıp buradan kendilerine üzerinde yürüyebilecekleri yeni bir düşünsel yol oluştursunlar sonuç değişmez. Günümüz felsefesinde yolu Heidegger'den geçmeyen bir düşünür neredeyse yok gibidir.

Bunun nedeni Heidegger'in, unutulduğunu varsaydığı Varlık sorusu yanında Platon ile başlayıp yeniçağ ontolojisinde doruk noktasına çıkan statik özne-nesne ayırımına fenomenolojik-ontolojik bağlamda yeni bir yorum getirmesidir. Ratio merkezli epistemolojilerin temel ön kabullerini gevşeterek (Auflöckerung) yeniden yapılandırması Onu, Descartescılığın köklü bir eleştirisine diğer bir deyişle kendisinden önceki metafizik anlayışlarda ortaya çıkan statik özne ve hakikat eleştirisine yöneltir. Heidegger'e göre Platon'dan beri felsefenin hakikate duyduğu tutku, Batı metafizik tarihi tarafından nesnellik maskesi altında bize sunulan özneliliğin en açık ifadesidir. Batı insanının kendini anlayış tarzında yer alan öznelciliği aşma kaygısı Heidegger'in dönüşten (Kehre) önce ve sonra olarak nitelendirilen her iki dönemine yön verir. Heidegger hakikat adına öznelciliğin tözselleştirilerek mutlaklaştırılmasının yol açtığı antropomorf (insanbiçimci) yaklaşımın çerçeveleme (Gestell) kavramı ile karşıladığı modern Teknolojinin, doğayı ve insanı nesneleştiren sonuçları ile ilgilenir. Böylece o "Varlık ve Zaman"daki yaklaşımını varlık tarihi bağlamında etkin bir duruma getirmekle kalmaz ratio'nun ivme kazanmış görünümü olarak teknik çerçevelemenin doğaya ve insana meydan okuyan sonuçlarına dikkat çeker. Bu noktada Heidegger, klişeleşmiş argümanlara tutunmaksızın postmodern düşünüşün öncüsü sayılabilir.

İyi Okumalar...

Mersin / 07.01.2019

Prof. Dr. Zehragül AŞKIN

EDİTÖRDEN...

Martin Heidegger'e adanmış Özne Dergisi'nin 16. özel sayısı Heidegger'in ve Heidegger üzerine yazılan metinlerin daha önce yayınlanmamış çevirileri yanında Heidegger'in Varlık'ın anlamı sorusu öncülüğünde Batı Metafizik tarihi olarak nitelendirdiği ontoloji tarihine uyguladığı destruksiyon'dan "Varlık ve Zaman"daki temel kavramlarına, hermeneutik döngüden fenomenolojisine, dünyada Dasein varlık tarzında bulunan insanın yitimsel varoluşundan ontolojik konum dışı zamansallığına, Varlığın hakikatinin açığa çıkışı olarak dilden hakikati açılma aracı olarak sanat anlayışına ve teolojisinden Kant ve Nietzsche yorumuna kadar getirdiği özgün bakış açılarının hakkını verirken NSP ile kurduğu ilişkiyi de nesnel bir tavırla okuyucusu ile paylaşmaktadır.

Kitapta,

Afşar Timuçin, Felsefe eğitiminin ülkemizdeki durumunun çözümlenmesinden hareketle devletin birtakım siyasi kaygılarla felsefeyi ilahiyat ile dengeleme olgusunun ilahiyatın lehine felsefenin üstünün ilahiyat ile örtülmesi sonucunu doğuracağı saptamasında bulunuyor.

Cihan Camcı, Heidegger'in Dasein kavramını Heraklitos'un "ethos anthropoi daimon", fragmanına yaptığı yorum ve Aristoteles'in tür-cins sonsuzsonlu ve evrenselin tikelle ilişkisine yaptığı referansla, ilişkilendirmesini konuşturmakta...

Şule Gece, Heidegger'in sanat, sanatçı ve sanat yapıtına ilişkin düşüncelerini modern sanat temelinde açıklamakta...

Umut Öksüzan, Heidegger'in "Varlık ve Zaman"daki temel argümanlarının çağdaş felsefeye yansımalarını ele almakta...

Adnan Esenyel, Dasein'in sonluluğunu imleyen ölüm yönelimli varlığı ile Varlığın anlamı arasındaki kökensel ilişkiyi Heidegger'in "Varlık ve Zaman"daki temel argümanlarından hareketle açıklamakta...

Zeynep Esenyel, Heidegger'in "Varlık ve Zaman"da ortaya koyduğu Dasein analizinden hareketle yabancılaşma kavramını tartışmaya açmakta ve kavramın Heidegger'deki özgün açılımının ontolojik bir içerime sahip olduğunu savlamakta...

Dilek Arlı Çil, Varlık-dil ve düşünme arasındaki ilişkiyi "dil, varlığın evi" ve "dil Varlığın hakikatinin açığa çıktığı yerdir" argümanlarına referansta bulunarak tartışmaya açmakta ve Heidegger'in dil görüşünün diğer dil görüşleriyle olan ayrımını ortaya koymakta...

İsmail Hanoğlu, Heidegger'in "Varlığın Unutulmuş olduğu" argümanından hareketle "Varlık ve Zaman" da Batı Metafizik tarihi ile nasıl bir hesaplaşma içine girdiğini Varlık-Dasein-Hakikat ve Dil bağlamında açıklamakta...

Adem Yıldırım, T.S.Eliot'un Waste Land (Çorak Ülke) adlı şiirinde "Avrupa aklı" kavramıyla işlediği modern yaşamın bunalım içerisinde olduğu argümanını Heidegger'in Varlığın unutulmuşluğu bağlamında açıkladığı "araçsal akıl" eleştirisi bağlamında tartışmaya açmakta ve yozlaşmış olana karşı Eliot ve Heidegger'in dili ve şiiri bir yanıt olarak sunduğunu savlamakta...

Doğan Göçmen, Gerek Heidegger'in felsefi yöneliminin gerekse de düşüncelerini yönlendiren soru ve sorunların arka zemininin faşist Nazizm ideolojisiinde saklı olduğunu Heidegger'in ortaya koyduğu felsefi kavrayış aracılığıyla tartışmakta...

Zehragül Aşkın, Heidegger'in Kant Yorumu'nda Kant'ın "şematizm öğretisi"nin ontolojik bilginin oluşumundaki merkezi önemini ve kavramın sezgiye bağlanışını içeren şemalaştırma aracılığıyla zaman'ın imgesinde nasıl kurulduğunu konu edinmekte...

Celal Gürbüz, Heidegger'in Kant Yorumu'nda "Kant felsefesinin ontolojik bir içerimi" olduğunu savlayan Heideggerci argümanı konu edinmekte...

Sadık Erol Er, Heidegger'in Nietzsche okumasında öne çıkan bazı kavramlara Deleuze'ün getirdiği itirazları tartışmaya açmakta...

Mehmet Ulukütük, Martin Heidegger ve Hans Georg Gadamer'in Modernizmin bilimi bilgi ile özdeşleştiren pozitivist bakışının tahakkümüne karşı "insanın bir doğası değil bir tarihi vardır" argümanından hareketle gelecek kategorisine tutunarak nasıl temellendirdiklerini konu edinmekte...

Zehragül Aşkın-Hüseyin Çellik, Heidegger ve Foucault'nun geleneksel özne-nesne düalizmini imha etme girişimlerini nasıl yapılandırdıklarını her iki düşünür arasındaki ayrımlardan ve işlenebilir ortak noktalardan hareketle sorgulamakta...

Birdal Akar, Heidegger'den yaptığı "Metafizikğin Üstesinden Gelmek" başlıklı çeviri ile "metafizikğin üstesinden gelmenin" ne almama geldiğini açıklamakta...

Sadık Erol Er-Mustafa Yıldırım, Heidegger'den yaptığı "Niçin Taşrada Kalıyorum" başlıklı çevirisi ile Heidegger'in düşünen düşünceye açtığı patikayı okuyucuları ile paylaşmakta...

Sadık Erol Er - Mustafa Yıldırım, John D. Caputo'dan yaptıkları "Heidegger ve Teoloji" başlıklı çeviri ile Heidegger'in teoloji ile olan ilişkisini konu edinmekte...

Rahman Akalın, Alois Fischer'den yaptığı "Dasein'ın Hermeneutiği" adlı çeviri ile Dasein'ın özsel varlık tarzı olarak hermeneutiği ana hatları ile açıklamakta...

Gülcevahir Şahin-Granade, Bedenin cinselliğinin Levinas, Sartre, M. Henry ve J.-L. Marion gibi düşünürlerde konu edilişinin Merleau-Ponty'den ayrımını konu edinmekte ve Ponty'nin düşüncesinin orijinalliğini tartışmaya açmakta...

Aylin Çankaya, De Anima'nın III.5'i üzerine M. F. Burnyeat ve V. Kal'ın nous'un Tanrısal nous olduğunu ileri süren klasik yorumuna karşılık Wedin'in nous'un insansal nous olduğunu öne süren geleneksel olmayan yorumunu karşılaştırmalı olarak tartışmakta...

Servet Gözetlik, Levinas'da ahlaki ilişkilerin sınırlarlarını ahlaki ilişkiyi mümkün kılan "yüz" kavramına yaptığı referansla açıklamakta...

Metin Bal, Michael Inwood'dan yaptığı "Heidegger Düşüncesinin Temel kavramları" adlı sözlük çevirisi ile Heidegger'in felsefi yönelimini ve düşüncelerini oluşturan temel kavramlara ilişkin bir çerçeve sunmaktadır.

Alkan Adakaner, felsefe-edebiyat ilişkisi çerçevesinde Thomas Bernhard'ın eserlerini ele almakta.

Güncel Önköl, Nijmegen Radboud Üniversitesi Kültürlerarası Felsefe ve Teoloji Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ben Vedder'in "Heidegger'in Din Felsefesi: Tanrıdan Tanrılara (Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the Gods)" başlıklı kitabını hem tarihsel-ontolojik hem de felsefi-arkeolojik yapısı çerçevesinde tanıtmakta.

Mustafa Yıldırım, Sadık Erol Er'in yazmış olduğu Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi [Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması] adlı kitabını tanıtıcı bir yazı sunmaktadır...

Bu kitap çalışmasının oluşmasında yazıları ile katkı sunan değerli yazarlara, Özne dergisinin genel yayın yönetmeni Mustafa Günay'a ve yüksek Lisans tez danışmanlığını üstlendiğim değerli öğrencim Hüseyin Çellik'e teşekkür ederim.

Zehragül AŞKIN



Elfride ve Martin Heidegger, oğulları Hermann ve Joerg ile birlikte, 1928.

FELSEFENİN DURUMU

Afşar TİMUÇİN

Felsefeyle uzaktan yakından ilgili olanlar hatta olmayanlar bana zaman zaman felsefenin ülkemizdeki durumunu sorarlar. Bir yaşlı emekli öğretmenin fikrini almak isterler. Aslında sordukları şey bildikleri şeydir: bazen yanıtlar sorularda zaten vardır. Ben de felsefenin ülkemizde bugünkü durumu dünya-daki durumundan pek de uzak değil derim. Günümüzün kurulu düzenleri pek çok şeyi bile bile gözden çıkarırken felsefeyi de gözden çıkarmıştır. Birileri onun kendisinden başka bir şey olması için yani onu bozmak ve yok etmek için ellerinden geleni yaparlar. Kurulu düzenler gerçek felsefenin yerine kendi yalan yanlış felsefelerini yandaşlarının kalemıyla oluştururlar. Bu onlar açısından siyasal ya da ideolojik bir gerekliliktir. Dünyanın her yerinde kendi köşesine sinmiş bir felsefe söz konusudur bugün. Bulanık, çetrefil, dinleyenin anlamadığı, söyleyenin zaten hiç anlamadığı söz yığınları piyasaya dalga dalga sürülür. Dünnün filozof tipi çoktan ortadan çekilmiştir, ortalıkta Descartes'a, Spinoza'ya, Leibniz'e, Rousseau'ya benzer birilerini göremezsiniz. Felsefe kravatlı ve takım elbiseli felsefe öğretim üyelerinin eline kalmıştır yani devletin eline kalmıştır. Bu koşullarda özellikle üniversitelerdeki felsefe eğitimi tam anlamında sefalet görünüşleri çizer: ikide bir güler misin ağlar mısın tablolarıyla karşı karşıya geliriz.

Yıllar önce bir üniversitemizde felsefe okuyan gençler beni okullarına bir konuşma yapmam için çağırmışlardı. Kendilerine verilen felsefe eğitiminden uzun uzun yakındılar. Bir genç kız, bugün de aklıma geldiğinde üzüldüm, içini çeke çeke ağlamıştı. Dedi ki: *"Üçüncü sınıf öğrencisiyim, şu üç yılda felsefenin ne olup ne olmadığını anlayabilmiş değilim."* Gençlerin umutlarını kıranlara, onların dünyalarını karartanlara, onları kandırmaya çalışanlara nasıl öfkeliyim bilemezsiniz! Gençler benden hiç değilse on beş günde bir kendileriyle ders yapmamı istemişlerdi. Onlara şöyle dedim: *"Bunun hoş karşılanmayacağını düşünmeniz gerekir. Burası onların çöplüğü... Bana bir şey olmaz ama sizin başınız yanar."* O konuyu orada öylece kapatmıştık. Anadolu gezilerimde de üniversite felsefe eğitimi adına son derece garip tablolarla karşılaştım. Benim vaktim var, burada sizlere çok gülünç ve çok acıklı tablolar çizebilirim. Neye yarar sözü uzatmak! Gene de birkaç örnek, yalnızca birkaç örnek vermek isterim, durumun iyi kavranılabilmesi için.

Bir felsefe toplantısı için gittiğimiz Anadolu kentlerinden birinde felsefe bölümünün birkaç genç asistanı akşam benimle görüşmeye geldiler. Hemen he-

men felsefeyle ilgili hiçbir bilgileri yoktu. Gündüz onlardan biri bana beni aptallaştıran bir soru sormuştu: aynı anlama gelen biri türkçe öbürü fransızca ya da ingilizce iki terimin arasındaki anlam ayrılığını öğrenmek istiyordu. Eşanlamlılar arasında anlam ayrılığı bulmaya çalışmış ama işin içinden çıkamamıştı delikanlı. Akşam bana geldiklerinde onlara felsefeyi toprağından koparmadan öğrenmek gerektiğini anlatmaya çalıştım. İktisadi ve toplumsal yapıyı kavramadan felsefe öğrenmeye kalkarsanız bütün bilgileriniz havada kalır dedim ve tarihsel bakış açısını hiçbir zaman elden bırakmamak gerektiğini söyledim. Bizim hocalarımız felsefeyi toplumbilimle ve tarihle karıştırmamamız gerektiğini söylerken büyük bir yanlışın içindeydiler dedim. Gençlerden biri bağırdı: *“İşte Marx bu!”* Onlara üzülerək şöyle dedim: *“Gençler hiçbir şey bilmiyorsunuz. Bir yabancı dil öğrenmek zahmetine bile katlanmamışsınız. Kafalarınızdaki önyargıları, nereden geldiği bilinmez sözde doğruları felsefe adına gezdiriyorsunuz ve sunuyorsunuz. Bu kolaycılığı bırakmazsanız yok olur gidersiniz.”* Gençler orada birkaç gün daha kalmamı istediler ama ben bir sınav için dönmek zorundaydım.

Yakın bir zamanda bir başka Anadolu kentine çağırıldım. Üniversitede bir konuşma yapacaktım. Sabah bütün öğrencilere açık toplantıda daha çok felsefe öğrencileri vardı sanıyorum. Konuşmamı bitirdiğimde bana felsefeyle bilimin aynı şey olduğunu söylediler, biz böyle öğrendik dediler. Evet ama ben burada deminden beri felsefe, bilim ve sanatın üç ayrı alan oluşturduğunu anlatmıyor muyum? Biz öyle biliyoruz dediler. Öğleden sonra felsefe öğrencileriyle bir toplantı yapmam istendi. Daha başlarken bana sorunuz var mı diye sorduğumda bir genç kız atıldı: *“Efendim, biz size soru sormadan önce kendinizi bize bir tanıttın bakalım. Biz sizin kim olduğunuzu bilmiyoruz ki!”* Felsefe biraz ahlaksa biraz da terbiyedir. Belki yaptığı yanlışları anlar diye biraz kendimden söz ettim. Yeter miydi? Kızımız yeter dedi. Şimdi sorulara geçebiliriz. O toplantıda da gençlerden din’le felsefenin aynı şey olduğunu öğrendim. Daha yakın bir zamanda bir başka Anadolu kentinde bir estetik toplantısına katıldım. Son toplantıda bana da konuşma hakkı vermişlerdi. Bu bir çeşit değerlendirme toplantısıydı. Ben kürsüye çıkınca ülkemizde üniversite düzeyinde verilen felsefe eğitiminin yetersizliğinden söz ettim. Bir öğretim üyesi çıkıştı bana: bunları öğrencilerin önünde konuşmamız doğru olmazmış. Tüylerim diken diken oldu. Ya sen gündüz sunmaya çalıştığın bildirinde *soyut sanatın nesnesi olmaz* dedin, biz de sesi-mizi çıkarmadık, öğrencilerine mahcup olmanı istemedik, buna ne buyrulur efendi demedim.

Felsefe dünyanın en kolay bilgi alanlarından biridir, ancak dizini kırıp okumayı gerektirir. Üniversitenin içinde sabahtan akşama kadar it ayağından paça yemiş gibi dolaşmakla felsefe yapılamaz. Bizim arkadaşlarımız insanın felsefe tarihi bilincine ulaşmadan felsefe bilebileceği gibi bir mucizeye inandık-

ları için felsefe eğitimi bir kör dövüşüne dönüşmüştür. Bazı arkadaşlarımız felsefe tarihi bilgisinin hiç de zorunlu olmadığını açık açık söyleyecek kadar işi ileriye götürürler. Felsefe tarihini kurulu düzenler de sevmezler. Neden mi? Onda her anlayışa yer olduğu için. Oysa genelde yanlış felsefeleri doğru felsefelerden ayırmak gerektiğine inanılır, böyle bir ayırım yapılabilirmiş gibi. Örneğin olumlu düşüncenin önderleri olan Bacon gibi, Descartes gibi, Comte gibi kişiler kurulu düzen açısından az da olsa tehlikelidir. Gençlere tehlikeli olmayan felsefeleri öğretmek doğru olur. Bu yüzden felsefe eğitimi görenler yaşama eksik hatta yanlış bilgilerle katılırlar. Onlar eğitici olduklarında kendilerini özel olarak yetiştirmezlerse ya da akışa ayak uydurmanın doğru olacağını düşünürlerse vahim görünümler oluşur.

Bugün felsefe eğitiminin tam bir çöküntü içinde olması beni umutsuz kılıyor mu? Bu soruyla da sık sık karşılaşıyorum. Bir kere benim sözlüğümde “umutsuzluk” diye bir terim yok, onu yaşamımdan sildim attım erkenden. Yetmiş üç yaşımın deneyimleri bana umutsuzluk denen şeyin çıkarcılıkla ve tembellikle ilişkili olduğunu gösterdi. Öte yandan her alanda olduğu gibi felsefe alanında da çok güzel belirtiler var. Üniversitelerdeki felsefe eğitiminin yetersizliği her şeyi açıklamıyor. Kaldı ki üniversitelerde de özellikle gençler arasında iyi şeyler yapmak için çırpınanlar var. Dilerim kendilerini sonunda bu kör akışa bırakıp çıkmazlar da emekleri boşa gitmez. Öncelikle lise felsefe öğretmenlerinden bir bölümünün tam bir özveriyle kahramanlar gibi savaştıklarını görüyoruz. Okuldan eksiklerle de çıkmış olsalar onlar kendilerini yetiştirmekte tam tamına dirençliler, eksik kalmak istemiyorlar. Hepimiz okuldan eksik ve yanlış bilgilerle çıkmadık mı? Ellerin de ders kitabı diye bulundurmamak zorunda oldukları verimsiz kitapların ötesinde çok verimli bilgilere ulaşmak için yoğun çaba gösteriyorlar. Onların en büyük görevleri öncelikle genç insanlara felsefe denen bu garip alanı sevdirmek.

Bunun ötesinde felsefeye meraklı büyük bir genç insanlar kitlesi var. Bunu görmemek için kör olmak gerekir. Hangi mesleği seçmiş olurlarsa olsunlar, onlar en doğru işi yaparak felsefeyle canlı bağlar kuruyorlar. Felsefeyi bilgi dünyalarının temeline yerleştirmek istiyorlar. Felsefesiz aydın yaşamının olası olmadığını, kültür insanları için dünyanın felsefesiz dönmeyeceğini biliyorlar. Hatta bazı meslek sahiplerinin bu konuda daha istekli olduğu görülüyor. Anadolu’nun bazı kentlerinde aydın insanlar toplaşarak kendi aralarında felsefe seminerleri yapıyorlar. Bazı kentlerde felsefe okulları açılıyor. Gerçek anlamda ahlaklı aydın insan yetiştirmek konusunda felsefeden başka dayanağımız var mı? Öte yandan felsefe okuyan genç insanların çok zaman kendilerine verilen eğitimle alay ettiklerini görüyoruz. Neler neler öğretmiyorlar onlara...

Üniversite eğitim kadrolarının yetersizliği daha çok kongrelerde ya da ben-

zeri toplantılarda kendini gösteriyor. Amacımız kimseyi karşımıza almak, kimseyi eleştirilerimizle yıpratmak değildir. Ancak bu gibi yerlerde sergilenen bilgilerin ya da daha somut bir deyişle sunulan bildirilerin aceleyle bir yerlerden alınıp getirilmiş olduğunu görüyoruz. Kişi bize belli bir zaman parçasında belli bir konuyu anlatmak yerine, bizimle konuşmak yerine sayfa sayfa hazırladığı yazıları gırgırlamakla yetiniyor. Yazdıklarını o zaman parçasına sığdırabilmek için öyle bir hızla okuyor ki bize onu dinlememek ve uyuklamak düşüyor. Hiçbir zihin o hızda sunulan bilgiyi almak gücünü gösteremez. Zaten kimse kimsenin okuduğunu dinlemiyor ve herkes kimsenin kendisini can kulağıyla dinlemediğini biliyor. Bu bir yasak savma tutumudur. Dostluklar kuruluyor, sıcak görüşmeler oluyor, bu arada astlarla üstler arasında iyi ilişkiler koyuluyor bu gibi toplantılarda. Herkes her şeyi çok iyi anlamış ve çok iyi anlatmış görünüyor ve bu böylece sürüp gidiyor. Bu ortamda eleştiri elbette söz konusu olamıyor. Bir gezi sırasında benden beş altı yaş küçük bir arkadaşım kendisini küçük ölçüde eleştirmeye kalktığımda bana yekten *oku da gel* dedi. Onun yerine yerin dibine geçtim.

Burada ilk aklımıza gelen şey kurulu düzenleri eleştirmek olabilir. Bu elbet hiç de yanlış olmaz. Çünkü sakatlığın kaynağı orasıdır. Bile bile yapılmış yanlış işler vardır. Bir yanlış birine yükleyip çıkmaya gene de benim gönlüm razı olmuyor. Bizim burada eleştirmemiz gereken insan kendi insanımızdır, kolay yoldan aydın deyip çıktığımız kimselerdir. Bırakalım başka ülkelerde de felsefenin iyi durumda olmadığı gerçeğini, bize ne onlardan, biz kendimize bakalım ve dizimizi kırıp çalışalım. Biz çalıştık da, kendimizi bir güzel yetiştirdik de kurulu düzen karşımıza mı çıktı? Olabilir. Her şey olabilir. Ama felsefe önemlidir. Arkadaşlarımızın büyük bölümü kurulu düzen karşısında açık düşmekten ve bazı haklarını göz göre göre yitirmekten korkuyorlar. Suya giden de testiye kıran da birse suya giden adamı akıllı adam sayabilir misiniz? Eski rektörlerimizden biri bana şöyle demişti: *"Afşar bey, yazık ki sizin özlük haklarınızı savunmadım, ben ancak sizin üniversiteden atılmanızı engelleyebildim."* Eh, o da bir şeydir. Ben zaten deli kafamla ikide bir istifamı verirdim, yırtar atarlardı.

Felsefe alanında yapılan en büyük yanlış bana göre felsefenin ilahiyatla denetlenmesi ya da dengelenmesi yanlışdır. Bunu devletin büyük yanlış olarak belirlemek hiç de yanlış olmaz. Devlet felsefeyle ilahiyatı, bu birbirine hiç uymayan iki alanı çeşitli siyasal kaygılarla aynı şey gibi görmek ve göstermek kolaylığını seçti. Bizden bazı meraklıların dışında ilahiyata kayan pek olmadı sanıyorum, ama ilahiyattan bize epeyce insan geldi ya da getirildi. İlahiyatla hiç ilgisi olmayan bazı arkadaşlarımız da birilerine hoş görünmek için konuya sahip çıkar göründüler ama o alanda gevezelikten başka bir şey yapamadılar. Evet, ilahiyattan felsefeye çok adam geldi. Hatta bunlar bölüm başkanlığı gö-

revlerini üstlendiler. Bir ortopedi ya da diş uzmanının kadın hastalıklarından sorumlu olması gibi bir şeydi bu. Felsefe alanındaki kargaşa böylece çok büyük boyutlara ulaştı. Felsefeyi kurtarmak istiyorsak öncelikle onun ilahiyatla bir ilişkisi olamayacağı gerçeğini bilmek ve bildirmek zorundayız.

Kimileri bir şeyi başka bir şeyle karıştırmak konusunda pek ustadırlar. Bana zaman zaman neden doğu felsefelerinden uzak durduğum ya da neden islam felsefesine hiç girmedığım konusunda eleştiriler yöneltilir. Kendi ideolojik saplantılarının bende de olabileceğini düşünürler de ondan. Felsefeye ideolojik kaygılarla yöneldiniz mi başkalarının bilincini bozmakla kalmazsınız, daha önce kendi bilincinizi bozmuş olursunuz. Felsefe ancak özgür bilinçlerin uğraş alanı olabilir. Oraya buraya yanlamış insanların felsefeden alacakları bir şey yoktur, felsefeye verebilecekleri bir şey de yoktur. Doğru düşüncesiyle neden uğraşmadığımı soranlara derim ki: *“Sizin sözünü ettiğiniz alanlar baştan sona belli bir uzmanlık isteyen alanlardır. O alanların uzmanları yoksa ya da yetiştirilmemişse bu açığı bizim kapamamız elbette düşünülemez. İlahiyatçı dostlarımız her türlü felsefeye yönelecekleri yerde bu çok önemli alanlara yönelseler çok daha iyi olurdu ama yapmıyorlar nedense. İlahiyatçı dostlarımız Sartre’in inançlı mı inançsız mı olduğunu tartışmaya kalkıyorlar da örneğin bir Gazali üzerine hepimizin okuyup ilgilenebileceğimiz çalışmalar yapmayı düşünmüyorlar.”*

Yazgının sürüklemesiyle ve biraz da kendi isteğimle batı felsefesi tarihi uzmanı olmuş olan ben bu alanlara giremem, bu alanlara girme hakkını kendimde görmem. Benim bu alanlara girebilmem için arapça bilmem gerekir, hatıta farsça bilmem gerekir, ayrıca islamın dogmalarını bilmem gerekir. Hem batı felsefesi uzmanı olacaksınız bu arada hem de doğu felsefeleri uzmanı olacaksınız, bunu insan ömrü kaldırmaz. Her alanda uzmanlıkların giderek daha da ayrıntıya yöneldiği bir zamanda bütün bilgi alanlarını oburca kavramaya çalışan birinin her şeyi yüzüne gözüne bulaştırması doğaldır. Ayrıca bu alanda yani *bizim felsefemiz* dedikleri doğu düşüncesi alanında çalışmalar yeterli olmadığı için yol gösterenimiz de yoktur, bizler neye nasıl yönelmemiz gerektiğini de bilemeyiz. Bu yüzden bizlerin ileri yaşlarımızda birilerinin karşısında öğrenci olmayı benimsememiz gerekir ki bu birilerinin nerede olduğunu kimse bilmiyor.

Durum genel olarak budur. Bu konuda daha pek çok şey söylenebilir. Ne kadar çok şey söylesek gene birçok şey eksik kalacaktır. Hiçbir etkide kalmadan ve kimseden korkmadan, ona buna hoş görünmeyi düşünmeden dizini kırıp felsefe çalışacak ve giderek felsefe üretecek gençlerin gelmesini dört gözle bekliyoruz. Gençlerimizin büyük bir bölümü para kazanmak ya da rahat yaşamak için açılmış olan yollardan giderek geleceklerini kurmayı düşünürken çok küçük bir bölümü de kazanç duygularının dışında kendilerini insanlığa adayabi-

lirse bu iş için yeterli olur. Önünde sonunda olacak olan budur. Herkesin felsefeyle içli dışlı olduğu zamanların geleceğini düşünmek düşçülük olur. Bu gibi büyük düşlerde oyalanmamız gerekmiyor. Ama insan olarak o bir avuç insandan bazı şeyler beklememiz bir hak değil mi? Gelecek zamanları bekleyelim hep birlikte.

SOBANIN BAŞINDA

Cihan CAMCI

ÖZET

Bu yazıda Heidegger'in *Da-sein*, burada-oluş kavramını Heraklitos'un bir fragmanına, *ethos anthropoi daimon*, ilişkin yaptığı bir yorum bağlamında ve varlığın burada oluş olarak kendisini açmasını göstermeye çalışacağız. Bunun için Aristoteles'teki tür-cins ilişkisini, sonsuz-sonlu ilişkisiyle benzerliğinde saf bir olanak olarak ele alıp, varlığın kendisini ekstatik yapısında el altında gösterişini, Aristotelesçi evrenselin tikelle birlik-te varoluşu yorumuyla ilişkilendireceğiz.

Anahtar Sözcükler: Heidegger, Varlık, Zamansallık, Aşkınlık

ABSTRACT

In this article, we attempt to interpret Heidegger's *Sein* unconcealing itself as being-here *Da-sein*, in relation to his original reading of Heraclitus's fragment *ethos anthropoi daimon*. In order to do so, we will refer to Aristotelian genus-species and finite-infinite relations as a pure possibility of being in its temporal structure. We will argue that, as Aristotle's universal taking place and is alongside an entity, being unconceals itself in its temporal structure, as ready-to-hand in *Dasein's* dealing with entities.

Key Words: Heidegger, Being, Temporality, Transcend

Dışarı çıkmadık, çünkü hep dışarıdaydık

İçeri girmedik, çünkü hep içerideydik

Bir oteldik ki hepimiz

Öylece otel kaldık.

Edip Cansever

Heidegger'in *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta Heraklitos'un bir anektodunu aktarır bize. Düşünürü ziyaret eden birileri, onun derin şeyler söylemesini, tanrılarla, bu görünüm dünyasının ötesindeki aşkın varlıkları nasıl anladığını göstermesini beklerler. Oysa Heraklitos sobasının başında ısınmakta, sıradan görünmektedir. Bu durumu yadırgayan ve onun tanrıları aynı kendileri gibi davranırken nasıl olup da anlayabileceğini soran insanlara Herakleitos, "*Tanrılar burada da varolur*", "*Einaí gar kai entautha theous*" der (Heidegger 2000, 257).

Heidegger, Heraklitos'un üç sözcükten oluşan bir başka tümcesinin de bu bağlamda anlaşılması gerektiğini, insanın insanlığının burada, bu sobanın başında aranması gerektiği anlatır. Biz bu yazıda, Heidegger'in bu yorumunda, el altındalık olarak varlığın burada var oluşunu görebileceğimizi öne süreceğiz. Heidegger, Heraklitos'un fragmanını şöyle yorumluyor:

"Heraklitos'un yalnızca üç sözcükten oluşan bir söyleyişi *ethos'un* özünü açığa vuran bir yalınlıkta şöyle der: *ethos anthropoi daimon*."

Bu genellikle “İnsanın karakteri onun tinidir (*daimon*).” olarak çevrilir. Bu çeviri Yunanca değil modern düşünüyor. *Ethos* sözcüğü insanların bulunduğu yer, açık alan anlamındadır. Bu açık yaşam alanı, insanın özüne ait olanın, insana ulaşmasına ve ona yakın olarak yer tutup insana görünmesine olanak verir. İnsanın olduğu yer onun özüne ait olanın gelişini içerir ve saklar. Heraklitos’un söyleminde bu *daimon* tanrıdır. Fragman şöyle der: “İnsan bir yerde yaşar ve insan olarak kaldıkça burası tanrıya yakın olan yerdir” (Heidegger 2000, 257-258).

Vorhandene Olarak Soba

Biz bir sobanın başında, sobayı karşımıza aldığımız bir nesne gibi anlarsak modern düşünmüş oluruz. Kant için nesneler uzamsal pozisyonlarında önerme değeri taşıyabilirler. Yani yalnızca uzamsal bir şey nesne olarak vardır. Bu anlamda varlık, *Vorhandene* demektir. Böyle düşündüğümüzde soba burada bir nesne olarak yer tutar. Bu sobayı biz yalnızca ilineklerinin toplamı, görünüm olarak gerçek kabul edebiliriz. İlineklerinin ötesinde sobanın sobalığı boş pozisyon, *Bloße Position* demektir. *Bloße Position*, saf biçimsel bir olanak olarak sobayı soba yapan şeydir; bu formel olanak, ancak insan bilişinin olanaklılık koşulu olarak bir nesneyle ilişkilidir. Hatta insan bilişinin formal yapısını nesneyle ilişkisinde aşkınsal ve önsel olduğunu da Kant düşüncesinde bulabiliyoruz. Aşkınsal özne, bu sayede bu sobanın nasıl bir soba olduğunu önermesel mantıkla belirler. Ancak ne bu öznel, biçimsel olanağın, ne de şeylerin kendi başına görünümünün ötesinde nelik, öz anlamında varlıkları söz konusu değildir. Bunlar kendi içlerinde hiçbir şey değildirler. Dolayısıyla sobanın sobalığı, özsel bir olanak olarak bu sobanın varlığıyla ilişkili değildir.

Sobanın Sobalığıyla İlişkisi

Heidegger’in Heraklitos yorumunda temel nokta, bu sobanın sobalıkla, özüyle modern öznenin kurduğu ilişki sınırında anlaşılamayacak bir ilişkisi olduğudur. Bu ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için önce, Aristoteles’in tümel ve tikel arasındaki ilişki hakkında neler söylediklerine bakmalıyız.

“Bütün parçalarda çünkü bütün parçaların dışında değil. Başka bir anlamda “insan canlıda”, yani tür cinsten. Bir başkası: “cins türde” yani türün parçası kavramda, kısaca biçim maddede” (Aristoteles 1997, 145/20).

Aristoteles’in tür cins ilişkisindeki farklılığı, *aynı zamanda* tümlük, birlik olarak yorumladığını görüyoruz. Böyle düşündüğümüzde, cinsin, tür olarak kendisinden ayrılan farklı varlıkların ismini vererek, onların ne olduğunu, -her bir farklı türde gizli olarak bulunarak ve o tür düşünüldüğünde zorunlu olarak düşünülmüş oluşunda- var olduğunu görüyoruz. Aşağıda göstermeye çalışaca-

ğımız gibi sobanın sobalığı, masanın da masalığı gibi evrenseller, en kapsayıcı evrensel olan varlıkla birliktedirler. Bu birliktelik, varlığın sonsuza dek süregiden ve değişmeyen anlamını, hem de bu değişmeyen varlığın ancak değişen şeylerde, varlıklarda var olabildiğini gösteriyor. Heidegger Heraklitos yorumunda, Aristoteles'teki tür-cins birlikteliğinin sonsuz ve sonlu arasındaki birliktelikle aynı şey olduğunu, bu birlikteliğin zamansal ekstatik yapısındaki işleyiş sayesinde varlığı sobalık (ne oluş) ve *bu tikel sobanın* (bu oluş) burada oluşuyla ilişkilendiriyor. Bu ilişki sayesinde, *varolan olmayan* varlık, varolan bu sobanın başında *Vorhandene* olarak var değildir; ancak bu sobanın *Vorhandene* olarak varlığına eşlik eden bir olanak anlamında varolur. İleride bu noktaya dönmek üzere, şimdi Aristoteles'in sonsuzun bir olanak olarak sonluda bulunuşunu nasıl anlattığını görelim.

Sonsuzun Sonluda Olanak Olarak Varoluşu

Aristoteles ironik bir anlamda, "O halde 'sonsuz' ilineksel olarak bulunuyor!" derken, sonsuzu madde olarak sınırlı olan, yer tutan uzamsallıkta değil, olanak halinde, eşlik ediş halinde görüyordu. Burada uzamsal, *Vorhandene* anlamında üç boyutlu bir varoluş anlamındadır. Aristoteles, sonsuzun sonludaki olanağını *Vorhandene* anlamında düşünmememiz gerektiğini, "hep oluş ya da yok oluş" halinde, "başka biçimde değil hep böyle, yani olanak halinde" kabul edebileceğimizi söylüyordu:

"Bir çıkar yol gerekiyor; yani (sonsuz) bir anlamda var, bir anlamda yok, bu açık. Kast ettiğimiz olanak halinde varlık ile gerçeklik halinde varlık. 'Sonsuz ise bir ekleme bir de bölme açısından söz konusu. Büyüklük etkinlik halinde sonsuz değil, bunu söyledik, ama bölme açısından sonsuz... Demek ki şu kabul kalıyor: 'sonsuz' olanak halinde var. Ne ki burada olanak halinde olanı 'şunun heykel olması olanaklı, öyleyse o heykel olacak' gibi sonsuz da etkinlik halinde var olacak diye anlamamalı" (Aristoteles 1997, 123/206a/ 15-20).

Olanaklı oluşuna karşın sonsuzun zorunlu olarak etkin (aktüel), *Vorhandene* anlamında uzamsal olması gerekmemesi, Aristoteles'in sonsuzu *Vorhandene* anlamında olmakta olanla birlikte düşünmesini engellemiyor.

"Var olmak çok anlamda olduğundan, 'gündüz var', 'yarış var' gibi, yani hep değişik süreçlerde olan bir şey olarak anlamalı (aslında bunlarda hem olanaklılık hem etkinlik söz konusu; nitekim "Olimpiyat Oyunları var" demek hem olması olanaklı demek, hem de 'gerçekten yapılmakta' demek). Nitekim genelde sonsuz böyle her nesneyle ilgili olarak hep başka bir şey olarak alınıyor, alınan da her zaman sonlu, sınırlı, ama o hep değişik bir şey" (Aristoteles 1997, 123/206a/ 20-25).

Aristoteles böylece, Heidegger'in modern düşüncenin, *Vorhandene* sınırlarındaki uzamsal, aktüel gerçekliğin ötesindeki saf olanağı düşünmeye ilham

veriyordu. Heidegger bu olanağı aktüel gerçekliği aşan bir anlamda düşünmemizi öneriyor: “Aktüel gerçeklikten daha yüksek olan olanaktır”; “Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit” (Heidegger 2006, 7/38; Heidegger 1995, 7/63). İleride *Steht* sözcüğünün kökeni olan *Stand*, duruş, yer alışı, yer tutuş ve bu yerde varoluş anlamına Latince *posere* anlamında değineceğiz. Şimdi bu yapının saf olanak olarak aktüel, yani *Vorhandene* anlamında gerçeklikle ilişkisini ele alalım. Bu açıdan baktığımızda, saf olanağı varlık olarak aktüel gerçeklikle birlikte ve *aynı zamanda* onu aşan bir yapıda düşünmeliyiz. Varlık ancak zamansal ve dolayısıyla ekstatik bir işleyiş olabilir.

Aristoteles’ten Faktikaliteye; Varlık Ve Zaman Arasında Fark Yoktur

Saf olanağı varlık olarak ancak zamansal bir yapı, bu yapı da statik değil ekstatik olduğu için, zamansal bir işleyiş olarak deneyimleyebiliriz. Heidegger için varlık, günlük yaşamımızdaki zaman alan meşguliyetlerimizde uzayıp kısalan, bizim için anlam ifade eden varoluşun kendisidir. Varlık zamandır. Biz günlük işlerle uğraşırken varlık, zamansal ekstatik yapısı sayesinde gündelik yaşamda, faktikalitede, var değildir ancak var olur.

“Var değildir ancak var olur” şu demektir: Bizim günlük yaşamdaki yapıp etmelerimizde her şeyi *saran* zaman, ancak sarılmış, belirlenmiş şeylerle meşguliyetimizde kendisini bize açar. Söz gelimi bir soba, varolan her şey gibi zamanı içindedir. Bir başka alet de, söz gelimi masa, yine aynı zamanın içindedir. Bu aletler tek başlarına alet değildirler. Aletsel ve el altında bulunuş özellikleri aynı zamanın içindeki birlikteliklerinden kaynaklanır. Heidegger buna, *Zeug-Zusammenhang* diyor. Bir ve aynı zamanın içinde olmanın ortaklığı, aletlerin özsel varlıklarının ortaklığı demektir. Söz gelimi sobanın sobalığı, masanın da masalığı *Vorhandene* anlamındaki masa ve sobalarla, ancak ortak bir kapsayıcılık altında birlikte düşünülebilirler. Bu ortaklık, en geniş evrensel (kavram) demektir. Varlığın şeylerle meşguliyetlerimizde bize el altındalık olarak açılışına daha yakından bakalım. Bu sayede “varlık var değildir ancak var olur” sözüyle, buradaki tikel bir sobanın bizim elimizin altında oluşunun ilişkisini daha iyi anlayabiliriz.

Varlık En Evrensel Kavramdır

Varlık ve Zaman’da varlığın anlamını düşünmenin ilk koşulu olarak görebileceğimiz şu satırlara bakalım: ‘Varlık’ ‘en evrensel’ kavramdır. ‘Varlığı anlayış, zaten var olan bir şeyi anlamaya dâhildir’ (Heidegger 1995, 3/22). Heidegger varlığı var olan şeyler (seiendes) ile birlikte anlamaya işaret ediyor. Ama bu kavramın evrenselliği, bir sınıf ya da tür demek değildir (Heidegger 1995, 3/22). Yani, varlık tür-cins ayrımı içindeki sınıflandırmada var olan şeyleri belirleyiş

ile sınırlı değildir. Varlığın evrenselliği, *transcendens* olarak her cinsin evrenselliğini aşar. İşte *varlık var değildir ancak var olur* demek, bu aşkınlığın saf ve yalın mevcudiyete gelişi demektir. Heidegger buna *Sein ist das transcendens schlechthin* (Heidegger 2006, 7/38; Heidegger 1995, 7/62) diyor.

Aristoteles düşüncesi Heidegger'in zamanı varlığın anlamının ufku olarak görmesinin altında yatan en önemli etkenlerden biridir. Aristoteles'teki kategorilerin kendi varlığı anlamında *ousia*'nın şeylerde bulunuşunu ancak uzamsal üç boyutlu varolanların ötesinde hayal edebiliriz. Varlığın bu üç boyutun ötesinde bir olanak olarak şeylere eşlik ediş anlamında, *süren birliktelik* olarak yorumlanması, (varlığın) zamandaki mevcudiyetini düşündüğümüzde, varlığın şeylerde süren birlikteliğini ekstatik anlayışımızın yolunu açıyor. Varlığın bu ekstatik yorumuyla onun, hem mevcudiyetiyle bir ve aynı olduğunu, bu statik çağrışım yapan kalıcı, süren anlamının bir yerde, *Stand* bulunuşunu düşünüyöruz; hem de bu yerin üç boyutun ötesinde ancak zamansal bir işleyiş olarak ekstatik hayal edilebileceğini fark ediyoruz. Varlığın varolanlarla bu anlamda *bir-lik-te* olduğunu görüyoruz. *Var* dememizin koşulu, bir *mevcudiyet var* dememizle aynı şeydir. Bu durumda, *varlık var değildir ancak var olur* önermesi, zamanın katmanlı yapısındaki olanak anlamına geliyor.

Varlık, Parmenides'ten beri hem değişen şeyleri aşan ve kendi olarak değişmeden süren, hem de değişimde var olan bir anlamda düşünülebiliyor. Zamanı anlam ve yorum ufku olarak gördüğümüzde, Platon'un *Parmenides* diyalogunda tartıştığı, *Bir* olandan doğan çokluğun (iki gibi), uzamın önünde bir olanaktan doğan ve aşkın bir geçişle bizim ufkumuzda, kendisini (burada, bu *şimdi*'de) mevcudiyete getirdiğini, *burada-oluş* olarak gösterdiğini düşünebiliriz. Böylece varlığı saf ve yalın aşkınlık olarak boş bir önerme, *Bloße Position*, anlamsız bir totoloji olarak kabul eden modern düşüncenin sınırlarından öteye geçebiliriz. Bir anlamda bu totolojiyi, yaratıcı bir yorumla yeni bir dil oyununda düşünmenin yolunu açar. Bu düşünce sayesinde varlık, hem kendisi kalarak, hem de kendisi olmayan olarak varolur. Bu sayede, bu sobada varlık varolur. Varlık, dünyada olan üç boyutlu şeylerin toplam uzamsal varlığını aşan dünyanın kendisi olarak, bu sobanın elimizin altında bulunuşunda eksikliğini duyduğumuz el altındalığın kendisidir.

Aristoteles Yorumuyla Dünyanın Dünyalığı, Etkiye, Aşkınlığa Açıklık

Bir şeyi düşündüğümüzde o şeyin türüne eşlik eden ve bu eşlik ediş olarak ekstatik bir biçimde o şeyle ilişkili bulunan cins, o şeyin tekilliğini aşan tümel demektir. Tümel tekili kapsar ve içerir. Bu anlamda, dünyada *Vorhandene* anlamında var olan şeyleri aşan bir tümlük onlarla *bir-lik-te- dir*. Bu kapsayıcı tümlüğe dünya diyoruz. Dünyanın bu tümlüğü, şeylerin elimizde hazır bulun-

şunda, yani *Vorhandene* oluşunda, tüm nesnelerden daha nesneldir. Bu şu demektir: Aşkınlık, aşkınsal öznenin nesneyi karşısına alarak bilişsel etkinliğinde nesnenin nesneliliğini belirleyişi değildir. Aşkınlık dünyanın tümlük olarak içerdiği nesneleri aşan dünyalıdır. Dünyanın bu aşkınlığı, onun nesnelerle aynı varlık kipinde olduğu anlamına gelmez. Eğer öyle olmuş olsaydı, dünya da elimizde hazır bulunan bir varlık (*Vorhandene*) olurdu.

Dünyanın Bu Sobada Aşkınlık Olarak Varoluşu

Heidegger aşkınlık kavramıyla olanak, zorunluluk ve aktüel ilişkisini yeniden düşünüyor. Bu anlamda olanak ve aktüel gerçek arasındaki geçişin kendiliğindenliği, Kant'ın deneyime bağlı ampirik sınırlarından (sonlu) ve öznenin bunu aşan birleştirici etkinliğindeki (sonsuz) aşkınsallığından öteye taşıyor. Heidegger'in, *Transcendere*, aşmak, sonluluğun ötesine adım atılması kavramını yorumlarken: "aşkınlık olduğu gibi kendi olarak aşandır; benim bir şeyi aşmam değildir (Heidegger 1982, 299)" demesi, bu ayrıma işaret ediyor. Dünya, dünyada olan şeylerden farkı ile dünyada oluşa eşlik eder ve *aynı zamanda*, dünyada oluş olarak aşkındır. Dasein, bu anlamda dünyada oluş demektir ve tam da bu nedenle içkin değildir (Heidegger 1982, 299). Dasein ontolojik anlamda şeyleri aşar; ama bu Kantçı bir anlamda, olanak ve aktüel arasındaki bağlantıyı kuran aşkınsal bir özne demek değildir. Tam aksine, bağlantının, ilişkinin kendi yapısından, tümlüğünden etkilenme, bu etkiye açık olma anlamında kendisini dünyada/dünyadan anlamaktır (Heidegger 1982, 300). Bu anlayış, kamusal anlamda (*öffenlichkeit*) şeylerle zamanın içinde karşılaşmak demektir.

Dünya ile karşılaşmamız, onun *dünyalaşmasına* izin veren bir tanıklık demektir. Dünya, bir tümlük olarak zamansallık anlamında, önümüzde pozisyonu olan, durandır. Bu duruş, pozisyon, Latince *posere* anlamında öncül bir konum anlamına gelir ancak, bu konum, ekstatik bir açıklık olarak işleyiştir. Heidegger'in, *bir tümlük olarak aletsel bağlamın kendisi mevcudiyete gelir (behaltend-gewärtigenden Gegenwärtigen des Zeugzusammenhanges)* dediği anlamda, *izin veren ve aynı zamanda izin veriş* olarak, hem pozisyon, hem de işleyiştir.

Varlığın hem bir pozisyonunda kalıcı olması, hem de aynı zamanda işleyiş olarak zamansal olması, ancak zamansallığı değişimin ötesinde, onu aşan bir anlamda da düşünmemizle olanaklıdır. Bu anlamda zaman-varlık, var değildir ama bir biçimde vardır çünkü varolanlardaki varoluşun sürekliliğidir.

Heidegger bu noktada Aristoteles'in zamanın devinimle ilgili, bağlantılı bir şey olduğunu söyleyişini anımsatarak, "Bu, zaman bir biçimde *var* demektir" (Heidegger 1982, 272) diyor. Zamanın varlığı, sonsuzluğu, zamansallığın sonluluğuyla kendi katmanlı yapısı gereği birlikte işler. Kamusal anlamda –*açık (das Offene)* olarak okuyabiliriz– dünyada karşılaştığımız, varolan, henüz var olmayan

ve artık var olmayan şeylerin arasındaki bağlantı, ancak zamanın içsel yapısındaki süreklilik olarak anlaşılabilir. Aşkınlığın orijinal doğasının kendisini göstermesi, bu ilişkinin Dasein'ı etkilemesi demektir. Dasein bu nedenle aşkın varlıktır (Heidegger 1982, 300). Onun şeylere yönelimini olanaklı kılan bu aşkınlıktır. Heidegger Dasein'ın şeylere yöneliminin, aşkınlığın *kendilik etkisine açık olmak, izin vermek (Gelassenheit)* anlamında açık olmak demek olduğunu söylüyor. "Dasein... için açıktır. Açıklık onun varlığına aittir. Dasein kendi buradalığıdır (Da)" (Heidegger 1982, 300).

Dasein buradalığında, elinde hazır bulunan (*Vorhandene* olarak soba) ve elinin altında olan (sobanın neliği ve bu neliğe birlikte neliğin kendisi, varlık) şeylerle karşılaşır. Bu kamusal karşılaşmada, şeylerin birbirleriyle ilişkili oluşları, onların Dasein'ın amacına yönelik oluşları ve anlamları zamanın içindedir; zamansaldır. Dasein'ı bu kapsayıcı öncül yapı olan zamansallık etkiler. Dasein, tekil şeylere günlük gereksinimlerini karşılamak için yöneldiğinde, tür-cins ilişkisinin kapsayıcı tümlüğünün içinde ve *aynı zamanda* bu ilişkiye doğrudur. Yani ben bir sobanın başında, aynı zamanda sobalığa, sobanın evrensel olan sobalığa ve evrenselin kendisine, varlığa doğruyumdur.

Sobanın Başında

Soba bir ocaktır. Ocak başı, bizi etrafına toplayan, birlikteliğe çağıran bir yuva, bir aşinalık anlamı taşır. Soba, ocak, her yerde evde hissetmenin saf olanağı olarak var değildir ancak varolur. Bu varoluşu, kendisi tarafından kapsarışı ile arasındaki farkın işleyişidir. Varlık ve varoluş arasındaki sınır, uzamsal bir limit değil de sayıdır. Sayının geçişliliği sayesinde varlık varolanda varolur. Varlık, *bu* sobanın başında, *bu* sobanın *bu oluşunda*, neliğin eşlik ettiği bir tümlük, *bu-oluş* ve *ne oluşun* birlikteliği olarak varolur.

Bu sobayla birlikteliğimizde, varlığın varoluşu ile Dasein'ın arasındaki mesafenin de kalktığını düşünebiliriz. Mesafe kaldırma (Entfernen) olanağı sayesinde Dasein, elimizin altında bulunan şeylerin elimizin altında bulunuşunu (Zuhandenheit des zuhandenen), yani el altındalığın kendisini anlamaya çekilir. Varlığın zamansal yapısı, uzamsal değil de sayısal geçiş, Derrida'nın *Traverse*, Heidegger'in köprü *Brück*, dediği bir pasaj, bir yol açar. Varlık zamansal ekstatik yapısındaki yansımayla (entwerfen) kendisini bu geçitten bize, "cinste görü olarak kavranmış" halinde *angeschaute Werden*, gösterir. Bir göz kırpması süresince burada olur.

Soba, bir *Vorhandene* olarak vardır; onun sobalığı, neliği, oluşuyla birlikte olmakla birlikte, uzamsal değildir. Soba cins olarak bu sobayı aşarken, bir yandan da Aristoteles'teki *bu soba oluş, tode ti*, anlamında tikel sobada varolur. Üç boyutlu bir nesne olarak var olmayan evrensel bu sobada taşınır. Tikel evrenseli

taşır. *Bu sobanın bu oluşu*, evrenseli taşır ve evrensel ona eşlik eder (Sein-bei). Sobanın neliği, sobalığı olan evrensel de, en evrensel kavram olan varlığı taşıdığı için, varlık bu sobaya eşlik eder.

Bu eşlik ediş, ancak elimizin altındaki şeylere yönelişimizin ufku olarak varolur. Bir başka deyişle, elimizin altındaki bu soba, yönelimimizin amacını aşan bir olanağı yansıtan varlıkla bir-lik-te-liğimizi de taşır. Bu anlamda taşınan varlık saf olanak demektir ve tekil bir sobanın aktüel, *Vorhandene* anlamında varlığını, zamanın ikili yapısında aşar. Bu saf ve yalın aşkınlık olarak aşma, varlıkla birlikteliğimizin olanağıdır. İşte bu olanağı anlayış sayesinde biz, varlığın düşüş olarak düşüşüne tanıklık edebiliriz. Bu tanıklığımızda, varlığın *bu sobada varolan* etkisine açık kalabiliriz. *Bu soba, burada, bu zamanda* sobalığı taşırken, bu sobalık bize, soba olarak işlev gören el altındalık olarak değer. El altındalığın el altındalığı olarak varlık da, örtük biçimde bizim sobaya yönelimimizdeki amaçsallığın kendisi olarak varolur. Bu sayede bize, zarif ve ince bir etki olarak değer. Bu etkiyi neyin yaptığını bir nesneyi anlar gibi anlamak istersek, bu etkinin kökeninin burada olmadığını görürüz.

Burada olmayan varlık bu demektir. Burada olmayan zaman, bir şeyden, o şeyin “cinstе görü olarak kavranmış evrenselini” anlayabildiğimizde (Heidegger 1995, 484; 1975, 433), biçimsel kapsayıcılığı ile burada var değildir ancak var olur.

Nasıl? Görüde kavranmış oluşun, kavramsal dolayımı girmemiş doğrudanlığının etkisi olarak... ‘Varlık’ ‘en evrensel’ kavram, ‘Varlığı anlayış, zaten var olan bir şeyi anlamaya’ dâhildir (Heidegger 1995, 3/22). Bu sayede, sobanın varlığını, neliğini, *ousia*, *Anwesen* olarak bir ev, yuva gibi kapsayan, içine alan ideasını, *burada olmayan varlık olarak*, sobanın elimizin altında var oluğunda deneyimleriz. Sobanın sobalığı, burada elimizin altında, biz onun ne olduğunu bir nesne gibi düşünmeden, kapağını açışımızda, içine odunları atıverişimizdeki kendiliğindenlikte var olur. Bu var oluş, Heidegger’in *Sein ist das transcendens schlechthin* (Heidegger 2006, 7/38; 1995, 7/62) dediği anlamda varoluştur. Varoluş bu anlamda, varlığın evrenselliğinin, *transcendens* olarak her cinsin evrenselliğini, saf ve yalın olarak aşmasıdır. Varlık yokluğunda, kendisini bu aşkınlığın ekstatik geçişi olarak hissettirir; burada bize eşlik eder. Onun bizimle oluşunu fark etmemiz, aşinalığımız nedeniyle eksikliğini hissetmediğimiz bir aletin işlevinde bir tıkanıklık, aksama olmasıyla başlar. Bu anlamda varlık, elimizin altında olmayan varlıktır.

Varlık Elimizde Olmayan Varlık Olarak Kendi Kendisinden Fark Ediştir

Heidegger’in *Özdeşlik ve Farklılık*’ta Hegel’den ayrımını anlatmak için söylediği, “bizim için düşüncenin konusu fark olarak farktır” cümlesi (Heidegger 2002, 47), el altındalığın kendisinin el altında olanda olmayışının farkı demektir. Heidegger, Hegel ile varlığı var olanlardan farkında düşünme anlamında aynı

noktada olduklarını söylediği bu yazıda da, *varlığın ontolojik farklılıkta fark edişin kendisi olarak olmayış* olduğunu söylemiş oluyor. Olmayış, el altında olanın bizimle ilişkisinde uyum içinde akıp gitmesinin kesintiye uğraması, yapıp ediverişimizdeki farkında olmadan akan el altında-lığın kendisini eksikliğinde göstermesidir (Abhandene). Bu eksikliği, *Unauffälligkeit* durumundan, Inwood'un *eigen, Ereignis* sözcüklerinde olduğunu gösterdiği, yer alma, göz önüne gelme, görünür hale gelme, kökenselliğe ait olanın fark etmesi durumundan, *auffälligkeit* durumuna geçiş anlamında düşünmeliyiz.

Varlığın elimizin altında olmayan varlık olarak fark edilmesini, söz gelimi, bu sobanın başında ateş sönmeye yüz tuttuğunda, küllendiğinde düşünebiliriz. Ateşin sıcaklığının çekildiğini, kaybolduğunu düşünürüz. Ateş küllendiğinde onu karıştırıp yeniden ısıttığımızda ve ısıttığımızda, her zaman bulunduğumuz yeri, 3 boyutlu uzamsal bir yer olmanın ötesinde bir yer olarak düşünürüz. Burası artık, varlığın eksikliğinin duyulduğu, bu eksikliğin yeridir. Burası yeni bir yer de değildir. Zaten her zaman süre-giden, el altında işlevsel oluşuna aşına olduğumuz, ama kendisini kendisi olarak unuttuğumuz varlığın kendisini gösterdiği (zamansallığın ekstatik yapısında), açtığı yerdir.

Varlığın Eksikliğinin Kamusalılığı, *Ethos*'un Kamusalılığı ve Varlığın Eksikliğinin Yuva Eksikliği Anlamı

Açık kavramı, *das Offene* ve kamusallığın *öffentlich* Almanca'daki akrabalığından yukarıda söz etmiştik. Kamusalık kavramının açık sözcüğünden türemiş olması, *şimdi*'nin zamansal-ekstatik yapısındaki açıklık sayesinde, varlığın kamusal alanda, *burada* kendisini açışı ile ilişkilidir. Varlık zamansal katmanlılığındaki, *kendi boyutsallığındaki* açıklığı, *burada-oluş* olarak sunar. Açıklık bize, kamusal, ortak yaşamdaki amaçsal yönelimlerimizde, *aynı zamanda* varlığa yönelik oluşumuzu gösteriyor. Buradaki *aynı zamanda* ifadesini, varlığın zamansal katmanlarındaki ekstatik oluş olarak düşünürsek, *bu soba, zeitliche Seiende schlechtin* anlamında bize bir zaman-aralığında *datiarbeit*, verilmiş demektir. Yukarıda Heidegger'in *şimdi*'nin, bir zaman aralığında verilmiş olma, databilite (*Datierbarkeit*) ilişkisi nedeniyle, kendisinin, bir zaman aralığında yaptığımız bir etkinlikte düşünülebilir. Sözgelimi sobanın başında ısınırken geçen zaman aralığına referansla, *şimdi ısınma zamanı, şimdi aydınlanma zamanı* dediğimizde varlıkla ilişki içinde, varlığın eşlik etmiş olduğu bir deneyimden söz ediyoruzdur. Varlık, kamusal alanda geçen zamanda, *henüz-değil-şimdi ve artık-değil-şimdi* arasında ola-gelirken, elimizin altındaki sobada kendisini yansıtır. Hiçbir zaman *şimdi* olarak kendi olamayan varlık, *eksikliğini duyuran bir etki olarak, henüz-değil-şimdi ve artık-değil-şimdi* arasında açık kalır.

Şimdi ısınma zamanı, şimdi aydınlanma zamanı olarak *şimdi*, hiç kimsenin değildir. Bu nedenle herkesindir. Yani kamusal, açıktır. Birlikte yaşadığımız *ethos*'ta

eksikliğini duyabileceğimiz varlıktır. Varlığın hiçlik olarak ekstatik varoluşudur. Bu varoluş, geride kalan bir iz gibidir. Heraklitos'un *bu* sobanın başında tanrıların izini, geride bıraktıkları damgayı, Türkçe arma diyebileceğimiz *logos*'u bu açıklık anlamında duyabilmesini sağlıyor. Elimizin altında oluşunda, *bu sobanın buluşu, bu oluşunda*, örtük olarak bulunan el altındalığın kendisi, varlığa yakınlık, komşuluk duymamızı, varlığı geride bıraktığı yokluğunda anımsamayı sağlar.

Saf ve yalın aşkınlık olarak aktüaliteden daha üstün, daha ötede bir potansiyel vardır düşüncesi sobada, belki de küllenmiş, üzeri küllerle örtülmüş bir közün birden, bir sıçramayla alevlenmesine ve kendisini anımsatmasına benzer. Sobanın başında bizi ısıtması amacıyla yaktığımız ateş, farkında olmadığımız ama aşına olduğumuz bir ışığı da kendisinde saklıyordur. Vakit erişince bu ışıma, fenomen kavramının Yunanca orijinal anlamında olduğu gibi bize açılır ve açığa çıkar. Ne zaman? Bir vakitte... Nerede? Belki de bir yuvada değil, bir otelin açıklığında... Edip Cansever'in bir otelinde...

Kaynakça

- Aktok Ö. (2010) *Heidegger*, editörler: Metin Bal ve Özgür Aktok, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Heidegger, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt.
- Heidegger, M. (1989) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1995) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers.
- Heidegger M. (2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- Heidegger M (2008) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Öktem, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.
- Heidegger, M. (1991) *Meta fizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2001) *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, çev. Richard Rojcewicz, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2002) *Identity and Difference*, çev. Joan Stambaugh, New York: Chicago Press.
- Heidegger, M. (1957) *Identität und Differenz*, Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Heidegger, M. (2000) *Basic Writings*, ed. David Krell, London: Routledge.
- Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1962) *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. Churchill, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1997) *Phenomenological Interpretation of Kant's 'Critique of Pure Reason'*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Mally, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1996) *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.
- Heidegger, M. (1992) *Parmenides*, çev. André Schuwer ve Richard Rojcewicz, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press
- Heidegger, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, London: Yale University Press.
- Platon, (2001) *Parmenides*, 3. Baskı, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.

HEIDEGGER'DE SANATIN HAKİKATİ YA DA HAKİKATİN SANATI

Şule GECE

Sanat, sanatta hakikatin yaratıcı korunmasıdır.
Sanat, gerçekliğin olması ve meydana gelmesidir.

Heidegger

ÖZET

Bu makalede Martin Heidegger'in sanat, sanatçı ve sanat yapıtı ilişkisi incelenmiştir. Van Gogh'un Ayakkabılar resmi ile Heidegger'in sanatta hiçliğe ait düşünceleri, modern sanat temel alarak açıklanmıştır. Heidegger'e göre sanat ve varlığın kendini açması için tek yol şiirsel dildir.

Anahtar Sözcükler: Heidegger, sanat, sanat yapıtı, modern sanat, şiirsel dil.

THE TRUTH OF ART OR THE ART OF TRUTH IN HEIDEGGER

ABSTRACT

In this article Martin Heidegger's relation of art, artist, and artworks is investigated. Heidegger's thinks of nothingness in art are explained with Van Gogh's painting of Shoes on the basis of modern art. According to Heidegger, the only way is the poetic language to reveal art and existence.

Keywords: Heidegger, art, artwork, modern art, poetic language.

Heidegger'in sanat anlayışı ancak şiirsel bir doğa ve tinsellik içerisinde açıklanabilir. Bu nedenle açılma hem çok zor hem dem heyecandırıcı ve canlandırıcıdır. Sanatı, sanat yapıtı aracılığıyla hakikati korumanın güvenli sığınağı olarak gören Heidegger, sanat yapıtına insanın derinliğine nüfuz edebilecek ve varlığın anlamını içten kavrayabilecek biricik bir bozulmamışlık alanı olarak değinir. Bu sanat yapıtı, bize yeni dünyalar yarattığı kadar aynı zamanda mevcut dünyanın içindeki mevcutların da varlığını kavramamıza yardım eder. Değişenler içinde değişmeyen gerçekliği, Arthur Schopenhauer'in deyişiyle maya örtüsünü havalandıran ve altındakileri alışkanlığın duyum yitimleriyle görmekten alıkoyan her ne varsa ortadan kaldıran sanat eserinin kalıcılığı ve biricikliği işte burada kendini göstermektedir. Sanat eseri hakikati eserde ölümsüz bir süreklilik içinde vererek gerçekte ona kendi hakikatini teslim etmektedir. Sanatın ne olduğu ya da olmadığı sorusuyla ilgilenmekten ziyade, sanatın, sanatçı ve sanat eseri için anlam ve değerini sorgulayan Heidegger, genelde nedir ve nasıldır la devam eden sorular ve tanımlamaların yetersizliğini ifade et-

mek istemiştir. Bu aynı zamanda felsefenin yitirdiği derinliği ve saflığı ancak sanat gibi derin anlamlar içeren bir alanla tekrar kazanacağını öngören kahince bir bakış açısıdır.

Heidegger sanat üzerine görüşlerini *Sanat Eserinin Kökeni* (Vom Ursprung des Kunstwerks) adlı eserinde derli toplu bir şekilde ele alıp incelemiştir. Genelde sanatın kökeni üzerine olan düşünümelerini sanatçı ve yapıtı içine alacak şekilde bir kavram araştırmasına yönelmiştir. Karşılıklı ilişkiler içinde anlamını bulan bu araştırma, bizi kökene ya da bir öz araştırmasına zorunlulukla yöneltmektedir. Bir şeyin kökeni, onun varlığının kaynağıdır. Sanat eserinin kökeni sorusu, onun özünün kökeni sorusunu da içerir (Heidegger, 2007, s.7). Bu köken araştırmasının ancak sanat yapıtında aydınlatılabileceğini ve gizlilikten güzellikle çıkarılabileceğini belirten Heidegger için bu, hiçte kolay bir yöntem değildir. Çünkü hakikat kendini hem açan hem de kapayan olarak basit kavramlar ve çıkarımlarla elde edilebilecek olmanın ötesindedir. Onun açıklığı ancak yüksek kavramlar çerçevesinde elde edilebilir ve hakikatten pay alır. Dolaşısıyla açıklık, gerçekte, hakikatin sanat yoluyla dile gelmesinden ve sanat eserinin basit bir nesne ya da görünüşten çok daha fazlasını ifade etmesinden kaynaklanan bir dil sorunudur. Heidegger’de dil, genel olarak bildirimin aracıdır. Konuşmaya, sözleşmeye ve iletişime yarar. Ancak dil sadece söylenilmek isteyenlerin sese ve yazıya dökülmüş ifadesi değildir. Dil, bir var olan olarak var olanı açıklığa götürür. (Heidegger, 2007, s. 63). Bu dilin ancak şiirsel bir dil yoluyla var olanı açıklığa götüreceğini düşünen Heidegger, kitabında sıklıkla Hölderlin ve Rilke gibi şairlerden ve tinsel bir okumaya olanaklık edecek soyut sanat ve müziklerden bahseder. Sanatın şiir varlığının önemine dikkatleri çekmesinin en önemli nedenlerinden biri şüphesiz ki şiirin söylenemeyenleri söyleyebilecek cesarete olmasıdır.

Heidegger de söyleyebileceklerini cesaretle çekinmeden söyleyebilmiştir. Özellikle onun eleştirisinin merkezinde felsefenin metafiziksel doğruluktan uzaklaşmak ve mantıksal doğruluğa yaklaşmak suretiyle kendi derinliğini yitirşi açık şekilde duyulur. Batı felsefesinde bozulma ve yozlaşma, eski Greklerin metafizik doğruluk (aletheia) kavramının Latinceye mantıksal doğruluk (veritas) sözcüğü ile çevrilmesi sonucunda başlamıştır. (Bozkurt, 2000, s.259) . Şüphesiz bu Heidegger’in görünenin ötesinde bir öz araştırmasından giderek uzaklaşılmasının yaratacağı kuruluğa karşı sert bir eleştirisidir. Çünkü ne sanat ne de sanat yapıtı, kuru görüntü ya da salt mantıksal kavrayışla anlaşılır. Sanatı böyle anlamak onun hakikatini ve varlığını yadsımak anlamına gelmektedir. Çünkü bu aynı zamanda hakikatin kendisini yadsımak ve görünüşün tanrısallaştırılmasını kutsamak olacaktır. Oysa ki Heidegger, varoluşçu bir fenemolog olarak görünenle yetinmeyecek ve öze nesne gibi yaklaşmakla varılamayacağını

belirtecektir. Bu gerçekte görünenin Platoncu anlamda sadece bir yanılsama değil, daha fazlası olduğunu da belirtmektedir. Heidegger bu anlamda geleneksel kabulleri bir yana bırakıp onları yapısöküme uğratmıştır. Bu tüm geleneği ve alışkanlıkları bir yeniden okumayı gerektirir. Bu anlamda Heidegger Nietzsche'nin düşüncelerine ilgi gösterir. Heidegger' in fenomenolojisi, bozulma ve Batı'nın metafizik mirasının sonucunu belgelemektedir. Felsefesi, gerçeklik düşüncesi ve tasviri ile ilgili pek çok geleneksel faraziyeleri tehlikeye düşürür. Pek çok bakımdan, *Human All to Human* adlı kitabında estetik etkileri, dini, sanat ve metafizik arasındaki ilişkiyi anlatan Nietzsche'nin şaşkınlık yaratan eleştirisini radikallemekte (Davey, 2002, s.202).

Heidegger her ne kadar sanatla ilgili düşünceleri açısından Nietzsche' den farklılıklar gösterse de, özellikle gelenek ve alışkanlıkların köreltici etkilerine getirdiği sert eleştirileri takdirle karşılamaktadır. Bütün düşünce ve sanat geleneğinin aşına olana yatkınlığının olabilecek en zararlı şey olduğunu, çünkü bunun bütün derin düşünme ve derinlemesine görme yeteneğini ortadan kaldırmadığını belirtmektedir. Özellikle nesne konusunda da takınılan bu yanlış tutum onun bize aşına olarak değerlendirilmesinden kaynaklanır. Hâlbuki Heidegger'de nesne bize aşına olmayandır. Nesne gözüktüğü kadar doğal değildir. Bizce doğal olan eski bir alışkanlığın alışıldık olmasıdır. Bu alışkanlık doğduğu alışılmamışlığı unutmıştır. Alışılmadık olan şey başlangıçta insana yabancı gelir ve düşünceyi şaşırtır (Heidegger, 2007, s. 15). Zihnin şaşırması, gözün şaşırması salt bir güven duygusu ve bunun sonucunda şekillenen fenomenal dünyayla yetinme tavrından çok daha derinlikli ve doyurucudur. Çünkü fenomenal dünya çeşitlilikleri ve değişiklikleri bünyesinde barındırır. Bu değişim içerisinde insan için değişmeyen bir mutlaklık ihtiyacı kendisini hissettirmektedir. Sanat ve sanat eseri bu mutlaklık ihtiyacının karşılanabileceği en güvenli yerlerdendir. Çünkü ne dünya ne de onun içindekiler bize kendilerini oldukları gibi sunarlar.

Heidegger çoğu kişi tarafından kabul edilen bir noktayı dile getirerek, dünyanın kendini bize dolaysız olarak sunmadığını tam aksine sersemletici bir duyarlılık gerektirdiğini belirtir. Sanat yapıtının dünyanın açıklığını açık tuttuğunu söylerken kısmen bunu kastetmektedir (Megill, 2008, s. 245). Dolaylı olarak bize sunulan bir hakikati, dolaysız olarak kavramak ancak büyük bir duyarlılık ve dünyayı durdurabilmek anlamlarına gelmektedir. Akıp giden yaşamın ancak akmayan ve duran bir anı, yaşamın ve varlığın özüne dokunabilir. Bu dokunma ancak sanat eserinin kalıcılığında şekillenebilir. Sanat eseri hakikati eserde ölümsüz bir süreklilik içinde verebilmektedir. O, değişenler içinde değişmeyen bir hakikattir. Örtülü hakikatin örtüsünü açabilecek cesaretli bir alandır. O, bize yabancılaşmış ve artık kendini açmayan hakikati ima edendir. Var

olanın hakikati sanat eserinde kendini esere koyar. Koyma durdurmak anlamındadır. Bir var olan yani çiftçi ayakkabıları eserde varlığın ışığında durur. Var olanın varlığı onun görünümünün sürekliliğine girer (Heidegger, 2007, s. 26) .

Van Gogh'un "Ayakkabılar" eserine Heidegger'in özel ilgisi ve bu eseri kendi sanat düşüncelerinin adeta kanlı canlı bir örneği olarak değerlendirmesi, birçok düşünür ve sanat eleştirmenin de dikkatini bu tablo üzerine çekmiştir. Öncelikle Heidegger'i bu tablo üzerinde bu derece düşünmeye ve yazmaya sevk eden şey nedir? Heidegger'in bütün yerleşmiş düşünce sistemlerine olan eleştirisi aslında kuşkusuz bu tablo üzerinde neden bu derece ısrarla durduğunu gösterir gibidir. Bu tablo, düşüncenin genel uzanımını ve baskın düşünce tarzını kıran, nesnenin nesneselliğini, aracın araçsallığını, eserin eser oluşunu gösteren, bize hakikati anlatan bir eserdir. Bu eser, aslında diğer tüm eserlerde olduğu gibi bize yenedünyalar yarattığı gibi, mevcut dünyanın içindeki mevcutların da varlığını kavramamıza yardım eder. Eser, gerçeği kopyalamaz (Heidegger, 2007, s. 28) . Eser taklit etmez, onda yaratıcılık, bir yaratma vizyonu ve ideali vardır. Heidegger bu idealin aynı zamanda sanat eserinin "şey" yönüne olan vurgusundan bahsetmektedir. Yapıtın bir şey olması onun maddesel varlığından çok daha fazlasına göndermede bulunmaktadır. Sanat yapıtları bir anlamda açıkça birer şeydirler. Sanatın "bir şey" olma niteliği görmezden gelinmiştir. Bu nitelik, asıl sanat yapıtının dayandığı maddi altyapı sayılmıştır. Bu ilke sanat yapıtının özüne aittir (Murray, 2009, s. 184). Eserin maddesel ya da biçimsel yönü Heidegger'de önemli olmasına rağmen bu sanat yapıtının hakikati konusunda bize çok şey söylemez. Çünkü salt olarak şey kavramı, özeldir ve ancak öze ilişkin konuşur. Aslında çoğumuz bir yapıtın ne olduğuna ilişkin çok az bilgiye sahibizdir. Ancak kuşkusuz ki, bir yapıt hakkında bilgi sahibi olmakta onun yakınlığına erişmek için çokta yeterli bir meziyet değildir. Yapıtın bize kendini açması ve bize kendini duyurması için öncelikle onun sadece madde ya da biçimsel yönden çok daha fazlası olduğunu duyumsamak gerekir. Yapıtı salt madde olarak bakmak, bize kendini açmasına olanak tanımamakla eşdeğerdedir. Dahası biz böyle yaparak yapıtın yapıt olarak kendi hakikatini açmasına da olanak tanımıyoruz. Ancak şunu da Heideggerci deyimlerle söyleyecek olursak, hakikat bize kendini açtığı anda aslında en çok kapayandır. Sanat yapıtlarının çekiciliği de buradan gelmektedir. Yapıt bize kendini açarak kendi yakınlığına davet eder. Ancak bu açık bir davetten ötedir. Şüphesiz her çağırıştan sonra bizi kendi yaratıcısı tarafından bile gizemli olarak nitelendirilen bir dünyayla karşı karşıya bırakır. Gizemli oluşu ve kapalılığı sanat yapıtının gizleyen yönüdür. Ancak bizi yapıt karşısında büyüleyen tam da böyle bir şeydir. Açıklığı onun davetiyken, onun karşısında büyülenmemizi sağlayan kapalılığıdır. Heidegger, bu daveti ve bu gizlemeyi en çok gören düşünürlerden birisidir.

Aşinalığın aşına olmayanla, kapalılığın açıklıkla ve varlığın hiçlikle buluşmasının sanat yapıtının hakikatini görme adına öneminden bahsetmesi bu yüzden- dir. Heidegger'i Van Gogh'un bir çift köylü ayakkabısı resmini incelemeye gö- türen, Yunan tapınağına olan hayranlığını dile getirmesine yol açan bu zıtlık gibi görülen birlikteliktir. Resimde gerçeğin ortaya çıkacağı bir hiç, aynı za- manda tapınağın önemini de belirtmektedir. Heidegger bunu üç yolla tartışma- yı tercih eder: 1- bunun nesnel temsil ile ilgisi yoktur. 2- dünya ve yeryüzünün en eski çekişmesini gizlemeyi ve açmayı tasvir eder. 3- temelde tarihidir (Mackinlay, 2010, s. 500). Yapıtın bir nesne gibi okunması onu temsil etme ile eşdeğer kılmaktadır, hâlbuki yapıt bir temsilden daha fazlasıdır. Yapıta bir nes- ne gibi yaklaşmak yerine yapıta "bir şey" olarak yaklaşmak onun içinde dünya ve yeryüzü çekişmesini görmeye olanak tanıyacaktır. Aynı zamanda yapılacak olan bütün bu okumalar tarihsel bir bağlamdan ayrı tutulmayacaktır. Çünkü sanat yapıtlarının büyüklüğü kendi tarihselliğinden ve toplumundan kopuk olarak değerlendirilmemelidir. Tersine bir sanat yapıtını yücelten tam olarak bunlardır. Sanat yapıtının içinde çekişen dünya ve yeryüzü de tarihseldir. Çün- kü her ikisi de önümüzde açık bir şey olarak durmazlar. Fakat her ikisi de karşı- sında olanlar için bir anlama ve anlamlandırma çabasıdır. Ve biz bu çabayı ta- rihsel bağlamından ayrı tutarak anlayıp anlamlandıramayız.

Kuşkusuz Heidegger için bu tarihsel çaba varlığın kökenine yönelik bir araştırmaya olanak tanır. Çünkü tek bir insanın hayatı bile kendi başına anlam- lıdır ve bunun için çaba harcayan her etkinlik önemlidir. Anlamli çalışma basit- çe, insanlara hizmet eden her iyi düzenlenmiş faaliyetin adıdır. Yavaş yavaş bi- reyselin yardımcısı anlamına bürünen bireysel hayat, kendi yolundaki her biri tarihsel açıdan insanın amacını belirlemiştir. Sadece bu bile geçici anlamsızlığın karanlığından bizi kurtarabilir (Davey, 2002, s. 203). Heidegger'in anlamsızlık- tan kurtulma girişimleri tüm Batı metafiziğine ve düşüncesine getirdiği bir eleş- tiriye de göz önüne sermektedir. Batı düşüncesi tarafından bir yana bırakılan varlık nedir? sorusu özünde çok önemli bir sorudur. Metafizik, varlığı bulunur- luk, mevcudiyet ve elde bulunurluk kipliğine indirgemiş, ondaki daha temel kipliklerinin üzerini örtmüştür (Aktok&Bal, 2010, s. 133). Onun varlığı, varoluşu, tarihselliği unutulmuştur. Bu anlamda sanat aynı zamanda varlığın bu kökensel unutulmuşluğunu hatırlatır. Ve varlıkbilimsel bir köken araştırması olur. Heidegger'i Van Gogh'un eserini incelemeye götüren de budur. Eser, bir çift köylü ayakkabısından fazlasına işaret etmez gibi görünmektedir. Van Gogh'un bir resmi: bir çift sağlam köylü ayakkabısı, birde hiç. Resim gerçek- tende hiç gösterir (Mackinlay, 2010, s. 502). Burada hiçbir ne anlama geldiği önemlidir ve gerçekliğin, hiçliğin dışında olup olmadığı? Normal anlamda hiç- lik bir varlığa işaret etmez. Ancak Heidegger farklı bir okumayı gerektirir. Do-

layısıyla Heidegger’de ne gerçeklik dışsal gerçekliğe gönderme yapar ne de hiçlik gerçekliğin dışındadır. Nesnelerin doğdukları yerde gerçeklik asla elde ve aşına olanda değildir. Heidegger’in Zen sanatına yatkınlığının kökeni burada kendini gösterir. Sanat, gerçekliğin geçici doğasını tam bir huzur ve sükûnetle gösterir. Bu anlamda sanat yapıtları değişen bir dünyanın değişmeden kalan ölümsüz limanlarıdır. Onlar olağana olağanüstü bir nitelik kazandıranlardır. O halde Heidegger’de hiçlik bir şeye gönderme yapmayan bir şey değildir. Tam tersine Heidegger’e kadar ölümden sonra hayat veya varoluşun ötesi yoktur, ötede olan şey hiçliktir. Heidegger’in yaptığı tabii ki varoluşun görüntülerin arkasındaki bir gerçek olmadığını fakat ileriye giden ve kaybolan her şeyin varolduğunu iddia etmektir (Davey, 2002, s. 203). O halde hiçlik sanatta bir değişsizlik olmak yerine varlıkla ilgili bir değere işaret etmektedir. Heidegger’in Van Gogh’u ve onun resimlerini değerli bulması, ressamın eserlerinde belirli bir derecede kendilerini gösteren metafiziksel korku (angst)’dan kaynaklanıyor olabilir. Ancak bu angst, çaresizlik yerine, sanatçının varoluşu için ve kötü yazığa karşı direnişini göstermektedir. Modern felsefe içinde bu “hiçlik” önemli duruma gelmiştir. Modern felsefenin başlangıç noktası haline gelen bu tür bir hiçlik sanatta sadece, sanatçıyı doğadan bağımsız olduğu bir ana bırakan bir tutum ile temsil edilebilir. Sanat yoluyla bir gerçeklik yaratma olasılığı, gerçekten de, felsefenin önemli bir tarafı haline gelmiştir, burada önemli bir ölçüde, kişinin bireyselliğini ispat etmek için haklı çıkarmak için pozitif bir yoldur (Read, 1971, s. 100). Modern felsefe ve sanatın “hiçlik” yoluyla, sanatçının özgüllüğünü ilan etmesi ve yeni dünyalar yaratması da hiçin sanat ve felsefe için önemini gösterir niteliktedir. Heidegger’in yapıtta hiçliği vurgulamasının önemli nedenlerinden birisi de, yapıtın sanatçıdan ya da sanattan bağımsız olan özgül yanını vurgulamak için olabilir. Yapıt, sanatçının niyetinden, anlam ve amacından bağımsızdır. Derridacı bir şekilde söyleyecek olursak anlamın sürekli olarak evrilmesi, sanat yapıtının bir gösterge olarak okunmasını zorlayıcı pozisyonadadır. Van Gogh’ un “Ayakkabılar” resmine birçok soruyla göndermelerde bulunan Derrida burada ayakkabıların köylü kadına ait olduğunu düşünen Heidegger’e sanat yapıtlarındaki anlamın okunamazlığı üzerinden cevaplar yöneltmiştir. Heidegger’e göre ayakkabılar bir köylüye, Meyer Shapiroya göre bir kentliye, muhtemelen sanatçının kendisine aittir. Derrida bunların bir çift ayakkabı olduğundan nasıl bu kadar emin olabilirler? Bir çift nedir? Soruları sorarak, anlama ilişkin herkesçe ölçüt sayılan tartışmanın değerini düşürür (Murray, 2009, s.120). Heidegger, Derrida’nın yapıtı anlamdan özgürleştirici sorularına karşılık, yapıtı hem anlamdan, hem de sanatçıdan özgürleştirmiştir. Çünkü bir sanat yapıtı onu yaratanın niyet ve amacıyla öznel bir değerlendirmeye kavranamayacak bir hakikatin kökensel açılımıdır. Ancak tabi ki burada şöyle bir soru cevapsız kalabilir. Yapıt onu yaratanın dünyasından bağımsız

kılınırsa bu yapıt ve sanatçı arasında bir yabancılaşma bağının ortaya çıkmasına neden olur mu? Heidegger'de aksine böyle bir yabancılaşma ortaya çıkmayacağı gibi, sanatçı ve yapıt arasındaki bu ilişki gerçek bir ilişkidir. Tam aksine yapıt, sanatçının himayesinde ve ona bağımlı olarak ortaya konursa, hiçbir tinselliğe yanıt veremez.

Sanat yapıtlarını salt bir seyirlik nesne olarak gören anlayış hatalıdır. Modern estetik görüşlerin nesneye bakan öznenen yola çıkan anlayışları sanat eserlerinin kökensel açıklığını yitirmesine yol açar. Sanat nesnesi seyir üzerinden haz duygusu yaratan bir nesneden fazlasıdır. Sanatın daha derin bir ihtiyacı karşıladığından bahseden Wilhelm Worringer, Heidegger'den farklı olarak bunun yapıtla değil, sanatla olan ilgisinden bahseder. Asıl sanat, her zaman derin bir psikik ihtiyacı giderir, ama salt taklit içtepisini doğal örneği taklit etmeden duyulan oyun sevincini değil (Worringer, 1985, s. 20). Heidegger bir tapınağı, doğal bir örneği seçerek aslında bu taklit ve yaratma ilişkisinden de özgüllüğünü ortaya koyar. Ona göre bir Yunan tapınağı, doğallığı içinde sanatın, doğa üzerindeki özgüllüğünün de bir simgesidir. Ancak bu modern zamanların ve onun düşüncesinin bir uzanımı olan doğa üzerinde insanın tahakkümünden daha fazlasına işaret etmektedir. Burada sanat yapıtı, doğanın içinde ona hem kendi özgüllüğünü verir, hem de onun içinde kendini insanlara açmak suretiyle kendi özgüllüğünü takdim eder. Bu aynı zamanda modern estetik deneyimde yiten soyutluğun bir yeniden kazanımıdır. Görünüşte, güneş sayesinde ısıldayan bir Yunan tapınağını oluşturan taşın parlaklığı ve taşıdığı ışık, günün parlaklığını, gökyüzünün sonsuzluğunu, gecenin karanlığını gözler önüne serer (Lenoir, 2004, s. 31). Tapınak, hem kendisine çevrilmiş bakışların hayranlığından hem de özne için bir anlam taşıyan ilişkilerden bağımsız, kendi içinde dünya ve yeryüzü hakikatının açılımı ve gizini barındırır. O, anlamını özne için taşımaz. Onun, anlam ve değeri kendi içindeki karşıtlığın, bir birlik içinde açılımında ve çatışmasında değerini bulur. Onda hem hakikat hem de güzellik birleşmiştir. Heidegger'in tapınak örneği Eski Yunanda bulunan fakat modern estetikte yiten bir şeylere de göndermede bulunur. Metafiziksel düzenin kendi kuralları ve kabulleri vardır. Bu düzen mutlak bir güzellikle ilgilenirken, hakikatle bağını yitirmiştir. Halbuki modern estetikte somut olanla ve görelî olanla ilgilenirken güzellikle olan bağını yitirmiştir. Şimdi Heidegger bu her iki uzaklaşan noktayı birbirlerine yaklaştırmak suretiyle metafiziksel güzelliği hakikatle, modern estetiği de güzellikle ilişkilendirmiştir. Heidegger'in bir Yunan tapınağı ve Van Gogh' un "Ayakkabılar " resmi üzerinden örneklemeleri sanat yapıtlarının özgüllüğünü bizlere göstermesi bakımından ilginç birer örneklemesidir. Bir klasik ve bir modern sanat yapıtının örnek olarak alınması Heidegger'in her ne kadar bir modern estetik eleştirisinde bulunsada, yapıtta hakikat ve gü-

zelliğın bir birlikteliğini gerektiren orijinalite bulunması yönünden Kant'ın örneklemeleriyle benzerlikler göstermektedir. Kant'ın ortaya koyduğu gibi orijinalite, "orijinal saçmalığı" üretebileceğinden güzel sanatın ürünleri model olmalıdır. Bununla birlikte Heidegger'in onayladığı şey örneklemenin bize sanatı, aşırılıklarına rağmen ciddiye almamıza izin verse dahi, sanat çalışmasının yeni tehlikelere yol açacağını bildirir. Bir taraftan müze raflarına gönderilmesi diğer taraftan güzel sanat ve popüler sanat arasında sanat yapıtlarının bölünmesine işaret eden tehlikelere- bir sona yol olarak alınan sanatın altında geleceği düşündüren enframing' in koşulları (Kuhlken, 2007, s.18).

Heidegger, sanat yapıtlarının kapalı mekanlarda sergilenmeleri suretiyle kendi kökensel açılımlarını yitireceklerine olan inancını, sanatlar üzerinden ayırmalarda bulunmanın da sanatın geleceği için tehlike yaratacağı düşüncesiyle birleştirir. Bu her ne kadar sanatın ölümünü çoktan ilan etmiş Hegel' in düşüncesinin biraz erken ve doğrulanmamış olduğuna işaret etse de, Heidegger bu son üzerinde düşünmenin de önemli olduğuna dikkatleri çekmektedir. Sanat, artık Hegel'in dediği gibi, kendi doğasını yitirmiş midir? Sanatın eylemsel yönünün ortadan kalkması ve salt bir düşünsel etkinlik olarak kendi doğası üzerine düşünmesi onun sonu mudur? Sanat artık insan ruhunun derinliklerine dokunacak büyüsel doğasını yitirmiş midir? Bu sorular cevaplanması gereken sorular olarak durmaktadır. Heidegger bütün bu sorulara cevap niteliğinde olabilecek bir şekilde sanatın doğasının kökensel açılımına en uygun ifade biçimini dilde bulduğundan bahseder. Ancak bu dil, modern zamanı niteleyen mekanik bir dilden ziyade poiesis'in önemini vurgulayan bir dildir. Dili varlığın evi olarak düşünen Heidegger adeta sanatın kökenini şiirsel bir dille açma projesini, varlığın da kökensel anlamını sanatta ve onun şiirsel dilinde bulacağını belirterek gerçekleştirmek istemiştir. Şiirsel kelimelerin imtiyazları onların içsel hakikat üzerindeki etkilerine denk gelmektedir. Heidegger'in bu düşünceleriyle örtüşür bir şekilde kelimelerin bizim üzerimizdeki etkilerinden bahseden Edmund Burke, kelimeler, duyguları ifade edecekleri zaman, bazı imtiyazlardan hoşlanırlar, onlar kendileri ihtiraslı yan anlamlarla yüklenmişlerdir, onlar görünüp olup olmadıklarını düşünmeye zorunlu olmadan ruhlar hakkındaki şeyleri çağrıştırırlar, sonuçta başka şekillerde imkansız olanı, kelimelerin kombinasyonlarıyla etkilemek bizim gücümüzdedir demektedir (Lyotard, 1991, s.459). Kelimeler şiirsel bir armoni içinde ruhu besleyen soyut izlenimlere eşlik ederler. Ancak Heidegger'de şiirsel dil, sadece soyutluğa değil, varlığa ve onun varlıkbilimsel doğasına da eşlik eder. Olağanın dili göstergeler, anlam ve işaretlerin dili olarak varlığın kökenini gizler, şiirsel dil ise hem açan hem de gizleyen olarak, insanı aynen bir sanat yapıtı gibi, hem davet eder, hem de gizemiyle büyüler. Derrida'nın yazı yazmak konusunda söylediği hem derde deva bir pan-

zehir, hem de bir zehir gibidir dil. O yüzden bir zehir olarak dil, bir panzehir olan şiirle birleştiğinde ortaya çıkan etkinliğin nasıl bir şey olacağı ilginçtir. Ama Heidegger'in kendi sanat düşüncesinde bu ikisini ustalıklı birleştirdiği Hölderlin, Rilke ve Trakl gibi örnekler çerçevesinde belirgindir. Aynı zamanda modern teknoloji dünyasının hız çağında Heidegger'in dilin iyice karmaşıklıklaştıran dünyasını şiirle aydınlatmak istemini masum bir uğraş olarak nitelemekte yerinde olacaktır.

Kaynakça

- Aktok, Ö. Bal, M. *Heidegger*, Doğu Batı Kitapları, 1. Baskı, Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2010.
- Bozkurt, N. *Sanat ve Estetik Kuramları*, Asa Yayınları, Bursa, 2000.
- Davey, N. *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Heidegger, M. *Sanat Eserinin Kökeni*, Çev: Fatih Tepebaşı, 1. Basım, De ki Yayınevi, Ankara, 2007.
- Kuhlken, J. *The Exemplarities of artworks: Heidegger, Shoes, and Pixar*, Springer Science Business Media B.V., USA, 2007.
- Lenoir, B. *Sanat Yapıtı*, Çev. Aykut Derman, 3. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Liotard, J. F. *The Sublime and the Avantgarde*, Polity Press, Cambridge, 1991.
- Mackinlay, S. *Heidegger's Temple: How Truth Happens When Is Portrayed*, Springer Science Business Media B.V., 2010.
- Megill, A. *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, 2. Basım, Ayraç Yayınları, Ankara, 2008.
- Murray, C. *Yirminci Yüzyılda Sanatı Okuyanlar*, Çev. Suğra Öncü, 1. Baskı, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Read, H. *The Philosophy of Modern Art*, Books For Libraries Press, Freeport, New York, 1971.
- Worriger, W. *Soyutlama Ve Özdeşleyim*, Çev. İsmail Tunali, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul. 1985.



Martin Buber ve Martin Heidegger, 1967.

HEIDEGGER DÜŞÜNCESİNDE VARLIĞIN ANLAMI SORUSU

Umut ÖKSÜZAN

ÖZET

Bu makale Heidegger düşüncesinin ilk dönemini ana hatlarıyla açıklamayı, varlığın anlamı sorusuna ilişkin başlıca tezlerini ve çağdaş felsefeye katkısını tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Varlığın anlamı sorusu, felsefe, ontoloji, metafizik, fenomenoloji.

THE QUESTION OF MEANING OF BEING IN THOUGHT OF HEIDEGGER

ABSTRACT

This article aims to explain the first period of Heidegger's thought in its general terms by presenting and discussing his principal thesis on the question of meaning of Being and his contributions to contemporary philosophy.

Key words: The question of meaning of Being, philosophy, ontology, metaphysics, phenomenology.

Martin Heidegger'in, çalışmalarının tümü göz önüne alındığında başyapıtı, felsefe tarihi bakımından değerlendirildiğinde ise önemli dönüm noktalarından biri olarak nitelendirilebilecek *Varlık ve Zaman* başlıklı eseri 1927'de yayınlamıştır. Edmund Husserl'e ithaf edilen bu eser uzun soluklu bir çalışmanın ürünüdür. Yaklaşık on yıl boyunca hiçbir çalışmasını yayınlamayan Heidegger üniversitede bir kürsüye atanabilmesi için o dönem görev yapmakta olduğu Marbourg Üniversitesi Felsefe Fakültesi dekanının kendisine verdiği tavsiyeye uyarak çalışmasını henüz tamamlamamış olmasına rağmen yayınlamaya karar vermiştir (Heidegger, 1976, ss. 333-334). Bu yaklaşık 85 yıl önce yayınlanmış esere, felsefe ve bilim çevrelerinde gösterilen ilgi her geçen gün artarak devam etmektedir.

Bu makale Heidegger yorumcuları tarafından Heidegger'in ilk dönemi olarak tanımlanan, *Varlık ve Zaman* ile düşünürün bu eserin hemen ardından gelen çalışmalarında varlığın anlamı sorusuna dair ortaya koyduğu tezleri, bu tezlerin hangi yaklaşım çerçevesinde bir bütün oluşturacak şekilde birbirlerine eklemeliğini, bu tezlerin felsefi düşünceye katkısını ana hatlarıyla açıklamayı ve tartışmayı amaçlamaktadır.

Sadece *Varlık ve Zaman*'ın başındaki giriş bölümünü önceleyen iki paragraflık epigraf okunduğunda Heidegger'in eserin ilerleyen bölümlerinde ve aslında

hayatının felsefeye adadığı tüm anlarında yanıtını aradığı temel soruyu, varlığın anlamı sorusunu (*Sinn des Seins*) açıkça ortaya koyduğu görülmektedir (Heidegger, 1986, s. 21). Bir sayfayı dahi doldurmamış bu iki paragrafın başında Platon'un *Sofist* diyalogundan yapılan alıntı sorulan sorunun eski bir soru olduğunu, felsefe olarak adlandırılan insani etkinliğin başlangıcında bir biçimde sorulmuş ama tatmin edici bir yanıtı kavuşturulamamış olduğunu, bu soruyla ilgilenen kişilerin kendilerini bir çıkmaz içinde bulduklarını saptamaktadır. Alıntıyı izleyen kısa değerlendirme ise varlığın anlamı sorusunun o ana kadar hala bir yanıt bulamamış olmasının, yanıt arayışının çıkmazla sonuçlanmasının sorunun güncelliğini ve acilen tekrar sorulup incelenmesinin gerekliliğini ilan etmektedir.

Bu değerlendirmede ilk bakışta Aristoteles'in *Metafizik* başlığı altında toplanan varlığa ilişkin çalışmalarında sarf ettiği çabanın göz ardı edildiği veya Aristoteles'in ilk felsefesinin (*prote philosophia*) sorunun ele alınmasında ulaştığı noktanın yeterli bulmadığı düşünülebilir. Ancak Heidegger'in kendi varlık düşüncesini başından sonuna kadar Aristoteles ile kesintisiz sürdürdüğü bir diyalogla ve geleneksel ontolojinin yıkımı (*Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*) olarak adlandırdığı proje çerçevesinde geliştirdiği dikkate alındığında burada daha ayrıntılı bir tartışmayı hak eden bir durumun sözü konusu olduğu gerçeğini kabul etmek gerekecektir (Heidegger, 1986, §6, ss. 45 - 53). Zira Heidegger için varlık sorusunun felsefe tarihindeki Platon'un *Sofist* diyalogu dile getirilen sorudan sonra gelen ikinci temel referansı Aristoteles'in *Metafizik* başlıklı eserinin Z kitabında yer alan bir diğer sorudur: "Geçmişteki ve şimdiki araştırmaların değişmeyen, ezeli ebedi konusunu oluşturan, sürekli sorulan ve üzerinde her zaman şüpheler olmuş olan soru, Varlık'ın ne olduğu sorusu, aslında Tözün ne olduğu sorusudur" (Aristote, 1991, Z, 1, 1028b, s. 239).

Öte yandan bilindiği üzere Aristoteles yine *Metafizik*'te varlık sözcüğünün birçok farklı anlamda kullanıldığına (*to on legetai pollakos*) vurgu yapmaktadır (Aristote, 1991, Γ, 2, 1003b5, s. 111). Heidegger birçok yorumcu gibi bu anlamların daha sonra *substantia* sözcüğüyle Latinceye aktarılacak *ousia*, töz anlamı etrafında düzenlendiğini öne sürmektedir. Heidegger'de Aristoteles gibi varlığa ilişkin bu anlam çokluğunu hem kabul etmekte ve hem de derleyici, toparlayıcı bir işleve sahip merkezi temel bir anlamın olanaklılığı olumlamakta ve araştırmaktadır. Aslında Heidegger Aristoteles'e bu temel anlamı bütünüyle kuramsal bir perspektifte zamanın boyutlarından öncelikli kıldığı tek bir boyuttan yani şimdiden hareketle orada, önde olan veya mevcudiyet (*parousia*, *praesentia*, *Anwesen*) anlamında yorumlanmasına itiraz etmektedir (Heidegger, 1986, ss. 51 - 52; Heidegger, 1976, ss. 205-210). Heidegger külliyyatı kapsamında bugüne kadar yayınlanan çalışmaların birçoğunda bu itiraz tekrar edilmekte ve sadece

Aristoteles'e değil, Hegel'e kadar gelen ve Hegel'de tamamlanan tüm metafizik geleneğine yöneltilmektedir. Zira varlığa dair bu temel anlayış hiçbir kapsamlı ve kararlı biçimde yürütülen sorgulamaya konu edilmeden felsefe tarihini baştan sona kat etmektedir. Varlığın anlamı sorusu terk edilmiş, üstü kapatılmış ve unutulmuştur (Heidegger, 1986, §1). Heidegger'in felsefeye katkısını oluşturan hamleleri tam bu çerçevede, varlığın anlamını sorgulama varlık tarzının (*Seinsart*) yani varoluşunun (*Existenz*) olanaklarından biri olan varolanın çözümlemesi sürecinde, yani Dasein'in eksistansiyal analitiğinde aşamalı olarak yaptığı gözlemlenmektedir (Heidegger, 1986, §§ 9 – 44).

Öte yandan *Varlık ve Zaman*'ın birçok bölümündeki çözümlemeler göstermektedir ki bu katkı varlık sorusunun Heidegger tarafından tekrar soruluşu ve incelenmesi, bir kez daha çıkmaza sürüklemeyecek ya da daha doğrusu sadece düşüncenin kendisine dair geliştirdiği belirli bir anlayış için kaçınılması gereken "tehlikeli" bir durum olan çıkmazın olumlu bir biçimde kavranmasını sağlayacak ve bu yolla düşünceyi kendisine dair geliştirmiş olduğu anlayışı sorgulamaya sevk edecek tamamen farklı bir yaklaşım içinde gerçekleştirilmektedir. Kaldı ki aksi durumda varlığın anlamı sorusunu tekrar sorup incelemek beyhude bir çabalamadan öteye gitmeyecek ve felsefi sorgulamanın olumlu yönde ilerlemesini sağlamayacaktır. Dolayısıyla Kopernik'in astronomide yaptığına benzer bir devrimi felsefede yapmayı hedeflediğini tüm alçak gönüllülüğüyle ifade eden Kant örneğinden hareketle Heidegger için de eğer düşünsel çabasında bir devrim ya da en azından bir yenilik aranacaksa bunların araştırma konusu ettiği sorunun biçimsel ifadesinde değil, doğrudan sorulma biçiminde, sorgulamasına yön veren yaklaşımda ve özellikle bu yaklaşımın temelini oluşturan, Pierre Aubenque'e göre Aristoteles'in cesaret edemediği ontolojik fark, varlık ile varolan arasındaki fark (*ontologische Differenz*), varlığı anlama (*Verstehen des Seins*) tezlerinde ifadesini bulan her biri başlı başına felsefi sorunsal niteliği taşıyan fenomenolojik saptamalarında aranması gerektiğini söylemek yanlış olmayacaktır (Aubenque, 2004, s.26).

Söz konusu bu yaklaşıma ilişkin temel belirlenimin, araştırmanın ne yönde ilerleyeceğinin yine ilk paragrafın sonunda kısaca fakat oldukça açık bir biçimde ortaya konulduğunun altını çizmek gerekmektedir. Zaman genel olarak varlığın anlamına ilişkin açığa çıkarılacak anlayışın ufkunu ve bu nedenle zamana dair yapılacak yorum varlığın anlamı sorusu çerçevesinde yürütülecek araştırmanın amacını oluşturacaktır. Gerçekten de bu ifadenin basit bir vaat olarak kalmadığı, *Varlık ve Zaman*'nın başlangıcında açıklanan plan uyarınca ilk bölümün ikinci alt bölümünde gerçekleştirildiği ya da en daha temkinli bir bakış açısına göre en azından gerçekleşmesi için yoğun çaba harcandığı gözlemlenmektedir (Heidegger, 1986, ss. 67 – 68). Daha açıkça ifade edilecek olursa söz

konusu bu amaca, birinci bölümün birinci alt bölümünde varlığın her zaman varolanın varlığı olduğu tezinden hareketle varlığın anlamı sorusu bağlamında ontik ve ontolojik önceliklere sahip olduğu ortaya konulan ve bu nedenle bu soru bağlamında sorgulanması gereken istisnai ve ayrıcalıklı tek varolan olduğu ileri sürülen, her zaman kendisi olduğumuz ya da kendi varlığını mesele edinen tek varolan olarak betimlenen Dasein'ın varlığını oluşturan temel *a priori* yapıların yani Heidegger'in ifadesiyle eksistansiyallerin gün yüzüne çıkarılmasını sağlayan Dasein'ın eksistansiyal analitiğinin, bir başka deyişle temel ontolojinin (*fundamental Ontologie*) - ikinci alt bölümde zaman fenomenine dair yapılan yorumların ışığında radikalleştirilerek tekrar edilmesi suretiyle ulaşılmaya çalışılmaktadır (Heidegger, 1986, §4, ss. 36 – 39).

Bu noktada *Varlık ve Zaman*'da uygulandığı şekliyle temel ontolojinin Dasein'ın varlığının *a priori* yapılarını yani transandantal olanı belirleme tarzıyla hem *metaphysica generalis* hem *metaphysica specialis* anlamında geleneksel ontolojiden farklılaştığını belirtmek gerekmektedir. Geleneksel ontolojiden farklı olarak temel ontolojide Dasein'ın varlığına ilişkin bu *a priori* yapılar, ne skolasikte gözlemlendiği gibi sadece duyulardan bütünüyle sıyrıldığında tinin kendisine tanrının bağışlanmış olduğu diğer yetilerinin el verdiği ölçüde temsiller yoluyla kavrayabileceği kendinde şeyin (*Ding an sich, chose en soi*) kurucu öğeleri niteliğindeki gerçeklikler olarak, ne de Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde fenomen ve kendinde şey farkı düşüncesi bağlamında ileri sürdüğü şekilde fenomenin fenomenliğini belirleyen yani şeyin alımlanışını, belirişini veya fenomenin, belirenin, alımlananın belirlenerek nesneleştirilmesini olanaklı kılan saf *a priori* temsiller veya her biri kendisini bilginin oluşumuna doğrudan katkıda bulunan temel bir yeti olarak kavrayan edimler olarak yorumlanır. Tam aksine Dasein'ın varlığına dair aydınlığa çıkarılacak *a priori* yapılar, eksistansiyaller – bu noktada *a priori* ifadesinin yeni bir anlam kazandığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır - fenomen olma özelliğine sahiptirler. Özneyi merkeze alan tin felsefesinin temsil düzleminden ayrılmadıkça, Kant'ın dedüksiyon yoluyla ulaştığını ileri sürdüğü anlamanın (*Verstand*) saf temsilleriyle yani kategorilerle düşünölmeye çalışıldığı sürece ne ontolojik fark ve ne de Heidegger'in Dasein'ın varlık yapılarını *a priori* olarak nitelendirmesi dolayısıyla aşkınlığa yüklediği anlamın geleneksel metafizikten farklılığı belirlenebilir (Heidegger, §7, ss. 61 – 66).

Kant'ta yukarıda sözü edilen saf *a priori* temsillerin hepsinin yargı yetisinden belirli bir ilkeden hareketle – bu ilkenin de nasıl keşfedildiği Heidegger'in *Saf Aklın Eleştirisinin Fenomenolojik Yorumu* başlığını taşıyan dersinde yaptığı gibi ayrıca tartışma konusu edilebilir – dedüksiyon yoluyla elde edilmediğini, “çıkarımsanmadığını”, saf temsillerin sadece bir bölümünün bu yöntemle elde

edilmesine karşılık fenomenin yani duyuşal görünün (*Anschauung*) nesneye dönüştürülmesi bağlamında yargı yetisinin ve imgelem yetisinin yerine getirdiği işlevlerin halen tartışılan bir konu olduğunu belirtmek gerekmektedir. Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'dan iki yıl sonra yayınladığı bir diğer önemli çalışması olarak nitelendirilen *Kant ve Metafizik Problemi* başlıklı eserinde ve Davos Toplantısı esnasında Ernst Cassirer'le gerçekleştirdiği söyleşide tam da bu konuyu tartışmakta ve Yeni Kantçılık okulunun bilgiyi dolayısıyla deneyimi olanaklı kılan nedir sorusu bağlamında mantık yasalarını, anlamayı (*Verstand*) ve anlamın saf temsillerini, yani saf kavramları bir başka deyişle kategorileri ön plana çıkaran yaklaşımına karşı imgelem yetisinin rolüne öncelik tanıyan yorumu savunduğunu görmekteyiz (Heidegger, 1953, ss. 217 – 227). Bu yorum bağlamında Heidegger varlığın anlamı sorusu ve bu anlamın açığa çıkarılacağı ufuk olarak belirlenen zaman fenomenini bakımından değerlendirildiğinde Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci baskısında geliştirdiği şekliyle şematizm öğretisiyle çok önemli bir adım attığını, ancak aynı eserin ikinci baskısında anlamayı ve kategorileri öne çıkarak adımını geriye çektiğini ve bu nedenle geleceksel metafiziği aşamadığını iddia etmektedir.

Yukarıda kısaca açıklanan Aristoteles'in ilk felsefesine, skolastiğe ve Kant'ın transandantal idealizmine dair Heidegger'in yorumları *Varlık ve Zaman*'ın giriş bölümünde olanağı ve gerekliliği detaylı biçimde ortaya konulan ontoloji tarihinin yıkımı işinin gerçekleştirilme sürecindeki çeşitli uğrak noktalarını oluşturmaktadır (Heidegger, 1986, §5). Ontoloji tarihinin yıkımı, *Varlık ve Zaman*'ın birinci bölümünün üçüncü alt bölümde sergileneceği eserin 8. paragrafında açıklanan planda belirtilmesine karşın hiçbir zaman tamamlanmamış ve yayınlanmamış olsa da Heidegger külliyatı dâhilinde yayınlanan diğer çalışmalarda özellikle Marbourg ve Freiburg üniversitelerinde verdiği derslerde söz konusu yıkım işinin felsefe tarihinin Nietzsche'ye kadar bütün dönemlerini kapsayacak biçimde geliştirilerek sürdürüldüğü görülmektedir. Bu dersler arasında 1927'de *Varlık ve Zaman*'ın yayınlanmasının hemen ardından verilen *Fenomenolojinin Temel Sorunları* başlıklı ders çok önemli bir yer tutmaktadır. Dersin başında yer alan bir notta dersin konusunun aslında *Varlık ve Zaman*'ın yayınlanmayan bölümünün yeniden ele alınıp işlenmesinden ibaret olduğu belirtilmektedir (Heidegger, 1985, s.17). Gerçekten de Heidegger söz konusu dersin ilk bölümünde varlık sorusunun günümüzde unutulduğu iddiasından hareketle bu soruyu yeniden canlandırmak amacıyla sırasıyla Kant'ın varlık hakkındaki tezini, ortaçağ felsefesine yön veren varlık anlayışını, modern felsefede şekillenen varlığa ilişkin temel tezleri ve mantığın varlık sorusunu ele alışını derinlemesine incelemektedir. Dersin ikinci bölümünde ise Aristoteles'ten Bergson'a kadar zaman fenomenine dair yapılan yorumlar tartışılmaktadır. Bu açıdan ba-

kıldığında söz konusu ders *Varlık ve Zaman*'da öne sürülen varlığın anlamı sorusunun tekrar sorulmasının ve zaman fenomeniyle ilişkisi içinde farklı bir yaklaşımla işlenmesinin gerekliliğine dair detaylı bir argümantasyon olarak nitelendirilebilir. Yine aynı dersin giriş bölümünde ise varlığın anlamı ile felsefenin konusu soruları arasındaki ilişki ve bu ilişki bağlamında fenomenolojinin statüsü ve görevi radikal sayılabilecek bir tez çerçevesinde ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır (Heidegger, 1985, ss. 17 – 43).

Fenomenolojinin henüz felsefi sorunsalın merkezine erişemediği ve bu nedenle özünü bu sorunsalın olanaklarından hareketle belirleyemediği teziyle açılan bu dersteki soruşturma fenomenoloji idesinin ancak ve ancak bilimsel felsefe idesinin sergilenmesiyle, bir başka deyişle felsefe ile bilim arasındaki ilişkinin yeniden tartışılmasıyla aydınlatılabileceği saptamasından hareket etmektedir. Bu amaç doğrultusunda atılan ilk adım o ana kadar geliştirilen fenomenoloji anlayışlarına karşı mesafe alınmasıdır. Zira fenomenolojinin özüne dair bu anlayışların incelenmesinden, karşılaştırılmasından yeni bir anlayış ortaya çıkarılması olanaklı gözükmemektedir. Böyle bir yaklaşımın kısır kalmasının nedeni söz konusu anlayışların doğrudan fenomenlerden yola çıkmaması, tam tersine fenomenlere önceden keyfi bir biçimde kurgulanmış bir kuramla erişmeye çabalamaları, varolanı olmaya bırakmayıp bir başka deyişle kendisini kendinde göstermesine izin vermeyip ona bir tür şiddet uygulama yoluna gitmeleridir. Bu değerlendirmeden hareketle fenomenlerin dolayımından geçmeden bir şeye dair ulaşılabilecek hiçbir ide, hiçbir kavram olmadığı düşüncesinin Heidegger tarafından yürütülen araştırmalarda ilke edinildiğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla 1927 dersinde fenomenolojiye dair genel geçer tanımlamaların sırayla devre dışı bırakıldığını gözlemlemek şaşırtıcı değildir.

Heidegger'e (1985) göre Fenomenoloji ne bir ön-bilimdir (*Vorwissenschaft*), ne de felsefi bilimler yani klasik bölümlendirme uyarınca mantık, etik, estetik, din felsefesi vs. için bir saha hazırlanması faaliyetidir (*Prolegomenès, propédeutique*) (ss. 19 –20). Fenomenoloji bu tarz bir bölümlenmeye tabi tutulabilecek felsefi bilimlerden biri değildir. Tam tersine fenomenoloji sözü edilen felsefi disiplinlere dair yapılan geleneksel bölümlendirmeyi sorgulamaya açan felsefenin büyük geleneğini özgün bir biçimde tekrar sınavarak benimsemenin olanağı, bir başka deyişle bilimsel felsefenin biricik yöntemidir. Fenomenoloji felsefe tarihinde ortaya çıkan bir döneme damgasını vuran bir eğilim olmadığı gibi iddiaların aksine aşılmış da değildir. Düşüncenin düşünülmesi gerekene tekabül eden olanağı olması bakımından aşılamaz bir niteliğe sahiptir. Heidegger (1976) fenomenolojiye dair yaşamının sonuna doğru yaptığı belki de son açıklamada şunları söylemektedir: "Bu şekilde anlaşılır ve koruma altına alınırsa fenomenoloji açıklığı hala bir sır olan düşüncenin 'sorusuna' (*Sache des Denkens*) dönüşüp bir başlık olarak ortadan kalkabilir" (s. 336).

Fenomenolojiye dair yapılan bu tanımlamalar *Varlık ve Zaman*'da yapılan "ontoloji ancak fenomenoloji olarak mümkündür" açıklamasıyla örtüşmektedir (Heidegger, 1986, §7). Burada dikkat edilmesi gereken husus bu açıklamayla varlığın anlamı sorusunun bir yöntem sorununa kesinlikle indirgenmediğidir. Dile getirilmek istenen, yöntemin soruşturulacak olan şeyden bağımsız bir biçimde kurgulanmasının doğru bir yaklaşım olmadığıdır. Bir başka deyişle, soruya konu olan şey, kendisine erişimi sağlayacak yöntemi belirler ve biçimlendirir; aksi yaklaşım konu edilene erişimi olanaksız hale getirecek ya da konu edileni aslında olmadığı bir şey olarak göstermek yoluyla gizleyecektir.

Varlık çoğunlukla olanaklı kıldığı varolan göz önüne alındığında kendisini geriye çekmiş halde bulunsa da, kendisini doğrudan göstermese de bir fenomendir ve bu nedenle anlamının soruşturulması ve bir kavrama taşınması ancak fenomenolojiyle gerçekleştirilebilir. Varlık her zaman varolanın varlığı olduğu için kendisini, varlığı anlamayı (*Verstehen*) varlık tarzının yani varoluşunun bir olanağı olarak taşıyan her seferinde belirli bir ruh halinde (*Befindlichkeit*) bulunan Dasein'da göstermektedir. Bu hususa ilişkin ayrıntılı fenomenolojik çözümlemeler *Varlık ve Zaman*'ın Dasein'in temel konstitüsyonu olarak betimlenen dünyada-olmak fenomeninin ele alındığı bölümlerde ve Dasein'in varlığının konu edildiği, havf fenomeninin Dasein'in temel duygusu (*Grundstimmung*) olarak açığa çıkarıldığı bölümde sergilenmektedir (Heidegger, 1986, §§ 28 – 32).

Varlığın hakikati içinde kendisini ne zaman, ne koşulda ve nasıl gösterdiği sorusu Heidegger tarafından, 1930'da verilen "*Metafizik Nedir?*" başlıklı konferansta *Varlık ve Zaman*'da sergilenen fenomenolojik çözümlemeler ışığında hiçlik sorusuyla ilişkisinden hareketle ve Hegel'in "varlık ve hiçlik aynı şeydir" önermesini doğrulayacak şekilde bir kez daha tüm ayrıntılarıyla açıklandığı görülmektedir. 1935'de Fribourg Üniversite'sinde verilen *Metafiziğe Giriş* başlıklı derste varlık ve hiçlik ilişkisine dair tartışmaya bir kez daha geri dönülmektedir. Bu derste varolan sorusu (*to on, Seiende*) ve hiç sorusu (*Nichts*) metafizik tarihi boyunca birbirlerinden ayrılmadan yan yana ilerlediği, birine dair yürütülen sorgulamanın kapsamı ve derinliğinin her zaman diğerininkiyle doğru orantılı olarak belirlediği ileri sürülmektedir (Heidegger, 1968, ss. 36 - 37). Eğer bugün hiç, hiçlik soruşturma konusu edilmekten kaçınılıyorsa, düşünceye bir tür olanaksızlık ya da çelişki olarak sunulup yasaklanmaya çalışılıyorsa bunun nedeni aslında varlık sorusunun hatırlanmak istenmemesinden kaynaklanmaktadır. Varlığın anlamı sorusunun unutulmuşluğu keyfi, rastlantısal veya felsefenin belirli bir anına özgü olamadığı Heidegger'in dönüş (*Kehre, tournant*) olarak tanımlanan ikinci döneminde geliştireceği "varlığın tarihi" düşüncesinin çerçevesinde ileri sürülecektir. Unutulma, varlığın özü gereği çoğunlukla varolanda

kendisini geriye çekmiş halde tutmasıyla ilişkilendirilerek varlık sorusunun sorulmasını gerekli kılması bakımından pozitif bir deneyim olarak yorumlanmaktadır.

1927 dersi sadece fenomenoloji – felsefe ilişkisini açıklamakla yetinmemekte, aynı zamanda varlık sorusu bağlamında felsefenin özünün, zorunluluğunun ve görevinin nasıl belirlendiği hususunda da önemli bilgiler vermektedir (Heidegger, 1985, ss. 27 – 32). Öncelikle bilim olarak felsefe idesinin ve bu ideyi gerçekleştirme projesinin felsefenin başlangıcında Antik Yunan’da ortaya çıktığı, modern düşünceye özgü olmadığı vurgulanmaktadır. Felsefe (*philosophia*) özü bakımından en saf ve en basit haliyle bilimdir (epistemè), diğer tüm bilimlerin temelini oluşturan ilk ve yüce bilimdir. Dolayısıyla “bilimsel felsefe” ifadesi aslında “bilimsel bilim” anlamına gelir ki bu aynı şeyi dile getirmek için ardı ardına çok sayıda sözcük kullanıp lafı uzatmaktan başka bir şey değildir.

“Bilimsel felsefe” ifadesinin ortaya çıkışının ve sıkça kullanılır hale gelmesinin nedeni felsefeyi kuramsal bir bilim olarak tanımlamaya karşı çıkan, felsefenin bir “dünya görüşü”nden (*Weltanschauung*) ibaret olduğunu ileri süren anlayışların yaygınlık ve güç kazanmasıdır. Bu anlayışa göre felsefe sadece şeylere, şeyler arasındaki bağlantılara ilişkin yorumları ve bunlara karşı çeşitli konum alışları yönetmekte varoluşun anlamının yorumlanmasına rehberlik etmektedir. Bu perspektifte felsefe dünyaya ve yaşama dair bilgelik olarak tanımlanır. Bu noktada Heidegger’in “bilim olarak felsefe” ile “dünya görüşü olarak felsefe” arasındaki aslen temelden yoksun ayırmadan yola çıkarak felsefeye dair geçici bir kavrama ulaşmayı amaçladığı gözlemlenmektedir. Felsefenin kendisine dair elde ettiği kavram, felsefenin belirli bir dönemde ulaştığı aşamanın bir yansıması olması bakımından aslında her zaman geçicidir. Dolayısıyla felsefeye ya da bilime dair tüm zamanlarda geçerliliğini koruyacak, hiç değişmeksizin aynı kalacak bir kavram üretmeye çalışmak boşuna bir çabadır.

1927 dersinde felsefeye dair geçici bir kavrama ulaşma amacı doğrultusunda öncelikle “dünya görüşü” ifadesi kökeni ve gelişimi itibarıyla incelenmektedir. İlk dikkati çeken ve ilginç olan husus Antik Yunan düşüncesinde bir karşılığı bulunmayan bu ifadenin 18. yüzyılda bizzat felsefenin içinde ortaya çıkmasıdır. Kant ifadeyi bulan ve ilk kez *Yargı Yetisinin Eleştirisi* başlığını taşıyan eserinde kullanan kişidir. Bu eserde bu ifadeyle duyulara kendisini sunduğu biçimiyle dünyanın yani en geniş anlamda doğanın saf ve basit kavranışı kast edilmektedir. Ancak ifadenin bu anlamdaki kullanımı 19. yüzyılın ortalarında sona ermiş olduğu, başka bir anlamda kullanılmaya başlandığı ve günümüzde bu anlama yakın bir biçimde kullanılmaya devam edildiği belirtilmektedir. “Dünya görüşü” ifadesine bu yeni anlamı yükleyen ise Schelling’tir. Duyusallıkla bağı koparılan ifade Schelling tarafından zekâyla (*Intelligenz*) ilişkilendirilmiş,

üretken bir edim olarak tanımlanmıştır. Bu yeni belirlenime göre zekâ dünya görüşü oluştururken kör ve bilişsizce, *ideel* bir dünya yaratırken ise özgür ve bilinçli bir şekilde üretmektedir.

Heidegger, yukarıda anlamı açıklanan “dünya görüşü”nün iki farklı şekilde belirlendiğini ileri sürmektedir. “Dünya görüşü” bilinçli bir düşünme faaliyeti sonucu oluşturulabileceği gibi mevcut yaygın ve egemen görüşlerin benimsenmesi biçiminde de edinilebilir. “Dünya görüşü”ne dair bu iki oluşum tarzının ortak noktası tamamıyla inanç üzerinde temellenmeleridir. “Dünya görüşü” bütünüyle önyargılardan, batıl itikatlardan ya da tam aksine bilimsel nitelikli bilgilerden ve deneyimlerden oluşabileceği gibi bu iki karşıt tarzdaki verinin bir arada birbirine karışmış hali olarak da kendisini sunabilmektedir. Dolayısıyla pozitif bir bilimin sonuçlarından, bilimsel deneyiminden hareketle oluşturulduğu durumda dahi “dünya görüşü”, bu sonuçları yeniden tartışmaya açılabilir, çürütülebilir, geliştirilebilir hususlar olarak değil, ezeli ebedi kuşku götürmez, karşı çıkılamaz, değişmez hakikatler olarak tanımlayıp inanç nesnelerine dönüştürmektedir. Zamansal açıdan ele alındığında ise “dünya görüşü” bu iki farklı belirme tarzı içinde her seferinde şimdide varolan bireye ve bu bireyin varoluşuna ilişkin olduğu saptanmaktadır. Heidegger “dünya görüşü” hakkındaki çözümlemesi başlıca niteliklerini ortaya çıkardıktan sonra daha ileri götürmemekte bu olguya ilişkin en yetkin felsefi incelemeyi Karl Jaspers’in *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi* başlıklı eserinde gerçekleştirmiş olduğunu belirtmekle yetinmektedir (Heidegger, 1985, s. 23). Zira öncelikle gerçekleştirilmesi gereken özü itibarıyla bilim olan felsefenin “dünya görüşü”nden farkının açığa çıkarılmasıdır.

Heidegger’in bu amaca ulaşmak için bir varsayımı çıkış noktası olarak sorulmasına başladığı görülmektedir. Felsefe bilim olarak diğer bilimlerden pozitif olmama özelliğiyle ayrılmaktadır. Bir başka deyişle felsefenin nesnesi olarak ele alıp inceleyebileceği bir varolan veya belirli bir biçimde sınırlandırılmış ontik alan bulunmamaktadır. Felsefenin tek konusu hiçbir şekilde varolana indirgenemeyecek, hiçbir bir şekilde mevcut kılınamayacak, orada önde olanın varlık tarzında temasaya sunulamayacak, dolayısıyla hiçbir yönelim kipiyle erişilemeyecek ve tüm bu nedenlerden dolayı bizzat *transcendens* olarak yorumlanması gereken varlıktır (Heidegger, 1986, §7, ss. 65 – 66).

Bu tarz bir varsayım ilk bakışta yukarıda açıklandığı şekliyle temel ontoloji projesinin olanağını ortaya koyan çözümlemelerle, betimlemelerle çelişiyor izlenimi uyandırmaktadır. Daha açık ifade edilecek olursa varlığın anlamı sorusunun, varlığında bu varlığı mesele edinen, her zaman kendisi olduğumuz ve varlığın anlamına dair anlamaya varlık tarzının bir olanağı olarak sahip olan varolanın yani Dasein’in varlık yapılarının çözümlemesiyle ulaşıldığını ileri

sürmek aslında varlık sorusu bağlamında felsefi sorgulamanın hareket noktasını belirli bir varolanda bulduğunu kabul etme zorunluluğunu beraberinde getirmektedir.

Heidegger her ne kadar *Varlık ve Zaman*'ın giriş bölümünde Dasein'in eksistansiyal analitiğinin pozitif bilim olarak antropolojiden, sorgulamasının niteliği ve yönü bakımından ayrıldığını göstermeye yoğun çaba sarf etmiş ve insan sözcüğünü kullanmamaya özen göstermiş olsa da varlığın anlamı sorusuna ilişkin sorgulamanın çıkış noktasını oluşturan ve üzerinde geliştiği zeminin antropolojik hiçbir unsur barındırmadığını kanıtlaması oldukça zor gözükmektedir. 1931 tarihinde verdiği "*Fenomenoloji ve Antropoloji*" başlıklı konferansta Husserl tam da bu soruna değinmekte ve temel ontolojiyi, Dasein analitiği çerçevesinde tasarlanması nedeniyle transandantal fenomenolojiden felsefi antropolojiye dolayısıyla modern zamanların transandantal nitelikli olmayan öznelci felsefelerine doğru gerçekleşen ilkesel düzeyde bir gerileme olarak yorumlayıp eleştirmektedir (Husserl, 1993, ss. 57 – 74).

Husserl'in bu eleştirisine karşı Heidegger çok farklı vesilelerle özellikle Jean Beaufret'e gönderdiği "Hümanizm üzerine mektup"ta varlığın anlamı sorusunun transandantal yaklaşımdan uzaklaşarak hiçbir zaman ele alınmadığını, ancak transandantal öznelliği daha radikal bir biçimde anlamaya ve sergilemeye çalıştığını ifade edecektir (Heidegger, 1976, ss. 84 – 85). Gerçekten de Heidegger soruşturmasına "varlık her zaman varolanın varlığıdır" tezi gereği varolandan başlasa da *Varlık ve Zaman* ve diğer çalışmalarında her seferinde bu noktadan genel olarak varlığın anlamı sorusuna doğru ilerlemeye özen göstermektedir. Aslında Husserl'in kabul edemediği, Heidegger'in her seferinde fenomenlere dair sorgulamasına "doğal tavır" paranteze almadan başlıyor olması, "doğal tavır" betimleyerek "doğal tavırdan" geçerek ontolojik alana erişmeye çaba harcaması, hakikat ve hakikat olmayanı, özgün ve özgün olmayanı aynı varlığın farklı veçheleri olarak belirlemesidir.

Bu belirlemenin en çarpıcı örneği olarak *Varlık ve Zaman*'da "Onlar" (*Das Man, On*) fenomenine ilişkin yapılan çözümlemeler gösterilebilir (Heidegger, 1986, §27, ss. 169 – 174). Dasein her zaman ontoloji öncesi bir tarzda da olsa bir şekilde varlığın anlamını özgün haliyle anladığı için ve bunun kendisinin sırtına bindirdiği ağır yükü, bir başka deyişle özgürlüğün doğurduğu sorumluluğu ve sonluluğun, ölüme doğru olmanın yarattığı sıkıntıyı deneyimlediği için kendisinden, kendi olmaktan kaçmakta anonim bir varolan olarak, "Onlar" tarzında varolmayı sürdürmeyi tercih etmektedir. Bu fenomenolojik çözümlemede hiçbir şekilde ahlaki bir yaklaşımın söz konusu olmadığı altını çizmek gerekmektedir. "Onlar" fenomeni ne açıkça ne de üstü kapalı bir biçimde kötü düşüncesiyle özleştirilmemekte, erdemsizlik olarak sunulmamaktadır. Burada

söz konusu olan olanın olduğu şekliyle kendisini göstermesine izin vermek, fırsat tanımak, olanak yaratmaktır. Heidegger'in bu noktada tarafsız, nesnel ve çıkar gözetmeyen bir yaklaşım benimsediğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Hiçbir Dasein varlığının özü gereği "Onlar" fenomeniyle açıklanan anonim varolma tarzından kendisini, varoluşunun geri kalanını "bizzat kendisi" olarak sürdürmesini sağlayacak şekilde koparmaz. Zira Dasein varlığın anlamını, ancak havf duygusu içinde sadece bir an (*Augenblick*) için çevreleyen dünyayı (*Umwelt*) kuran göndermeler ağı, dolayısıyla anlamlılık (*Bedeutsamkeit*) kesintiye uğradığında, varolan geri çekilip hiçleştğinde varlık saklı olmaktan çıkıp kendisini gösterdiğinde anlamaktadır. Dasein işte tam bu varlığın anlamını anladığı anda ve sadece bu anda özgün varoluş olanaklarını keşfederek kendisi olmaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles. (1991). *Métaphysique*. (2 cilt). (J. Tricot, Çev.) Paris: J. Vrin.
- Aubenque, P. (2004). Les dérives et la gade de l'être. Mattéi, J.-F. (Ed.) *Heidegger. L'énigme de l'être* (ss. 17 – 43). Paris: PUF.
- Heidegger, Martin (1953). *Kant et le problème de la métaphysique*. (A. De Waelhens, W. Biemel, Çev.) Paris: Editions Gallimard.
- Heidegger, M. (1967). *Introduction à la métaphysique*. (G. Kahn, Çev.) Paris: Editions Gallimard.
- Heidegger, M. (1968). *Questions I-II*. (R. Munier, F. Fédier, J. Beaufret & al., Çev.) Paris: Editions Gallimard.
- Heidegger, M. (1976). *Questions III-IV*. (R. Munier, F. Fédier, J. Beaufret & al., Çev.) Paris: Editions Gallimard.
- Heidegger, M. (1982). *Interprétation phénoménologique de la "Critique de la raison pure" de Kant*. (E. Martineau, I. Géorland, Çev.) Paris: Editions Gallimard.
- Heidegger, M. (1985). *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. (J.-F. Courtine, Çev.) Paris: Editions Gallimard.
- Heidegger, M. (1986). *Etre et Temps*. (F. Vezin, Çev.) Paris: Editions Gallimard.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Husserl E. (1993). *Notes sur Heidegger*. (N. Depraz, D. Franck, J.-L. Fidel, J.-F. Courtine, Çev.) Paris: Editions du Minuit.



Martin ve Elfride Heidegger'in mezarı.

VARLIĞA İLİŞKİN OTANTİK BİR YORUMUN OLANAĞI OLARAK ÖLÜM

Adnan ESENYEL

ÖZET

Heidegger'e göre Dasein, ölüme yönelik ortaya koyabileceği otantik bir kavrayış ile şimdiye kadar çoğunlukla ihmal edilmiş olan Varlığın anlamına ilişkin soruyu aydınlatma olanağına sahiptir. Ölüme dair otantik bir anlama ile Dasein, kendi varoluşunun bütününe yönelik bir bakış elde edebilir. Ne var ki Heidegger'e göre ölüm, vasati hergünlük içinde eksistensiyal anlamını bütünüyle kaybetmektedir. Bu bağlamda Dasein, vasati hergünlüğün ötesinde konumlanan ölümün eksistensiyel anlamına ulaşabilmek için, onu en özgü, kişisel, paylaşılamaz ve üstesinden gelinemez imkânı olarak kavramalıdır. Makalenin amacı, Varlığın anlamı ile Dasein arasındaki bağlantıyı sağlayan temel unsurlardan birisi olarak Heidegger tarafından ileri sürülen ölüm fenomeninin bu bağlantıyı nasıl olanaklı kıldığını değerlendirmektir.

Anahtar Sözcükler: Varlık, Dasein, Ölüm, Vasati Hergünlük, İmkân.

DEAD AS POSSIBILITY OF A OTANTICINTERPRETETAION ABOUT BEING

ABSTRACT

According to Heidegger, Dasein has the opportunity to enlighten the question regarding the meaning of Being which generally has been neglected until now, with establishing an authentic comprehension concerning death. With an authentic understanding regarding death, Dasein can obtain a glance respecting his totality of existence. But for Heidegger, death loses completely its existential meaning in average everydayness. In this sense, in order to reach the existential meaning of death which is situated beyond average everydayness, Dasein has to grasp death as his ownmost, personal, non-relational and not be outstripped possibility. The aim of this paper is to evaluate how does the phenomenon of death make possible the relation between the meaning of Being and Dasein which is put forward by Heidegger as one of the basic elements which establishes this relation.

Key Words: Being, Dasein, Death, Average Everydayness, Possibility.

Giriş

Felsefe tarihinin görmüş olduğu ilk sistematik filozof olan Platon, çoğu kişinin de bildiği üzere felsefeyi ölüme ilişkin yapılan bir hazırlık olarak değerlendirmiştir (*Phaidon*: 68a). Her ne kadar Platon, ölüm ile felsefe arasında, bir çoğumuz için artık derin anlamlar ifade etmeyen kendine özgü bir ilişki kurmuş olsa da, o zamandan günümüze kadar ölüm olgusu şu ya da bu şekilde felsefenin ilgi gösterdiği meseleler arasında yer almıştır. Hiç kuşkusuz bu vaka, tesadüfî bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Felsefenin icrasını üstlenen varlığın en temel hakikatlerinden birisi olan ölüm, üstesinden gelinemeyen bir yazgı olarak, açık veya üstü örtülmüş bir şekilde kişinin geçmişini, geleceğini ve her türlü eylemi-

ni, kısaca yaşamını karşı konulamaz bir biçimde şekillendirmektedir.

İnsan olmanın en bilinen gerçeği ve koşulu bir gün ölecek olmamızdır. Bu olgudan yola çıkarak; “felsefe yapmak” suretiyle içinde yaşadığı dünyanın anlamına ilişkin bir kavrayışa ulaşmaya çalışan kişinin, kaçınılmaz olan kendi ölümü ile bir şekilde hesaplaşmak durumunda olduğunu ve böylece “felsefesi” ile “ölümü” arasında şöyle ya da böyle bir bağ kurmak zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda “ölüm” olgusunun örtük ya da açık olarak kesin bir biçimde kişinin hayatı algılayış tarzında yer aldığını görebiliriz. Hatta birçok düşünüre göre felsefeyi başlatan şey, bir gün var oluşumuzun sona erecek olması olgusudur: Varlığımızın bir gün sona erecek olması, tam da bu varlığın ne olduğuna ilişkin soruya yönlendirmiştir bizleri. Bu ise açıkça felsefi sorgulamanın zemininde yer alan bir sorgulama biçimidir. Dahası, yaşamın kendisine anlam katan şeyin ölüm olduğunu iddia edenler ve yaşamı, ölüm perspektifinden açıklamaya çalışanlar, ölüm kavramını merkezi bir konuma yerleştirmişlerdir. Burada ölümün varlığı, kişiyi kaçınılmaz bir şekilde kendi var oluşunu anlamlandırmaya itmektedir.

Tüm bunlar bir yana, özellikle Nietzsche sonrası dönem, insanın yaşam ve ölüm ile olan ilişkisinin yeniden kurulmasına ilişkin ihtiyacı ciddi bir biçimde gündeme getirmiştir. Onun “Tanrı öldü!” sözü ile Batı felsefesinin iç yüzünü gün yüzüne çıkarması ve metafiziksel hiyerarşiye dayanan “değerler” düzenini yıkması, “insan gerçekliğini” ciddi bir krizle (nihilizm) karşı karşıya bırakmıştır (Heidegger, 2001:14). Nietzsche ile birlikte, her türlü duyuyuüstü “değer”den arındırılan insanoğlu, Heidegger’in de dile getireceği gibi kendisini dünyaya fırlatılmış bulmaktadır. Bundan böyle yaşamı, dünyayı ve varlığı anlamak için kendisinden başka bir “referansa” sahip olamayan kişinin, *yabancı* olduğu bu dünyayı kendi “evi” haline getirmek için hiçbir harici dayanağı kalmamıştır. Böylesi bir *bulunuş* içinde kişinin ölümü de son derece belirleyici bir unsur haline dönüşmektedir. Çünkü ölüm, dünyadaki bulunuşumuzun sınır noktası olarak yaşamda ulaşabileceğimiz son basamağa karşılık gelir ve bu son basamak bize varoluşumuzun bütününe ilişkin bir bakışın, yorumun olanağını sunabilir gibi görünmektedir. Bu yaklaşım özellikle Heidegger tarafından *Varlık ve Zaman*’da yoğun bir şekilde kullanılmaktadır.

Heidegger, Nietzsche sonrası insanın dünyadaki durumunun, Varlığı anlamada kilit bir role sahip olduğunu düşünür. Bu bakımdan Heidegger, özellikle kişinin kendi ölümüne ilişkin sahip olacağı “hakiki” bir farkındalığın, “var olmanın” anlamına yönelik bir cevap barındırabileceğini ortaya koymaktadır. Heidegger’e göre kişinin, kendi ölümüne yönelik uygun bir kavrayışa sahip olması, sonuç olarak kişinin, “varlığın anlamına” yaklaşmasının temel yollarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu yazının gayesi bu anlamda, Heidegger'in ölüme ilişkin analizini değerlendirek, Varlığın anlamı ile insan arasındaki ilişkinin kuruluşunu mümkün kılan ölüm fenomeninin bunu nasıl yapabildiğini göstermektir.

Varlık, Dasein ve Ölüm Arasındaki Zorunlu Bağın Açığa Çıkarılması

Felsefenin ve bilimin geldiği konum itibarıyla tam bir çıkmazda bulunduğunu düşünen Heidegger, görünüşte sağlanan bilgisel ilerlemeye rağmen *en temel sorunun* üzerine hiç konuşulmadan, bu *sorunun* bütünüyle karanlığa terk edildiği görüşündedir. Bu sorun bütünüyle Heidegger'e göre Varlığa ilişkindir. Bu anlamda Heidegger, Platon'dan beri 2500 yıllık felsefe tarihinde aslında Varlığa ilişkin neredeyse hiç bir aydınlanma ve kavrayış sağlanmadığını düşünmektedir. Buna göre felsefenin en temel sorusu olan "Varlık sorusunun" şimdiye kadar hep yanlış şekilde ele alındığını iddia eden Heidegger, bu sorunun cevaplanması bir yana, felsefe tarihi boyunca sürekli üzeri örtülmüş olarak günümüze kadar geldiğini ortaya koyar. Varlığın unutulmuşu, Heidegger'e göre aslında bütün bir Batı felsefesinin kaderine hâkim olmuştur. Bu ise sonuç olarak hem insanın hem de insani eylem ve ürünlerinin bütünüyle temelsiz, zeminsiz, kısaca *Varlıksız* kalmasına neden olmuştur. Bu sebeple yapılması gereken şey, Varlığın tekrar anlaşılabilceği bir düşünce zeminini tesis etmektir. Bunu yapabilmek için ise Heidegger'e göre her şeyden önce felsefenin hangi açıdan Varlığın üstünü örttüğünü görmek gerekir.

Heidegger'e göre Platon'dan itibaren felsefe tarihinde, "Varlık" kavramından anlaşılan şey en başından beri yanlıştır. Batı metafiziğinde temel olarak "Varlık" ifadesinden her zaman mevcudiyet anlamındaki bir varolan/varolma anlaşılmaktadır. Oysa Heidegger'e göre "Varlık" bir varolana indirgenemez (Heidegger, 2008: 3). Varlık bir mevcudiyet olarak ele alınamaz çünkü zaten Varlık, varolana varlığını veren öge olarak varolanı öncelemektedir. Ve bu anlamda aslında "Varlık" dendiğinde kastedilen şeyin ne olduğu hiç de açık değildir. Tam tersine o kavramların en karanlık olanıdır (Heidegger, 2008: 3).

Varlığa ilişkin uygun bir kavrayışa sahip olmamak çok daha önemli bir sorunu gündeme getirmektedir. Felsefe şimdiye kadar Varlığa ilişkin doğru bir kavrayışa ulaşamadığından, ona yönelik uygun olan soruyu da sormaz hale gelmiştir. Doğru soruyu sormadığı için de hiçbir şekilde uygun ve olanaklı bir cevaba ulaşamamıştır. O halde Heidegger, bizden Varlığa ilişkin sorunun yeniden sorulmasını talep etmektedir. Varlığa ilişkin soru yeni baştan formüle edilmek durumundadır (Heidegger, 2008: 4). Uygun bir yanıt alabilmek için uygun bir sorunun gündeme gelmesi vazgeçilmez bir koşuldur.

Şimdiye kadar “Varlık” hep bir varolan olarak ele alındığından, sorulan soru daima “Varlık nedir?” şekline bürünmüştür. Bu soru ise örtük olarak Varlığın, “şu” veya “bu” olduğu bir cevabını gündeme getirip, Varlığın bir varolan yerine konulmasına önayak olmuştur. “Varlık nedir?” sorusuna, felsefe tarihinde görüldüğü üzere cevap olarak da her zaman *mevcut olan* bir şey verilmiştir (*İdea, Tin, Tanrı, Töz, Monad, Madde, Ruh* vs. gibi). Dolayısıyla soruya ilişkin her yeni cevap, Varlık meselesini daha karanlık, anlaşılmaz ve çözümsüz hale getirmiştir. Açığa çıkarılmak istenirken her yeni görüş ile birlikte Varlığın üstü daha da örtülmüştür. İşte Heidegger’in iddiası yeni bir başlangıç yapmak suretiyle, Varlığa ilişkin soruyu yeni baştan formüle ederek, onu ifşa edecek bir kavrayış geliştirmektir.

Bu amaca uygun olarak, “Varlık nedir?” gibisinden bir soruyu gündeme getirmeden, Heidegger, “var olmanın ne anlama geldiğini” ortaya koymak gerektiğini ve dolayısıyla temel sorunun “Varlığın anlamına” ilişkin soru olduğunu ileri sürmektedir. “Varlığın anlamı nedir?” sorusuyla klasik metafiziğin, Varlığı varolana indirgeyen yöntemine düşmekten kurtulduğunu düşünen Heidegger böylece, Varlığın kendisini görünür kılabileceği bir sorgulama biçimini geliştirmeyi ummaktadır. Varlığa ilişkin her türlü önyargıdan kurtulmak ve felsefede yeni bir başlangıç ortaya koymak isteyen Heidegger o halde “Varlığın anlamına” yönelik kendi deyimiyle fenomenolojik bir araştırmayı hedeflemektedir. Kendi felsefesini klasik bir ontoloji olarak yorumlamayan Heidegger, daha ziyade ontolojinin kendisine de temel olacak bir *fundamental ontoloji* geliştirmek istemektedir (Heidegger, 2008: 13).

Peki, varlığın anlamına ilişkin soru nasıl cevaplanabilir? Açıktır ki Varlığın anlamına ilişkin soru, her şeyden önce birisine sorulmak durumundadır. Bu, sorunun kendi doğasından kaynaklanan bir durumdur. Zaten bir soru ancak birisine sorulduğunda anlamlı hale gelir. Heidegger’e göre biz bir soruyu ancak bir insana sorabiliriz. Çünkü ancak bir insan, varlığın anlamına ilişkin soruya bir cevap verebilir. Dolayısıyla burada sorgulanan insan, yani bizizdir (Ökten, 2010: 93). Varlığın anlamına ilişkin bir araştırma o halde ancak insan üzerinden sorulup analiz edilebilir, çünkü Varlığın anlamını açığa çıkartabilecek yegâne varolan insandır. Bu anlamda insana ilişkin bir analiz Heidegger’in amaçladığı fundamental ontoloji için vazgeçilmezdir. Heidegger her türlü ontolojik ön yargıdan sakınmak için “insan” kavramı yerine “Dasein” ifadesini kullanır (Heidegger, 2008: 7). Almancada “oradaki varlık” anlamına gelen Dasein kavramının vurguladığı şey, insan gerçekliğinin sadece “orada” bir yerde bulunduğu ve konumlandığıdır. İnsana ilişkin başlangıç olarak söylenebilecek yegâne şey onun *sadece* oradaki varlık olduğudur. Geri kalan her şey ancak metafiziksel önyargılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece “Dasein” ifadesi ile Heidegger

“insan” dendiğinde ona yüklenen her türlü ontolojik belirlenimden (ruh, akıl, tin vs.) kendisini kurtarır ve bunun sonucu olarak Dasein’a ilişkin fenomenolojik bir analize başlama imkânını bulur. İnsana ve varlığa ait şimdiye kadar yapılmış bütün metafiziksel belirlenimleri fenomenolojik tarzda paranteze alan Heidegger, böylelikle temiz bir zemin üzerinden (Dasein zemini), Varlık sorusunu yeniden formüle edebileceğini düşünür. Heidegger’e göre Varlığın anlamına ilişkin soru, böylelikle Dasein üzerinden fenomenolojik bir biçimde açığa çıkartılma olanağına sahiptir. Varlık, Heidegger’in gözünde ancak Dasein tarafından ve Dasein aracılığıyla görünür kılınabilir. Bundan sonraki esas mesele, Dasein’ın hangi koşullarda ve şartlarda Varlığın anlamına ilişkin bir açıklamayı sergileyebileceğidir.

Dasein’a ilişkin bir analiz, Heidegger’e göre, varlığın anlamının ifşa edilmesi noktasında son derece önemlidir ve bu sebeple kendisi, *Varlık ve Zaman*’ın büyük bir kısmını dünya-içindeki-varlık olarak adlandırdığı Dasein’ın hergünlüğünün araştırılmasına adar. Heidegger’e göre, Dasein olağan yaşam akışı sırasında kendi varoluşunun anlamına ilişkin sorunun farkında dahi değildir. O herkes gibi yaşar, eyler ve düşünür. Bu anlamda varoluşa ilişkin otantik bir kavrayışın çok uzağındandır. Bu duruma *düşkünlük* diyen Heidegger; düşkünlüğün lakırtı, merak ve müphemiyet fenomenleriyle kendisini gösterdiğini ileri sürer (Heidegger, 2008: 185). Demek ki olağan yaşam akışı içinde *herkes* gibi yaşayan Dasein bütünüyle otantik olmayan bir varoluş sergiler. Kendi varlığını, *onlar* adına anonim hale getiren Dasein, böylece var olmanın anlamını ifşa edecek otantik bir varolma tarzını ortaya koyamaz.

İşte aslında *Varlık ve Zaman*’ın birinci kısmında Dasein’ın hergünlüğünün düşmüşlüğü içinde nasıl otantik olmayan bir varoluş sergilediği analiz edilmektedir. Kitabın ikinci ayırımında ise Heidegger, hergünlüğün düşmüşlüğü içinde Dasein’ın kendi varoluşuna ve dolayısıyla da Varlığa ilişkin otantik bir yorumun olanağını aramaktadır. Burada temel soru, düşmüşlük içindeki Dasein’ın, var olmanın ne anlama geldiğini ortaya koyacak otantik bir yaşantıyı nasıl hayata geçirebileceğine ilişkindir. Heidegger otantik bir varlık yorumunun ilk olanağının bize ölüm olgusunun kendisi tarafından verildiğini ileri sürer. Ölüm temel olarak, her şeyden önce zamansallığımızı açığa çıkarır, yani geçici bir varlık oluşumuzun gerçeği ile bizi yüz yüze bırakır (Gelven 1989: 148). Varolmayı bir gün sona erdireceğimiz olgusu ve onun ne anlama geldiğini görmemiz bizi doğrudan doğruya kendi otantik var oluşumuza geri götürür, yani bir anlamda bizi kendimizle baş başa bırakır. Burada “var olmamak ne anlama gelir?” sorusu bizi dolaylı bir biçimde “var olmanın anlamına” götürecektir. Çünkü “Var olmanın anlamına” ilişkin bir kavrayış, aynı zamanda zorunlu bir şekilde “var olmamanın anlamına” ilişkin bir kavra-

yışa da ihtiyaç duymaktadır. Böylece görüldüğü üzere Heidegger, Dasein'ı Varlığa, ölüm olgusu üzerinde bağlamaya çalışmaktadır. İşte bu anlamda Varlık, Dasein ve "ölüm olgusu" birbirinden koparılmaz bir bağ sergilemektedir.

Her şey bir yana ölüm, Dasein'ın sonu olduğundan onun varoluşuna ilişkin *bütünsel* bir tasarımın yegâne olanağı olarak görünmektedir. Ölüm, varoluşumuzun gidebileceği en uç sınır noktası olarak bulunduğu, varoluşun gerçek anlamına ilişkin bir yorumu mümkün kılar gibi görünmektedir. Ölümün penceresinden bakabildiğinde Dasein, kendi yaşamının bütünselliğini görme olanağına sahip olabilir. Peki, ölüm böyle bir olanağı sunsa bile kendisi ontolojik anlamda kavranılabilen bir şey midir? Kısaca dile getirecek olursak, Dasein kendi ölümünü kavrayabilir mi?

Ölümün Kavranılması Sorunu

Ölüm, Dasein'ı bütünüyle Dasein olmaktan alıkoyar, onun Dasein oluşuna son verir. Yani, ölümün gelişi ile insan gerçekliği artık "orada var olmayı" sürdüremez. Ölüm ile birlikte insan, "orada *var olmayan*" haline dönüşür. Görüldüğü üzere ölüm ile Dasein zorunlu olarak birbirini dışlayan iki olgu olarak bulunur. Hal böyle olduğunda ölümün Dasein için ne derece kavranılır bir şey olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Çünkü ölüm geldiğinde Dasein ortadan kalkar, Dasein varsa ölüm zaten yoktur. Epiküros'un ünlü sözünü andıran bu ifade Dasein'ın ölümüne ilişkin temel bir gerçeği gözler önüne serer: Dasein ile ölüm birbirini dışlayan fenomenlerdir. Heidegger de bu durumu en başından itibaren kabul etmiş görünmektedir ve nitekim bu konuda şunları söylemektedir:

"Dasein'da hep *noksan* bir şeyler vardır, ki onlar, onun kendi varlık imkanı bakımından henüz "gerçekleşmemiş" olduğu şeylerdir? Buna göre, Dasein'ın temel konstitüsyonunun özünde, *daimi tamamlanmamışlık* yatmaktadır."

"Fakat Dasein kendi varlığı bakımından artık hiçbir şeyin noksan olmadığı bir "varoluşa" kavuştuğu anda artık-şurada-var-olmamakla eş hale gelmiş olur. Varlık noksanlığının ortadan kaldırılması, Dasein varlığının yok-oluşu demektir" (Heidegger, 2008: 251).

Bu alıntıda görüldüğü üzere Heidegger açıkça, Dasein'ın temel yapısı gereği asla ölümü deneyimleyemeyeceğini vurgulamaktadır. Daima *kendini-önceleme* konumunda bulunan Dasein, sürekli olarak bir henüz-olmamışlık içindedir. Zaten Heidegger tarafından özü, varoluş ile tanımlanan bir varolanın başka türlü olması beklenemez. Hep bir varoluş içinde bulunan Dasein, "var olduğu" müddetçe asla tamamlanmış ve bütüne erişmiş olamaz. Kısaca Dasein, daima kendi olanaklarına doğru yolda olmak anlamına da gelir. Fakat işte ölüm, bizi tamamlamak suretiyle yolda olmaktan, yani Dasein olmaktan aliko-

yar. Ve ölüm ile tamamlandığını düşündüğümüz anda Dasein, artık varolmakta değildir. Buradaki engel bilgisel düzeyde gerçekleşmez, engel doğrudan doğruya Dasein'ın ontolojik karakterinden kaynaklanmaktadır (Heidegger, 2008: 251). Oysa biz ölüm kavramı ile Dasein'ın, yaşamına ilişkin bütünsel bir kavrayışa ulaşmak istemekteyiz. Fakat ölüm geldiğinde biz artık var olmayı bıraktığımızdan bu olanak elimizden alınmış gibi görünür.

Yine de Heidegger, ölüme ilişkin otantik bir kavrayışın olanaklı olduğunu düşünmektedir. Heidegger'in aslında ölüm kavramıyla bir araya getirmeye çalıştığı şey, Dasein'ın henüz-var-olmamışlığı karakteridir. Yani ölümü bir gerçeklik olarak ele almaktan ziyade Heidegger, ölüm ile Dasein'ın eksistansiyel karakterini bir arada düşünmenin olanağını geliştirmek ister. Ölüme yönelik eksistansiyel, yani Dasein'ın ölümüne ilişkin otantik bir kavrayışa ulaşmak için Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bu anlamda ilginç sayılabilecek bir yöntem önermektedir.

Heidegger burada, ölüme ilişkin takınılan otantik olmayan tutumların ve kavrayışların bir analizini yapmayı önerir. Onun gözünde, bu analiz sırasında otantik ve eksistansiyel bir ölüm kavrayışının nasıl olabileceğine dair bir takım ipuçları elde edebiliriz. Yani Heidegger bir nevi Ortaçağın ünlü *via negativasını*, *Varlık ve Zaman*'da kullanmaktadır. Nelerin bizi hakiki bir ölüm kavrayışına götürmediğinden yola çıkarak, otantik bir ölüm kavrayışının ve bunun sonucu olarak da otantik bir varlık yorumuna ulaşabileceğimizi düşünen Heidegger bu anlamda ölüme ilişkin olağan kavrayışların bir analizini gerçekleştirir. Bu kavrayışların neden otantik bir ölüm kavrayışının önünde yer aldıklarını betimleyen Heidegger böylece otantik bir ölüm algısının önünü açmayı hedefler.

Ölümün Bir Başkasına Devredilemezliği

Heidegger, ölüme ilişkin düşüncelerimizi kökten değiştirmek ister gibi görünmektedir. Çünkü ona göre hergünlük içinde *herkes* ile beraber biz ölümün gerçek anlamına ilişkin kavrayışın çok uzağında bulunmaktayız. Her şeyden önce, kendi ölümünü deneyimleyemeyen ve dolayısıyla kendi bütünsel varoluşunu göremeyen Dasein, başkalarının ölümünü nesnel bir biçimde deneyimlediğini düşünme eğilimi gösterir. Başkalarının ölümünü görmek, onun ölümüne ilişkin nesnel bir bakış elde edebileceğimiz ve *başkası* vasıtasıyla ölüme nesnel bir biçimde erişebileceğimiz hissiyatını uyandırır (Heidegger, 2008: 252).

Oysa Heidegger'e göre bu hissiyat bütünüyle bir yanılsamadır. Başkalarının yanında onların ölümü sırasında bulunmak, Heidegger'in gözünde kesinlikle ölümün, yani "sonun" anlamına ilişkin otantik bir kavrayışa erişebileceği-

miz manasına gelmez. Zaten böyle bir varsayım çok daha başka temel bir kabule dayanır ki, bu kabule göre Dasein başka bir Dasein'a vekâlet edebilir. Heidegger'e göre vasati hergünlük içinde bu, her ne kadar mümkün bir edim gibi görünse de, örneğin birinin borcunu üstlenmek, bir başkası adına bir eylemde bulunmak vs. gibi, söz konusu ölüm olduğunda Dasein'ın vekâlet imkânı bütünüyle başarısızlığa uğrar. Çünkü Heidegger'e göre "Kimse, başkasının can vermeliğini onun kendi üzerinden alamaz" (Heidegger, 2008: 254).

Bu bakımdan, burada ölüme ilişkin ilk olumsuz belirlemesini ölümün vekâlet edilemezliği üzerinden yapan Heidegger, aynı zamanda aslında ölümün otantik kavrayışına ilişkin ilk adımı da atmış olur. Buna göre, her Dasein kendi ölümünü, yani can verişini *tek başına* üstlenmek durumundadır. Ölüm her zaman kendi ölümüm olarak vardır. Ölüm, dolayısıyla hep benimkidir. Dahası ölüm ile söz konusu olan şey sadece *kendi* Dasein'ımızın varlığıdır (Heidegger, 2008: 255). İşte tam da bu yüzden ölüm, sadece ve sadece kendi varoluşumuz ile ilgilidir ve başka hiçbir şey ile ilgili değildir. Bu sebeple, ölümün ancak eksistansiyel bir yorumu Dasein'sal bütünlüğümüze ilişkin otantik bir kavrayışa götürebilir. Ölüm, Dasein için, Dasein'ın "bütünlüğünü" tesis eden temel öge olarak bir "son" ise, bu "sona" ve "bütüne" ilişkin elde etmemiz gereken şey, vurgulandığı gibi eksistansiyel bir kavrayıştır. Bu bakımdan, onların ("son" ve "bütünlük") Dasein ile ilgisi açığa çıkartılmalıdır. İşte bu sebeple Heidegger, ölümün, "son" ve "bütünlük" kavramlarıyla ortaya çıkan ilişkisini, eksistansiyel bir şekilde analiz etmeyi amaçlar.

Ölüme-Doğru-Varlık

Buna göre Heidegger, şimdiye kadar Dasein'a ilişkin üç temel unsurun açığa çıktığını düşünür. İlk olarak Dasein'a, daha hep olabileceği bir henüz-olmamışlık olgusu hükmeder. İkinci olarak "son"a kavuşan Dasein (henüz olmamışlık noktasından ayrılıp tamlığa ulaştığı anda) kendi Dasein'lığını kaybeder. Üçüncü olarak, "son"a kavuşma, hiçbir şekilde başkasına vekâlet ettirilemez. Ancak ölümle sona eren bu "daimi bütün-olmayışlık", Dasein'dan koparılıp atılamaz (Heidegger, 2008: 257).

O halde, hep Dasein'a ait olan bu henüz-olmamışlık nasıl değerlendirilebilir? Ve ölüm ile son bulan bu henüz olmamışlık Dasein'ı nasıl bir varlık haline getirir? Şimdi, her şeyden önce Heidegger, Dasein'da bir şeylerin daima noksan olması olgusunu doğru anlamamız gerektiğini vurgular. Bu henüz-olmamışlık, ölümle birlikte sona erdiğinde, Dasein erginleşmiş ya da olgunlaşmış olmaz. Dahası, ölüm onun eksik kalan yanlarını tamamlamaz, ya da onu daha yüksek bir konuma taşımaz. Tüm bu örnekler diğer varolanlar için uygulanabilir olmasına rağmen, hiçbir şekilde Dasein'ın ölümü söz konusu olduğunda uygulanamaz.

bilir değildir. “Çünkü ölümle birlikte Dasein ne erginleşir, ne öylesine ortadan kalkar; ne tamamlanır, ne de bir el-altında-olan olarak tümüyle hazır hale gelir” (Heidegger 2008: 260).

Dasein, o halde ölümle son bulan bir varlık olarak değerlendirilmekten ziyade, bu “sona” doğru giden varlık olarak değerlendirilmelidir. Çünkü, henüz olmamışlık karakteri, Dasein’ı bir an için dahi olsun kendi varlığından koparmıyorsa, ölüm de Dasein için ancak kendisine yönelik gidilen, bir fenomen olarak yorumlanabilir. Dasein, o halde “sondaki varlık” olmaktan ziyade ölüme-doğru-varlık olarak değerlendirilmelidir (Heidegger, 2008: 261). Bu ise ölüme ilişkin ikinci önemli belirlenim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan Heidegger’e göre, “henüz olmamışlık” ile “ölüm” ancak Dasein’ın “sona-doğru-varlık” olması olgusu ile bir araya getirilebilir gibi görünmektedir. Bu önemli tespit, Dasein’ın ölüm olgusuna ilişkin bize sağlam bir araştırma temeli vermektedir. Dasein, ölüme-doğru-varlık olarak ele alındığında artık Epikürosçu bir çıkmaz ile karşı karşıya kalmamaktayız. Çünkü bir şeyin sona ereceğini bilmek için Dasein’ın illa ki sonda olması gerekmez. O halde ölecek olduğumuza ilişkin bir bilinç, varoluşumuzun bütününe ilişkin aramış olduğumuz bakış açısını edinmemiz için yeter de artar. Çünkü açıktır ki, kendi sonumuzu görmemiz ve bu bilince ulaşmamız için illa ölmemiz gerekmez (Gelven, 1989: 145). Burada Heidegger açıkça, Dasein’ın kendi sonuna ilişkin evrensel farkındalığına yönelmektedir. Çünkü Heidegger tam da bu farkındalığın, varoluşun bütününe ilişkin bir perspektif sunabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla Heidegger bu hamle ile birlikte, Epikürosçu çıkmazdan kendisini kurtarıp, ölüme ilişkin varoluşsal bir analiz gerçekleştirme imkânına sahip olabilmektedir.

Ölümün, varoluşumuzun ayrılmaz bir hakikati olduğu aşikârdır. Çünkü daha doğduğumuz anda ölmeye başlarız. Ölüm, varolduğumuz andan itibaren devraldığımız ve onun sorumluluğunu üstlenmemiz gereken bir varoluş tarzıdır. Biz, kendi doğumumuzla birlikte dünya içinde, adeta ölüme-doğru-fırlatılmış varlıklar olarak var oluruz. Bu ise aslında ölümün her an, her dakika varlığımıza iştirilmiş olduğu ve her an “öldüğümüz” anlamına gelir. Bu bakış açısından ölüm; vekâlet edemediğimiz, kendisine doğru gittiğimiz varlığımızın temel bir yapısı olarak her an yaşamak durumunda olduğumuz bir fenomen biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden de ölümü kendi varoluşumuzun dışından anlamaya çalışmak Heidegger’in gözünde nafile bir çaba olarak görünür (Heidegger, 2008:265). Heidegger’e göre ne biyoloji, ne psikoloji ne de teoloji ölüme ilişkin eksistansiyel bir kavrayış sunabilir. Çünkü onlar ölümü deneyimsel, nesnel ya da metafiziksel bir şekilde açıklamaya çalışırlar ki, bu açıklamaların tamamı, ölümün Dasein için anlamlı olan eksistansiyel boyutunu iska-

lar. Dasein'a ait müstesna bir imkân olan ölüm ancak onun varoluşsal yapısı ile otantik bir şekilde açığa çıkartılabilir. (Heidegger, 2008: 262-263). Bu anlamda ölüme-doğru-varlık olarak Dasein'ın ölümünün ne şekilde kendisi için eksistansiyel hale geldiğini görmemiz gerekir.

Ölüme-Doğru-Varlığın Eksistansiyel Yapısı

Heidegger'e göre eğer ölümün, Dasein'ın eksistansiyel bir yapısını meydana getirdiğini göstermek istiyorsak, onu Dasein'ın *varoluşu*, *olgusallığı* ve *düşmüşlüğü* içinde görmemiz gerekmektedir. Çünkü bu üç eksistansiyel öge Dasein'ı dünya-içindeki-varlık olarak tesis etmektedir. Bu anlamda ölümün bu üç karakteristik ögede görünür olması gerekmektedir. Böylece Dasein'ın ölümle olan eksistansiyel bağını ancak bu ögeler görünür kılabilir (Heidegger, 2008: 265).

İlk olarak *varoluşu* ele alan Heidegger, "Dasein'ın *varoluşu* bize onun ölümüne ilişkin ne anlatmaktadır?" sorusunu gündeme getirir. Heidegger'de varoluş, olanakların projeksiyonu olarak kavranılan bir terimdir. Dasein bu haliyle, kendi ontolojik yapısı gereği sürekli bir varoluş içinde olanaklarına doğru yol alan bir varlıktır. Bu onun en temel ontolojik yapılarından biridir. İşte ölüm de Dasein için bir olanak olarak kendisini gösterir (Gelven, 1989: 148). Üstelik göreceğimiz üzere ölüm, olanakların en müstesna ve ayırt edici olanıdır. Bu öyle bir olanaktır ki, Dasein bu müstesna olanak ile birlikte kendi varlığına ilişkin otantik bir anlama edimini gerçekleştirme imkânına sahip olur. Bir olanak olarak ölüm, bu imkânın gerçekleşmesi için birkaç yoldan Dasein'ın odaklanacağı şeyleri açık hale getirir. Birincisi Dasein için ölüm sadece *ona* ait olan özgün bir olanaktır. Dolayısıyla Dasein, sadece kendi ölümünü ölebilir. İkinci olarak Dasein'ın ölümü sadece ona ait olduğundan, onun ölümü paylaşması olanaksızdır, çünkü herkes gibi Dasein da sadece kendi ölümünün anlamına vakıf olabilir. Ölüm, son olarak Dasein'ın asla kaçınamayacağı bir olanağı temsil etmektedir. Dolayısıyla Dasein, ölümünün üstesinden hiçbir şekilde gelemmez. Ölüm Dasein için kaçınılmaz bir hakikati temsil eder (Heidegger, 2008: 266). Ölüme-yönelik-varlığın bu üç odak noktası, ölümün Dasein için *varoluşsal* yapısını meydana getirir. O halde Dasein için ölüm; en özgü, kişisel, paylaşılamayan ve atlatılamayan müstesna bir olanağı olarak karşımıza çıkmaktadır (Heidegger, 2008: 266). Dasein ölümle yüz yüze geldiğinde, kendi Dasein'lığının artık olanaklı olmadığı bir olanağı görmektedir. Dolayısıyla ölüme ilişkin *varoluşsal* bilinç, bize bir gün mutlaka öleceğimizi ve üstelik kesin olarak yalnız öleceğimizin farkındalığını vermektedir (Gelven, 1989: 148).

İkinci olarak ölümü Dasein'ın *olguşallığı* ile ele alan Heidegger, *olguşallığın* bizatihi Dasein'ın dünya-içindeki bulunuşuna göndermede bulunduğunu düşünür (Heidegger, 2008: 267). Olanaklarımıza hiçbir sınırlandırılma getirilmese bile, biz varlığımız gereği her zaman bir bulunuş içinde var olmaktadır. İşte Heidegger'in gözünde bu bulunuş hem bizi belirler hem de sınırlar. Bu sınırlama ve belirleme ise Dasein'ın *olguşallığını* meydana getirir. Bir bulunuş, kendi varlığımızda değiştiremediklerimiz şeylere göndermede bulunduğundan, bu bulunuş bir *olguşallık* olarak kaderimize dönüşür. Heidegger'e göre bu bulunuşlardan birisi de ölümdür. Ve bu anlamda ölüm de Dasein'ın bir yazgısı olarak karşımıza çıkar. Ölüm sonradan Dasein'a eklenen bir şey değildir, Dasein zaten ölüme *fırlatılmış* olan bir varlıktır (Heidegger 2008: 266).

Dasein'ı ölüm olmadan düşünmek olanaksız olduğundan, ölüm onun en temel bulunuşlarından birisine dönüşür. Heidegger bir bulunuşun kendisini *endişe* (angst) ile açık ettiğini belirtir. Çünkü Dasein'a ait olan bir bulunuş, onun taşımak zorunda olduğu *Sisyphos'un Kayası*'dır. Dahası onun kabullenmek ve sorumluluğunu almak durumunda olduğu bir yazgıdır. Ve işte tam da bu yüzden Dasein, bu *olguşallığı* yüzünden bir *endişe* ile baş başa kalmak durumundadır. Zaten ölüme ilişkin ortaya çıkan bu *endişe*, onun bir bulunuş olduğunun en temel göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Heidegger'e göre ölümden korkmak, dehşet duymaktan ziyade ona ilişkin bir *endişe* duymak bizi kendi varoluşumuz ile karşı karşıya getirir. Çünkü ölümden karşımıza çıkan şey kendi varlığımızdan başka bir şey değildir. Söz konusu olan şey bizzat kendi varlığımızdır. Sonuç itibarıyla Heidegger ölüm endişesine ilişkin bir farkındalığın, ölümün *olguşallığını* bize açacağını düşünmektedir. "Bu noktada ölüme ilişkin ortaya konulan *en zati, paylaşılamayan ve üstesinden gelinemeyen* karaktere bir de *fırlatılmışlık* eklenmiştir" (Heidegger 2008: 267).

Ölümün *varoluşsal* ve *olguşal* yapısından sonra incelenmesi gereken son eksistansiyel öge Heidegger'e göre *düşmüşlüktür*. *Düşmüşlük*, Dasein'ın *herkes* ile beraber olduğu ve lakırtı, merak ve müphemiyet karakterleriyle birlikte otantik olmayan bir varlık kipi sergilediği durumdur. Kendi olmaktan kaçan Dasein, *herkes*'in söylemi içinde rahatlamaya ve anonim bir yaşam sürmeye çabalar (Heidegger, 2008: 268). Bu ise onu bütünüyle kendi varoluşunun anlamından uzaklaştırır ve yabancılaştırır. İşte Dasein *düşmüşlük* içinde ölüme ilişkin de otantik olmayan bir tavır takınır. Ancak tam da bu yadsıma, ölümün anlamına ilişkin yadsınmaya çalışılan şeyin önemini ve anlamını bize gösterir. Bu sebeple *düşmüşlük* ile ölüm arasındaki ilişki daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmalıdır. Yadsınan şeyin tam olarak ne olduğu görülmelidir. *Düşmüşlük*, Heidegger açısından önemlidir, çünkü tam da burada bizlerin hergünlük içinde ölümü na-

sıl yanlış ve otantik olmayan bir şekilde ele aldığımızı göstermektedir. Buradan yola çıkarak Heidegger, ölüme ilişkin doğru bir tutumu gösterebileceğini ummaktadır.

Ölüme Yönelik Varlık ve Hergünlük

Heidegger ölümü; Dasein'ın fırlatılmış olduğu onun en özgü, kişisel, paylaşılamayan ve üstesinden gelinemeyen müstesna olanağı olarak tesis etmiştir. Peki, ölüm bu temel özelliklerine rağmen *herkesle* beraber hergünlükte, Dasein tarafından nasıl yorumlanır? Heidegger'e göre ilk olarak söylenmesi gereken şey, kuşkusuz ölümün, hergünlük içinde dahi olsa reddedilen bir şey olmadığıdır. Her gün birileri gözümüzün önünde can vermekte ve Dasein'lığını kaybetmektedir (Heidegger, 2008: 268). Dolayısıyla olağan hergünlük içinde de olsa insanın ölümlü bir canlı olduğu kuşku duyulmaksızın kabul edilir. Fakat Heidegger'e göre olağan hergünlük içinde ölüm öyle bir algılanır ki, Dasein kendisine ait olan bu en özgü imkânın ifade ettiği *anlamı* bütünüyle elinden geçirir.

Hergünlük içinde en sık duyulan ifadelerden birisi Heidegger'e göre "bir gün herkes ölecek" ifadesidir. Fakat ona göre tam da bu ifade ölümün hakiki anlamını çok başarılı bir şekilde bizlerden gizler (Heidegger, 2008: 269). "Herkes ölecek" ifadesi bir kaçış belirtisi olup ölümün anlamını müphem hale getirir. Üstelik "herkes ölecek" ifadesi sadece bizim dışımızdaki herkesi etkileyecekmiş izlenimi yaratır. Çünkü ölüme yüklenen gayri şahsi anlamla ölüm bize isabet etmeyecekmiş hissiyatını verir, yani "herkes ölecek" deki *herkes* aslında hiç kimsedir. Ölüm bütünüyle anonim hale getirilir (Heidegger, 2008: 271). Bu *herkes*, ölüm farkındalığını olabildiğince Dasein'dan uzaklaştırır. Evet, der *herkes*, "herkes ölecek ama henüz sıra bende değil" (Heidegger 2008: 273). İşte tam da bu *ama*, kendinden önceki ifadenin özde yadsınmaya çalışıldığının en açık göstergesidir.

Vasati hergünlük, ölümün anlamını karartan ve yukarıdakinden çok daha vahim olan bir kavrayışa ön ayak olmaktadır. Buna göre vasati hergünlükte ölüm, Dasein'ın *müstesna bir olanağı* olarak değil, ama sürekli başkasının başına gelen bir *gerçeklik* olarak algılanmaktadır (Edwards 1975: 548). Böylece ölüm, Dasein'ın her zaman kaçınması gereken bir gerçekliğe dönüşür. Bu anlamda ölüme ilişkin "otantik olmayan" bir kavrayış, ölümü gerçek bir şey olarak kavrayarak ölümden korkmakla karakterize edilir. Oysa bu tutum, ölümün bir olanak olarak en kişisel ve paylaşılamayan, üstesinden gelinemeyen karakterini bütünüyle saf dışı bırakmaktadır. Ölümü bir gerçeklik olarak ele alan *düşmüşlük* içindeki Dasein, onu hep başkasının başına gelen bir şey olarak düşünür ve sonuç olarak ölüm ile kendi varoluşu arasında otantik bir ilişki ku-

ramaz olur (Heidegger, 2008: 270). Böylece ölüm, korkulan bir şey olarak dışarıda duran bir nesneye dönüştürülür ve varoluşsal boyutu, dolayısıyla da kendimizle olan ilişkisi bütünüyle gözden kaçırılır. Heidegger'e göre ölümü sözüm ona kavrayan *herkes* içindeki Dasein, aslında ölümden ve onun asıl anlamını kavramaktan olabildiğince kaçmaktadır (Heidegger, 2008: 275). Otantik olmayan bir durumda, *herkes* içinde kaybolmayı seçen Dasein, bu anlamda *kendi olma* olanağını da elinin tersi ile itmiş olur.

Heidegger'e göre ölümün en müstesna olanak olarak bize açılmasını sağlayan şey, ölümden duyulan korku, dehşet ya da terör değildir, fakat *endişedir* (angst). *Endişe* hiçbir zaman gerçek bir olgu üzerine yükselmez, o sadece olanak olarak ortaya çıkacaklar üzerinde kendisini belli eder. Bu anlamda ölüme ilişkin *endişe* onu bir olanak olarak bize açar (Gelven, 1989: 151). Ölümü *endişe* ile karşılayan Dasein, böylelikle kendisiyle karşı karşıya gelerek, kendini, üstesinden gelinemez imkânına bırakır. Ne var ki, *herkes*, ölümden *endişe* duymayalım diye elinden geleni yapmaktadır (Heidegger, 2008: 269). *Herkes*, bu *endişeyi* tersine çevirmek suretiyle onu, üzerimize gelmekte olan bir hadiseden korkma haline dönüştürmektedir. Fakat bu durum tam da *herkes* içindeki Dasein'in kaçındığı şeyin kanıtını bizlere sunmaktadır. Heidegger bu konu hakkında şöyle söylemektedir.

"Ölüme yönelik hergünkü varlık, düşkün bir varlık olup ölümden sürekli bir kaçış içindedir... Oysa hergünkü Dasein ölümden düşküncü kaçarken de aslında bizatihi herkesin hep ölüme yönelik varlık olarak belirlediği şeye tanıklık etmiş olur, açık açık "ölüm hakkında düşünme" işine girişmeden bile. Yani *vasati hergünlük içinde Dasein bile hep o en zati, irtibatsız ve atlatılamaz varlık imkânını söz konusu eder her ne kadar varoluşunun bu en uç imkânına karşı gamsız bir kayıtsızlık içindeki ilgilenme hali içinde olsa da*" (Heidegger, 2008: 270).

Görüldüğü üzere Dasein'in ölüme ilişkin hakiki kavrayıştan kaçması tam da onun en özgün imkânının anlamını bizlere vermektedir. Dasein, fiili olarak o halde bir hakikatsizlik içinde var olur ve kendi müstesna imkânını sürekli olarak örter. Üstelik sözüm ona ölümün kesinliğinden kuşku duymayan *herkesle* beraber Dasein, ölümün her an olabilirliğini dışarıda bırakmaktadır. Oysa Heidegger'in de ifade ettiği gibi ölümün kesinliği ile ne vakitliliğinin *belirsizliği* el ele gitmektedir (Heidegger 2008: 274). Aslında işte tam da ölümün bu ikili yapısı *endişenin* temelinde yer almaktadır. Dolayısıyla Dasein, ölüme ilişkin "ölüm kesin olarak vuku bulacaktır ama kendisi şu an bana çok uzakta bir yerdedir" diye düşündüğünde, onun aslında gizliden gizliye hem *kesinliğini* yani başa gelecek oluşunun farkındalığını hem de bu başa gelmenin *her an olabilirliğini* bütünüyle devre dışı bırakır. Kısaca *herkes* içindeki düşmüşlüğü Dasein, ölümün kendisi için varolan hakiki anlamının üzerini örter.

“Kesin olarak öleceğiz fakat henüz değil” diye kendini otantik olmayan bir varoluşa bırakan Dasein, ölümün *kesin bir olanak* olarak ortaya çıkmasını engeller (Heidegger, 2008: 275). Çünkü bu ifadeyle Dasein, açıkça ölme sırasının kendisinde olmadığını düşünür. Tam da bu bakış açısında ölüm, aslında Dasein için bir *endişe* (angst) ile görünen otantik bir varoluşun olanağı olmaktan çıkmış ve kendisine çok uzaklarda olan ve korkulan bir nesnel gerçekliğe dönüşmüştür. Bu yaşantı içinde Dasein, varoluşunun hakiki anlamına ilişkin bir yorumu kendi elleriyle yitirmiş ve kendini, Heidegger’ci ifadeyle, *yabancılaşmaya* mahkûm etmiştir (Heidegger, 2008: 270). Burada gördüğümüz gibi Heidegger tekrardan *via negativayı* kullanarak, olmaması gereken durumlardan olması gereken durumlara doğru bir çıkarım yapar. O halde ölümün otantik kavrayışı, ona göre otantik olmayan görüşlerden çıkarsanabilir. Bu durumda ise ölümün eksistansiyel kavrayışına ilişkin şu belirlemede bulunulabilir:

“Dasein’in sonu olarak ölüm; Dasein’in en özgü, paylaşılmaz, kesin ve bu haliyle de belirsiz ve atlatılamaz imkândır. Dasein’in sonu olarak ölüm, Dasein’in varlığı içinde onun sonuna yönelik olarak vardır” (Heidegger, 2008: 274).

Ölüme İlişkin Otantik Kavrayış

Dasein, Heidegger’e göre otantik bir varoluş içinde bulunacaksa, ölümü *herkes* içinde olduğu gibi ele alamaz. Eğer Dasein, otantik bir yaşantı sürüyor ise o halde, sahip olduğu bu müstesna imkândan ve onun doğurduğu *endişeden kaçınmaz*, onu *örtemez* ve *herkesin anlayışına dönüştürmez*. Bu anlamda Dasein öyle bir otantiklik halinde olmalıdır ki, kaçınılmayan ve üstü örtülmeyen varlık anlamında ölümü bütünüyle açığa çıkarabilsin (Heidegger, 2008: 276).

Heidegger’e göre ölümün otantik bir kavrayışına ulaşmak istiyorsak, yapılması gereken ilk şey, Dasein’ı en müstesna *olanağına doğru* bir varlık olarak ifade edebilmektir. Bu ise şu anlama gelmektedir: Eğer Dasein, ölümün imkânını, bir *imkân olarak* açık hale getirecek ise, o halde o bu imkânı hafifletmeden tüm kudreti ile anlamalı, onu geliştirmeli ve bu imkâna dayanmalıdır. Fakat bu imkânı böyle algılasa bile Dasein için hala otantik bir kavrayışın önünde duran bir engel söz konusudur, çünkü Dasein bir imkân söz konusu olduğunda bir “beklenti” içine girer ki, bu “beklenti” ölümün bir olanak olarak anlamını bütünüyle karartır (Heidegger, 2008: 278).

Heidegger ölüm fenomeninin bir imkân olarak Dasein’da açıldığını, yaşandığını ve anlam bulduğunu göstermek ister. Ne var ki ölüme ilişkin “beklenti”, bu teşebbüsü sanki bütünüyle imkânsız kılar. Dolayısıyla Heidegger’e göre bu “beklenti” fenomeninin üstesinden gelebilecek Dasein’in bir yapı özelliği aranmalıdır. İşte burada Heidegger, Dasein’a ait olan *kendini-önceleme* kav-

rayışını ileri sürer. *Kendini-önceleme* ya da imkânı önceleme ile Dasein ölüm olgusuna, gerçekleşmesi gereken bir fenomen olarak yaklaşmaz, fakat onu (ölümü) bir imkân olarak kendi *şimdi*sine taşır (Heidegger, 2008: 279). Ölümün gerçekleşmesini beklemek yerine, Dasein *kendini önceleme* sayesinde ölüm imkânını her anında yaşar. O halde *kendini önceleme*, gelecekte ortaya çıkması beklenebilecek bir imkânı, şimdiye, Dasein'ın yaşadığı şu ana, sokarak, geleceğin *şimdide* ikamesini mümkün kılar. Böylelikle *kendini önceleme*, “beklenti” olgusunu bütünüyle saf dışı bırakarak, geleceği şimdiye taşıyan ve böylece aslında ölümü Dasein için varoluşsal kılan bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. *Önceleme*, o halde Dasein'ın ölümün gerçek anlamına ilişkin bir yorum ortaya koymasını mümkün kılar.

Heidegger'e göre artık bu düzeyde, Dasein, ölümü her anında “varoluşunun imkânsızlığının” imkânı olarak anlar. İşte ölümün hakiki yüzüyle karşı karşıya kalan Dasein *kendini önceleme* tarzında ölümü en özgü, paylaşamayan, üstesinden gelinemeyen, kesin ve aynı zamanda belirsiz imkânı olarak kavrar. Böylece hem ölüme ilişkin, hem de kendi varlığına ilişkin bir *otantik anlama* gerçekleştirir. Dasein'ın bu *otantik anlaması*, ölümün *paylaşılabilirliği*, *atlatılabilirliği*, *kesinliği* ve aynı zamanda *belirsizliğine* ilişkindir (Heidegger, 2008: 281).

Buna göre *kendini önceleme*, ölümün irtibatsızlığını ya da diğer deyişle paylaşılabilirliğini Dasein'a açık bir şekilde gösterir. Bu, Dasein'ın ölüm tarafından bütünüyle yalnız ve kendi başına bırakıldığını ortaya koyar. Bu anlamda Dasein artık *herkese* uygun bir beklenti içine giremez. Dasein, bu aşamadan sonra artık en müstesna imkânı olarak ölümü sadece kendisinden hareket ederek devralabilir (Heidegger, 2008: 279).

Ölüme ilişkin atlatılabilirlik ya da diğer deyişle üstesinden gelilemezlik söz konusu olduğunda, Dasein, *kendini önceleme* ile aslında her an kendi varlığından vazgeçmek durumunda kaldığını anlar. Ölümün atlatılabilirliğini aşmaya çalışmak yerine Dasein kendisini ona bırakır, adeta bu atlatılabilirliğe teslim olur. Bu bulunuş böylece Dasein'a, en uç imkânı olarak kendisinden vazgeçmeyi bütünüyle açık hale getirir. Atlatılabilir imkânı *önceleme*, Dasein'ın önündeki bütün imkânları da açmaldığından, asıl araştırdığımız şey olan Dasein'ın bütünsel varoluşuna ilişkin bir ele alınışı mümkün kılar (Heidegger 2008: 280).

Daha önce de gördüğümüz üzere ölümün kesinliği ile belirsizliği adeta el ele gitmektedir. *Belirsiz kesin* ölümü önceleme sırasında Dasein, “oradaki varlık” olması sebebiyle kaynaklanan bir daimi tehdide (ölüme) kendisini açmaktadır. Bu bulunuştan kendisini kurtaramadığı için Dasein, bu kesinliğin belirsizliğini anlam bakımından geliştirmek durumundadır. Ve işte bulunuşun gelişmesi doğrudan *endişeye* bağlanır. Bu sürekli tehdit, yani belirsiz-kesin ölüm, kendisini *endişede* açık kılar. Kısaca *endişe* içindeki Dasein, kendi varoluşunun müm-

kün olan imkânsızlığının hiçliği *önünde* bulunur (Heidegger, 2008: 281). İşte tam da bu hiçliğin önünde duran Dasein, ölümün kendisine getirdiği bu hiçliği temel alarak varlığın anlamına ilişkin soruyu sorma ve uygun bir cevap verme imkânına sahip olur.

Böylece Heidegger, Dasein'ın ölüme ilişkin nasıl bir otantik tavır takınması gerektiğini tüm ayrıntıları ile betimlemiştir. Heidegger'in esasen gösterdiği şey, ölüm gibi son derece şahsi ve kişisel olması gereken bir fenomenin bile vasatı hergünlük içinde, hangi biçimlerde bütünüyle anonim hale geldiğidir. Dasein'ın tam da bu bulunuş içinde, ölüme ilişkin eksistansiyel bir bakış ortaya koyması gerekmektedir. Bu bakışın Dasein'a gösterdiği şey, *var olmamanın* hakiki anlamıdır. İşte Dasein buradan yola çıkarak, ölümü "varoluşunun imkânsızlığının" imkânı olarak anlamak koşuluyla artık Varlığın anlamına da bir adım daha yaklaşmış olur. Çünkü en nihayetinde Varlık, ancak "yokluk" kavramı hakiki bir biçimde kavrandığı zaman anlaşılabilir hale gelebilir.

Kaynakça

- EDWARDS, Paul (1975) "Heidegger and Death as Possibility", *Mind*, vol. 84, No: 336, pp. 548-556, Oxford: Oxford University Press.
- GELVEN, Michael (1989) *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Illinois: Northern Illinois University Press.
- HEIDEGGER, Martin (2001) *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitapevi.
- HEIDEGGER, Martin (2008) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- ÖKTEN, Kaan H. (2010) " Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın Giriş Kısmı Hakkında Notlar", *Heidegger: Varlığın Çobanı*, Cogito, Üç aylık düşünce dergisi, sayı 64, sayfa 89-105, İstanbul: Yapı Kredi yayınları.
- PLATON (2007) "Phaidon" *Platon Toplu Diyalogları-1*, çev. Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atadmir, Ankara: Eos Yayınları.
- Paul Simon, "The Dangling Conversation" adlı şarkıdan.

YABANCILAŞMANIN ONTOLOJİK BOYUTU: HEIDEGGERCİ BİR BAKIŞ

M. Zeynep ESENYEL

ÖZET

Heidegger'in Varlık ve Zaman adlı eserinde ortaya koyduğu Dasein analizinden hareketle yabancılaşma kavramının farklı bir boyutuna dikkat çeken bu çalışmanın amacı, Heidegger'in düşüncesinde yabancılaşmanın toplumsal, ekonomik ya da politik içerimleri gibi dışsal nedenlere bağlı olarak ortaya çıkmaktan çok, "ontolojik" bir boyuta gönderimde bulunduğunu ortaya koymaktır. Bunun anlamı, insanın ontik yapısı gereği dünya içinde bir yabancı olmak zorunda olduğudur. Bu bağlamda yabancılaşma kavramı, otantik olmama kavramı ile birlikte ele alınarak öncelikle Dasein'in otantik olmayışının ontolojik nedenleri ortaya konulacaktır. Böylelikle Dasein'in önce otantik bir varoluş içindeyken, sonrasında otantik olmayan bir varoluş içine düşmediği, fakat en başından beri otantik olmadığı gösterilmiş olacaktır. Dasein'in otantikliğini sonradan kaybetmekten çok, zaten ilkin otantik olmadığı ve ancak daha sonra otantik olma olanağına sahip olduğunun gösterilmesi, onun en başından itibaren kendi varlığına ilişkin ontolojik bir yabancılaşma içinde olduğunu kanıtlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Yabancılaşma, otantik ve otantik olmama, yurtsuzluk, fırlatılmışlık, düşkünlük, sıkıntı, kaygı, özgürlük.

THE ONTOLOGICAL DIMENSION OF ALIENATION: A HEIDEGGERIAN VIEW

ABSTRACT

The aim of this paper which calls attention to a different dimension of the concept of alienation moving from the analysis of Dasein that Heidegger introduces in Being an Time is to present that alienation in Heidegger's thought refers to an ontological dimension, rather than depending on the external causes such as its social, economical or political implications. This means that because of his ontic structure, human being is necessarily an alien in the world. In this context, the concept of alienation is going to be examined primarily with the concept of inauthenticity and the ontological reasons why Dasein is not authentic are going to be presented. In this way it is indicated that Dasein is not firstly in an authentic existence and then falls in to an inauthentic one, but is inauthentic from the outset. To demonstrate that Dasein is primarily inauthentic rather than losing it later and has a possibility to gain it is to prove that Dasein is an ontological alien to his being from the beginning.

Key words: Alienation, authenticity and inauthenticity, homelessness, thrownness, falling, boredom, anxiety, freedom.

Giriş

Yabancılaşma kavramı gündelik dilde, psikoloji, sosyoloji ve felsefede çeşitli anlamlarda çokça kullanılmaktadır. Çoğunlukla bir kimsenin bir şeye, doğaya, başka kimselere ya da kendisine yabancı hale gelmesi, başka şeyler aracılığıyla gerçekleşen bir "sonuç" olarak düşünülmektedir.

Yabancılaşma (*alienation*) kavramının Türkçe’de yirminci yüzyılın başlarına kadar karşılığı “delilik” olarak kullanılmıştır. Bu kavramdan türetilmiş “alienist” ise “psikiyatrist” anlamına gelmiştir. Yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar *alineist*, akıl hastalığı nedeniyle topluma yabancılaşmış kişilerle meşgul olan, onlara yardım etmeye çalışan doktorlara verilen isim olarak karşımıza çıkmıştır. Bu nedenle *alienation* psikiyatrinin ana konusu, *alienist* ise bu konuda çalışanların mesleğini ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır (Erkoç&Artvinli 2011: 7).

Adem ve Havva’nın cennetten kovulma hikayesine kadar geri götürülebi-
lecek olan yabancılaşma olgusunun felsefi tarihi ise Antik dönemde Platon’un
idealar kuramına ve onun ortaçağ yansımasına kadar geri gitmekle birlikte ilk
olarak Hegel’le felsefi bir konu olarak gündeme gelmiştir. Doğadan *Mutlak Ti-*
nin kendine yabancılaşması olarak söz eden Hegel, insanın ise *Mutlak Tine* iliş-
kin bilgi ile yabancılaşmadan kurtulacağını ifade eder. Hegel’in yabancılaşma
kavramını Tanrı ile ilişkilendirerek kullanan Feuerbach için ise insanların ken-
dilerinden daha yüksek bir varlığa boyun eğmeleri, başka bir deyişle Tanrı dü-
şüncesinin kendisi yabancılaşmaya neden olmaktadır. Marks ise yabancılaşma-
yı kapitalist üretim biçimiyle ilişkilendirmiş, insanın kendi emeğine yabancı-
laşması ile başlayan sürecin, topluma ve kendisine doğru genişlediğini ifade
etmiştir. İnsansal olanın hayvansal olana, hayvansal olanın ise insansal olana
dönüştüğü bu süreçte insanın yaratıcı yeteneğinin köreltildiğini vurgulayan
Marks için yabancılaşma kapitalist toplumun ortadan kalkmasıyla aşılabacaktır.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ve yirminci yüzyılda kişinin içinde
yaşadığı toplumun değerlerinin anlamsızlığını fark etmesi sonucunda deneyim-
lenen bir duygu durumu olarak yabancılaşmış birey sorunu Kierkegaard, Ni-
etzsche, Sartre, Camus ve Kafka gibi pek çok düşünürün merkezi ilgisi haline
gelmiştir.

Sözü edilen düşünürlerde yabancılaşma kavrayışı genel olarak, insanın ön-
celikle kendisiyle tanışık olduğunu varsayar ve tarihsel veya toplumsal, başka bir
deyişle ona dışsal olan koşullar sonucunda kişinin özünden ya da doğasından
uzaklaştığına gönderimde bulunur. Fakat Heidegger’de yabancılaşma kavramı
ne kişinin kendisiyle tanışık olduğunu varsaymakta ne de kendisi dışındaki
koşulların bir “sonucu” olarak ortaya çıkmaktadır. Heidegger’in Dasein anali-
zinde karşımıza çıkan yabancılaşma kavramı, sözcüğün şimdiye kadar kullanı-
lan anlamlarından farklı olarak ontolojik bir boyuta gönderimde bulunmakta-
dır.

Dasein’ın olgusalılığı onun dünya içinde-varlık olmasıdır. Buradan hareket-
le Dasein’ın şeylere, başka insanlara ve kendine yönelen bir varlık oluşu, onun
herkes ya da onlar alanında eylediğini gösterir. Bu da Dasein’ın bir *praxis* ala-

nında bulunduğuna gönderimde bulunduğuna için Marksist ve Hegelci yabancılaşma kavramlarını çağrıştırabilir. Söz konusu düşünürlerde tarihsel-toplumsal bir bağlamda ele alınan *praxis* alanında yaşanan yabancılaşma sorunu, insanın nasıl bir varlık olması gerektiği sorusunu içeren normatif bir yaklaşımla üstesinden gelinebilir olan bir kavramdır. İnsanlığın ya da *tinin* özgürleşme sürecinde bir ara basamak olarak yaşanan yabancılaşma, diyalektik bir yasanın egemenliğinde aşılması gereken antitez olarak karşımıza çıkar. Fakat Heidegger, varoluş düşüncesi gereği yabancılaşmanın nasıl aşılabacağına dair sabit ve belirli kalıplar vermediği gibi onun çoğu insanda aşılmayacağını da kabul etmekte ve yabancılaşma olgusunu Dasein'in ontolojik bir özelliği olarak ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda yabancılaşma, Dasein'in önceden sahip olduğu fakat dışsal ya da toplumsal koşullar nedeniyle kaybettiği bir şeye gönderimde bulunmak yerine, varoluşuna dair zorunlu, içsel ve bireysel bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Dasein'in varoluşundan kaynaklanan bu ontolojik yabancılaşma, yine onun varoluşunun getirdiği otantiklik ve özgürlük gibi olanaklar ile aşılabildir. Yabancılaşma, Dasein'in otantik ve özgür yaşama olanağına, başka bir deyişle hakiki varoluşuna sırt çevirmesidir. Bu makalede gösterilmek istenen, Dasein'in ontolojik bütünlüğü gereği zaten en başından zorunlulukla böyle bir sırt çevirme içerisinde bulunduğudur. Ne var ki Dasein ne zaman yüzünü yanlış yöne dönmüş olduğunu fark ederse, o zaman yabancılıktan kurtulma olanağına sahip olacaktır. Öncelikle belirtilmesi gereken, Dasein'in ontolojik yabancılaşmasının, sahip olduğu dışsal koşullardan değil de kendisine ait içsel özelliklerden geldiğini gösterebilmek için, onun bu dünyada yurtsuz olduğu olgusudur.

Yurtsuz Dasein'in Yeni Evi: Kargaşa

Heidegger felsefesinde yabancılaşma kavramını aydınlatmak için onun karşıtı olan yurt kavramını incelemek gerekir. Heidegger, teknolojik dünya uygarlığında hala bir yurdun olup olamayacağının veya nasıl olacağının düşünülmesi gerektiğine dikkat çeker. O halde yurt ya da ev nedir? Dasein dünya üzerinde gerçekten evinde midir yoksa yurtsuz mudur? *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in yurtsuzluk ile ilişkili olarak kullandığı temel kavram fırlatılmışlıktır. Fırlatılmışlık, genel anlamda her insanın, insan olarak kendisini, eylem alanını önceden sınırlayan bir kültürel gelenek içinde bulması demek olan teknik bir terimdir ve Dasein'in içinde bulunduğu dünyaya uygun davranmasını sağlayan belli bir ruh durumunu imler. Evden kovulma, yabancılaşma ve yurtsuzluk durumu Dasein'in temel ruh halidir. Yurtsuzluk, (*Grundstimmung*) Dasein'in dünya içinde olmasının ontolojik bir sonucudur. Yurtsuzluk, adeta Dasein'in varlığı üzerinde dolaşan bir gölgedir (Young 2000: 188).

Dasein, kendisini, eylem alanını önceden sınırlayan bir kültür içine fırlatılmış olarak buluyorsa o halde gerçekten evinde olduğu nasıl söylenebilir? Fırlatılmışlığından dolayı Dasein'ın varoluşu ontolojik bir güvensizlik içindedir. Bu güvensizlik, yurt düşüncesinin karşıtıdır çünkü yurt ya da ev içinde olma duygusu insanda güven uyandırır. Evde olmanın temel özelliği, tehlikeden korunmaktır. Evde olmak, bu bağlamda ontolojik anlamda güvende olmaktır. Fakat Dasein, bu güvensizliğini ontolojik bir güvenliğe dönüştürmeyi başaracak bir yapıya da sahiptir (Young 2000: 189-90).

Heidegger, başkalarının olmadığı bir dünyayı reddetmekte, başkalarından soyutlanmış bir bireyselleşme sürecinden de söz etmemektedir çünkü Dasein, özü gereği başkalarına yönelen, başkaları ile birlikte olan bir varlıktır. Dasein, ontolojik bütünlüğü gereği tek başına var olabilen bir varlık değildir. Dasein'ın tek başına varolan bir varlık olmaması, onun kendine yeni bir ev bulmasını sağlar.

“Dasein'ın dünyası hep başkalarıyla paylaştığı dünyadır, *birlikte-dünyadır*. İçinde-varolmak demek, başkalarıyla *birlikte-olmak* demektir, onların bizatihi varlığına *birlikte-Dasein* denir” (Heidegger 2008: 124).

Heidegger için Dasein'ın birlikte-varlık olması, sadece fiziksel ya da nice-liksel bir anlam ifade etmez. Dasein'ın başkalarıyla birlikte olması, fiilen etrafında başka Dasein'ların bulunmasından daha fazla bir anlama sahiptir. Birlikte-varlık olmak, Dasein'ın tek başına kaldığında dahi sahip olduğu ontolojik bir belirlenimdir.

Heidegger'in Dasein'ın özünü “birlikte olma” şeklinde düşünmesi eksistensiyal-ontolojik bir belirlemedir. Bu belirlemeyi, Dasein'ın tek başına var olamayacağına, onun türünde başka varlıkların da bulunduklarına yönelik ontik bir düşünceden ayırmak gerekir. Eğer Heidegger bu ifadeyle ontik bir belirlenimde bulunmuş olsaydı, o zaman, birlikte-olma, Dasein'ın kendi içinden ve varlık tarzından hareketle ona uygun düşen eksistensiyal bir belirlenim olmaz, başkalarının yer almaları halinde ortaya çıkan bir doğa özelliği haline gelirdi. Oysa birlikte-olma, bir başkasının fiilen mevcut olmaması ve algılanmaması durumunda da Dasein'ı eksistensiyal olarak belirlemektedir. Dasein'ın yalnızlığı bile dünya içinde birlikte-olmadır (Heidegger 2008: 126).

Dasein'ın özü gereği birlikte veya başkalarına yönelen bir varlık olması, onun her günkü yaşamı içinde nasıl bir anlama sahiptir? Heidegger, analizine gündelik yaşam içindeki Dasein'dan başlar. Çünkü Dasein'ın her günlükliğüne ilişkin ulaşılan sonuçlar, onun kendini yurtsuzluktan nasıl kurtardığını ve güvende hissettiğini göstermektedir. Dasein, ancak herkes gibi davrandığında kendini evinde hissetmektedir.

Her günlükliğin varlık tarzını belirleyen herkeştir. Dasein da herkes gibi eğlenir, sanat yapar, edebiyat okur, görüş bildirir, herkesin rezil dediğine rezil der, Dasein'ın kalabalıktan kaçışı bile herkes gibidir. Herkes, tüm farklılıkları

eritip, ortadan kaldırır. Herkes her şeyi en iyi bilinen hakikatler gibi sunarken aslında her şeyin üzerini örtmektedir (Heidegger 2008: 134).

Dasein'ın her günü benliğine Heidegger, *herkes-benliği* demektir. Herkes-benliği olarak Dasein, otantik benlikten, yani bizzat kavranıp ele geçirilen benlikten uzaktır. Bu şekilde huzurla yaşayan Dasein, herkes içine saçılmış olup, henüz kendini bulmak zorundadır (Heidegger 2008: 136). O halde görülen odur ki Heidegger, Dasein'a ilişkin analizinde öncelikle otantik bir biçimde varolan Dasein'a değil, fakat otantik olmayan Dasein'a ulaşmıştır. Bu da, Dasein'ın dışsal koşullardan değil, fakat ontolojik yapısından kaynaklanan bir yabancılaşma içinde olduğunun ilk göstergesidir. Dasein'ın öncelikle herkes gibi oluşu, bu nedenle de otantik olmadığı olgusu, onun varlığın karşısında ilk olarak ontolojik anlamda bir yabancı olduğunu göstermektedir.

Dasein, her günü bu varlığı içinde otantik olmayan bir biçimde yaşamaktadır çünkü herkesle ortak bir dünyaya fırlatıldığı için, hakkında gevezelik ettiği, şaşırdığı şeyler, herkesin hakkında gevezelik ettiği ve şaşırdığı şeylerdir. Bunun anlamı, Dasein'ın her günü seçimlerinin ya da inançlarının *belirsiz* olduğudur. Her günü Dasein, zaten her şeyi çoktan çözmüştür, neyi nasıl yorumlayacağı, neye inanacağı bellidir. Ancak herkesin her davranışının önceden belirlenmesi aslında belirsizliğin de en büyük nedenidir. Belirsizlik, Dasein için, varlığın esrarengiz yönlerini kavramanın giderek ne kadar zorlaştığının kanıtıdır (Aho 2009: 129). "Belirsizlik, bir dünya içine fırlatılmış hep-beraber-olma yüzünden zaten hep-beraber-olmaklık içinde yatmaktadır" (Heidegger 2008: 185). Heidegger'in burada kast ettiği şey, Dasein'ın davranışlarının belirsiz oluşunun, onun fırlatılmış olmasından zorunlulukla kaynaklandığıdır. Bu nedenle belirsizlik, Dasein'ın ontolojik yapısının ayrılmaz bir parçasıdır.

Her günü Dasein'ın davranışlarının belirsiz olduğunun bir başka kanıtı da, Dasein'ın sözlerinde kendisine ait bir anlamın bulunmamasıdır. Bu nedenle boş konuşmadan öteye gidemeyen anlamdan yoksun gündelik ifadeler, Heidegger için yalnızca lakırdı olarak kalmaktadır. Michael Gelven'in, Dasein'ın gündelik lakırdısını Paul Simon'ın bir şarkısıyla açıklaması bu bakımdan yerindedir:

"Otururuz ve kahvemizi yudumlarız,
Farksızlığımızın içinde, kıyıya vuran deniz kabukları gibi pusuya yatarız,
Bu lakırdılı sohbette denizin kabardığını duyabilirsin
Evet, önemli şeylerden söz ederiz söylenmesi gereken kelimelerle.
Bu lakırdılı sohbette kaybolan bir yabancısnı şimdi bana,
Yüzeysel bir nefes alış hayatlarımızın sınırında..."

* Paul Simon, "The Dangling Conversation" adlı şarkıdan

Bu şarkıda Paul Simon otantik olmayan bir konuşmayı betimlemiştir. Lakırdı, otantik olmamanın çok belirgin olmayan bazı özelliklerini açığa çıkarır. Bu, insanların hiçbir zaman konuyla çok alakalı olmadan dünyadaki her şeyi ‘ilginç’ buldukları gerçeğidir. Her günkü herkes benliği içindeki insanların gevezece bir coşkuları vardır ancak aslında konuya gerçekten ilgisiz olduklarının farkında bile değildirler. Yine de bu insanlar ne yapılması gerekiyorsa onların listesini vermekte ve onları uygulamakta son derece başarılıdırlar (Gelven 1989: 106-8).

“Bu böyledir, çünkü herkes öyle demektedir, deniyor olur artık. İşte lakırdı, tam da bu gevezelik ve dedikodu yapma içinde tesis olunur... Bu durum, sadece sözsel gevezelikle sınırlı olmayıp, yazılı alana da sirayet ederek kendini “çalakalemlik” olarak yaygınlaştırmaktadır... Okurun vasati anlayışı, neyin asli olarak çekip çıkarıldığıнын ve kazanıldığıнын, neyin dedikoduya dayandığının *asla* ayırımına *varamaz*. Dahası vasati anlayış, böylesi bir ayrımı istemeyecek ve hatta bu ayrımı ihtiyaç bile duymayacaktır, çünkü vasati anlayış zaten her şeyi anlamış olmak demektir” (Heidegger 2008: 178).

Her günkü yaşamında Dasein’ın, herkesle kurduğu ilişkilerde sadece lakırdı düzeyinde kalması, onun otantik olmama halinden kurtulabilme olanağının üzerini örterek, varlığının sesini duyabilmesini engeller. Böylelikle Dasein için her şey herkes tarafından oldukça açık kılındığından, üzerinde düşünülmesi gereken hiçbir şey kalmamaktadır. Zaten her şey, sözde anlaşılır olduğu için, içinde gerçekten anlamlı bir şey bulmak mümkün değildir.

Heidegger’e göre lakırdının zeminsizliği, onun kamuya mal olma yollarını tıkamamakta ve hatta bunu kolaylaştırmaktadır. Lakırdı, konuları önceden kendimize mal etmek zorunda kalmadan her şeyi anlama olanağı sunduğu için bizi böylesi bir kendine mal etme sürecinde başarısızlığa düşme tehlikesinden de korumaktadır. Herkesin yapabileceği lakırdı, otantik bir anlama görevinden bizi koparmakla yetinemediği gibi, kayıtsız bir anlaşılabilirlik yaratarak her şeyi açıklığa taşımakta ancak böylelikle her şeyi bulanıklaştırmaktadır (Heidegger 2008: 178).

Heidegger, lakırdının, doğası gereği hakkında konuşulunun zeminine inmeyi ihmal ettiği için bir örtme olduğunu ifade etmektedir (Heidegger 2008: 179). Ancak lakırdının, Dasein’ın dışından gelip ona yapışan bir özellik olduğunu düşünmek doğru değildir. Aksine lakırdı, Dasein’ın yurtsuzluğundan kaynaklanan bir varlık özelliğidir.

Lakırdı, Dasein’ın hep-beraber-olma özelliğinin bir getirisi olarak, ona “dışarıdan” eklenen belirli durumlar sayesinde meydana gelmemektedir (Heidegger 2008: 187). Birlikte-varlık olmak, Dasein’ın en temel ontolojik özelliğidir, bu nedenle Dasein kendini zaten ilk olarak lakırdı içinde ve onun aracılığıyla keşfeder.

Lakırdının en önemli özelliği ise dilin asıl olanağının gözden kaçırılmasına neden olmasıdır. Çünkü Heidegger'e göre "Varlığın anlamı nedir?" sorusunun yanıtı dilde ortaya çıkar. Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta yurtsuzluğun dünyanın kaderi olacağını ifade ederken, hakiki felsefenin de, eve dönüşün ve kendimizi bulmamızın yolu olduğunu belirtir. Bu nedenle Heidegger için "dil, varlığın evidir" (Heidegger 1998: 254). Dilin lakırdı biçimini alması, "Varlık nedir?" sorusunu sorabilen ve ona yanıt arayabilen yegâne varlık olan Dasein'ın bu olanağını gerçekleştirmesinin önündeki çok büyük bir engeldir. Dil, lakırdıdan ibaretse artık varlığın evi olması mümkün değildir.

Lakırdı, her ne kadar Dasein'ı otantik olmayan bir varoluş içine hapsedse de, aslında başka türlü bir konuşma biçimi olabileceğine de dikkat çekmektedir. Gündelik hayatın meşguliyeti içinde aslında birbirimizle hakiki biçimde hiç de konuşmadığımızın farkına varmak, gerçekten konuşmaya başlamak için ilk adımdır. Tıpkı otantik olmamanın, hakiki anlamda varolma biçimi olmadığının anlaşılması için önce yaşanması gerektiği gibi. Dasein, her ne kadar dünya içinde önce bir yabancı olsa da, burayı gerçekten evi haline getirme olanağına da sahip olan yegane varlıktır.

Heidegger'in otantik olmayan varolma tarzına gönderimi bulunan diğer bir terim ise lakırdı içinde dünyaya, nesnelere ve insanlara yaklaşmak anlamında kullandığı *meraktır*. Merak da belirsizlik ve lakırdı gibi Dasein'ın fırlatılmışlığından kaynaklanan ontolojik bir özelliğidir. Dasein'ın dünyayla şaşkın, meraklı ama aslında ilgisiz bir şekilde ilişki kurması, onun otantik olmayan bir varlık olduğunu gösterir. Merak, bu bağlamda sadece psikolojik bir tepki ya da geçici bir özellik değil, kişinin dünyayla kurduğu özsel bir ilişkidir (Gelven 1989: 108).

"Merak, öyle bir görme türüyle ilgilenir ki, amacı görüneni anlamak (yani onunla hemhal bir varlığa kavuşmak) değildir artık, zira burada amaç *sadece* görmektir. Yeni olanı arayıp bulmak, sonra da ondan yine başka yenilere sıçramaktır amaç... Dolayısıyla merak, en yakın olanda olup da, kendine has bir *bulunmama* niteliğine sahiptir... *Bulunmama* içindeki merak, daimi bir imkân olan *oyalanma* ile ilgilenir. Merakın, var olanı hayranlıkla gözetlemek demek olan *thaumazein*'le hiçbir alakası yoktur bu yüzden. Hayran-olmak dolayısıyla anlaşılmayanın katına varmak gibisinden bir derdi yoktur onun. Zira merak, öyle bir bilgi sağlar ki, bu sadece bilmek için sağlanmış bir bilgidir ileriye gidemez" (Heidegger 2008: 182).

Merak, herkesin her şeyi ilgisiz bir şekilde bildiğini, böylelikle aslında hiçbir şey bilmediğini gösterir. Yalnızca sahte bir bilgelik taslamak amacıyla içi dolu olmayan ansiklopedik bilgi edinmeyi sağlayan merakın, varlığın anlamının ne olduğu sorusuyla hiçbir ilişkisi yoktur.

Heidegger merak, lakırdı ve belirsizlik olarak belirlediği herkes yaşantısını *kargaşa* olarak nitelendirir. Dasein, her günkü yaşamın bu kargaşası içinde otantik olmayışının farkına varmakta zorlanır. Heidegger, Dasein'ın otantiklikten sürekli olarak koparıldığı halde, hep sanki otantik yaşıyormuş gibi davranmasını kargaşanın içine çekilmek olarak belirtir.

Belirsizlik ve lakırdı gibi merak da Dasein'ın bir varlık tarzıdır ve ona otantik bir hayat sunuyor gibi görünürken, aslında ne kadar yabancı olduğunu kanıtlamaktan öteye gidememektedir. Tüm bunlar Dasein'ın ontolojik yapısı gereği zaten en başından itibaren bir yabancı olduğunu gösterir. Yine de bu yabancılık olumsuz bir şey olarak görülmemelidir. Çünkü otantik olabilmek için önce otantik olmamanın ne olduğunun farkına varılması gerekir. Otantik olmama, otantiklikten daha az gerçekliği olan bir şey değildir. Bu sebeple Heidegger Dasein analizine gündelik yaşam içindeki Dasein'dan başlamıştır. Dasein'ın eksistensiye-ontolojik düşkünlüğü, Varlığı anlamaya dayalı otantik bir varoluş için temeldir.

Ayartıcı ve Yatıştırıcı Düşkünlük: Otantik Olmama

Heidegger, Dasein'ın varlığını dünya-içinde varolmaklık olarak belirledikten sonra, bu varolmaklığı *düşkünlük* şeklinde tanımlar. Dünya içinde lakırdı, merak ve belirsiz ilişkiler kuran Dasein'ın bu varolma biçiminin de otantik olmama halinden başka bir şey olmadığını ifade eder.

Lakırdı, merak ve belirsizliğin, Dasein'ın hergünkü "şuradalığını" ve dünya-içinde-olma tarzını karakterize ettiğini belirten Heidegger, birer eksistensiye belirleme olan bu özelliklerin, Dasein'ın varlığını oluşturduğunu ifade eder. Heidegger, bu özelliklerin belirlediği Dasein'ın her günkü varolma biçimini onun *düşkünlüğü* olarak tanımlar (Heidegger 2008: 185).

Düşkünlük, Dasein'ın varoluşsal bir belirlenimdir, düşkünlük eğer insan kültürünün daha ileri evrelerinde bertaraf edilebilecek kötü bir özellik olarak düşünülürse eksistensiye-ontolojik yapısı yanlış anlaşılabilir. Dünya içinde olmanın varoluşsal kipi düşkünlük fenomeni içinde belgelenir. Düşkünlük, Dasein'ın her günlük içindeki karanlık tarafını imlemekten ziyade, ontolojik yapısını ortaya çıkarır. Düşkünlük terimi, Dasein'ın ara sıra ortaya çıkan ve düzeltilebilecek bir eksikliğine gönderimde bulunan bir değer yargısı gibi düşünülmemelidir. Düşkünlük de, birlikte-varlık, içinde-varlık gibi Dasein'ın bir varlık özelliğidir (Carman 2000: 15).

Düşkünlük, Dasein'ın özsel ontolojik yapısıdır. Düşkünlük Dasein'ın köksüzlüğünün, yersiz-yurtsuzluğunun da göstergesidir. Dasein gündelik hayatta uğraştığı şeyler içinde tüketilir, sürekli meşguliyetin özsel yapısı içinde düşkünlük fark edilir. Bu düşkünlük, yapısal bir zorunluluktur, Dasein hep bir şeylerle

uğraşır ve onlar içinde sıkışır. Düşkünlük, Dasein'ı sürekli otantik olmayan bir varoluşa sürükleyen dünya içinde olmasının ontolojik bir sonucudur.

Düşkünlük, Dasein'ın dünya içinde başkaları ile birlikte olma özelliğinden kaynaklandığı için ontolojik; herkesin anonimliği içinde emilerek kendisine ilişkin farkındalığını kaybetmesinden kaynaklandığı için de varoluşsaldır. Dasein'ın otantik olmayışı, onun düşkünlüğünün bir sonucudur çünkü düşkünlük varoluşun ne anlama geldiğinin farkında olmamaktır.

Heidegger, düşkünlüğün tüm biçimlerinin otantik olmama ile ilişkili olduğunu belirtir. Heidegger'in, düşkünlüğü dünya içinde olmanın basit bir sonucu olarak gördüğü açıktır. Çünkü dünya-içinde-varolmanın kendisi ayartıcıdır. Herkesin dopdolmuş ve sözde otantik yaşamı, Dasein'ı sözüm ona besleyip sevk ederken, başka bir deyişle ayartırken, aslında onu yatıştırmakta ve eylemsizliğe itmektedir. Böylece Dasein için her şey "tam yolunda", bütün kapılar da ardına kadar açık olur. Düşkün dünya-içinde-varolmanın kendisi ayartıcı olduğu kadar yatıştırıcıdır da (Heidegger 2008: 187-8). Dasein, evde olmanın verdiği güven duygusuyla kendini yatıştırarak bu ayartıcı dünya-içinde-varolma durumunun otantik olmadığını görememektedir. Bu sayede Dasein, dünya içinde daha da meşgul olurken, otantik varoluş olanağından da giderek uzaklaşmaktadır. Oysaki otantik olma, düşerken düşkünlüğe karşı direnme içinde anlamlıdır.

Heidegger, otantik olmama durumunun ayartıcı ve yatıştırıcı oluşunun yabancılaşmanın önemli unsurlarından biri olduğunu açık bir biçimde ifade etmektedir. Dasein doğası itibarıyla dünyaya düşkün bir varlık olduğu ve düşkünlüğü içinde herkes yaşantısının ayartıcılığına kendini bıraktığı için, bu yabancılaşma onun doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. "Düşkünlük ve otantik olmama yabancılaşmanın ta kendisidir" (Carman 2005: 287). Düşkün dünya-içinde varolma ayartıcı ve yatıştırıcı olduğu için, Dasein'ın en kişisel varlık imkânının üzerini örter, bu nedenle de yabancılaştırıcıdır (Heidegger 2008: 188).

Otantik olma ve olmama arasındaki ilişki *Varlık ve Zaman*'ın temel konusu olarak karşımıza çıkmazken; Varlık sorusu, fenomenoloji, fundamental ontoloji, zaman, ontolojik ve ontik olan gibi konuların daha temel olduğu görülmektedir. Ancak aslında tüm bu konular *benle* ve *benin* otantik oluşu ve olmayışı ile ilgilidir ve bu ikisinden türemektedir (Stambaugh 1991: 15-6). Otantik kelimesinin kökeni Grekçe *autos*'tan, Sanskritçede ise *asus*'tan türemiştir ve "ruhun yaşamı", "kişinin kendisi" anlamlarına gelmektedir (Stambaugh 1991: 16-7). Sözcüğün bu anlamları düşünüldüğünde Heidegger için Dasein analizinde otantik ve otantik olmama arasındaki ilişkinin niçin önem kazandığı anlaşılmaktadır. Ancak Dasein söz konusu olduğunda otantiklik mi yoksa otantik olmama mı daha temelde yatmaktadır? Bu soruya verilecek olan yanıt, Heidegger'de yabancı-

laşmanın ontolojik olup olmadığı sorusunun da yanıtıdır. Buraya kadar yapılan inceleme, otantik olmama halinin daha temelde olduğunu göstermektedir. *Varlık ve Zaman*'da otantik varoluş içinde olmamanın daha temel olduğunu ifade eden pek çok pasaj da bulunmaktadır: Heidegger, benliğin öncelikle ve çoğunlukla otantik olmayan bir tarzda var olduğunu açık bir şekilde ifade eder. Çünkü Dasein, dünya-içinde varolması düşkünlük demek olduğu için ilk olarak herkes-benliği şeklinde var olur. Heidegger, Dasein'ın vasatı her güncülüğünü; düşkün dünya-içinde-varolma olarak, öte yandan Dasein'ı da, kendi varlığı dahilinde "dünyada" ve ötekilerle birlikte-varolma sırasında kendi kişisel varlık imkanını söz konusu eden varlık olarak tanımlar (Heidegger 2008: 191). Bu da onun başta zorunlu olarak otantik olmadığını ancak otantik olma olanağına sahip olduğunu gösterir.

Heidegger, otantik olmamanın, otantiklikten önce geldiğini belirttiği için Dasein'ın doğası gereği öncelikle ontolojik bir yabancılaşma içinde olduğu görülmektedir. Ayrıca Heidegger, otantik varoluşun, otantik olmamanın ötesinde yer alan bir şey değil, fakat onun değişime uğratılmış bir biçimi olduğunu da belirtmektedir (Heidegger 2008: 189). Bu ifade de, otantik olmamanın, başka bir deyişle yabacılığın otantik varoluştan daha önce olduğunu göstermektedir.

Heidegger'in otantik olma ve otantik olmama arasında kurduğu ilişkiyi çözmek için *Varlık ve Zaman*'da yer alan iki disipline bakmak gerekir: Fenomenoloji ve fundamental ontoloji. Fenomenoloji, şeylere bakma yöntemidir, belli bir alanla sınırlandırılmamakta, kendini olduğu gibi gösteren şeyi betimlemektedir. Fundamental ontoloji ise, bizi Varlığın anlamına götürür. Otantik olma ve olmama arasındaki ilişki bu iki disiplin yoluyla önce hangisine ulaşıldığına bağlıdır. Fenomenolojik yöntemi kullanarak Heidegger, gündelik yaşamda kendimizle, başkalarıyla ve dünyayla nasıl ilişki kurduğumuzu analiz eder. Bu da onu Dasein'ın baskın kipi olan otantik olmayan varoluşa götürmüştür. Böylece otantik olmama, ilk karşımıza çıkan varoluş tarzıdır. Heidegger'in betimlemelelerinde görüldüğü gibi hiç kimse otantik doğmamaktadır (Stambaugh 1991: 18).

Fundamental ontoloji ile ise Heidegger, Dasein'ın otantik olmama ile başlayan fakat "herkes" in tam karşısı olan yapısına ulaşmıştır. Heidegger, çıkış noktası olan "Varlığın anlamı nedir?" sorusunun yanıtını bulmak için Dasein'ı inceler çünkü Varlığa erişebilecek varlık türü preontolojik kavrayışıyla Varlığın ne anlama geldiğini bulacak olan Dasein'dır. İnsan ve varlık birbirinden ayrılmamaktadır. Görülen odur ki varlığın anlamını bulacak olan Dasein, herkes gibi olan değil, otantik varoluş içinde olan Dasein'dır. Otantiklik, Varlıkla kurulan hakiki ilişki biçimidir, bu anlamda da Dasein'ın temel özelliğidir. Otantik olmama, sadece otantik olma olanaklarının yadsınması değildir, Dasein'ın "kendi varlığının anlamı nedir?" sorusunu, dolayısıyla da "Varlığın anlamı ne-

dir?” sorusunu gözden kaçırmaması demektir (Stambaugh 1991: 21-3). Ancak fundamental ontoloji ile Heidegger’in otantik varlığa ulaşması için yine önce otantik olmayan varlığı betimlemesi gerekmiştir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi otantiklik, otantik olmamanın varoluşsal açıdan farklılaşmış biçimidir. Tam da bu noktadan sonra “kaygı”nın sesine kulak veren ve ondan kaçmak yerine onunla yüzleşebilen Dasein, otantik varolma olanağını gerçekleştirmeye şansına sahip olacaktır.

Buraya kadar yapılan analizlerin gösterdiği gibi, Heidegger’in otantik varlıktan önce otantik olmayan varlığa ulaşmış olması, Dasein’in önce otantik olup sonradan otantikliğini kaybetmiş olmaktan çok, zaten en başından itibaren otantik olmayan bir varoluş içinde olduğunu kanıtlamaktadır. Bu nedenle de otantik olmama, Dasein’in ontolojik bir yapısıdır. O halde Dasein, zaten yabancılaşma içinde var olmaktadır. Dasein, hayatı boyunca otantik olmayan bir varoluş içinde kalabileceği gibi, ondan kurtulma ve otantik bir varoluşa ulaşarak Varlığı anlama olanağına da sahiptir. Bu olanak ona önce örtük bir biçimde sıkıntı ile sonrasında kaygı ile açılır.

Dasein’in Ruh Durumu: Metafizik Sıkıntı

Heidegger, *Metafiziğin Temel Kavramları* (*The Fundamental Concepts of Metaphysics*) adlı eserinde üç türlü sıkıntıdan söz eder ki, üçüncü ve en derin olan sıkıntı türü, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da otantik yaşama olanağının koşulu olarak belirlediği “kaygı” kavramıyla benzerlik içindedir.

Sıkıntı, gündelik yaşantının rutini içinde ortaya çıkan ve meşguliyetimizin üst düzeyde olduğu modern yaşamın bir özelliğidir. Modern yaşam bizi sıkıkmaktadır çünkü en yüksek tepkileri vermemizi sağlamak amacıyla sinirlerimizi alt üst ederken en nihayetinde tepki vermeyi kesmemize neden olur. Sonuçta, hangi konunun aslında bizi ilgilendirdiğinin ayırdına varamaz hale geliriz. Tüm nesnel dünyanın değerinin bu şekilde azalmasıyla kaçınılmaz olarak kişinin kendisinin de değersiz olduğu duygusu hakim olmaya başlar. Aile yükümlülükleri, çalışma hayatı, alış veriş, yemek vs. gibi rutin eylemler, sıkıştırılmış bir zaman diliminde gerçekleştiriliyorsa, bu eylemlerin hangisinin diğerlerinden önemli ya da anlamlı olduğunu ayırt etmek zorlaşır. Böylelikle onlara karşı kayıtsız kalmaya başlarız ve tüm seçimlerimiz eşit düzeyde önemli hale gelir, hiçbirine karşı güçlü duygular besleyemeyiz. Her şey düz ve gri tonlarda görünmeye başlar. Hızlı yaşam, üzerimizde örtük ama çok temel bir kontrole sahip olurken, olan bitene ilişkin farkındalığımızı da yok etmektedir (Aho 2009: 114).

Heidegger sıkıntının en alt düzeyi olan birinci tür sıkıntıda belli bir durumdan ya da belli bir şeyden sıkılmadan söz eder; belli bir kitaptan, uzun bir

yolculuktan, hava alanında uçağı beklemekten sıkılabiliriz. Bu duygunun açıkça nesnesi vardır; *bir şeyden* sıkılırız.

“Örneğin, yapayalnız, zevksiz ve küçük bir tren istasyonunda oturuyoruz. Bir sonraki trenin gelmesine 4 saat var. Bölge hiç ilham verici değil. Sırt çantamızda kitap var, yine de okumalı mıyız? Hayır. Ya da bir sorun ya da problemi düşünmeli miyiz? Yapamıyoruz. Tarifelere bakıyoruz ya da bu istasyondan başka yerlere belli uzaklıklar vererek tarife üzerinde çalışıyoruz. Saate bakıyoruz sadece on beş dakika geçmiş. Bir şeyler yapmış olmak için bir aşağı yukarı volta atıyoruz. Ama bir faydası yok. Yol boyunca olan ağaçları sayıyoruz. Tekrar saate bakıyoruz son bakmamızın üzerinden sadece beş dakika geçmiş. Volta atmaktan yorulup bir taşın üzerine oturuyoruz. Kuma çizilebilecek tüm figürleri çiziyoruz. Yeniden kendimizi saate bakarken buluyoruz, yarım saat geçmiş ve bu böyle devam ediyor” (Heidegger 1995: 93).

Heidegger’e göre bu sıkıntı geçicidir, yaşamın belli bir arunda gelir ve geçer. Trenin gelmesiyle beraber dört saat süren bu sıkıntı da geçecektir. Belli bir şeyin beklenmesi, zamanın hiç geçmiyormuş gibi hissedilmesini sağlar. Böylece kendimizi sıkıntı içinde buluruz.

Burada önemli olan, Dasein’ı sıkıyan şeyin kendisinin dışından gelmesidir. Belli bir durum bizi sıkıntıya sokar. İkinci tür sıkıntıda ise sıkıntı dışarıdan değil, fakat Dasein’ın kendisinin dışından gelir. Bunun anlamı, ikinci tür sıkıntıda belli bir koşula bağlılığın ilkinden daha az olduğudur. Bu tür sıkıntıda Dasein, kendi içine doğru dönmeye başlarken, ilkinde tamamıyla dışa dönüktür (Heidegger 1995: 128).

İkinci tür sıkıntı, ilkinden daha derindir ancak yine de daha az sıkıcıdır çünkü vakit geçirmek için özellikle bir şeyler yapılırken ortaya çıkmamaktadır. Örneğin Heidegger’e göre yiyecek, müzik ve sohbetle dolu bir parti böyledir. Böyle bir partide Dasein şimdi ile sınırlı olduğu için zamanı harcadığını fark etmez. Böyle sosyal ortamlarda sıkıntının farkına varmak daha zordur. Dasein da herkesin yaptığını yapar, yer ve içer, güler, şarkı mırıldanır. Bu tarz sıkıntı kamu içinde kendini gizler ve fark edilmez. Ancak eve döndüğümüzde zaten bütün gece boyunca sıkılmakta olduğumuzu fark ederiz. Yine de partiyi açıkça sıkıcı kılan bir şey bulmak mümkün değildir. Çünkü parti aslında bütünüyle sıkıcıdır. Bu tür sıkıntı, tikel bir şeylerle karşılaştığımızda ortaya çıkan sıkıntıdan daha derindir (Heidegger 1995: 109).

“Burada bizi sıkıyan hiçbir şey bulamayız. Ama yine de sıkılmışızdır. Kendim için sıkıcı olan şey ben miydim o halde? Oysaki kendimle bir an için meşgul olmadım bile. Böyle bir sıkıntının ön koşulu olacak bir tür dalgınlık hali içinde de değildim. Tam tersine sohbetin ve her şeyin bütünüyle içindeydim. Aslında kendimden sıkıldığımı söyleyemem, fakat gecedan sıkıldım... Bu gecedan çok memnun kalmış olsak da sıkıldığımız açık. Ya da muhtemelen de tam da bu memnuniyet yüzünden sıkılmışızdır” (Heidegger 1995: 109-10).

İki tür sıkıntının birbirinden farklı olmasının nedeni, her ikisinde de zamanla farklı türden bir ilişki kurulmuş olmasıdır. İkinci sıkıntı türünde kendimizi zamana bırakırız. Tüm durumu belirleyen şey de budur. Tersine ilkinde ise zamanın içine sürüklendiğimiz için sıkılırız, burada zamanımız yoktur bu nedenle gereksiz yere zaman kaybetmek istemeyiz. İlk bakışta birinci sıkıntı türü daha ciddi görünmektedir. Ancak burada zamanın kendisi sıkıntının özünü gizlemektedir. Zamanı harcamak istemeyişimizin nedeni, ona ihtiyacımız olduğundandır ve zamanı bu doğrultuda kullanmak isteriz. Peki, öyleyse zamanı ne için kullanmak isteriz? Heidegger'in bu soruya verdiği yanıt, bizi köleleştiren her günlük meşguliyetler için zamanı kullanmak istediğimizdir (Heidegger 1995: 219).

Üçüncü tür sıkıntı ise bu iki sıkıntı biçiminden oldukça farklıdır. Kaygı kavramını hatırlatan bu sıkıntı, en derin, en sessiz olan, kamusal olmayan ve göze çarpmayan sıkıntıdır. Burada zamanın akışı ile ilgili bir sıkıntı yoktur, zaten onun ayırt edici yönü de budur. Kişi kendi kendinden sıkılmaktadır; ismi, tüm bir geçmişi, mesleği, hayattaki rolü, yaşı, inançları kaybolmuştur. Geriye kalan nedir? Genel, evrensel yani diğerlerinden farksız bir *ben* (Heidegger 1995: 134-5).

Heidegger'e göre bu tür sıkıntı bize keyfi ya da olumsal olmayan bir şey söylemek ister. Aslında ona alışık olsak da, onu hep diğer tür sıkıntılarla karıştırmışızdır. İlk tür sıkıntıyı zamanı geçirerek bastırırız, dinlemek istemeyiz. İkincisinde ise ayırıcı olan dinlemek istememek değildir, zaten onu dinlemeye mecbur kalırız, üçüncüsünde ise hiçbir gücümüz kalmaz (Heidegger 1995: 136).

İkinci tür sıkıntı ilkinden daha derin olsa da, belli bir süre sonra geçmesiyle ona benzer. Bir süre devam eden bu sıkıntı türü de sonra geçer. Ama sonuncusu böyle değildir, en derin sıkıntı biçimi olan üçüncü tür, belli bir duruma ilişkin değildir, modern dünyanın kendisine ait bir ruh durumudur. Geçici değildir, belli bir dönemde gelip geçmez, Dasein, dünyanın kendisinin sıkıcı olduğu, herkesin sıkıldığı olgusu tarafından ele geçirilir. En derin sıkıntı, Dasein'ın belli ya da belirsiz bir şey ya da durumdan etkilenen kendi özel, duygusal durumlarına bağlı değildir. Bu sıkıntıda tikel bir şeyin ve bizi çevreleyen spesifik durumların ötesine yükseliriz. Her şeye karşı kayıtsız kalırız (Heidegger 1995: 137).

Belli bir durumun değil, aksine durumsuzluğun (evsizliğin, yurtsuzluğun) getirdiği bir sıkıntıdır bu (Aho 2009: 115). Bu duygu basitçe bir şeylerden sıkılma hissi değildir, tüm dünyayı bir anda yabancı bir yere dönüştürme gücü olan metafizik bir sıkıntıdır. Kendi evimizde kendimize yabancı hissederiz, tüm dostlarımız yabancıdır, bildik tüm şeyler anlamını yitirmiştir. Dasein kendine ev olarak seçtiği yerde yurtsuzlaşmıştır.

Bu yersiz ve yurtsuz oluş, kendimizi fırlatılmış biçimde bulduğumuz başka Dasein'larla paylaştığımız dünyaya gönderimde bulunur. Çünkü Heidegger'e göre kendimizi her zaman bizi ilgilendiren belli bir durumda belli bir ruh haline uygun buluruz. Bunun anlamı sıkıntının bizim içimizde değil, zaten hep orada olduğudur. Bu sıkıntı, *ben'i* teknolojik döneme uyduran ontolojik bir duruma gönderimde bulunur (Heidegger 1995: 124). Bu sıkıntı her yerdedir çünkü tüm yaptığımız gün boyunca bizi meşgul eden ve tüketen çeşitli şeylerle vakit öldürmektir. Tüm yaşamımız, meşguliyet içinde ama yaptığımız şeylere kayıtsız ve boş bakarak geçer. Çalışmak, yemek, gezmek, alış veriş yapmak vb. hepsi böyledir (Heidegger 1995: 126). Boş ben, hiç kimsedir ve herkeştir çünkü boşluk içimize sinmiştir ama kendi boşluğumuz bizden saklanır, fark edilmez (Heidegger 1995: 127). Modern ben, sıkıldığını bilmez çünkü zaten bu duygu içinde büyümüştür. İşte bu, sıkıntıyı iki katı sıkıcı hale getirir. Böylece modern yaşam içinde bizi gerçekten neyin ilgilendirdiğini seçemez oluruz. Bunun ayrıtına varamayınca da her şeye karşı kayıtsız kalırız, her şey eşit derecede önemli hale gelir, her şey eşit derecede değerlidir (Aho 2009: 116). Bu her şeyin aslında değersiz olduğu anlamına gelir.

Teknoloji çağındaki bu sıkıntı öyle güçlüdür, öyle sinsidir ki, kişinin ona karşı artık hiçbir gücü kalmaz olur. Dünya zamanı öldürmek için bütünüyle üretilecek ve tüketilecek, yer değiştirilecek aletler olarak görüldükçe her şey farksızlaşır, en nihayetinde insan varlıkları da birbirlerinden ayırt edilemez hale gelir.

Heidegger sıkıntı kavramının bir diğer önemli özelliğinin Almanca "ev özlemi" için de kullanılması olduğunu belirtir. O halde derin sıkıntı Heidegger için aslında ev özlemidir. Derin sıkıntı, ev özlemidir, ev özlemi ise felsefe yapmaktır. Sıkıntı, felsefe yapmaya alışmanın en temel biçimidir. Sıkıntı konusu bizi zaman problemine, Dasein'ın temelinde zamanın nasıl yankılandığını anlamaya götürür. Bu sayede eylemde bulunabilir, alışıldık yüzeyselliğimizden sıyrılabiliriz (Heidegger 1995: 80). Sıkıntı ya da ev özlemi Dasein'ın hem yurtsuz olduğunun hem de kendine otantik bir yurt bulabileceğinin göstergesidir. Şimdi bu en derin sıkıntı biçiminin kaygı ile benzerliğini inceleyerek Dasein'ın otantik bir yaşama ulaşmasında sahip olduğu rolü netleştirebiliriz.

Otantik Yaşama Olanak: Kaygı

Yapısı gereği otantik olmayan Dasein nasıl otantik olabilir? Kaygı kavramının analiz edilmesi Dasein'ın nasıl otantik olabileceği sorusuna cevap verir. Gündelik yaşamı içinde Dasein'ın otantik olma olanağının üzeri örtülmüştür. Yine de kaygı, Dasein'ın kimi zamanlarda bu örtüyü kaldırmasına olanak verir. Üçüncü tür sıkıntıyı anımsatan kaygı, Dasein'ın kendini güvende hissettiği sah-

te yurdunu adeta yerle bir eder. Onu, varoluşunun ontolojik güvensizliğine gönderir, ancak bu güvensizlik Dasein'ın aslında otantik varolma biçimidir.

Kaygı, Heidegger'e göre, Dasein'ın yapısal öğelerinin birliğine ışık tutan bir fenomendir. Kaygı fenomeni, Dasein'ı yapabilecekleri karşısına yerleştirirken, Dasein'ın hemcinslerinin, dünyevi varlıkların ve kendisinin de kaybolmasına neden olur. Kaygı ile Dasein, kendi varlığının hiçliğini deneyimler böylece varoluşun tehlikeli boyutunu kavrayabilir (Kockelmans 1989: 163-4).

Kaygı ile bildik dünya birden bire tüm önemini yitirir. Bizi etkileyen, önemli görünen ve aşına olduğumuz şeyler artık yabancı hale gelir. Yıllardır içinde yaşadığımız odamız birden yabancı bir oda, hatta farklı bir gezegen gibi görünmeye başlar. Aklımız bize her zamanki odada olduğumuzu ve evde hissetmemiz gerektiğini söylese de, yabancı hissetmeye devam ederiz. İşte böyle anlarda kendimizi varoluşumuz üzerine düşünürken buluruz. Zihnimizi meşgul eden günlük ilgileri bir yana bırakır, sanki kendimize yabancıymış gibi, günlük çıkarlardan bağımsız olarak kendimizin farkına varırız. Evde hissetme duygusu sona erince Dasein yabancılaşmanın ortasında kendini bulmaya zorlanır (Gelven 1989: 119).

Otantiklik, kaygı kavramıyla yakından ilişkilidir. Kaygı, Dasein'ı herkes içinde emilmekten kurtarır ve bireyselleştirir. Kaygı, Dasein'ın kendi ölümüyle yüzleşme olanağını açarken, ondan her günkü rutinler içinde kaçmak yerine onu yaşamasını sağlar. Otantik ben, kaygıyı kabullenen her gelecek eylemin ya da kararın en nihayetinde hiçlik karşısında yapıldığını kabul eden bendir. Kargaşa içinde bulunmak ise, ölüm karşısında kaygı duyma cesaretine izin vermek yerine ondan kaçmayı sağlar (Aho 2009: 130).

Kaygı, Dasein'ın bir varlık imkânıdır. Kaygı içinde olmak tekinsizlik içinde olmaktır, ancak bu tekinsizlik insanı bireyselleştirir çünkü tekinsizlik, kimsenin olmaması anlamına gelir ve Dasein'ın kargaşa içinden çıkarak kendi varlığının anlamının ne olduğu sorusuyla yüzleşmesini sağlar.

"Kaygının nedeni dünya içinde var olmaktır. Kaygının nedeni tümüyle belirsizdir. Dünya içindeki hiçbir şey kaygının nedeni olmaz. Kaygı içimizi sıkır, dünyanın kendisi bizi sıkır... Neden kaygı içinde olduğumuzu bilmeyiz, bu nedenle kaygı hiçbir yerdedir ama her yerdedir de. Kaygı ile Dasein yeniden ontolojik güvensizliği içinde döner. Kaygının nedeni, bizihi dünya-içinde-varolmanın kendisidir... Kaygı ile kendimizi artık dünyadan hareketle anlayamayız" (Heidegger 2008: 197-8).

Kaygı Dasein'ı otantik dünya-içinde varolma imkanına geri fırlatır. Otantik olmak demek eve gelmek demek değildir, yurtsuzluğun üstesinden gelmek demek de değildir. Daha ziyade, yurtsuzlukla yaşamaktır. Çünkü Dasein zaten yapısı gereği yurtsuzken, sadece bunun tekinsizliğiyle yüzleşecek cesareti yok-

tur. Bu cesareti kaygının sesine kulak vererek kazanabileceğini henüz bilmediği için Dasein, herkese benzemekten, kargaşa içinde yaşamaktan vazgeçemez.

“Kaygı, Dasein’da en zati varlık imkânına doğru var olmayı, yani kendi kendini seçmenin ve yakalamanın serbestliği için özgür olmayı açılar” (Heidegger 2008: 198). Özgürlüğün, yabancılaşmanın karşısında yer aldığı düşünülürse, Dasein’ın öncelikle kaygı ile yüzleşmediği her günkü yaşam içine fırlatılmış olduğu olgusundan hareketle zaten en başta Varlığın karşısında bir yabancı olduğu görülmektedir.

Sonuç: Yabancılaşma Karşısında Özgürlük

Dasein’ın yurtsuz ve fırlatılmış bir varlık olarak herkes içinde lakırdı, belirsizlik ve meraka dayalı yaşantısının düşkünlüğünü ve otantik olmayışını ortaya koyan buraya kadarki incelememiz, onun en başından beri bir yabancılaşma içinde olduğunu göstermektedir. Fakat söz konusu yabancılaşma ekonomik, politik ya da toplumsal koşulların bir getirisi olarak önceden otantik olan kişinin sonradan ürününe, emeğine, türüne veya kendisine ilişkin bir yabancılaşma içine düşerek otantik olmamasına gönderimde bulunmaktan çok, aksine öncelikle ontolojik bir yabancılaşma içinde bulunduğunu ve sonrasında bu yabancılaşmadan kurtularak özgürleşebileceğini göstermektedir. Yabancılaşmanın bu boyutunun ontolojik olmasının nedeni, Dasein’a ilişkin yukarıda sayılan tüm özelliklerin onun önce var olup sonra dışarıdan kazandığı nitelikler olmayıp, tam da doğasına ait olması ve bu özellikler aracılığıyla varlığa gelmiş olmasıdır.

Dasein’a ilişkin söz konusu belirlemeler, insan doğasının yabancılığına yönelik ontik birer belirlenim değil, fakat ontolojik kavramlardır. Heidegger için yabancılaşma, Dasein’ın kendisi gibi olamaması anlamına gelmez. Aksine yabancılaşma içindeki otantik olmayan Dasein tam da onun varolma tarzıdır.

Heidegger için yabancılaşma, Dasein’ın fiilen kendinden koparılması anlamına gelmemektedir. Fakat Dasein’a kendi otantiklik imkânını kapayan söz konusu yabancılaşma, onu bizzat kendisi olmayan bir varolana teslim etmektedir. Tersine, Dasein’ın otantik olmayışı, onun kendi varlık tarzından kaynaklanmaktadır (Heidegger 2008: 188).

Yabancılaşma, Dasein’ın yurtsuzluğundan, düşkünlüğünden ve kargaşanın içine fırlatılmışlığından kaynaklanır. Burada Marks’ın sözünü ettiği gibi ontik bir yabancılaşmadan söz etmek mümkün olsa dahi, onun temeline yine ontolojik yabancılaşmanın yerleştirilmesi gerekir. Çünkü Dasein doğası gereği başkaları ile birlikte-varlık olduğu ve başkalarıyla birlikte olan eylemlerinde onlara nesne gibi yaklaşmadığı için kendi türüne karşı bir yabancılaşma içine düşmesi mümkün değildir. Öte yandan Heidegger, Dasein’ın eşyalarla olan ilişkisinde de onlara salt birer nesne gibi yaklaşmadığını ifade ettiği için, Marksist anlamda ürüne ya da eşyaya ilişkin bir yabancılaşmadan da söz etmek doğru değildir.

Heidegger'in yabancılaşmış Dasein'ında, Marks'taki gibi bireyin varoluşunun belirli yönlerinden uzaklaşması anlamında bir yabancılaşma yoktur. Birey zaten öncelikle onda olanak halinde bulunan bu yönlerden uzaktır. Ancak modern toplum ve yaşantı biçimi Dasein'ın bu ontoloji temelli yabancılaşmasını destekler ve özgürlüğe ulaşma olanağını bastırır nitelikte olduğu için bu noktada Marks'ın yabancılaşma kavramıyla ilişkilendirmek mümkün olabilir.

Dasein'ın oturduğu zeminin temelsizliğinin farkına varabilmesi, onun iç sıkıntısı ve kaygının sesine kulak verebilmesine bağlıdır. Ancak bu şekilde otantik yaşama olanağına sahip olabilen Dasein, böylelikle yabancılaşma karşısında özgürlüğe ulaşabilecektir. O halde Dasein'ın ontolojik yapısının incelenmesi, onun ilk önce özgür olmadığı ve otantik olmayan bir varoluş içinde yabancı bir varlık olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Aho, Kevin A. (2009), *Heidegger's Neglect of the Body*, State University of New York Press, Albany.
- Carman, Taylor (2005), "Authenticity", *A Companion to Heidegger*, Edit. Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, pp. 285-297.
- Carman, Taylor (2000), "Must We Be Inauthentic?", *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, Edit. Mark Wrathall & Jeff Malpas, The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England, vol.1, pp. 13-29. Erkoç, Şahap-Fatih Artvinli (2011), "Yabancılaşmak mı, Delirmek mi?", *Psikeart*, Eylül-Ekim, Yabancılaşma, Sayı 17, ss.7-12.
- Gelven, Michael (1989) *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois.
- Heidegger, Martin (2008), *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Heidegger, Martin (1998), "Letter on Humanism", Trans. Frank A. Capuzzi, *Pathmarks*, Edit. William McNeill, Cambridge University Press, pp. 239-277. Heidegger, Martin (1995), *Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude*, Trans. William McNeill & Nicolas Walker, Indiana University Press, USA.
- Kockelmans, Joseph J. (1989), *Heidegger's Being and Time, The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, D.C.
- Stambaugh, Joan (1991), *Thoughts on Heidegger*, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, D.C.
- Young, Julian (2000), "What Is Dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World", *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, Edit. Mark Wrathall & Jeff Malpas, The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England, vol.1, pp. 187-205.



Elfride ve Martin Heidegger, oğulları Hermann ve Joerg ile birlikte.

HEIDEGGER'DE VARLIK VE DİL

Dilek ARLI ÇİL

ÖZET

Bu çalışmanın amacı Heidegger'in ortaya koymuş olduğu dil anlayışını incelemektir. Fakat, Heidegger'in dil ile ilgili görüşleri, Varlıkla ilgili görüşlerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Düşününürün en çok alıntı yapılan "dil, varlığın evidir" sözü bu belirlemeyi özetler niteliktedir. Bu nedenle Heidegger'in varlık ve dil ile ilgili görüşleri arasındaki ilişki düşünme bağlamında ele alınacaktır. Bu amaçla, öncelikle, Heidegger'in dil görüşünün diğer dil görüşleri ile farkı ortaya konacaktır. Daha sonra Varlık, dil ve düşünme arasındaki ilişkiye yer verilecektir. Son olarak da 'dil'in Varlığın hakikatinin açığa çıktığı yer' olduğu belirlemesi üzerinde durulacaktır. Heidegger'e göre Varlığın hakikati ancak kökensel düşünme aracılığıyla şairler ve düşünürlerin sözlerinde açığa çıkabilir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, dil, düşünme, metafizik, yurtsuzluk, hakikat, açığa çıkma, şiir.

BEING AND LANGUAGE IN HEIDEGGER

ABSTRACT

The aim of this work is to investigate Heidegger's notion of language. But, his thoughts on language cannot be discussed independently of his thoughts concerning Being. This idea can be expressed by his well known statement 'language is the house of Being'. With this reason, the relation between Heidegger's thoughts on Being and language will be handled within the context of thinking. For this purpose, first, the difference of Heidegger's notion of language from the others will be presented. Next, the relation between Being and language will be evaluated. Finally, the definition of language as 'the place where the truth of Being is unconcealed' will be analyzed. According to Heidegger, the truth of Being can only be unconcealed in the words of poets and philosophers through thinking.

Key Words: Being, language, thinking, metaphysics, homelessness, truth, unconcealment, poetry.

Heidegger'in dil ile ilgili görüşlerini daha iyi anlayabilmek için öncelikle felsefe tarihinde şimdiye kadar ortaya konan dil ile ilgili görüşler arasındaki ayrıma değinmemiz yerinde olur. Dil ile ilgili felsefe tarihi boyunca ortaya konan görüşleri, dilin insan yaşamındaki rolü ve işlevi bakımından, araçsal dil anlayışı ve araçsal olmayan dil anlayışı olmak üzere iki ana başlıkta ele alabiliriz. Araçsal dil anlayışı, genel olarak dilin, duyguları, düşünceleri, ideleri ve tasarımları, yani içsel olanı ifade etme aracı olduğunu öne sürmektedir. Bu görüşe göre dil, içsel olanın dışa vurulması amacıyla insan tarafından kullanılan bir araçtır. Dil, insanın kendisini başkalarına ifade edebilmesini sağlar. Bu niteliği ile de iletişimin temel öğelerinden birini oluşturur. Charles Taylor'a göre, bu görüş, dili, gerçekliği zihinsel tasarımlar aracılığıyla bilebileceğimizi iddia eden modern temsili bilgi teorisinden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Temsili bilgi teorisi, gerçekliği doğrudan değil tasarımlarımız aracılığıyla bilebileceğimizi savunan görüştür. Dil de bu tasarımların ifade edilme aracıdır. Araçsal dil anla-

yışı “insan”ı, yani “özne”yi merkeze koyan bir dil anlayışıdır. Bu düşünceye göre insan yaşamı her ne kadar dil tarafından etkilense de ondan bağımsız olarak düşünülebilir.

Kurucu dil anlayışı ise dilin bir araç olarak ele alınamayacağını ve insan yaşamının dilden bağımsız olarak anlaşılamayacağını öne sürmektedir. Bu görüşe göre dil, insanın varlığının bir parçasıdır. İnsan dil ile birlikte varolur. Dil insanın bir etkinliği değildir aksine insanın içinde varolduğu durumdur. Başka bir ifadeyle, dil, insanın insan olarak varolmasının bir koşuludur.

Bu bağlamda Heidegger de, araçsal olmayan bir dil anlayışı ortaya koyan düşünürlerdendir. Dilin yalnızca içsel olanı ifade etme aracı olarak ele alınamayacağını ileri sürer. “Heidegger’e göre dil, öncelikle bir sesler veya kâğıt üzerinde bu sesleri sembolize eden işaretler sistemi değildir. Sesler ve kâğıt üzerindeki işaretler, ancak insan, varolduğu kadarıyla, dil içerisinde varolduğu için dil haline gelebilir.”(Aydoğan 2008: 59) Yani, araçsal dil anlayışı ancak araçsal olmayan bir dil anlayışı sayesinde olanaklıdır.

Heidegger *Sanat Eserinin Kökeni* adlı kitabında dil ile ilgili görüşlerini şöyle ifade etmektedir: “Dil, sadece veya temel olarak iletilmesi gerekenin yazılı ve sözlü ifadesi değildir. Dilin yaptığı ilk olarak açık ve örtük anlamları taşımak değildir. Aksine, o varolanı varolan olarak ilk kez açığa çıkarır.” Dil bir anlamlar alanı değil, varolanın varolan olarak açığı çıktığı alandır. *Humanizm Üzerine Mektup* adlı eserinde ise “Özünde dil, ne bir organizmadan ne de bir canlıdan ortaya çıkan bir şeydir. Bu nedenle, sembolik ifadeler ve hatta anlambilime indirgenerek özsel olarak doğru bir biçimde düşünülemez.”(Heidegger 2002:46) der. Ona göre, dil insanın bir etkinliği olarak anlaşılmamalıdır. “İnsan, diğer yetilerinin yanında bir de dile sahip olan bir canlı değildir. Aksine, dil, insanın varlığın hakikatine ait olduğu sürece varolma olarak içinde olduğu evidir.” (Heidegger1998: 254)

Heidegger dilin bir aktarım ve ifade etme aracı olarak kullanıldığını reddetmez fakat ona göre bu anlam dilin özünü ifade etmekte yetersizdir. Dilin – araçsal bir dil anlayışına sahip- diğer düşünürler tarafından ortaya konan anlamı, kökensel anlamından türetilmiştir. Bu nedenle Heidegger dilin kökensel anlamını orataya koymayı amaçlar. Dil insanın özüne dairdir. Bu nedenle de insan yaşamı dilden bağımsız olarak düşünülemez ve anlaşılamaz. Fakat Heidegger’in görüşlerinin dili araçsal olmayan bir biçimde ele alan ve ortak bir başlık altında ifade ettiğimiz diğer görüşlerden ayrıldığını da belirtmemiz gerekir. Bu farkı onun dil ile ilgili eserlerini inceleyerek detaylı olarak ortaya koyacağız. Heidegger *Varlık ve Zaman* kitabının başında varlığın anlamını sorgulamayı amaçladığını belirtir. Bu sorgulamayı dil ile sıkı bir ilişki içerisinde sürdürür. Heidegger’e göre “dil, varlığın evidir”. Bu nedenle varlığı konu edinen bir sorgulamanın aynı zamanda dili de konu edinmesi gerekmektedir.

Heidegger Varlığın anlamını sorgularken dil ve düşünmeyi birlikte ele alır. Ona göre dil ve düşünme insan ve Varlık arasındaki ilişkinin iki unsurudur. Düşünme, Varlık ile insan arasındaki ilişkiyi kendisi kurmaz, zaten kurulu olan ilişkiyi kuvvetlendirir. Unutulmuş veya zayıflamış olan ilişkiyi güçlendirir. Bunu Varlığı düşünerek –düşünmesini Varlığa yönelterek- yapar. Düşünmede düşünülen şey varlıktır. Heidegger bu düşünmeye “özlü düşünme” veya “kökensel düşünme” adını vererek onu metafizik düşünmeden ayırır. Metafizik düşünme varlığın anlamını sormaz, varlığa yönelmez. *Metafizik Nedir?* kitabının sonsözünde “özlü düşünme, varlığın olagelmesidir.” (Heidegger 2009: 51) demiştir. “Düşünme, Varlığın hakikatini dile getirebilmek için Varlığın onu içine almasına izin verir.” (Heidegger 1998: 267) Yani özlü düşünme, zaten Varlığın hakikati içinde olan insanın, üstü örtülmüş olan bu durumu açığa çıkarmasını sağlar.

Heidegger’e göre, “Köklü (kökensel) düşünme, Varlığın inayetine yankısıdır; bunun içinde tek olan kendini aydınlatır ve olağettirir: Varolan vardır. Bu yankı, Varlığın sedasız sesinin sözüne verilmiş insanca yanıttır. Düşünmenin yanıtı, insanın sözünün kökenidir; bu söz, sözün seslendirilmesi olarak, dilin sözcükler haline gelmesini sağlar.” (Heidegger 2009: 53) İnsan özlü kökensel düşünme aracılığıyla Varlığın çağrısını duyar ve ona yanıt verir. Bu yanıt, sözün kökenini oluşturur.

Kökensel düşünme, insan ve Varlık arasındaki ilişkiyi gerçekleştirir. “Ancak, düşünmenin, Varlık ile insan arasındaki ilişkiyi gerçekleştirmesi, ilişkiyi onun kurduğu ve etkilediği anlamına gelmemelidir. Varlık ile insan arasındaki bağ, düşünmeden bağımsızdır ama düşünme tarafından gerçekleştirilir. Bu durumda, insan ile Varlık ilişkisini hiçbir şekilde etkilemesinin söz konusu edilmediği düşünmenin gerçekleştirdiği, Varlığın ona verdiği ilişkiyi yine Varlığa sunmaktır.” (İyi 1999: 26) Düşünme sadece insan ve Varlık arasında kurulu olan ilişkiyi açığa çıkarır.

Heidegger *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta “düşünmede Varlık dile gelir. Dil Varlığın evidir.” der. “Düşünme, varlığın düşünmesidir. Buradaki aitlik eki olan “-in” iki şey ifade etmektedir. Düşünme, varlık tarafından ortaya konduğu kadıyla varlığıdır, varlığa aittir. Düşünme aynı zamanda varlığa ait olarak, varlığı dinlediği sürece varlığın düşünmesidir.” Yani düşünme, Varlıktan gelen Varlığı düşünme ve Onu dinlemedir. Düşünmede Varolma ve Varlık ayrılmaz bir bağ içine girer. Dil de Varlığın Varolma tarafından dillenen hakikatinin açığa çıktığı yerdir.

Ancak insan Varlığı düşünme konusunda her zaman başarılı değildir. Bu durum onun Varlık ile olan ilişkisini zayıflatır. Varlık ile ilişkisi zayıflamış olan insan yurtsuzlaşır. İnsan Varlığı unuttuğunda, düşünme Varlığın düşünmesi olmaktan çıktığında – Heidegger buna Varlığın unutulması der- hakikatin üstü

örtülür yani dil Varlığın hakikatini anlatamaz hale gelir. Düşünmedeki bu değişiklik dilde de değişikliğe neden olur. Dil, yoksullaşır. Dil, özünü yani Varlığın hakikatinin evi olduğunu inkâr eder. Boş konuşmaya, gevezeliğe döner.

“Yurtsuzluk” Heidegger’in insanla ilgili olarak ortaya koyduğu önemli belirlenmelerden biridir. Heidegger, insanın –varolmanın- yurtsuzluğu, Varlığın terk edilmişliği ve unutulmuşluğunu bir arada ele alır. Heidegger’e göre yurtsuzluk dünyanın kaderi haline gelmektedir. “Yurtsuzluk, metafizik düşünüşün tarih boyunca insana hazırladığı durum diye açıklanabilir. Çünkü “yurtsuzluk Varlığın varolanı bırakmışlığından ileri gelir. O, Varlığın unutulmuşluğunun işaretidir.” Ve içinde sadece insanların değil, insanın özünün de şaşkın dolaştığı” aşılması gereken durumun adıdır.” (İyi 1999: 50) Yurtsuzluk, varlığın hakikatini unutmuş insanın durumudur. “Bu yurtsuzluğun üstesinden gelmek yalnızca Varlıktan yola çıkarak başarılabilir.” (Heidegger 1998: 258) Düşünmenin yeniden Varlığa yönelmesi, Varlığın düşünmesi haline gelmesiyle, insan içinde bulunduğu yurtsuzluk durumundan çıkabilir. Heidegger, bu durumu şu sözlerle dile getirir:

“Yurtsuzluğu düşünürken varlığın terkedilmişliği ortaya çıkar. Bu terkedilmişlik Varlığın doğasına dairdir. O, Varlığın unutulmuşluğunun işaretidir. Bunun sonucunda da Varlığın hakikati düşünülmemiş olarak kalır. Varlığın unutulmuşluğu kendini dolaylı olarak insanın her zaman çeşitli varolanları görmesi ve onlarla çalışmasında gösterir.” (Heidegger 1998: 258)

Varlığın unutulmuşluğu insanın diğer varolanlarla ilişkisini de etkilemektedir. Varlık ve varolan arasındaki ayrım ortadan kalkmakta; varolan, Varlık olarak anlaşılmaktadır. Bu durumda – insanın içinde olduğu bu yurtsuzluk ve Varlığın unutulmuşluğu durumunda - insanın sahip olduğu varlık kavramı, “en genel olan”, “en kapsayıcı olan”, ya da “sonsuz bir varlık tarafından yaratılan” veya “sonlu bir özne tarafından oluşturulan” gibi çeşitli anlamları içermektedir. Heidegger “Varlık” kavramının belirtilen bu anlamlarının metafizik tarafından ortaya konduğunu, bu nedenle de varlığın özüne dair herhangi bir şey söylemediğini öne sürmektedir. Metafizik düşünme tarafından oluşturulan bu anlamlar, Varlığın hakikatini hiçbir şekilde açığa çıkarmazlar aksine üstünü örter.

“Heidegger’e göre insanın özüne ilişkin belirleme ancak onun, Varlıkla olan bağıyla ilgisinde yapılabilir. İnsanın özünün belirlenmesinde asıl olan şey bu “bağ”dır. İnsanın Varlığa olan bağının güçlendirilmesi, çağımızda insanın yapması gereken ödev olarak durmaktadır.” (İyi 1999: 50) İnsanın özü varolmadır. Yani insanın özü onun herhangi bir varolandan farklı olarak bir varolma olmasıyla ilişkilidir. Başka bir deyişle, “Varolma” olarak varolan yalnızca insandır. İnsanın “varolma”sı varlık ile ilişki içerisinde olması anlamına gelmektedir. İnsanın varlık ile kurduğu bu ilişki onun varlığı düşünmesi ile güçlenir. Varlığı düşünme aynı zamanda varlığın hakikatinin içinde olma anlamına gelmektedir.

Heidegger iki tür düşünmeden söz eder: kökensel düşünme ve metafizik düşünme. Daha önce de belirtildiği gibi kökensel düşünme, Varlığa yönelen düşünmedir. Metafizik düşünme ise Varlığın unutulduğu ve varolanın Varlık olarak ele alındığı düşünme biçimidir. “Dilin, Varlık ile dolayısıyla düşünme ile yakından ilişkili olması onun, düşünmede ortaya çıkan değişiklikten doğrudan etkilenmesine yol açar. Bu etkilenimde dil, Varlığın düşünmesini dinleyen düşünmenin ya da Varlığın sedasız sesine kulak veren düşünürün dili olmaktan çıkarak, metafiziğin dili şekline dönüşür. Heidegger bu durumu dilin yoksullaşması, çökmesi olarak görür.” (İyi 1999: 34) Dilin yoksullaşması, insanın yurtsuzlaşmasının ifadesidir. Çağımızda düşünme ve dil metafizik tarafından ele geçirilmiş durumdadır. “Metazifik varlığın hakikatini sorgulamaz. Bu yüzden hiçbir zaman insanın özünün hangi açıdan varlığın hakikatine ait olduğunu sormaz. Yalnızca metafizik bu soruyu şimdiye kadar gündeme getirmemiş değildir. Böyle bir soru metazifik olarak metafizik için sorulamazdır.” (Heidegger 1998: 246)

İnsanın bu yurtsuzluktan kurtulmasının tek yolu Varlığa yakınlığını yeniden keşfetmesi ve Varlıkla aralarındaki ilişkiyi ortaya çıkarmasıdır. Yani düşünmenin yeniden varlığın düşünmesi yapılmasıdır. Bu da, düşünmenin metafizikten kurtulması özlü (kökensel) düşünmenin yeniden canlandırılması anlamına gelmektedir. İnsan ancak bu şekilde yeniden yurduna kavuşabilir. Dil de yeniden Varlığın evi haline gelebilir. “Ancak bu şekilde kelimelere özünün değeri ve insana varlığın hakikati içinde yaşaması için evi yeniden verilebilir.” (Heidegger 1998: 239)

Heidegger’e göre insanın görevi varlığın hakikatini korumaktır ve bu bakımdan onun varoluşu diğer varolanların varoluşundan farklıdır. Bu fark, insanın Varlık ile ilişkide, Varlığın hakikatinin içinde olmasından kaynaklanır. İnsan böyle bir varoluşa sahip olarak hakikatin içindedir ve onu korumakla görevlidir. “Heidegger’in insana, varlığın hakikatini koruma ödevini yüklemesinin, insanın böyle bir olanağı taşıdığı düşüncesinden ileri geldiği görülür. Ona göre böyle ek-sistent olarak varlıkla bağı olan insan, “buna uygun bir şekilde varlığın hakikatini korumak zorundadır. İnsan, varlığın çobanıdır.” (İyi 1999: 51)

Heidegger hakikati –aletheia- “saklı olanın üstünü açma”, “örtüsünü kaldırma”, “açığa çıkma” anlamında kullanmaktadır. “Hakikat olağan düşüncenin hakikati değildir. O sadece düşünce ile varolan, kavram ile şey, ifade ile olgu arasında doğruluk, uygunluk, uyuşma değildir. O böyle bir doğruluğun hakikatini her türlü imkânının temelinde yer alan hakikattir. Çünkü önce olgu, şey ya da varolan açık, aşikâr olmadan, açığa çıkmadan ve bir veri olarak verilmeden ifadenin olguyla, kavramın şeyle ya da düşüncenin varolanla uyuşup uyuşmadığı söylenemez.” (Aydoğan 2008:398) Dil anlayışında da ifade ettiği gibi hakikatin düşünce ile varolan arasındaki uygunluk olarak ele alınması

onun ikincil anlamıdır. Bu ikincil anlam ancak hakikatin “açığa çıkma” olan ilksel anlamı sayesinde olanaklıdır. Ancak metafizik düşünce hakikatin ilksel anlamının üstünü örterek onun ikincil anlamını öne çıkarır.

Heidegger, *Şiir, Dil, Düşünce* adlı kitabında dilin kendisi üzerine ve yalnızca dil üzerine düşünceğini ifade ederek; “dilin kendisi nedir?” ve “dil nasıl dil olarak belirir?” sorularını sorar. Heidegger’e göre “dil dildir, bununla birlikte başka bir şey değildir”; (Heidegger 2001: 188) dilin, dil olarak belirmesinin yolu ise konuşmasıdır. Dil konuşur. Heidegger konuşmanın genellikle kabul edilen tanımının, içsel duyguların kavramlar ve simgeler aracılığıyla duyulur bir biçimde dışa vurulması olduğunu ve bu tanımın üç varsayımı içerdiğini ileri sürer: Konuşma içsel olan bir şeyi dışa vuran bir dile getirmez; dil insanın bir etkinliğidir; dil, ifade olarak gerçek olan ve olmayanın temsilidir. Heidegger’e göre bu tanım, bizi, dil olarak dile götürmez. Dilin konuşmasıyla ilgili olarak, “biz böyle bir konuşmayla nerede karşılaşırız?”, “böyle bir konuşmada konuşulan nedir?” sorularını sormamız yerinde olacaktır. Heidegger’e göre konuşma, konuşulan şeyde kendini tamamlar. Eğer dilin konuşmasının anlamını konuşulan şeyde arayacaksa, herhangi bir konuşulanı değil saf konuşulanı incelememiz gerekir. Saf konuşulan, şiirdir. Bu nedenle dilin konuşması şiirde aranmalıdır.

Heidegger “malumat aktarmaya yönelik faydacı kaygının hüküm sürdüğü gündelik konuşmalarda dilin ‘dil olarak’ tezahür etmediğini, bunun ancak bu tür kaygıları dışlayan şiirde görüldüğünü savunur.” (Megill 1998: 257) Bu nedenle eğer dili “dil olarak” anlamak istiyorsak yani dilin özünü anlamak istiyorsak şiiri, şiirin dilini ele almalıyız.

Şiir genel kabul görmüş ve günümüzde geçerli olan tanıma göre şairin hayal gücünün ifadesidir. “Herkes şiirin bir buluş olduğunu bilir. Betimleyici görünse bile hayal ürünüdür. Kurgusal eyleminde şair, kendine kendi varlığında olabilecek bir şeyi resmeder. Şiir, kendi imgeleme etkinliğimiz için biçimlendirilmiş olan şeyi imgeler. Şiirin konuşmasında, şiirsel hayalgücü kendini dile getirir. Şiirde konuşulan şey, şairin kendinden bildirdiğidir.” (Heidegger 2001: 195) Şiir ile ilgili bu sözler “dilin konuşması” fikri ile çalışmaktadır. Bu tanıma göre konuşan dil değil şairdir. Heidegger ise şiiri insanın konuşması aracılığıyla dilin konuşması olarak nitelendirmektedir. O, şiir dilinin ve bunu genişleterek genelde dilin, kendi söyleyişinden başka hiçbir şey söylememek için konuştuğunu ileri sürer. Dili bir bilimsel araştırma nesnesi olarak ele almak istemediğini, daha çok onunla bir deneyim yaşamak istediğini vurgular. (Megill 1998: 258)

Heidegger’e göre insanın konuşması dilin konuşması ile ilişki içerisinde düşünülmelidir. Dil sessizliğin sesi olarak konuşur. Dil, insanın duymasına sü-kûtun sesi olarak ses verebilmek için insanın konuşmasına ihtiyaç duyar ve onu kullanır. İnsanın konuşması ise dile iki şekilde yanıt vererek olur: (duyarak) ve

cevap vererek. Bu duyma, sükûtun buyruğunu sessizliğin sesini dinlemesidir. İnsanın konuşması, sessizliğin çağrısının yeniden seslendirilmesidir.(Heidegger 2001: 205) Yani dilin konuşması, kökensel düşünme sayesinde ve insanın konuşması aracılığıyla Varlığın hakikatının açığa çıkması anlamına gelmektedir.

Varlığın hakikati ancak gerçek düşünürlerin –metafiziğin tuzağına düşmemiş olan düşünürlerin- ve şairlerin sözlerinde dile getirilir. Bu nedenle Varlığın anlaşılması için düşünürlerin ve şairlerin sözlerinin incelenmesi gerekir. Heidegger, düşünürün sözü ve şairin sözünün kökeninin aynı olduğunu belirtir. Fakat biri Varlığı diğeri kutsal olanı dile getirmesi bakımından birbirinden farklıdır. *Metafizik Nedir?* adlı kitabında bu farklılığı şu sözlerle dile getirir:

“Uzun süre korunan dilsizlikten ve onun içinde aydınlanan alanın titizlikle açıklığa kavuşmasından, düşünürün söz söylemesi çıkar. Şairin adlandırması da aynı kökenden gelir. Lakin aynı olan ancak farklı olan olarak aynı olduğundan, şiir ve düşünme de söze dikkat etmede en saf şekilde aynı olduklarından, her ikisi de aynı zamanda kendi özlerinde birbirlerinden çok uzaktırlar. Düşünür, Varlığı söyler. Şair, kutsal olanı adlandırır.” (Heidegger 2009: 54)

Heidegger *Humanism Üzerine Mektup* adlı eserinde düşünce tarihinde ortaya çıkan ve insanın değerine vurgu yapan hümanizm görüşlerini eleştirmekte, onların insanın değerini ortaya koyma konusunda yetersiz kaldığını iddia etmektedir. Ona göre hümanizm metafizik düşünüşün etkisi altında kalmış bir anlayıştır çünkü varlığın özünü kavrayamaz. “Ancak metafizik düşünüşün aşılmasıyla, insanın değerinin, onun Varlığın hakikatının içine-çıkabilen” biricik Varlık olmasında bulunduğu görülecektir. Metafizik düşünüş aşıldığında ve insanın Varlığa olan bağına yönelen bir düşünmeyle konuya eğilindiğinde, insanın “animal rationale’den daha fazla” olduğu açığa çıkacaktır. Heidegger’e göre insan, metafizik düşünüşün belirlediği gibi “varolanın efendisi” değil, “Varlığın çobanıdır.” (İyi 1999: 55) İnsan varolanın efendisi olmayışıyla bir şey kaybetmez aksine kazanır. Kazandığı şey varlığın hakikatidir. Varolanların bütününe karşı durarak onun ötesine geçebilen insan Varlığın hakikati içindeki yerinin farkına varır.

Heidegger bizim dil içinde hareket ettiğimizi ve dil içerisinde var olduğumuzu söylemektedir. “Dil ne sadece ifade alanı, ne ifadenin aracı ne de ikisinin birleşimidir. Ne düşünce ne de şiir kendini onun yardımıyla ifade etmek için dili kullanır; aksine düşünce ve şiirin kendisi esastır, dilin insanın aracılığıyla konuştuğu temel dolayısıyla da nihai konuşmadır.” (Heidegger 1968: 128)

Heidegger’in dil ile ilgili görüşlerini daha iyi anlayabilmek için “logos” kavramına da değinmek gerekir. Heidegger *Varlık ve Zaman* kitabında felsefe tarihi boyunca özellikle de Platon ve Aristoteles tarafından “logos”un herhangi bir anlamı öne çıkmaksızın çok farklı anlamlarda kullanıldığını belirtir. Fakat kendisi “logos” un temel anlamının söz olduğunu öne sürer. Logos, söz olarak,

hakkında konuşulanı açığa çıkarmak veya görünür kılmaktır.(Heidegger 1996: 28) “Bu anlamda yani “söz” anlamında “logos”un “söyleyen” (ilan eden, açıkça bildiren) anlamını da içermesine dayanarak, söyleyenin söylediği şeyi (bir şeyi/ varolanı) ilan etmesi, duyurması/bildirmesi, ortaya koyması; “söz” ün söylediği şeyi açığa çıkarması demek olduğuna dikkat çekerek.”(İyi 2010: 125) “Logos” un açığa çıkardığı, görünür kıldığı şey Varlığın hakikatidir.

Heidegger, sözün bir şeyin görülmesini sağladığı için “doğru” veya “yanlış” olabileceğini ifade eder. Fakat sözün doğruluğu onun gerçeklikle örtüşmesi veya uyumu değildir. Sözün aletheia olarak doğruluğu, gizli olanın açığa çıkarılması, örtüsünün kaldırılması, keşfedilmesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında hakikat dil ile çok yakından bağlantılıdır. Çünkü dil, örtüsü kaldırılanın görünür kılındığı yerdir. Hakikati kendi tanımladığı anlamda alırsak, Heidegger’in hakikatin peşinden giden bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Hakikatin peşindeki bu düşünürü göre, “Varlığın sesine itaat eden düşünme, Varlığın hakikatinin dile geleceği, Varlığa uyacak sözü arar. Tarihsel olanın dili, ancak bu sözden kaynaklandığı takdirde uygundur. Dil uygunsa, gizli kaynakların sedasız sesinin güvencesi ona el eder. Varlığın düşünmesi, sözü korur ve bu koruma içinde onun belirlenimini gerçekleştirir.”(Heidegger 2009: 54)

Heidegger’in düşünme, dil ve Varlık ile ilgili görüşleri temel olarak kökensel düşünme ve metafizik düşünme arasında yapmış olduğu ayrıma dayanmaktadır. Metafizik düşünmenin ortaya çıkmasıyla kökensel düşünme ortadan kalmış, Varlık unutulmuştur. Varlığın unutulması insanın yurtsuzlaşmasına ve dilin yoksullaşmasına neden olmuştur. Metafizik düşünme insanın içinde bulunduğu bu durumu düşünmenin, dilin, hakikatin ve Varlığın ilksel anlamlarının üstünü örterek sürdürmektedir. Varolma olarak hep Varlıkla bağı olan insan, düşünmesini yeniden Varlığa yönelterek metafizik düşünmeyi ortadan kaldırıp Varlığın hakikatini açığa çıkarmalıdır. Böylece insan içinde bulunduğu yurtsuzluk durumundan, dil de yoksullaşmaktan kurtulabilir.

Kaynakça

- Aydoğan, Ahmet (çev.), *Heidegger*, Fikir Mimarları Dizisi 15, İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, New York: State University of New York, 1996.
- Heidegger, Martin, “Letter on Humanism”, *Pathmarks*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1998.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örneke, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- Heidegger, Martin, *Poetry, Language, Thought*, çev. Albert Hofstadter, New York: Perennial Classics, 2001.
- Heidegger, Martin, “The Origin of the Work of Art” in *Off The Beaten Track*, Edt. and trans. Julian Young, Kenneth Haynes, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Heidegger, Martin, *What is Called Thinking?*, New York: Harper&Row Publishers, 1968.
- Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Taylor, Charles, “Heidegger on Language”, *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, 2005.
- İyi, Sevgi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.
- İyi, Sevgi, “Heidegger’de “Logos”un Yeri”, *Cogito*, Heidegger: Varlığın Çobanı, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 64, Güz 2010.

VARLIK (ὄν) ÜZÜMÜNDEN HAKİKAT (ἀλήθεια) ŞARABI İÇMEK: DÜŞÜNCE TARİHİNDE VARLIK ANLAYIŞI VE HEIDEGGER'DE VARLIK, DASEIN, HAKİKAT VE DİL KOMPOZİSYONU

İsmail HANOĞLU

ÖZET

M. Heidegger (1889-1976) çağımızın varlık üzerine düşünen önemli filozofları arasındadır. Onun varlık anlayışında kendisinde verili, sabit bir töz söz konusu değildir. Bu yüzden var oluşu keşfeden Dasein, varoluşun hakikatini keşfettiği gibi, kendi hakkındaki hakikati de keşfetmektedir. Hakikat olan bu keşfin kendisi felsefe, ifade biçimi de dildir. Hakikat Dasein'a bağlıdır. Ama bu bağlılık, keyfilik ifade etmez. Zira Dasein kendisini varoluş karşısında açar. Heidegger, felsefi sistemini kurmada üstadı E. Husserl'e borçludur. Yöntem olarak fenomenolojik yöntemi kullanan Heidegger, bu yöntemi var oluşun bütününe uygular. Varlık ve Zaman adlı çalışması ile Heidegger, topyekun felsefe tarihi ile bir hesaplama içerisine girer ve varlığın tarih içerisinde unutulmuşluğuna dikkat çeker.

Anahtar Terimler: Varlık, Dasein, Hakikat, Dil, Zaman, Fenomenoloji.

**DRINKING THE WINE OF THE TRUTH (ἀλήθεια) FROM THE GRAPE OF THE BEING (ὄν):
THE CONCEPTION OF THE BEING IN THE HISTORY OF THE THOUGHT AND THE
COMPOSITION OF BEING, DASEIN, TRUTH AND LANGUAGE IN HEIDEGGER**

ABSTRACT

M. Heidegger (1889-1976) is among the important philosophers who think on the being in our century. There is no the given and fixed substance in itself in his conception of the being. Because of this, Dasein discovering the being, discovers also the truth in itself as it discovers the truth of the being. This discovering that is the truth is the philosophy and its form of expression is the language. The truth depends on Dasein. But, this is not arbitrariness. For, Dasein opens itself in the face of the Being. M. Heidegger is indebted to E. Husserl in building his system. Using the phenomenology as the method, Heidegger applies this method on the whole of the Being. With his famous work "Being and Time ", Heidegger revenges with the whole history of the philosophy and indicates the forgotten of the Being.

Key words: Being, Dasein, Truth, Language, Time, Phenomenology.

Giriş

Klasik dönemden bu zamana kadar varlık sorunu, felsefenin diğer sorunlarından bir sorun değil temel bir sorun olarak karşımıza çıkar. Varlığın yerini daha çok bilginin aldığı yıllar batı düşüncesinde insanın özgürlüğünün ve doğa karşısındaki üstünlüğünün yüksek sesle dile getirildiği yıllardır. Francis Bacon'ın bilginin güç olduğu ifadesi ve Descartes'in *cogitosu* kendi içerisinde kristalize olmuş felsefi dünyaların birer tezahürü olarak karşımıza çıkar. Gerek

Francis Bacon ve gerekse Rene Descartes'ın fikri yapılarını besleyen modern düşüncenin arka planında kuşkusuz Rönesans düşüncesi vardır. Rönesans düşüncesinin batı tefekkür hayatında yeri ise tartışılmaz bir öneme sahiptir. Böyle bir öneme sahip oluşunda medeniyetlerin geçirmiş olduğu kırılma evreleri dikkate alınmalıdır. Bir bütün olarak Batı tefekkür hayatı dikkate alındığında klasik dönem Grek düşüncesinden tutunuz da ağır buhranların yaşandığı ortaçağ ve nihayet Rönesans'la birlikte kendini tebarüz ettiren Modernizm ve sonrasında gelişen Aydınlanma ve Postmodern dönemler her ne kadar kendi içerisinde önemli ayrışmaları ifade etse de ortak bir takım parametreleri de paylaşmaktadırlar.

Ortak parametrelerin neler olduğu ya da olabileceği konunun tartışılabilir tarafını oluşturduğu kadar kendi içerisinde farklı görüşlerin rahatlıkla ifade edilebilmesine de imkân tanımaktadır. İnsan merkezli bir dünya anlayışı, klasik Grek düşüncesinin de içerisinde bulunduğu ve hatta merkezi tarafını oluşturduğu bir düşünce olarak kendini gösterir. Ortaçağ düşüncesi Batı düşünce hayatında dinin, dogmaların merkezde olduğu bir düşünce profili bize vermektedir. Dinin bu manada tarihe müdahalesi eşit düzeyde insan hayatına ve özelde onun düşünmesi kadar nasıl düşünmesine ilişkin de bir takım parametreleri takdim ettiği bir dönem olarak görülebilir. Bu anlamda ortaçağ düşüncesi dogmaların merkezde olduğu bir düşünce profili olarak kendini gösterirken, modernizm söz konusu dogmaların eleştirel süzgeçten geçirilerek eleştiriye tabi tutulduğu ve insan aklının merkezi bir konuma taşındığı bir dönemdir. Ama her ne suretle olursa olsun Batı düşünce hayatı ya da kültürü Eski Grek ve Roma uygarlığının (Attas, 1995: 85) ve pek tabi olarak Hristiyan ve Yahudi kültürlerinin bir karışımı (Attas, 1995: 85) olarak kendini gösterir.

Martin Heidegger (1889-1976) üzerine böyleleri bir çalışmayı ele almak konu başlığı gereği, varlık ve dil üzerine oturan bir temel problemi Heidegger bağlamında işlemekten geçmektedir. Her ne kadar varlık sorunu, Heidegger düşüncesini geçmişe bağlayan ya da diğer bir ifadeyle felsefi düşüncenin başlamasını ve sürekliliğini sağlamada kendisine güçlü biçimde itimat edilmesi karşısında (Jaspers, 2001: 61-62), dil sorunu kendini varlık meselesi kadar düşünce tarihinde ikame edememiştir. Varlık sorununun, felsefenin bilgi ve değerle birlikte temel problemleri arasında yer aldığına yukarıda değinildi. Dil problemi daha çok bu kategoriler içerisinde kendini varlık sorunuyla ilişkili kıldı. Özellikle düşünce geleneğimiz içerisinde *merâtibu'l-vücûd* olarak bilinen varlık tasnifi içerisinde dilin hiyerarşik olarak üçüncü sırayı alması manidar olduğu kadar düşündürücüdür de. Bu anlamda görülüyor ki, dil problemi kendini varlık problemi içerisinde görünür kılmaktadır. Ya da diğer bir ifadeyle geçtiğimiz yüzyıl başta olmak üzere çağdaş dönemde özellikle varoluşçuluk bağlamında varlık

sorunu, *insan problemi* üzerinden *dil felsefesi* yapılarak işlenmeye çalışılmıştır. Özellikle varoluşçulukta karşımıza çıkan insan sorunu aslında Heidegger bağlamında dilsel probleme dönüştürülerek ifade edilmeye çalışılır. Yani bir anlamda hem varlık hem de insan sorunu dil sorunu olarak karşımıza çıkar. Dilin bu anlamda ele alınışı, varoluşçu paradigmayla özellikle analitik felsefe arasında felsefenin işleniş biçimi olarak bir yakınlığın mevcudiyeti olarak görülebilir.

Yukarıda ifade edilmeye çalışılan temel kavramsal problemlerden hareketle, Heidegger üzerine yazılan bu makalenin temel uğrak yerlerinin de artık neresi olacağı kestirilebilir. Bu bağlamda varlık, dil, Dasein ve hakikat üzerine kurulu bir düşünce sıkalası bu çalışmada kendini gösterecektir. Heidegger'in felsefi yöneliminin temelini oluşturan söz konusu problem Batı-hristiyan düşünce geleneği yanında doğu-islam düşünce geleneği tarafından da farklı kavram çatıları altında işlenmiştir. Buna kuşkusuz felsefenin diğer disiplinler gibi, kümülatif bir bilgi sistemine bağlı olduğu şeklinde temel bir akademik gerekçe örnek olarak verilebilir. Felsefi bilgi birikimsel bir bilgi olduğu kadar kendi içerisinde eleştirel bir kimliğe de sahiptir (Diemer, 1997: 21-22). Belki de eleştirel özelliği onun birikimsel tarafından daha fazla öne çıkan ya da çıkması gereken bir nitelik olarak düşünülmelidir. Gerçi diğer disiplinler de, bu anlamda eleştirel özelliğe kendi tabii dünyalarında sahiptirler fakat felsefenin düşünce üzerinden verdiği ve daha öte de somuttan daha çok soyut ve entelektüel bir sahanın düşünce çalışması olması nedeniyle eleştireliliği kendine ait bir karakter olarak inşa etmede daha büyük çabalar sarf ettiği kabul edilen bir durumdur.

Bu bağlamda Heidegger'in ilgili konulara el atmasında yukarıda ifade etmeye çalıştığımız felsefenin iki ana karakterinin, kümülatifliğin ve eleştireliliğin, etkili olduğu söylenebilir. Kümülatif tarafı vardır. Çünkü varlık, dil ve insan sorunu felsefenin temel temaları arasında geçmişte olduğu gibi bugün de varlıklarını sürdürmektedirler. Eleştirel tarafı vardır. Çünkü filozofumuz Heidegger, ilgili problemlere özgün yaklaşım vererek farklı bir bağlam içerisinde meseleleri irdelemiştir. Bundan hareketle sırasıyla ara başlıklar etrafında konumuzu incelemeye çalışalım.

Eski Greklerde ve Ortaçağda Varlık Tasarımı

Grek dünyası, felsefenin yurdu olarak bilinir. Tabi buradan hiçbir biçimde Grek öncesi dönemde düşüncenin olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Ancak sistematik, rasyonel, eleştirel, metodik ve bilimsel bir çaba olarak felsefe ilk olarak Grek dünyasında ortaya çıkmıştır. Tabi burada nesnel kalınarak değinilmesi gereken önemli bir taraf daha var ki o da felsefi düşünceyi, kelimenin daha dar anlamıyla düşünceyi her hangi bir kabul'e göre ayarlamaksızın kendi doğallığı

içerisinde ele alan ve söz konusu bu doğal süreci takip eden bir yaklaşımla niteledirmenin bir bakıma daha doğru olacağı söylenebilir. Felsefeyi bu manada genel insanlık düşüncesinden ayırarak ona spesifik bir yer ve önem atfeden Heidegger'i anmanın konumuz açısından uygun olacağı aşikardır (Heidegger, 2003: 19). Heidegger'in felsefeye ilişkin ince analizleri, daha sonra ele alınacağından şimdi burada bu kadarla yetinelim.

İnsanın sahip olduğu doğal aklı ya da Kantçı bir deyimle saf aklı, Grek dünyasında kendi arılığını ve saflığını zedeleyecek aklın ontolojik doğasına aykırı herhangi bir harici müdahaleyi kabul etmeyen ya da etmeyecek bir yetenek olarak düşünülmektedir. Ancak burada, Tanrı gibi bir takım temel metafizik kavramların Kantçı açıdan aklın ontolojik muhtevasına harici bir müdahale olarak değil de, insanın doğal olarak kendinde bulunduğu kadar bir takım kavramlar olarak görülmesi noktasında filozofumuz I. Kant'ın yapmış olduğu ince ayırım dikkatlerden kaçmamalıdır (Kant, 1997: 17). Bu manada Kant bağlamında, metafiziksel öge ya da öğeler insan düşüncesinin bir yazgısı olarak karşımıza çıkıyorsa, acaba bu durum Grek düşüncesinde kendini nasıl göstermektedir? Grek düşüncesi, ilk etapta doğa felsefesi üzerine kurulu bir düşünce edimi olarak kendini gösterir (Cevizci, 2009: 37). Varlık tasarımı bu bağlamda kendini inşa eder. Yani, doğa felsefesi yapan ilk Grek filozofları varlığı, Platon ve Aristo'da görmekte olduğumuz tümel, soyutlanmış bir fikirden ziyade, önlerinde duran somut eşya dünyasının verdiği imkânlar içerisinde yani doğanın kendi içinde kalarak bu varlığı ele almışlardır (Cevizci, 2009: 37). Platon ve Aristo ile birlikte varlığa ilişkin yaklaşım temelden bir değişikliğe uğrayarak varlık artık Platon'da bir *ide* olurken, Aristo'da *cevher* diyebileceğimiz ve bununda temelinde *energeia* yattığı bir varlıksal durumla karşı karşıya gelmiş olmaktayız (Heidegger, 2003: 20). Yani, klasik düşüncenin ilk evrelerinde tikel durumları inceleyerek yine o tikellerin açıklayıcısı olabilecek tikel bir durumla karşı karşıya kalınabilirken, Platon ve Aristo ile birlikte tikel durumlardan tümel bir kavrama ya da neticeye ulaşma gibi bir durumla karşılaşmış olmaktayız.

Varlığı varlık olarak inceleme ve bu konuda yani varlığın incelenişinde ilk felsefe (prote philosophia) metafizik olarak varlık felsefesine verdiği üstünlükle Aristoteles (Aristoteles, 1996: 463), Heidegger'in çok da arzu edeceği bir felsefi süreci başlatmış olmuyordu. Heidegger açısından bunun neden böyle olduğuna ileriki sayfalarda değinme fırsatı yakalayacağız. Gerek Platon ve gerekse Aristo bu manada özcülüğü temsil eden ve bu özcülükle de daha çok metafizik arka plana sahip bir özcülüğü kendi felsefi sistemlerine şiar edinmiş birer filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaçağ döneminin varlık tasarımı da yine metafizik arka plana sahip olarak kendini gösterir. Hele hele Hristiyanlık gibi bir dinin hizmetinde olan Ortaçağ düşüncesinde varlık daha çok kendi içerisinde dini

önkabuller barındırmaktadır. Öyle ki büsbütün kainat Tanrı'nın inayetinin (öngörüsünün) bir yansıması olarak görülür (Gilson, 2003: 425).

Doğa bu anlamda Tanrı'nın fiillerinin kendini gösterdiği bir varlık alanı olarak düşünülür. Tanrı'nın zorunlu bir varlık olması anlayışından, kainatta olup bitenlerin de yani doğal olaylarının da zorunluluk üzere ortaya çıktığı anlayışına gidilmiştir. Tabi burada zorunluluk determinizmi doğrudan ortaya çıkarmıştır. Determinizmin ileri sürülmesinde gözlerden kaçan önemli bir nokta daha var ki, bu da doğrudan Tanrı'nın bilgisi meselesiyle yakından alakalı bir tarafa işaret etmiş olmasıdır. Teoloji' de zorunlu, zorunlu olarak, mümkün, mümkün olarak, özgür olan da özgür olarak vardır (Gilson, 2003: 430). Ancak Tanrı'nın eşyaya tekabül eden fiilleri her hangi bir ihtimaliyetten uzak olmalıdır ki, varlık dünyası kendi içerisinde bir belirsizlik kazanmasın. Nitekim düşünceler eşyada yani varlık dünyasında var olan bu tür bir belirsizliğin olmamasını düzen unsuru ile açıklamaya çalışmaktalar.

İslam Ortaçağında Varlık Tasarımı

İslam Ortaçağ'ında varlık tasarımı, İslam felsefesi bağlamında ele alınacaktır. İslam felsefesi, bünyesinde Aristoculuğu ve Yeni Eflatunculuğu temel karakter olarak işlemeye çalışmış bir felsefi akım olarak düşünce tarihi içerisinde özgün yerini almıştır (Corbin, 2010: 278). İster Aristoculuk açısından olsun, ister Yeni Platonculuk açısından olsun varlık metafiziksel bağlamları içerisinde ele alınmaktaydı. Nitekim Platon'dan bu tarafa, bu özcü gelenek kendi varlığını her daim hissettirmiştir (Heidegger, 2002: 38). Öyle ki felsefe tarihinde özle varlık arasında yapılan ayrımın İslam filozoflarından Farabi'ye atfedilmesi, İslam felsefe geleneğinin özcü bir felsefi konsepte sahip olduğunun ayrı bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Corbin, 2010: 289-290).

Varlık sorununu sistematik biçimde ele alıp inceleyen filozof muallim-i evvel Aristoteles'tir. Aristo'da varlığın çeşitli anlamlara sahip olduğunu vurgular (Aristoteles, 1996: 190). Heidegger'de muhtemelen bu bağlamdan hareketle olsa gerek, Aristo'ya atfen varlığın çeşitli anlamlara sahip olabileceğine işaret etmektedir (Heidegger, 2003: 40). Ancak, Heidegger'in bahsetmediği ya da kendi tezi ne uygun gelmediğinden olsa gerek, bahsetmek istemediği tarafların var olduğunu burada ifade etmemizde yarar var. Aristo, her ne kadar varlığın birçok anlama gelebileceğini söylese de, varlığın anlamlarının tek bir belli doğayla ilgili olduğunu da söylemektedir (Aristoteles, 1996: 190). Sonraki sayfalarda bu belli doğanın ne olduğunu açıklar ve varlığın '*bir şeyi o şey yapan şey*' olduğunu, yani '*o şeyin tözünü oluşturan şey*' olduğunu ifade eder (Aristoteles, 1996: 306). Burada dikkat edilecek olursa, Aristo varlıkla mahiyeti bir birinin yerine kulla-

nılabilecek düzeyde eş değer olarak tanımlamaktadır. Yani, varlıkla mahiyeti aynı saymaktadır. Tümevarımın da varlıkla mahiyetin bir ve aynı şey olduğuna zorunlu olarak işaret ettiğini ifade etmektedir (Aristoteles, 1996: 325). Gerçi bu tarz bir değerlendirmeyi, İbn Sina'da da bulmamız mümkündür (İbn Sina, 2004: 29). Oysa İslam felsefesi geleneğinde varlık tanımlanamayacak kadar açık bir kavram olarak değerlendirilir (İbn Sina, 2004: 27). Aristo'nun varlığa vermiş olduğu tanımın mahiyet için olabileceğini F. Razi'de açık biçimde görmekteyiz (Razi, 1990: 139) .

İslam düşünce geleneği içerisinde *merâtibu'l vücûd* olarak karşılık bulan varlığın mertebeleri, kendi içlerinde sahip oldukları sıralanış, onların aynı zamanda ontolojik değerlerine de tekabül eden hiyerarşik bir yapılanmayı ifade etmektedir. Buna göre varlık kendi içerisinde *harici, zihni, dilde ve yazıda varlık* olmak üzere dört kategoride ele alınmaktadır (Razi, 2009: 215-219). Ancak Razi açısından olaya baktığımızda, harici varlık ile zihni varlık arasında kesinkes ve net çizgilerle örülmüş bir varlıksal ayrımın yapılması zor görünmektedir. Zira Râzî'ye göre, son tahlilde zihni varlık da harici varlığa dönmektedir. Sadece bulunuş durumlarına göre, örneğin ateşin ve taşın dış dünyada bulunuş durumuna göre, harici varlık, zihinde algılanış biçimleri bakımından ise zihni varlık denerek rölatif bir isimlendirme yoluna gidilmektedir (Razi, 2009: 215-216). Son tahlilde Razi, varlıktan dış dünyada oluşun bizzat kendisini anlamakta ve oluşun kendisiyle olduğu şeyin varlık olarak değerlendirilemeyeceğini sarih bir biçimde ifade etmektedir (Razi, 2009: 216). Oluşun kendisiyle olduğu şeyden de kuvvetle muhtemelen Razi, arazi anlamaktadır. Nitekim arazın varlık olarak, var olmayana eş değer bir benzerliğe sahip olduğu Aristo tarafından da vurgulanan bir husustur. (Aristoteles, 1996: 299). Bu manada böyle bir varlık da bilimsel bir araştırmanın konusu olamamaktadır. (Aristoteles, 1996: 298) .

Dilde ve yazıdaki varlığa gelince, bu tarz bir ayrım da yine kendi içerisinde apayrı düzeyde ontolojik anlamda değerlendirilebilecek bir varlık statüsüdür. Razi'nin dediği gibi, akıl sahibi bir kimsenin dildeki varlığın mecazen her hangi bir varlıksal statüye sahip olmadığını söylemesinin de her hangi bir sakınca yoktur. Dildeki bir ifadeden kastedilenin de ancak bir şeyin manası olabileceği, zaten lafzın da bir şey için konulmuş bir *alamet* (işaret) ve ona ilişkin bir *delalet* olduğu belirtilmektedir (Razi, 2009: 216). Nitekim Heidegger de dilin bu özelliğini kuvvetlice vurgulamaktadır (Heidegger, 2002: 48). Heidegger sözlerinin devamında, dilin işlevleri arasında *konuşma* ile *söyleme* arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımla konuşmanın seslendirme olduğu ama söylemenin ise kendi içerisinde bir anlamı olması hasebiyle, bir kimsenin konuştuğu her hangi bir şeyi söylemediği ya da konuşmadığı halde bir şeyler söyleyebileceği üzerinde ince analizler yapar (Heidegger, 2002: 49). Razi'de bu duruma dikkat çekerek, dilin

işlevlerini *alamet* yani işaret, bir anlamda *konuşma*, *seslendirme* ve *delalet* yani belli bir anlamı kapsayan ona delalet eden bir *ifade* olarak anlar (Razi, 2009: 216).

Heidegger'de Varlık Tasarımının Epistemolojik Arka Planı

İnsan merkezli dünya görüşü, çok temelde sofistlere kadar geri götürebilecek bir alt yapıya sahiptir. Bu merkezilikle, mutlak bilginin ya da herkesi tatmin edecek bir hakikatin olmadığı, varsa yoksa kişinin kendine uygun olan doğruların ön plana çıktığı bir durumdan söz edilebilir (Garaudy, 2011: 37-41). İnsan merkezli bir dünya tasavvurunun insanı başta kendisiyle, diğer insanlarla ve evrenle kucaklayacak bir paradigma geliştirememesinden hareketle, insan üzerine yapılan çalışmaların sayısı adedince insan probleminin hem derinleşip ve hem de kaotik hale geldiğini söyleyen E. Cassirer, bunun özellikle bir bunalım ve kriz yarattığını açık bir biçimde dile getirmektedir (Cassier, 2010: 1612-1613).

Heidegger'in bağlı olduğu varoluşçu paradigma, insan merkezli Batı tasavvurunun gerek pozitivizm ve gerekse Tanrı karşıtı bir egzistansiyalizme büründüğü bir sistem olarak karşımıza çıkar (Sartre, 2010:1552-1553). Böyle bir yapı, Batı düşüncesinde tesadüfen oluşmuş bir yapı olarak da düşünülmemelidir. Rönesans, kendi içerisinde nasıl tanımlanacağı noktasında bir takım temel kapalılıklara sahip olsa da (Davies, 2011: 552-553) insan merkezliliğine vurgusu (Price, 2008: 117) ve kilise otoritesinin toplum üzerinden büyük oranda kaldırılarak bağımsız ve evrensel insana ulaşma anlayışı temel karakteri olarak görülür (Davies, 2011: 513). Bunu Eski Grek ve Roma dünyasına geri dönmek üzerinden yaparken, batı düşüncesinin kültürel kodlarının bu minval üzere akmasında gösterilen entelektüel çabanın neliği üzerinde düşünmenin hayati denebilecek bir yapıya sahip olduğu bilinmelidir (Attas, 1995: 22-23). Batı, insan merkezliliğini, Tanrı karşıtı bir dünya görüşü üzerine oturtması da bu bağlamda, düşüncenin gelecekte nasıl bir seyir izleyeceğinin de habercisi olmaktadır (Attas, 1995: 25-26).

Rönesans'ın akabinde, modern düşüncenin kendini tebarüz ettirmesi de, Batı düşüncesinde merkezi kırılmanın mahiyetini göstermesi bakımından manidardır. Modern düşüncede insan kendini merkeze alırken, doğayı da nesneleştirdi. İnsanın kendini merkeze alışı da sadece doğaya yaklaşımının nasıl olacağı noktasında kendini göstermedi aynı zamanda ve daha temelde kendine yani insan doğasına nasıl yaklaşması gerektiğinin de kuvvetlice altını çizdi (Price, 2008: 117). Bu da az evvel Tanrı karşısında kendini konumlandıran insan, kendini büyük oranda metafizikten arındırmıştır. İnsanın değişmez bir ruha ve kişiliğe sahip olmadığı, benliği doğal işleyişlerin kendisinde gerçekleştiği algılamalar olarak kabul ederek, doğal akıl ve doğal insan temelli bir maddi pers-

pektifin kendini hissettirdiği bir dünya görüşü (Price, 2008: 81), batının gündemine ve küreselleşmeyle birlikte dünyanın da gündemine oturmuş olmaktadır. Uygarlık eksenini bu bağlamda ciddi anlamda değiştiren batı düşüncesi, bilimsel mantığını da bu minvalde şekillendirme yoluna gitti. Pozitif bilimlerin ifadesinin tabiat bilimlerini ifade edecek düzeyde, sadece bu alana maledilmesinin arka planında da modern düşüncenin temel karakteristiğini oluşturan doğa bilgisinin bilimler üzerindeki baskıcı gücü dikkatlerden kaçmamalıdır (Dilthey, 2010: 398).

Tabiat, insan ve bilimler bu minvalde ele alınmaya başlandıktan sonra, I. Kant'da açık biçimde gördüğümüz saf aklın merkeziliği iman ile akli birbirine uymayacak derecede zıt kutuplara yerleştiren bir proje olarak öne çıkar. Bu düşünce arenasının içerisinde Heidegger nerede durmaktadır? Heidegger düşüncesinde varlık, Dasein/burada varlık anlayışı etrafında kendine yer bulmaktadır. Bu varlığın da oluş temelli bir varlık olması dolayısıyla kendine her hangi bir tümel doğayı da yaraşır görmemektedir. Nitekim Heidegger'e göre, bu zamana kadar varlığın tümel olduğu (Heidegger, 2008: 2) ve tanımdan uzak olduğu (Heidegger, 2008: 3) ve kendiliğinden anlaşılabilir kadar açık bir doğaya sahip olduğu (Heidegger, 2008: 3) noktasında ileri sürülen görüşler gerçeklikten uzaktır. Bilindiği öne sürülen varlık kavramı bu anlamda Heidegger'e en karanlık gelen bir kavram olmaktadır (Heidegger, 2008: 3). Daha ötede böyle bir kavram bu biçimde ifade edilmesiyle de boş bir kavram olarak görülebilmektedir (Heidegger, 2008: 1).

Heidegger, varlığın genel geçer her var olanın varlığı biçiminde ele alınmasından yakınlıkla varlığı bu tarz her şeyin genel cinsiymiş gibi kabul edilmesini reddeder (Heidegger, 2008: 2). Aristo'dan beri gelen ve ortaçağ skolastiğinde de varlığın *aşkınlık* yönünün öne çıkarılması Heidegger tarafından önemli bir çıkış olarak anlaşılrsa da, yine onun tarafından yeterli görülmemektedir (Heidegger, 2008: 2-3). Bu sorunları bertaraf etmenin yolu, varlığı, varolanın varlığı olarak ele almaktan geçmektedir (Heidegger, 2008: 9). Yani her var olanın varlığını genel bir varlık kavramı etrafında toplayarak değil de, her var olanın kendine has özgün var oluş durumuna göre varlığı kavramakla, yukarıda ifade edilmeye çalışılan varlığın karanlığı aydınlatılabilecektir. Heidegger'e göre de bütün ontolojilerin temel görevi ve amacı da işte bu varlık kavramının ne olduğunu aydınlatma yönünde olmalıdır. Aksi takdirde amaçlarından sapmış olurlar (Heidegger, 2008: 11).

Varoluşa o derecede vurgu yapan Heidegger'in eleştirisinden Descartes de nasibini alır. Ona göre, Descartes *cogito* yani 'düşünüyorum' ifadesine yaptığı vurgu kadar *sum* yani 'varım' ifadesine böyle bir vurgu yapmamıştır (Heidegger, 2008: 48). Böyle yapmakla Descartes, ortaçağın varlık anlayışından

da uzaklaşmamıştır (Heidegger, 2008: 25). Heidegger'in hedefinde varoluşa dönük yoğunlaşmış bir farkındalığın öne çıkması gerektiği ancak bu kadar net bir biçimde ifade edilebilirdi. Var oluşun kendini ifade edebildiği ya da var oluşun kendini gösterebildiği ve başkaları tarafından takip edilebilme adımlarının ancak zaman tarafından belirlenebileceği açıktır. İşte burada Heidegger, Dasein'ın belirlenimlerinin zaman içerisinde ancak ortaya çıkabileceğinden ötürü, varlığı zamansallıkla anlama yoluna gitmiştir (Heidegger, 2008: 18).

Zamansallık ve Dasein

Varlığı daha doğrusu var oluşu zaman içerisinde kavrama, doğrudan zamanın belirleyişlerine bağlı olmayı doğurmaktadır. Bu belirleyişler Heidegger düşüncesinde *ortalama hergünlük* olarak karşılık bulmaktadır (Heidegger, 2008: 17). Bir anlamda klasik ve ortaçağ metafiziğinin varlık hakkında öne sürdüğü verili ve tözsel doğa anlayışı (Heidegger, 2008: 44,52) yerini zaman içerisinde kendini bilme ve tanımaya bırakmıştır. Böyle bir anlayışta doğal olarak varlığı mahiyete önceleyecektir (Heidegger, 2008: 44). Diğer bir ifadeyle varlık kendi anlamını yaşamı içerisinde bulacaktır. Bu anlam ise onun mahiyeti olacaktır. Varlığın bu manada doğrudan mahiyete de tekabül edişi daha önce vurgulanan bir husustu. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, varlığın hakikatinin ya da mahiyetinin varlığı aşan ona dışarıdan verilen bir öz olarak değil de (Heidegger, 2008: 50) varlığın kendi yaşamı içerisinde kazanmış olduğu ve kazanacağı bir hüviyet olarak karşımıza çıkıyor olması oldukça ilginçtir (Heidegger, 2008: 55).

Bu manada varlık insanın önünde duran bilinmeyi bekleyen bir nesnenin ötesinde zamansallığa bağlı olarak kendi anlamını yaratan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın önündeki varlık dünyası böyle oluyorsa, insan tekinde durum ne olmaktadır? Buna da Heidegger'in cevabı net ve kendinden önceki insan tanımlamalarını eleştirel mahiyettedir. Bu eleştirel tutumla Heidegger, geleneksel antropolojiyi iki açıdan kritize eder (Heidegger, 2008: 51). Ona göre, Eski Greklerin insanı düşünen canlı şeklinde tanımlamaları da insanın varoluşsallığını aydınlatmaktan uzaktır ve keza Hristiyan teolojisinin insanı Tanrı suretinde yaratılan bir varlık şeklindeki algılamaları da insanın ontolojik önemine hakkını veren açıklamalar olarak görülmemektedir (Heidegger, 2008: 51).

Peki, insan kendi anlamını nerde ve nasıl bulabilecektir. Heidegger'in buna cevabı da fenomenal anlamda şu aşamalarda kendini gösterir (Heidegger, 2008: 55):

1. 'Dünya-içinde'lik: Bu kavramsallaştırmayla Heidegger, dünyasal olmanın anlamının ne olduğuna dair bir soruşturmayı hedefler (Heidegger, 2008: 55).
2. Hep dünya-içinde-var olma suretiyle var olan *varolan*: Bu aşamada ise Dasein'ın hergünlük içerisinde nasıl bir kimliğe sahip olduğu belirlenmeye çalışılır (Heidegger, 2008: 55).
3. Bizatihi içinde- var -olmak: (Heidegger, 2008: 55) Yani bir şeyin beraberinde var olmak anlamına gelmektedir (Heidegger, 2008: 56).

Bu üç aşama farklı bölümlerde ele alınan ve her biri diğerine bağlı var oluşsal süreçlere işaret eder. Özellikle son aşama Heidegger'in de ifadesiyle diğer aşamaları kendinde toplayan var oluşsal bir duruma tanıklık eder. Bu var oluşsal durum da dünya içerisinde, *hergünlüğümüzü* yaşarken beraberinde olduğumuz bir dünyasallığın ötesinde başka bir şey değildir. Varlıkla beraber olmak da varlığa aşına olmayı, orada ikamet etmeyi (Heidegger, 2008: 56) ama kesinlikle diğer nesnelerle birlikte mevcut olmayı ve onlarla her hangi bir yan yanallığı içermez (Heidegger, 2008: 57).

Epistemolojik Özne Olarak Dasein, İhtimam Gösterme ve Dil Problemi

Dasein kendini dış dünyanın dünyasallığı ile var ederken, aynı zamanda onun da etkisine kapılmıştır. Yani dünyaya eksistansiyel anlamda bir meftun oluş vardır (Heidegger, 2008: 63). Dasein'ın bilme problemi de yine dünya içinde bir arada olmaklık temelinde halledilmeye çalışılır. Bilgi bu anlamda dışarıdan elde edilerek zihinde depolanan bir varlık materyali olarak görülmemelidir (Heidegger, 2008: 64). Bilgi dünya içerisinde var oluşun yani Dasein, bizatihi dünyada oluşun sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle olunca da, tıpkı klasik epistemolojide olduğu şekliyle kendi iç dünyasından dış dünyaya çıkan bir suje obje ilişkisi söz konusu değildir. Dasein bu anlamda zaten hep dışarıdadır ve kendi oluşunu dünyayla beraber kurduğu epistemolojik ünsiyetle birlikte gerçekleştirmektedir (Heidegger, 2008: 64). Bu yönüyle dünyanın ontik tabiatı aynı zamanda Dasein özünün de kurucusudur (Heidegger, 2008: 63).

Dünyada varlığını bu anlamda sürekli oluşturmakla devamlı oluşu yaşayan ya da var olan Dasein'ın varlıksal değişime ve dönüşüme muhatap oluşu kadar özsel bir değişim ve dönüşüm içerisinde de olacağı kaçınılmazdır. Bu değişim ve dönüşümden dolayı olsa gerek, Dasein'ın özünü bilmeye dair sanki sorulabilecek bir soruya filozofumuz Heidegger ferahlık içerisinde yanıt vermenin zorluğuna da dikkat çekmeden edememiştir (Heidegger, 2008: 44). Varoluşunu ya da özünü dünyasallıkla bir arada olarak gerçekleştiren Dasein bunu temelde var oluşa karşı göstermiş olduğu ilgiden dolayı yapabilmektedir. Bu ilgilenme-

nin Heidegger'deki başka bir ifadesi de ihtimam göstermeklik (Sorge) olarak kaşımıza çıkmaktadır. Yani, Dasein dünya içinde varoluşunu varlığa ya da var oluşa karşı göstermiş olduğu ilgiden diğer bir ifadeyle ihtimam göstermeden kazanmaktadır. Öyle ki böyle bir ihtimam gösterme, dünya içinde var olan Dasein'in da özünü teşkil edecek düzeyde ontolojik bir ağırlığa sahiptir.

İlginin ve ihtimam göstermenin Aristo'da thaumazein/ θαυμάζειν (merak duyma) biçiminde kendini göstermesi ve ayrıca Heidegger'in varlığın anlamına ilişkin yapmış olduğu ontolojik bir analizin bu kavram etrafında da gündeme gelmesi oldukça dikkat çekicidir. Aristo Metafiziği'nde felsefe yapabilmenin ilk hareket ettirici gücünün de merak duygusu olduğu önemle vurgulanır (Aristoteles, 1996: 83). Thaumazein'in filozofun hareket saiki daha terminolojik bir ifadeyle arkhesi oluşu, Platon tarafından da vurgulanan bir husustur (Heidegger, 2003: 31). Heidegger'in felsefe yapabilmenin hükmedici başlangıcı olarak böyle bir hissiyatı öne sürmesi, Dasein olarak insanın kendi özünü de nasıl ve ne biçimde kuracağına dair temel bir ipucu vermektedir. İnsan ilgi duyarak ve var oluşa ihtimam göstererek varlığı tanır ve bilir. Bu anlamda bilme ve tanıma varlıkla ontolojik ayrışmanın neticesinde ortaya çıkabilecek bir durum olarak değil de, varlığın oluş hali içerisinde, varlıkla birlikte kendi özünü bilme ve tanıma biçiminde kendini gösteren bir varoluşsal süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu paradigmadan hareket eden Heidegger, varlık içerisinde her hangi bir ontolojik ayrışmayı kabul etmediği gibi, varlığın tamamlanmış bir ontik yapı olduğunu da kabul etmez. Heraklit'in "*panta rei/her şey akar*" diyerek ifade ettiği varlık görüşü, Heidegger'de de kendini göstermiştir. Ama hiçbir zaman varlığın bu akışkanlığı Heidegger'de varlığın birliği şeklinde ifade edilen sabitlenmiş bir mevcut olmayı içine almaz. Bundan hareketle olsa gerek Heidegger, mevcut olmak ile mevcut oluş arasında yapılması gerekli titiz ayrımın üzerinde ciddi- yetle durur (Heidegger, 2008: 44). Bu durumda dil olayının kendini bu oluş içe- risinde nasıl var kıldığını tespit noktasında Heidegger'in yaklaşımları da ciddi- yetini muhafaza etmektedir. Çünkü dil olayı varlığın var oluşsal sürecinin içeri- sinde kendi linguistik dünyasında bir belirlenmişlik içerisinde (Heidegger, 2008: 64). Bu belirlenmişlik durumu, varoluşun algılanması sayesinde gerçekle- şebilmektedir. İşte algılamalar sayesinde gerçekleşen bu belirlenmişlikler ifade- lere dökülür ve bu ifadeler de önermelere dönüştürülür. Bu haliyle algılamalar muhafaza edilebilmektedir (Heidegger, 2008: 64). Yoksa varlık oluş halindeyken varoluşsal durum karşısında varlığın bizatihi kendisi her hangi bir saklanma ya da depolanma durumundan uzaktır. Çünkü Dasein olarak insanın kendisi de bu oluş süreci içerisinde ve bu süreçten kopamaz (Heidegger, 2008: 64).

Bu manada felsefeyi varlığın varoluşsal durumuna uygun gelen bir ko- nuşma olarak gören Heidegger, Klasik ve Ortaçağ'ın tekabüliyetçi doğruluk

anlayışını da eleştirir. Buna göre, varlık ve varlıktan elde edilen epistemolojik süreç daha öncede ifade edildiği üzere bir suje-obje arasındaki ilişki olarak yorumlanmamalıdır. Heidegger'in daha açık ifadesiyle, Dasein olarak insan kendi beninden dışı çıkarak eşyayı bilme ediminde bulunarak bir epistemolojik hafıza yaratmıyor. Dasein varoluşsal olarak hep dışarıdaydı. Yani kendi özünü varoluşla birlikte zaman içerisinde yaratabilmekteydi. Bu anlamda varoluş durumu bir zamansallık ve diğer bir ifadeyle tarihsellik modu ile karşımıza çıkmaktadır. (Heidegger, 2008: 40). Böylelikle uygun konuşma olarak felsefe, kendini dil olarak ortaya koymuş olur. Dil ise sözle yakından alakası olması sebebiyle Heidegger'de logos kavramı ile ilişkilendirilir (Heidegger, 2008: 33). Logos kavramının derin analizlerine giren Heidegger, logosla kastedilenin görünür kılma olduğunu ve zaten dilin de ve pek tabi olarak sözün de böyle bir aydınlatma işlevine sahip olduğunu belirtir (Heidegger, 2008: 33). Bu aydınlatma işlevinin görünen varlıkları kendilerinden hareketle gösterme bilimine de Heidegger fenomenoloji demektedir. Heidegger'in daha teknik ifadesiyle "*apophainesthai ta phainomena*," yani, görünen varlığı görünür kılmak (Heidegger, 2008: 33). Dil hakkındaki asli düşüncenin elde edilmesine engel olarak Hristiyan Batı'nın dinî geleneğini gösteren H.G. Gadamer, Aydınlanma ile birlikte, dilin kökensel özünün ne olduğunun anlaşıldığını belirtir (Gadamer, 2002: 66). Aydınlanmanın sağladığı katkının ise dilin asli menşeyinin Eski Ahitte vurgulandığı biçimiyle ilk insana Tanrı tarafından verilmiş bir lütuf olarak değil de, insanın kendi doğası olduğuna dikkat çeker (Gadamer, 2002: 66). Dilin tabiatına bu tarz yaklaşımı ile de Gadamer, Heidegger ile aynı zeminde hareket etmiş olurlar. Bu insani doğa o kadar ontolojik bir ağırlığa sahiptir ki, kişinin dünyasının da belirleyicisi olur. Bu anlamda dil, dünyanın bir parçası değil dünya dilin bir parçası haline gelir (Trigg, 2005:258-260).

Bu noktadan sonra görünür kılmak ve göstermek de Heidegger düşüncesinde hermeneutikle aynı bağlam içerisinde yerini alır. Hermeneutik durum varlığı tefsir etme yani açığa çıkarma, onu aydınlatma olarak görülmektedir (Heidegger, 2008: 33). Varlığa uygun konuşma yaparken de onun aydınlatılmasının uygun olması gerektiği kaçınılmaz olacaktır. Ancak Heidegger'in iş bu aydınlatma olayını gerçeklik durumu ile değil de imkân olayı ile ilişkilendirmesi, aydınlatma olayının net bir kesinlik ile bitmeden ziyade belli bir imkân dairesinde varlığını sürdürceğini ve bunun da gerçeklikten daha üst bir aşamaya sahip olduğunu haber vermesi oldukça ilginç olmaktadır (Heidegger, 2008: 39). Zira zamansal olan varlığın kendisinde gerçekliği değil de sadece o ana ilişkin varoluşsal durumu bilebiliriz. Zaman değiştikten sonra, o varlığın ve o varlığa ilişkin bilginin de değişeceğinden bizim varlığa ilişkin bütün algılarımız bir imkân dâhilinde sürüp gidecektir. Varoluşun kendi içerisinde bu tarz bir imkâna sahip olması da varlığın ve Dasein'ın da özünü oluşturmaktadır.

Dasein'ın Hakikati ve Hakikatin Dasein'ı

Düşüncenin eşya ile uyumu şeklinde öne sürülen ortaçağ hakikat anlayışı tenkit edilerek, hakikatin, var olanlar arasındaki münasebetin yani uygunluğun neticesinde ortaya çıkan bir durum olduğunun altı çizilmektedir (Heidegger, 2008: 237). Bir anlamda hakikat iki var olan arasında ortaya çıkan bir varoluşsal ilişki haline gelir (Heidegger, 2008: 237). Böyle yaparak, iki var olanın bir birinden ayrı ontik yapılar olmasının da önüne geçilmiş olmaktadır. Hakikat bu doğrultuda keşfedilen şey haline gelmektedir. Ancak burada keşfeden olarak Dasein'ın da hakikat olması bir anlamda Dasein'ın bir hakikat içerisinde var olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, eşyanın kendiliğini yine kendisi sayesinde görmekle varoluşsal süreç aydınlığa kavuşmuş olmaktadır. Bu aydınlık, hakikatin kendisi olmakta ve bu aydınlığı gösterme fiili de felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakikatin kavranılan bir şey olmaktan çıkmasının altında yatan argüman Heidegger tarafından şu şekilde özetlenmektedir: Dasein kendini varoluşsal süreç içerisinde karşılaşmış olduğu varlıklarla birlikte anlar (Heidegger, 2008: 237).

Bu hakikat, müphemliklere, değiştirmelere boğularak kapalı hale gelmektedir. İşte bu duruma, filozofumuz hakikatsizlik demektedir (Heidegger, 2008: 234). Ona göre Dasein *hakikat* içerisinde var olduğu gibi *hakikatsizlik* içerisinde de var olmaktadır (Heidegger, 2008: 234). Bu durumda Heidegger'e göre keşfeden Dasein birincil anlamda hakikat olurken, keşfedilen varlık ikincil anlamda hakikat olmaktadır (Heidegger, 2008: 232-233). Hakikatin varoluşsal bir durum içerisinde olması, doğrudan hakikatin Dasein'a bağlı olarak ortaya çıkmasını da gündeme getirmektedir (Heidegger, 2008: 239). Bu sebeple Heidegger, Newton'un yasalarının Newton'la birlikte hakikat haline geldiğini ve Newton'dan öncede bunların ne doğru ve ne de yanlış olduğunu söyler (Heidegger, 2008: 239). Bununla bir kez daha Heidegger, hakikatin bir keşfetme işi olduğunu vurgulamak ister. Hakikat olayı, bu anlamda Dasein'ın var oluşuna bağlı bir varoluşsal durum olarak karşımıza çıkınca, ezeli ebedi hakikatlerin de olup olmayacağı sorusuna Heidegger, sahip olduğu bakış açısı gereği, Dasein'ın varlığına atıfta bulunarak yanıtlamaya çalışır (Heidegger, 2008: 239). Ona göre Dasein'ın ezeli ebedi var olduğu ya da olacağı tespit edilirse ya da kanıtlanabilirse ancak böyle bir soruya yanıt verilebilir. Bunun tespiti ya da kanıtı henüz yapılamadığına göre, böyle bir soru da Heidegger açısından fantastik olmaktadır (Heidegger, 2008: 239). Bu sebeple Heidegger, her türlü hakikati Dasein'ın kendisine bağlamakla izafiyeti de bu anlamda gündeme getirmiş olmaktadır (Heidegger, 2008: 239). Ancak ona göre hakikatin bu tarz bir izafiyeti, bilen öznenin keyfiliği olarak da yorumlanmamalıdır. Ona göre keşfeden Dasein'ın bizatihi kendisinin varoluşla karşı karşıya gelmesi sayesinde her türlü keyfilik kendiliğinden bertaraf edilmiş

olmaktadır (Heidegger, 2008: 239-240). Keşfedenin de keşfedilenin de hakikat olması ve keşfedenin kendini keşfettiği şey vasıtasıyla da keşfetmesi karşımıza Dasein'ın hakikatine ve hakikatin de Dasein'ına işaret etmektedir.

Sonuç

İnsanın hakikat ya da anlam arayışı, düşünce tarihinin daha özeldir felsefenin temel iskeletini oluşturmuş ve bu konuda gerek zihne ve gerekse dış dünyaya nasıl yaklaşılması gerektiği noktasında alabildiğine farklı görüşlerin bir manzumesine tanıklık etmiştir. Hakikatin dış dünyaya mı ait olduğu yoksa nesneler dünyasını aşan başka bir gerçekliğe mi ait olduğu noktasında yapılan analizler son derece verimli literatür oluşmasına hizmet etmiştir. Daha öte de ve başka bir açıdan böyle bir hakikatin gerçekte olup olamayacağına ilişkin kuşkuçuluk merkezinde farklı tezlerin ortaya koyulması da bu literatürün anlam bakımından daha da derinleşmesine hizmet etmiştir.

Ekzistansiyalizm varlık problemini varoluşçuluk üzerinden çözme girişiminde ilgili soruna farklı bir bakış açısı vererek asıl sorunun varlığı anlama sorunundan daha fazla bir insan sorunu olarak gündeme getirmesi, felsefe yapmanın da temelde neyle alakalı olduğunu göstermesi sadedinde manidar bir entelektüel çaba ortaya koymuştur. Varlık sorununa yapmış olduğu derin analizlerle hala güncelliğini koruyan Martin Heidegger, ilgili sorunu sadece bir ontoloji sorunu olarak ele almamış soruna hem epistemolojik ve linguistik açıdan ve hem de felsefi antropoloji açısından da yaklaşarak özeldir Alman düşüncesinde ve genelde batı düşüncesinde kendine has özgün yerini kazanabilmiştir. Felsefenin temelde bir varlık problemi taşıdığını ve bunu da dil açısından Eski Grekçe'nin kullanım biçimlerine inerekten temellendirmeye girişmesi, çağının özellikle analitik felsefenin dil olgusuna yapmış olduğu vurgunun Heidegger üzerinde de muhtemelen önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Heidegger'in bir varoluş filozofu olarak, varlık sorunundan tutunuz da Dasein temelinde insan probleminin ele alımına kadar, bir sistem filozofu olarak karşımıza çıkması tekrar geleneksel düşüncede karşılaşılmış olan sistemci yaklaşımların farklı bir açıdan müşahade edilmesine imkân tanımıştır. Heidegger, üstadı E. Husserl'in yapmış olduğu büyük katkılara temas etmeden de geçemez. Bu katkıların başında da hiç kuşkusuz fenomenolojik yöntem gelmektedir. Fenomenolojik yöntem kavram olarak Kant ve Hegel'e dayanmış olsa da son tahlilde gerçekliği fenomenler ötesi bir alanda aramanın epistemolojik yanlışlığına dikkat çeken bir yaklaşım olarak önümüze çıkar. Bu yaklaşımı mevcut potansiyelleriyle devralan Heidegger, ilgili yöntemi varlığın bütününe uygulayacak şekilde genişletir.

Fenomenolojik yöntemde paranteze alma biçiminde kendini gösteren varlığa dair önyargıların, kuramsal ve tasavvura dayalı önermesel ifadelerin yerine varlıkla doğrudan temasa geçme biçiminde öne çıkan canlı kavrayış ve bizatihi görme yöntemlerinin bizim geleneğimize çok da yabancı geldiği söylenemez. Her ne kadar, bu yöntemler farklı amaçlara hizmet edecek şekilde kendilerini konumlandırmış olsa da, yöntem olarak, Sufi gelenekteki müşahade ve mükâşefe dediğimiz usulün bir benzerinin farklı bağlamlar içerisinde tekrar kendini ifade ediyor olması dikkate değerdir. Bu sebeple farklı açıları ve muhtemel farklı yaklaşımları da hesaba katarak ilgili konuya eğilmek de başka bir çalışmanın konusu olacağı açıktır. Ancak, hakikatin keşfine dair Heidegger tarafından fenomenolojik yapı üzerine gösterilen bu çabanın daha farklı yaklaşımlara gebe ve daha farklı neticeleri üretecek mahiyette potansiyel bir iç zenginliğe sahip olduğu ifade edilmelidir.

Kaynakça

- Aristoteles, (1996), *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İstanbul.
- Attas, Syed Muhammad Naquib, (1995), *Prolegomena to The Metaphysics of Islam*, ISTAC, Kuala Lumpur.
- Cassirer, Ernest, (2010), “İnsanın Doğası”, *Batı’ya Yön Veren Metinler (c. IV)*, der.: Alev Alatlı, Çev. , Kapadokya MYO ve Redaksiyon Ekibi, İlke Eğitim Sağlık Vakfı- Kapadokya MYO.
- Cevizci, Ahmet, (2009), *Felsefe Tarihi*, Say Yay. İstanbul.
- Corbin, Henry, (2010), *İslam Felsefesi Tarihi-1*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay. İstanbul.
- Davies, Norman, (2011), *Avrupa Tarihi*, Ed. Mehmet Ali Kılıçbay, Çev. B.Çığman ve diğerleri, İmge Kitabevi, Ankara.
- Diemer, Alwin, (1997), “Felsefe”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, Ankara.
- Dilthey, William, (2010), “Tinsel Bilimlere Giriş”, *Tarih Felsefesi (Ek -8)*, Çev. Doğan Özlem, Say Yay. İstanbul.
- Gadamer, Hans Georg, (2002), “İnsan ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Der-Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul.
- Garaudy, Roger, (2011), *Medeniyetler Diyaloğu*, Çev. Cemal Aydın, Türk Edebiyatı Vakfı Yay. İstanbul.
- Gilson, Etienne, (2003), *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yay. İstanbul.
- Heidegger, Martin, (2008), *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul.
-, (2002), “Dilin Doğası”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Der-Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul.
-, (2003), *Nedir Bu Felsefe?* Çev. Ali Irgat, Sosyal Yay. Sosyal Yay., İstanbul.
- İbn Sînâ, (2004), *Metafizik-1*, Çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera Yay. İstanbul.
- Kant, Immanuel, (1993), *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. İstanbul.
- Jaspers, Karl, (2001), *Felsefe Nedir?* Çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yay. İstanbul.

Price, Joan A., (2008), *Medieval and Modern Philosophy*, Chelsea House Publishers.

Râzî, Fahrüddin, (1990), *Mebâhisü'l-Meşrikiyye-1*, tahk. M. Mutasım billah el-Bağdadi, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut.

....., (2009), *Kitâbu'l Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, tahk.: İsmail Hanoğlu, (A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü- Yayınlanmamış Doktora Tezi-İkinci cilt), Ankara 2009.

Sartre, Jean Paul, (2010), “Varoluşçuluk”, *Batı'ya Yön Veren Metinler-IV*, Der. Alev Alath, Çev. , Kapadokya MYO ve Redaksiyon Ekibi, İlke Eğitim Sağlık Vakfı- Kapadokya MYO.

Trngg, Roger, (2005), *Sosyal Bilimleri Anlamak*, Çev. Beyza Sümer ve Filiz Ülgüt, Babil Yay. İstanbul.

WASTE LAND'IN BUNALIMI YA DA BUNALIMDAKİ WASTE LAND

Adem YILDIRIM

ÖZET

Bu çalışmanın amacı T.S.Eliot'un Waste Land (Çorak Ülke) adlı şiirinde işlenen felsefi problemleri tartışmaktır. Eliot, "Avrupa aklı" kavramıyla modern yaşamın bunalım içerisinde olduğunu söyler. Bu anlamda insan ruhunun çoraklığını, felsefi ve poetik olarak ortaya koyar. Yozlaşmış olana karşı dile ve şiire önem verirken, kültürü de göz ardı etmemektedir. Düşüncenin nesnellik ve metodoloji kaygısından kurtularak varlığın anlamına yönelmeyi önerir.

Anahtar Kelimeler: Avrupa aklı, Bunalım, Varlığın anlamı

CRISIS OF WASTE LAND OR WASTE LAND IN CRISIS

ABSTRACT

The purpose of this study is to discuss the philosophical issues in the poem of T.S.Eliot that is called Waste Land. Eliot with "mind of Europe" says that modern life is in critical situation. Meanwhile he displays waste of human with philosophy and poetry. Against the corrupted, emphasis on the language and poetry but don't take in the consideration the culture of Europe. He prefer to mean of being than objectivity and methodology of reflection.

Key Words: Mind of Europe, Crisis, mean of Being

Antik Yunan mitolojisinde Prometheus'un tanrılardan ateşi çalıp insanlara vermesinden bu yana ne kendisi ne de insanlığın başı felaketlerden kurtulmamıştır. Karaciğerini sabaha kadar yiyen bir kartalın gölgesinde sürekli yenilenen vücudu, insanlığın her gün yıkımlarına yol açabilecek yeni şeyler öğrenmelerine paralel olarak gelişmektedir. Prometheus sadece insanlara ateşi değil bilgiyi, sanatı, aydınlığı ve akıllı armağan ederken aynı zamanda kötülüğün anahtarını da beraberinde sunmuştur. Çünkü karanlıktan kurtulan insanlık, aydınlığın boğuculuğunda kendi karanlıklarını yaratmaya çalışırken, geçmişe olan özlemin içinde bu karanlıklardan beslenen bir akıl ortaya çıkarmışlardır. Bu aklın getirdiği her şey yıkıma neden olmuştur.

İnsanlık sürekli bu yıkım içerisinde debelenirken aynı zamanda geleceğin karanlığını geçmiştekiyle birleştirmiştir. İleri sürülebilecek bir aydınlanma ve ilerleme düşüncesi ise bu karanlığı tekrar yerine getirmeye yol açmıştır. Yani karanlıkla başlayan yaşam yine karanlık olana mahkum olmaya başlar. Bu anlamda Eliot'un bize söylediği "her doğum ölümün başlangıcıdır" sözü mah-

kum olduğumuz yaşamın bir yıkıntısı olarak üzerimizde taşıdığımız bir yükür. Bu yük tıpkı Sisypheos'un her gün yapmaya çalıştığı işe benzer. Bu yükün içinde bilgi başta olmak üzere yaşamımızı idame ettirmeye çalıştığımız işlevsel olan bütün deneyimlerimiz vardır. Bu yazının amacı da yıkıcılığın gölgesini taşıyan işlevsel aklın, insanlığın ruhunda yarattığı çöküntü ve duygunun bertaraf edildiği bir ruh hâlini betimlemektir.

Aydınlanmadan bu yana araçsallaştırılan aklın kısıkcındaki yaşantının çoraklığı Eliot'un da üzerinde durduğu bir çoraklıktır. Bunun adı Waste Land¹ yani Çorak Ülke'dir. Aslında çorak olan herhangi bir toprak parçası değil, çorak olan bizim sıkıştırılmış yaşantılarımız ve düşünemediğimiz sessizliğidir; Ayırmaz inançlarımızın ve deneyimlerimizin çoraklığıdır Eliot'un üzerinde durduğu. Nitekim Eliot şiirine şöyle başlar;

Nisan en zalim ay, doğurtur

Leylakları ölü topraktan; harmanlar

Anıyı ve tutkuyu; kıskırtır

Ölğün kökleri bahar yağmuruyla² (I. Bölüm, 1-4)

Eliot yukarıdaki dizede yaşamın umut vadeden bir özelliğe sahip olmadığını, insanların günlük yaşamlarına değer katacak yaratıcı bir inancın oluşmadığını ima eder. Bununla Eliot dirilişin aslında insanlığa yok oluş getireceğini ileri sürerken her türlü verimlilik eylemi ve duygusundan sıyrılmaya çalışır.

Bahar olgusallığın her aşamasında dirilişin habercisi olarak kabul edilirken Waste Land'ta en sancılı ve en yıkıcı ay olarak kabul edilir. Çünkü yağmurun ve bereketin sağladığı verimlilik Waste Land'ın çoraklığına fayda sağlamaz yani uygarlığın çoraklığını besleyen bir özelliği yoktur. Bu anlamda Eliot başarısızlığı ve yaşamın çıkmazını şiirin ilk dizelerinden başlayarak sonuna kadar sürdürmektedir. Çünkü ölü toprağı ve baharın yeniden canlanma olasılığı, doğal

¹ Waste Land için ilk olarak biri Birinci Dünya Savaşı ve sonrasının metni olduğunu tayin edebilir ancak sadece dönemin ruhunu göstermekle kalmayan, dahası oldukça kişisel bir belge olan bir eserdir. Savaşın sona ermesiyle beraber Eliot'un ekonomik ve yerel durumları değişmedi. Para ile ilgili kaygılar, eşinin fizyolojik bozukluğu, eşinin artan kırılgan zihinsel durumu ve Eliot'un gittikçe artan umutsuzluğunun bitkinliği üzerine kaygıları vardır. Bkz. John X. Cooper, The Cambridge Introduction T.S.Eliot, Cambridge University Press, U.S.A, 2006, s.63. Bunun yanında d'Aesum'a göre Waste Land eğer cehennem ise, cennet ile cehennem evliliğinin tohumları çaresizliğin en karanlık derinliğinde yakılır. Fragmanlarda ve kırık imgelerde bütünlüğün özlemini; zamanın ve olayların karmaşasında form ve düzenin özlemini buluruz. Bkz. Lilled d'Aesum, T.S.Eliot's Use of The Philosophy of Time in His Poems, Yayınlanmamış Sanat Tezi, The University of British Columbia, England 1969, s.14

² T.S.Eliot, The Waste Land, Ed. Michael Norton, Norton & Company Inc. 2001 USA ile T.S.Eliot, Çorak Ülke (çev. Yaşar Güneç), Yaba Yayınları, 2. Baskı İstanbul 2011 metninden de faydalanmıştır. Ayrıca Waste Land ile ilgili olarak bundan sonraki göndermelerin numaraları parantez içinde gösterilecektir. Dipnot göstermeye gerek duyulmayacaktır.

verimliliğin basit bir şey olmadığını; aslında arzuyu ve acıyı depreştirdiğini gösterir.

Uygarlığın uzaklığından çıkan doğal ritimleriyle ünlenen Waste Land, antropolojik tema tarafından ironik zıtlıklarla açığa çıkar. Yani bitkisel kültü ve sempatik sihriyle verimli ayının doğal çevresi ve insan kültürünün bir harmonisini temsil eder ve yaşamın bütünlüğünün uç bir duyusunu ifade eder. Bu anlamda “nisanın zalimliği ve leylakların harmanlanması” antropolojik olan ile açıklanmaya çalışılan bir durumdur (Leavis, 1962: 90). Fakat bu insan ruhuna hiçbir fayda sağlamaz. Örneğin Waste Land’ta cinsellik steril ve verimsizdir; hiçbir yaşıntıyı beslemez ve tatmin etmez hatta cevapsız kalan soruların sorulmasını bile gizler.

Üretimin de yokluk sayıldığı Waste Land’ta her türlü eylemin, bilginin araç haline gelmesinin eleştirisi söz konusudur. Çünkü “nisan ayı” ve onun beraberrinde getirdikleriyle ilgili olarak verilen bilgiler, epistemolojik bir durum olarak ortaya çıkar ki, tümel bir belirleme söz konusudur. O zaman nisan ayından beklenenler epistemolojik çerçevenin dışından olmamaktadır. Ancak Eliot parçalanmışlığı göstermeye çalışırken henüz ilk dizeden gösterir. Daha sonra zaman mefhumu gözetmeden bir pastiş biçiminde her şeyi bir resim içinde yansıtır. Fakat bu bile Waste Land’taki bunalımı göstermeye yetmez. Çünkü şiirin ilk bölümü olan “Burial of the Dead (Ölü Gömme Töreni)” yaşamın hiçliğini, yaşamın kaynağında bulunan yokluğun derinliğini gösterir. Hiçliğin hiçliğe uzandığı bir varlık durumunu gözler önüne serer.

Konuşamıyordum, gözlerim görmüyordu,

Ne canlıydım, ne ölü

Hiçbir şey bilmiyordum (Eliot: I, 40-41)

derken başlangıcım ve sonum bir ve aynıdır. Bunun yanında Eliot’un asıl vermek istediği mesaj şudur;

Hiçbir şey yine hiçbir şey.

Bilir misin hiçbir şeyi?

Görür müsün hiçbir şeyi?

Anımsar mısın hiçbir şeyi? ” (Eliot: II, 120-124)

Yani Waste Land hiçliğin hiçliğe aktığı bir süreç olarak ilerlerken ya da parçalı bir şekilde sürerken hep bir başarısızlığın öyküsünü anlatır bize; bu parçalanmışlık aşkın, verimliliğin ve cinselliğin akametinden geçen bir süreçtir. Bu anlamda başarısızlıkların peşini bırakmadığı Waste Land’ın seyri, başarısızlıklardan sıyrılmaya çalışıp da sıyrılamayan Prometheus’un izleğinden de okunabilir. Bunu Sibyl ile başlayarak Sosostri ile örneklendirirken Prometheus’un tanrılar ve insanlarla girdiği ilişkinin; aklın ve sanatın yanında kehanetin asıl önemli olduğunu açığa çıkarır. Ancak ondan da önemlisi Prometheus’un düşü-

şü, doğru yolun yitirildiği ve karanlıkla hemhal olunan cehennem içinde dolanmaya benzer. Bu düşünüş Dante'nin karanlığında insanın yaşamının tam ortasında karşılaştığı bir durumdur. Ancak o kadar trajik ve baskın ki Danteveri anlamda ahlaki-felsefi ve seküler bir tarzda anlaşılan insanın düşüşü değil tersine Heideggerci anlamda Varlığın hakikatinin unutulduğu bir düşüştür yani Varlığın insanın özüyle bağlantısı içinde insanın Varlıkla asli bir rabitasının dile gelmediği bir durumdur (Heidegger, 2002: 59). Aslında Eliot'un ulaşmaya çalıştığı şey, ormanda kaybolan ve yolunu bulmaya çalışan bir meczuptan çok insanlığın araçsal aklın düşünce tarihi içinde, anlam değerinin hiç sorgulanmadığı Varlığın serüveni ya da ormanda unutulmuş olan Varlıktır. Bunun yerine yaşamı kolaylaştırma adına pompalanan bilginin ve baştan çıkarılan yöntemsel aklın süregelenliği hâkim olmuştur. Örneğin "Tradition and Individual Talent (Gelenek ve Bireysel Yetenek)"ta Eliot, bazılarının bilgiyi emip içine çektiğini bazılarının da bunun için daha fazla çaba harcadığını söyler. Yani insanlar Shakespeare 'in Plutarkos ile ilgili vereceği bilgiden daha fazlasını müze ya da kütüphanelerden alacaklarına inanırlar (Eliot, 1960: 5). Bu da geçmişin bilgisinin insanlara bir hap gibi sunulduğu, tarihsel örgünün evreleri ve derinliklerinden yoksun epistemolojik bir darboğazın yaratımını doğurur.

Varlığın anlamını yorumlamaktan öte onunla ilgili tek yanlı soru ve cevapları içeren bir düşünce yaklaşımı tikanır. Eliot'un eleştirisinin başladığı noktada, Waste Land'in girişini Sibyl ile başlatması ve Avrupa aklı (mind of Europe) ile özdeşleştirilen bir ızdırap içindeki bir varlık olarak Sibyl'in yaşantısını göstermesi, bu akla yapılan kökensel bir eleştiridir. Çünkü Avrupa aklı hakkında Eliot spesifik bir teşhis koyar. Bu teşhise göre Avrupa aklı şizofrenik özelliğe sahiptir. Bunun temelinde düalistik düşünce anlayışı vardır.

On yedinci yüzyılda Avrupa aklı entelektüel ve duygusal olmak üzere ikiye ayrılır. Daha sonra akıl Aydınlanma'da yüceltilirken, romantikler için duygular öne çıkar. Eliot, yirminci yüzyıla gelindiğinde Avrupa aklının tamamen dağıldığını ve sinir krizi geçirdiğini söyler. Valéry gibi Eliot da Avrupa aklının psikoterapiye ihtiyacı olduğunu söyler. Bu yaklaşımla psikolojinin iyileştirici/terapatik yöntemlerinin, dönemin ruhunu anlamak adına, etkili bir araç olduğu açığa çıkar. Nitekim Eliot da Freud gibi sağlığın yeniden kazanılması için geçmiş deneyimin, tekrarının ve kökenlere dönüşün sağlanması gerektiğini vurgular. Kendi kendini yenileyen Avrupa aklı, kaynağına böylelikle geri dönebilir (Brooker, 1994: 65). Bu temenni aslında ilerde de değinileceği gibi Eliot'un Waste Land'in ya da aklın bunalımına karşı sunmuş olduğu bir alternatif ya da çıkış yoludur. Bu anlamda Waste Land'in öyküsünü Avrupa aklı ile ilişkilendirirken Sibyl'in başına gelenleri tam da bu çerçeveye oturtmak mümkündür.

Sibyl'in bir ampulün içinde -sıkışık olarak- yaşamının anlamsızlığını düşünerek ölmek istediğini söylerken, ölümsüz olmasına rağmen bunun mümkün olamayacağını da farkındadır. Kusuru ise ölümsüzlük isterken kalıcı güzelliği unutmamasıdır. Bu durum ölümsüz olan Prometheus'un öyküsüne benzer. Prometheus bunun için;

Kader ölmeme de izin vermiyor benim,

Yalnız ölüm kurtarabilirdi beni,

Oysa benim işkencelerimin sonu yoktur (Aiskhylos, 2000: 74) diye feryat ederken Sibyl yaşlı ve ölmeyen Avrupa aklının çürümüşlüğü ve çirkinliğini temsil eder.

Sibyl'in feryadı, Delphi Tapınağı kahininin de söylediği gibi, dünyanın en akıllı adamı olan Sokrates'in Grek kültürünün mitik öyküsünü göz ardı etmesine (Leavel, 1985: 113) yani Avrupa aklının gelenekten ve mitik olandan ayrışmasına neden olmasına; çürümüşlüğü ve parçalanmış olana yöneliktir.

Bu yokluğun içinde on yedinci yüzyılın ve Aydınlanmanın günümüze sürüklediği aklı, artık iflas etmiş durumdadır. Bunun yerine bir bilinemezliğin hüküm sürdüğü yaşam dünyası oluşmaya başlamıştır. Bu da Waste Land'in örneklerini çokça sunduğu kahinlerin etkinliğiyle pekişir.

Sibyl, Sosotris ve Triesias Waste Land'ta Avrupa aklının iflas ettiği bir çağda bilinemez olana zar atarlar. Çünkü araçsal aklın miadı, kendi yıkımını yarattığından beri, dolmaya mahkûm olmuştur. Aslında Prometheus ile başlayan bu süreçte Avrupa akli, yöntemi yüceltirken; duyguların, tutkuların ve cinselliğin değerini, arzunun araçsallığında unutmuştur. Bu araçsallık arzunun ve insanlığın yokluğudur aynı zamanda. Ancak faydasının yanında yıkımın acısını taşıyan ve felaketlerin müsebbibi olan Prometheus, ölmenin sadece kendi ölümü olamayacağını da bilir. O nedenle yine de umut duygusunu taşımaktadır ki, kurtarılmayı bekleyen bir umuttur bu.

Waste Land'in da umudu vardır. Bu umut insanlığın ruhsal çoraklığına son verecek bir duygudur; yeşermeye mahkûm olan bir ruh hâli içinde gelişen duygu. Örneğin sanatın icra edildiği bir durum olarak duygusal yoğunlaşmanın beraberinde getirdiği bireysel ve toplumsal haz gibi. Bunun aksine oluşan sanata karşı duyarsızlık, insanın asıl yokluğunu yaratan bir neden olarak kendini açığa vurur. Çünkü duyarlılıktan yoksunluk, aynı zamanda düşünceleri destekleyen her türlü içgüdüleri de bir kenara bırakır. Bu da insani olanın yokluğuna denk gelir; haliyle hem zihinsel hem de fiziksel bir yıkım oluşur. Bunu vurgulayan Waste Land için "baştan aşağı kaygının, korkunun ve umutsuzluğun şiiri ya da bunların haykırışı" tanımlaması yapılabilir.

Waste Land yüksek düzeyde kaygı duygusu ile yazılmış ve kaygı taşıyan bir metindir. Kaygı, varlığı şekillendiren bir duygu olduğu için, ölüme giden

varlık olarak insana eşlik eder. Varlığın *apriorisi* olarak düşünülebiyecek kaygı, dünya-içindeki-varlığın kendini bilmesine yardımcı olan temel varoluşsal duygudur. Bu duygu zamanla birlikte açığa çıkar ve varlığın ilerlemeye dönük bir gelişme sağlaması anlamına da gelmemektedir. Buna karşıt olan ilerleme ancak teknik ya da teknolojik bir dünyada nesneleşmenin etkilerinin daha yoğun biçimde hissedilmesi anlamına gelebilir. Ancak Varlık böyle bir ilerlemenin ya-bancılaştırıcı etkisiyle varoluşsal bir değer kazanmaz.

Eliot da modern teknolojinin insanı nesneye indirgediğine, yaşamın amaçsızlığına sürüklediğine inanır. Böyle birisi için zaman çürümenin temsilcisidir. O *time-ridden*'dir. Teleolojik zamanın içinde yaşayan insanın her an kendi varlığını olumlaması ve yaratması gerekir. Bilinçliliği ya da müstesna iç görüşü anlamında varlığının tam ölçüsünü başarır. O, dönen dünya tarafından sembolize ettiği gerçeklikle ya da ebedilikle ilişki içinde olur (d' Aesum, 1969: 7). Bu anlamda zamanın laneti gibi olan teknolojiye ilerleme, yaşamın kolaylaşması ve ilerlemesi; insan varlığının ahlaki ve entelektüel iyileşmesine katkıda bulunmaz.

Eliot modernitenin yoksullaştıran bir sonuç olarak hayati olan bir geçmişle arasındaki ilişkiyi parçaladığına inanır. Tarih sürmekte olan ilerleme değil onun yerine gerileme ve çürüme olarak karakterize edilir (Cooper, 2006: 35). Bu yüzden Waste Land, bir takım kırık imgelerin bulunduğu amaçsız bir hareket olarak, halka halindeki kalabalıkların dolandığı bir toprak parçasıdır. Bütün kozmik süreçler ters yüzdür. Yaşam döngüsü, gelişme, seks ve ölüm ifsat edilmiştir, Onun yerine kürtaj, cesedin dikilmesi, yaşayan ölü ve Londra Köprüsünde akan kalabalıklar dile getirilmektedir (d' Aesum, 1969: 22).

Londra önemli bir vurgu olarak göze çarpar. Yirminci yüzyılın Waste Land'in Londrası Dante'nin Inferno'suna yani Cehennem'ine benzer. Yaşayan ölüyü canlandıran Londra, kalabalıkların ölüme sürüklendiği savaş yıllarının Avrupa'sının sanayi kentidir ve lanetlenmiş bir toprak parçasıdır.

Hayal kent

Siyah sisi altında kış sabahının,

Akıyordu kalabalık, Londra Köprüsü'nden, öylesine çok

Hiç düşünmemiştim, ölümün yıkıma uğrattıkları, öylesine çok

İç çekişler, kısa ve kesik, çıkıyordu

Her adam indirmişti gözlerini ayaklarını önüne (Eliot: I, 60-65)

Inferno'da Dante'nin gördüğü kadınlı, erkekli kalabalık kümelerin işkence görmeden çektikleri acının sesleri (Dante, 2010: 4. Kanto/26-30); Eliot'un Londra'da gördükleriyle aynıdır. Şairin modern Londra'yı Inferno ile karşılaştırması insanın ruhsal ve duygusal verimsizliğini anlatır. Yani cehennemin mekanı insanların yüreğinde konumlanır. Bu cehennemi çoraklık, iyileştirilmesi gereken bir hastanın ruhudaki kötülöklere benzer.

Valéry savaşın yıkıntısıyla oluşan bu ruhsal krizi, Avrupa'nın içinde bulunduğu zihinsel bir (mental) bozukluk olarak tarif eder. Ona göre Avrupa sinir bozukluğundan ıstırap çekmiştir. Bu anlamda Valéry Avrupa'nın ızdırabını, kaygısını, psikolojik bütünlüğünü inşa etme için ümitsiz teşebbüslerini anlatır (Brooker,1994: 64). Yani Valéry, Avrupa'nın beyninden, zarar görmüş bir kültürden, hafızasızlıktan ve kendini yineleyemeyen bir inançtan bahseder. Bu tespit tükenmişliğin kendi küllerinden doğuramadığı duyguları salık verir. Çünkü ruhsal hastalıklara yakalanmış Avrupa akıllı, kendi bölünmüşlüğü içinde alternatif yaratamayan bir tükenmişlik yaşar. Bu çerçevede Eliot'un dediği,

" kuru taş su çağıltısı vermez (Eliot: I. Bölüm/24) "

ile tükenmişlik her şeye sirayet etmiş vaziyettir. Bu tükenmişlik bilimin, sanatın, rasyonel bilincin ve yozlaşmış değerlerin tükenmişliğidir. Aynı zamanda bireyselliğin kutsanmasının yarattığı bir hayal kırıklığıdır. Çünkü hayal kırıklığı hafızanın tahrip edilmesi başta olmak üzere parçalanmış bilincin ve öteki ile buluşamayan bir paradigmanın indirgemeci bir sonucudur. Bu anlamda Kierkegaard (2011: 54)'a göre " eğer insanda ebedi bir bilinç yoksa, eğer her şeyin dibinde yalnızca vahşi bir kargaşa, karanlık tutkularla şekil değiştirerek yüce ya da önemsiz her şeyi üreten bir güç varsa; eğer her şeyin altında akıl sır ermez, doymak bilmez gizli bir boşluk yatıyorsa, yaşam umutsuzluktan başka ne olacaktır? Eğer böyleyse, eğer insanlığı birleştiren kutsal bir bağ yoksa eğer ormanın yaprakları gibi bir nesil diğerinin ardından doğuyorsa, bir nesil ormandaki kuşların şarkıları gibi bir diğerinin yerine geçiyorsa, eğer insan soyu dünyadan, denizden geçen bir gemi ya da çöldeki bir rüzgar, düşüncesiz ve meyvesiz bir kapris olarak geçiyorsa, eğer ebedi bir unutkanlık; avı için aç bir biçimde pusuya yatmış bekliyorsa ve onun pençelerinden kendisini kurtaracak kadar güçlü hiçbir güç yoksa o zaman yaşam ne kadar boş ve huzurdan yoksun olacaktır".

Yaşamın boşluğu ve karanlığa sürükleyen özelliği aslında bireyin sıkışmışlığını, özellikle kendi zavallılığının gölgesine sıkışmışlığının sonucudur:

Bir şey göstereceğim sana, farklı,

Sabahleyin senin ardından gelen gölgenden,

Akşam seni karşılamak için kalkan gölgenden (I. Bölüm: 27-29)

Kendinden başka bir şeyi görememe duygusu, öteki ile karşılaşmanın en derin ve ızdıraplı kefareti olarak kişinin kendi kendine ödediği borcu gibidir. Çünkü sabah, öğle, akşam ve de yarınlarda hep kendi gölgesine sıkışarak yaşamaya çalışmak ve gölgesini beraberinde taşımak, korkuyu derinleştirmekten öteye taşımaz kişiyi. Bu tüketilmişliğin bilinemezliği içinde insan, doymak bilmez bir bilgi cehaleti içinde kıvrılır. Nitekim bu bir hayvanın çamur içinde kıvrılması gibi; kendi kendini tekrar eden ve kurtarılmayı bekleyen bir fânîye

benzer. Bu fanilik belki, gölgesine sıkışmasının ötesine taşıyacak bir kapıya götürür insanı. Hiçliğin hatırlatılması ve bundan kurtulmayı salık veren bir çıkış kapısı;

Korkuyu göstereceğim sana bir avuç tozda (I.Bölüm/30)

dizesiyle de sıkışmışlığın ölümcül gölgesizliğini vaat eden bir çağrıdır. Ancak bu çağrı kurtuluşun değil, yıkımın gerçekleşmesinin fotoğrafını anımsatır; insanın sınırlı dünyasına yansıtılmış bir fener gibi, ölmeye mahkum olan ve bilginin cehaletinde kaybolan bir fotoğraf. Ya da bir zindan misali içinde gururuy-la hapsolmuş insanın görüntüsüdür. Bu yaşamın tükenmişliğini Eliot ;

... herkes kendi zindanında

... herkes uygun bulur bir zindanı (V. Bölüm, 415)

ile anlatır. İnsan zindanını, yaşadığı çağın ruhuna uydurmaya çalışır. Adalet ve hakkaniyet hissiyatını kendi çürümüşlüğüne kanunlarına uydurur. Nitekim Eliot

...insanoğlu...senin tek bildiğin bir yağın kırık puttur (I. Bölüm, 21-23)

diyerek mutsuzluğun kaynağını insanın yarattığı aşağılık değerlere tapınma ve acıya yenik düşmüş talihsizlikleri içinde boğulmasını gösterir. İnsanoğlunun boğulmuşluğu, çorak ruhunun doymak bilmez kabalığında kendi kendini tüketen fragmental bir süreçtir.

Keder duygusunun gölgesinde şekillenen öznenin dünyası, düşünce tarihinin modern dönemde vaat edilen “her şeyin hâkimi olma” düsturu iflas etmiş durumdadır Waste Land’ta. Özne her nereye giderse bir cesedin kalıntıları ile karşılaşır. Bu ceset onu takip eden gölgesinin varlığıdır. Yani varlık ve hiçlik aynı anda cesede içkin bir biçimde açığa vurur kendini: hiçliğe giden bir hiçlik olarak. Eliot bu çerçevede cesedin ayinsel durumuyla ilgili olarak alay eder;

Geçen yıl bahçene diktiğin o ceset,

Başladı mı filizlenmeye? Çiçek verir mi bu yıl? (I.Bölüm, 71-72)

Bu durum yaşlı ama ölmeyen bir varlıktan, tekrar canlanmasını ve üretmesini bekleme saçmalığına yönelttiği radikal bir yorumdur. Bu yorumun içinde Avrupa aklının hastalıklı olduğuna yönelik bir gönderme vardır. Göndermenin hedefindeyse gölgesiyle kendi zindanını yaratan insanoğlu bulunmaktadır. Kendi zindanını yaratırken aslında tüm bir yaşamın zindanında kavrulup giden bir belleksizlik durumuna bürünür.

Belleği yıkıma uğratan bilginin gücü, güvensizliklerin ve düşünme tıkanıklıklarının baş göstermesini sağlar. Bilgi, hissiyatın ölümünü barbarca ilan ederken, kendi cehaletinin uzantılarında da bir çizgi gibi kaybolup gider. Hiçbir bağın harcı olamayan bilgi, düşünmeyi her seferinde erteleyen bir misyon içinde kalır. Yani düşünceye yapılan çağrının sesini işlevsellik adına kısarak, kendi

yitimliliğinin zavallılığında görünüp kaybolur. Böylelikle bilme istenci yok olmaya ve yok etmeye dönük bir eylem olarak gösterir kendini. Bir yığın putun gölgesinde geçirilen çorak yaşamlarda gerçekleşen yok olma, aydınlığın açığa çıkamayacağı bir çıkmazdır. Yani bilginin yarattığı bir bunalım durumudur bu.

Bunalım içinde olmanın ve tikanıklığın doruklarında yaşamının bedeli, ak-sak yaşantıların derinliklerini kaybetmesidir. Yüzeyde boğulan akıl, duygunun sınırlarını da tayin etmeye çalışır. Her şey akla indirgenirken, olasılık adına hiç-bir hesabı dışarıda bırakmamaktadır. Bu durum nicelik deliliğine kapılıp her şeyi bu çerçevenin içinden görmeye çalışan ruhsal bir hastalıktır; yani her şeyi teknik boyutuyla tanımlama hastalığı.

Ancak Heidegger düşünmenin teknik yorumundan kendimizi kurtarmamız gerektiğini söyler. Ona göre bu yorumun köklerinde bulunan Platon ve Aristoteles, düşünmenin inşa ve ibda etmenin hizmetinde bir refleksiyon yöntemi olarak kabul edildiğini söyler. Fakat düşünme kendi başına eylemsel ve işlevsel değildir (Heidegger, 2002: 39). Düşünmeyi pratik kaygılara sıkıştıran Avrupa aklı, modern düşüncenin düalistik perspektifiyle her şeyin *cogito* üzerinden anlaşılması ve değerlendirilmesi gerekliliğini dayatır. Böylece kontrol edilebilir bir yaşam ve bu yaşamın paradigmatik alanı içerisinde duygu önemi iskanlanmış oldu. Örneğin,

“Nedir bu gürültü? ”

Rüzgardır kapının altında (II.Bölüm: 113-114)

dizesinde esas olan nokta, etki yaratan şeyin yani doğal bir olayın duyumsanması ve onun hissedilmeye çalışılması iken her şeyi tanımlama patolojisi ya da her şeyi kontrol altına alan anlayışın umursamaz üslubu, onun coşkusu ve duygusal yoğunluğunu bertaraf etmeye çalışır. Çünkü duygulanış değersiz ve ölçülebilir olmadığı için gözden kaçırılması daha kolaydır. Yine Heidegger (2002: 40)’e göre bir bilim olmamak, bilimsel olmamakla eşdeğer olan bir başarısızlık olarak kabul edilir. Bu anlamda düşünme unsuru olarak Varlık, düşünmenin teknik yorumu tarafından terk edilir. Bunun yerine her şeyi adlandıran ve açıklamaya çalışan bilgi yığını ile onun parçaladığı yaşantıların paradigması hükmetmeye başlar. İnsanı varoluşsal değerinden koparan, sayısal bir veriye indirgeyen bu durum, yıkımı da niceliksel bir kanıt olarak ortaya koyar.

“İnsanın cevherinin onun varoluşu olduğu” Heideggerci ontoloji akla yüklenilen bütün anlamları yapı sökümüne uğratmayı da beraberinde getirir. Nitekim Waste Land’a bakıldığında çoraklığı yaşayan insanlığın ruhunun parçalanmışlığı görülebilir. Çünkü anlamaya çalıştığımız her şeyin metodoloji kaygısıyla yapılması, her şeyin bağlam içinde kaybolmasına ve değerini yitirmesine yol açar. Buna karşın Eliot, şiiri parça parça sunarken mitik bilinçle birlikte zamanı ve zaman-dışılığı aynı anda verir. Yani mesajın resmini çoklu perspektif-

lerden sunarken, bunu parçaların bir bütünü olarak sunar. Bu yaklaşımla da insanın doğa ve varolanla ilişkisinde bütünün içinde tamamlanmamış bir varlık olarak belirdiği söylenebilir.

İnsan ister “Ben”, ister “Biz” olarak alınsın bir “özne” kimliğiyle, dünyanın bu tarafında asla en ilk ve en önde insan değildir. Hatta ne de yalnızca, eş zamanlı olarak nesnelerle irtibatlandırılan ve böylelikle özü özne-nesne ilişkisinde bulunan bir “özne”den ibarettir. Tersine bütün bunlardan önce, özü itibariyle insan, Varlığın açıklığında, öznenin nesne ile bir bağının olabileceği arayışını açan-açıklığa kavuşturan açık alanda var olandır (Heidegger, 2002: 79). Yani kendi olanaklılığında kendini açan bir varlıktır. Bu açıta insan, kendi yurtsuzluğunu ve sürülmüşlüğüne yaşar ki bu, Marx’ın özsel ve önemli bir anlamda insanın yabancılaşması diye fark ettiği şey, köklerini modern insanın yurtsuzluğunda bulan durumdur. Bu yurtsuzluk özellikle Varlığın kaderinden, metafizik formundan çıkmakta ve eş zamanlı olarak metafizik ile takviye edilmekte ve üzeri örtülmektedir. Ancak Heideggeryen anlamda yurtsuzluğun üstesinden gelinmesi ancak Varlıktan başlar, bu öyle bir yurtsuzluk ki sadece insan değil fakat insanın özü de avarelik eder durur. Yurtsuzluk, Varlığın unutulmasının belirtisidir. Bundan dolayı Varlığın hakikati düşünülmeden kalır. Varlığın unutulması, kendisini insanın her zaman sadece varolanları gözetlemesi ve sadece onlar üzerinde etkinlikte bulunmasıyla dolaylı olarak bildirir (Heidegger, 2002: 67-68). Waste Land ise Varlığın yurtsuzluğunun deneyimidir. Eliot bu yurtsuzluğu millet ve dil metaforuyla ilişkilendirir;

Bin gar keine russin, stamm’aus Litauen, ech deutsch³ (I.Bölüm: 13)

Şiirin orijinal dilinden farklı dillerde yazılmış bu dizelerde ön plana çıkarılmaya çalışılan, dilin önemidir. Nitekim Waste Land’in girişinde de bu vurgunun iki farklı örneği bulunur. Dilin şekillendirici söylemine karşılık parçalar halinde sunulan bu ifadeler, dilin kullanımından farklı olarak yeniden kurgulanmasına göndermede bulunduğu söylenebilir ki bu iddia, dilin yapısının bozulmasına kadar da sürdürülebilir. Bu çeşitlilik içinde Eliot - kübist bir yaklaşımla - dillerin ve milletlerin kendi otonomik değeri içinde korunmasını da salık verir. Çünkü Eliot’a göre bir yabancı dilde düşünmek, duymaktan daha kolaydır. Bir ulus baskıyla okullarında başka dili kullanmaya zorlanabilir, dili elinden alınabilir; ama, ona yeni dilde duymayı öğretemezsiniz, eski dilini söküp atamazsınız (Eliot, 1993: 21).

Bunun da şiirle ifade edilebileceğini iddia eder Eliot; yani, dili duyumsamak ve coşkuyla dili kullanmak, her türlü mutlaklığı aşan; insan varlığının de-

³ Hiç de Rus değilim, Litvanya’dan geliyorum, tam bir Alman’ım

ğerini niceliksel sınırlamalarından kurtarıp ona yaşam dünyası içerisindeki değerini yeniden kazandıran bir duygulanış olan şiir. Bu anlamda şiir, dili hayata geri getirmek için uğraşmalıdır. Bu, Heidegger'in Dasein'dan Sein'a dönüşü olan *kehre*ye benzer. Şiirsel cazibe ve dilin çekiciliği içinde Eliot da dönüşü gündelik hayatta tüketilen dilin yeniden vurgulanmasıyla olanaklı olduğuna inanır. Çünkü tükenmişliğin ardında kalanların, dilin coşkusuyla açığa çıkarılması şiirin gücüyle mümkündür. Eliot'ın tercihi şiire ve şaire iken aslında felsefeden uzaklaşmamaktadır.

Eliot filozof ile şairi karşılaştırırken; filozofun amacının fikirlerin (idea) kendisiyle uğraşması olduğunu söylerken; şairin görevinin ise bu ideaları aynı şekilde sürdürmekten ziyade onları geliştirme olduğunu söyler (d'Aesum, 1969: 4). Ayrıca Eliot entelektüel, ruhsal ve kişisel deneyimin zorunlu olarak birbirinden ayrı olmadığını da ekler. Bunun yanında sefaleti, depresyonu, arzuyu ve hayal kırıklığını düşünce ve hisler açısından birleştirir. Filozof bunalımı düşünceler aracılığıyla anlamlandırmaya çalışabilir ama tutkuyu atlayabilir; sadece şair deneyimi bir bütün olarak aktarabilir (Cooper, 2006: 62)

Şairin zamandaki çabasına paralel olarak Mutlakın ruhsal harmonisini kazanmak, şiirdeki çabasını daha iyi sözcüklerle almaktır. Sözcüklerle olan çatışma, iyi ifade edilmeyene saldırı, değişen kavramların ifade edilmesinde yeni yolların bulunmasının çabasıdır ve sonunda şiirde "anlamaların varlığına rağmen başarısız sözcüklerin ötesindeki bilinçliliğin sınırları"nı sunar. Bu anlamda Eliot'un bunu başarmak için kullandığı teknikler; imajların anlamlı gelişimi ve sürekliliği, sembolizm ve mitik yöntem, çağdaş yaşamın verimsizliği ile erken dönemlerde yaşayan mitin canlılığının karşılaşmasıdır. Kısaca Eliot'ın çabası olan ebedi zamanın mutlak uyumu ve onun şiirde gerçekleşmesi kendi özel mitinin artistik yaratısıdır (d'Aesum, 1969: 3).

Şiirde işlediği zaman aynı anda iki anlayış içerir. Fenomenal dünyanın değiştiği temporal zaman ile numenal dünyada karşılaşılan önemli anların olduğu ebedi zaman. Bu iki zamanı zaman-dışılık bağlamında kesiştirir. Bu harmoni diyalektik zamanın çabası içinde tamamen kişiliği ve ruhsal aşkınlığın bütünlüğüdür. Waste Land'ta (zaman bağlamında) insan *time-ridden* ve bilinçsizdir. Zamanla karşılaşması güçtür ve kendi geçmişi veya kendi "başkası" ile şimdisinin uzlaşması tarafından varlığını yaratır (d'Aesum, 1969: 1-2). Böylelikle Eliot'ta zaman ve ölümsüzlük teması, şiir ve düşünce içerisinde işlenen bir süreç olarak açığa çıkar. Yani düşüncenin kaynağından çıkan şiirin, kendisini dil ile açtığı bir süreç olarak.

Eliot, "Tradition and Individual Talent"ta geleneğin yeniden tanımlamasını yapar. Üretilmiş boşluğun şiir yoluyla kapatılabileceğini ya da sürekliliğinin istikrarı için ilkel olanın modern olanla birlikte sunulabileceğini gösterir. Bu

anlamda gelenek geniş bir anlamın sınırlarına girer. Yalnızca miras alınan bir şey olmayan gelenek, ancak yoğun bir çaba harcamakla kişinin ürünlerinde yer bulur. Bu, öncelikle tarihsel hassasiyetle mümkündür ki, ömrünün yarısını şiirle geçirmeye yakın bir çabaya denktir. Bu tarihsel hassasiyet ise geçmişin geçmişliğinin değil fakat şimdinin kavrayışını/anlayışını gerektirir; tarihsel hassasiyet sanatçının sadece kendi kuşağına yönelik olarak üretmesini değil fakat Homeros'tan başlayarak tüm Avrupa sanatını içine alan bir hissiyat ile içeriği ve varlığıyla kendi ülkesinin sanatıyla aynı anda bu geleneğe bağlanabilecek bir düzenle yapması gerekir. Zaman-dışı olduğu kadar zamansallığın ve zaman-dışı ile zamansallığın bir arada olduğu tarihsel hassasiyet sanatçıyı hem yaşadığı çağın ve yerin insanı hem de çağdaş biri yapar (Eliot, 1960: 4).

Eliot geçmişe sırf geçmiş olduğu için değil sıradan insanın farkında olmadığı şimdinin parçası olarak geçmişe yapılacak tekrar bir gezinmeyi ısrar eder. Eliot'un ısrarında bazı geri dönüşler modern ve klasik metinlere olan dikkatle mümkün olabilir. Grek edebiyatının ve felsefesinin yeniden ele alınmasının modern aklın derinliklerini yeniden ele alınması anlamına geldiğini söyler. Greklerin çalışması kendi zihnimizin çalışmasının bir parçasıdır (Brooker, 1994: 65). Waste Land'ın bunalımında dile yansıyan çürümenin terapatik iyileşmesinin dayandığı nokta Nietzsche'de de olduğu gibi antikitedir yani Sokrates-öncesidir.

Böylelikle çoraklığın kör düğümünü çözen anlayış, geleneğin kendisini yeniden göstermesi olmalıdır. Böylelikle Avrupa aklının çöküntüsünü gidermesi, geçmişin şimdide bulunup geleceğe uzanmasıyla olur. Nesnelci ve deneyci dikeyliliğe karşı, sanatın taşkınsal yönü ve ölçülemezliği bu bütünlüğü besler. Bu anlamda Nietzsche'nin Dionysosçu anlayışına yaklaşan bir durum olduğu söylenebilir.

Modernlik iddiasında bulunan paradigma bütün bu modernliğin ve deneyciliğin sonunun nereye varacağını sorma hakkını kendine tanır. Herkes vakitini deneyle mi tüketmelidir? Ve ne üzerine, ne için? (Eliot, 2002: 143). Ya da şu sorulabilir. Acaba şiir ölçülebilen ve modern kabul edilebilecek bir şey midir? Ya da ilkel olanın öyküsü modern olanda nasıl bir konumdadır?

Eliot, ilkel zihnin modernin altından ve arkasından sürdüğünü, geçmişle karşılaşan bir bilinçle birlikte şiiri geçmişe dönüş için sağlıklı olduğunu varsayar. Gerçekte yeni olan, bu karşılaşmanın meyvesidir. İlkel ile modern zihin arasındaki derin süreklilik tarihsel duyarlılık için artistleri zorunlu kılar ki bu modern ruhu destekleyen zihnin katmanlarının ve geçmiş ile şimdi arasındaki aynı andalığın bilincini oluşturur (Brooker, 1994: 65). Bu da mitik olana çağrıdır.

Benzer biçimde Nietzsche ile Eliot'un düşünceleri arasında öngörülen çağdaş toplumlardaki birlik, doğrudan kökensel mite bağlı olan kültürel bütünlük-

ten yoksun olmasıdır. Eliot ilerleyen heterojen ve seküler toplum için kültürel bir miti ve Waste Land'ta estetik bütünlük için unutulmuş mitlerin bir ihtiyaç olarak belirmesini kavramıştır (Leavell. 1985: 113). Yani modern aklın son verdiği mitik eğilimin, gerçekte sadece bir yöntem olarak değil ancak bir kültür olarak da Avrupa aklının yıkımını iyileştirecek bir bağlamda kurgulanması gerektiğini savunur. Bu çerçevede kültürün önemi, düşünce geleneği içerisinde sanatsal değeriyle birlikte zorunlu olarak dışa vurur. Ancak kültür rasyonel olanın sınırları içerisinde yer almayacak bir düzeye ulaşır.

Bilim dışı, bilimin elinin henüz değmediği kültür, sonluluk içindeki insanın görevi ve başarısıdır, içinde yaşadığı açık, sonsuz yaşam dünyası hesapta yoktur. İnsanın amaçları ve eylemi, ticareti ve değişimi, kişisel, grup halinde, ulusal, mitik yönlendirmeleri her şey sonlu gözle görülür ve yaşam dünyasının bu özelliğine göre olup biter. Orada sonsuz görevler yoktur, ideal biçimde kazanılan hiçbir şey yoktur ya da ideal olarak kabul edilebilecek bir saflıktan bahsedilemez. Bu durum yaşamın içinde ardışık olarak üretir kendini. Ancak yaşam sözcüğünün burada fizyolojik anlamı yoktur, amaca yönelik, bir tarihsellik birliği içinde kültür yaratarak tinsel ürünler meydana getiren yaşam demektir (Husserl, 2007: 322).

Kültür yaratma durumu tinsel olanın hakikatini değil, tinselin kendisine dönmesine yönelik olan eylemdir. Bu eylem, doğrudan deneyimin⁴ süreklilik sağladığı bir düşünme alışkanlığı ya da başta sezgisel olanı içine almak üzere her yönüyle düşünmeyi çağıran fenomenolojik yorumsamayı içine alır. Bu durum kültür süreci olarak da tanımlanabilir. Çünkü Eliot'a göre kültür yalnızca bir yaşam tarzı değil, bir topluluktaki insanların, beşikten mezara, sabahtan akşama kadar ve hatta uykuda olduğu zamandaki yaşam tarzlarının tamamıdır.

Kültürün uykudakini de içermesinin anlamı aslında kültürün bilinçlilik özelliğinden çok bilinçsiz özelliğinden gelir. Bu anlamda kültür, bilinçliliğe ulaşana kadar bütünüyle yeniden uyandırılmaz ve bütünüyle bilincine ulaştığımız kültür asla kültürün bütünü değildir. Bu anlayış doğru olduğu kadar kul-

⁴ Waste Land, Bradleyci anlamda mutlak deneyim değil ama Eliot'a göre doğrudan deneyimin alanına girer. Doğrudan deneyim, mutlak deneyimin sınırları içerisinde. Nitekim Bradley deneyimi üçe ayırır; immediate experience (doğrudan deneyim), relational experience (ilişkisel deneyim) ve transcendent experience (aşkın deneyim). Doğrudan deneyim uzamsal, zamansal ve mantıksal gelişmenin öncülünün varlığını, duyguların ve bilmenin doğrudan deneyimidir. Bu, Bradley'in düşüncesinde önemli bir doktrindir. Bradley'in epistemolojisi ve ontolojisi birbirine bağlı olarak tektir. Eliot buna örnek olarak bir ressamın bir resmi yaparken öznenin ya da kendiliğin bilinçliliğiyle bunu yapmadığını, sadece deneyimlediklerini ve gördüklerini yapması olduğunu söyler. (Brooker Jewel Spears " Bradley's Doctrine in T.S.Eliot's Waste Land and Four Quartets" Modern Philology, The University of Chicago Press, Vol 77, No.2 (1979-November), s.150

lanıslıdır da. Eliot'a göre kültür Wittgenstein'ın yaşam biçimi anlayışına benzer bir biçimde, kendini bütünüyle nesnelleştiremez çünkü bütün nesneleştirmele-
rimiz ancak bilinçli insan deneyimini mümkün kılan koşullardadır. Heideggerci bir deyişle belirli anlama edimlerinin meydana gelmesine ilk etapta izin veren ve bunun sonucunda bu edimler tarafından tamamen kavranamayan bir ön-
anlayışlar kümesidir (Eagleton, 2005: 134). Yani kültür süreci bütünlüğü oluş-
mamış ve tamamlanmaya doğru ilerleyen; her zaman tamamlanmayı ve anla-
şılmayı bekleyen yitimli bir durumdur. Bu çerçevede Eliot'a göre insanoğlu, ne
çok fazla gerçekliğe dayanabilir ne de çok fazla entelektüel düşünceye varabilir.
Bu nedenle kültür, bir biçimde var olabilmek için, büyük ölçüde bilinçsiz bir
mesele olmalı ve yaşamın güzelliği kadar zihinden çok kalp atışlarında yaşanan
bir sürece de işaret etmelidir (Eagleton, 2005: 135). Her kalp atışı, uygarlığın yok
ediciliğine karşı verilen varoluşsal bir tepkidir. Bu mücadele aynı zamanda iler-
leme maskesine karşı insani olanı kaybetmeme çabasıdır.

“İnsanın başlangıcı onun sonudur” sözü bize felaketle başlayan insanın
öyküsünün, felaketle devam ettiğini ve de sonlanacağını gösterir. Nitekim cen-
netten kovulma ya da tanrılar tarafından cezalandırma ile başlayan düşüş, ce-
hennemi parçalanmışlık dairesinde ilelebet sürüp gider. Bu, insanın başlangı-
cından sonuna dek uzanamadığı boşluğudur. Böylelikle en başta söylenen söz,
sonuç için de geçerlidir.

Kaynakça

- Aiskhylos (2000) *Zincire Vurulmuş Prometheus* (çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul: İş bankası Yayınları.
- Brooker, Jewel Spears (1979), " Bradley's Doctrine in T.S.Eliot's Waste Land and Four Quartets", *Modern Philology*, The University of Chicago Press, Vol 77, No.2 (November) pp.146-157.
- Brooker, Jewel Spears (1994), "Transcendence and Return: T.S.Eliot and Dialectic of Modernism", *South Atlantic Review*, Vol. 39, No. 2 pp. 53-74.
- Cooper, John X. (2006), *The Cambridge Introduction T.S.Eliot*, USA: Cambridge University Press
- d'Aesum, Lille (1969), *T.S.Eliot's Use of The Philosophy of Time in His Poems*, Yayınlanmamış Sanat Tezi, The University of British Columbia, England.
- Eagleton, Terry (2005), *Kültür Yorumları* (çev.Özge Çelik), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Eliot, T.S. (1960) "Tradition and Individual Talent", *Selected Essays*, USA: Harcourt/Brace and World, Inc.
- Eliot,T.S. (1993) "Şiirin Toplumsal İşlevi", *Denemeler* (çev. Halit Çakır), İstanbul: Remzi Kitabevi
- Eliot, T.S. (2001) *The Waste Land*, Ed. Michael Norton, USA: Norton & Company Inc.
- Eliot, T.S. (2002) " Hümanizm Üzerine Düşünceler", *Hümanizm Özü* (çev.Ahmet Aydoğan), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Eliot, T.S. (2011), *Çorak Ülke* (çev.Yaşar Günenç), İstanbul: Yaba Yayınları, 2. Baskı
- Heidegger Martin (2002), "Hümanizm Üzerine Mektup", *Hümanizm Özü* (çev.Ahmet Aydoğan), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Husserl, Edmund (2007) *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe, Avrupa'nın Krizi içinde* (çev. Ayça Sabuncuoğlu-Önay Sözer), Ankara: Dost Kitap Yayınları.
- Kierkegaard, Sören (2011), *Korku ve Titreme* (çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul: Ağaç Yayınları, 6. Basım.
- Leavell Linda (1985) "Nietzsche's Theory of Tragedya in the Plays of Eliot, Twentieth Century Literature, Vol 31, No.1, pp.111-126.
- Leavis, F.R (1962) *The Waste Land, T.S.Eliot A Collection of Critical Essays*, Edited by Hugh Kenner, U.S.A. Prentice-Hall Inc.



Martin Heidegger, Werner Karl Heisenberg ve Ernst Jünger.

MARTIN HEIDEGGER, NAZİZM VE FELSEFE*

Doğan GÖÇMEN

Uzun yıllardan sonra Türkiye felsefecileri (ve genel olarak aydınları) arasındaki sohbet ve tartışmalara yakından kulak misafiri olduğumda, Martin Heidegger isminin hiç tereddüt etmeden telaffuz edildiğini görmek, ondan bazen de tarafsız fakat genellikle olumlu bahsedildiğine şahit olmak beni şaşırtmıştı. Kimisi Hegel'i Heidegger açısından yorumlamaya koyulduğunu söylüyordu, kimisi Heideggercilerle Marksistlerin birleştiğini ilan ediyordu, kimisi ise Heidegger'i özgürlükçü düşünürler arasına katıyordu. Postmodernist sistem eleştirilerinin etkisinde kalıp özgürlükçü bir felsefe kurmak için Heidegger lehine Marx'tan vazgeçilmesini savunanlar da yok değildi.

Otuz yıla yakın bir süreden beri Almanya'da yaşayan, orada yaşanan felsefi ve siyasi tartışmaları yakından izleyip bu tartışmalara değişik yazılara müdahale etmiş, daha da önemlisi, bu otuz yılın neredeyse on yılını ağırlıklı olarak felsefe, sosyal bilimler, siyaset bilimi ve ekonomi politik olmak üzere değişik akademik dallarda öğrenim görmekle geçirmiş, Alman felsefe ve düşünce tarihi üzerine araştırmalar yapmış birisi olarak, bu tablo karşısında şok olmuştum. Almanya'nın İkinci Dünya Savaşı sonrası tarihi, değişik biçimlerde hep faşizm üzerine yapılan tartışmalarla doludur ve bu bağlamda faşizmi destekleyen birçok felsefecinin yanında ismi en başta gelenlerden ve en çok anılanlardan birisi hiç kuşkusuz Heidegger'dir. Bu nedenle felsefeci olarak faşizmi desteklemiş olan Heidegger'in isminin hiç duraksamadan anılması karşısında şaşıp kalmaktan daha doğal bir şey olmaz; çünkü filozof her şeyden önce dünya bilgesidir. Milliyetçilik, hele Heidegger'in savunduğu türden açık faşist Alman milliyetçiliği felsefenin doğasına aykırıdır. Fakat aynı rahatlığı örneğin Marx'ın veya Sartre'ın ismi anıldığında gözlemek mümkün değildir.

Heidegger'den bu kadar rahatlıkla bahseden Türkiye felsefecileri ve aydınları Heidegger'in kim olduğunu ve sözüm ona felsefe diye ortaya koyduğu düşüncenin içinde faşist Nazizm ideolojisinin saklı olduğunu ya bilmiyorlar¹ ya da Türkiye'de daha doğru dürüst kurulamadan Heidegger'in düşünceleri aracılığıyla girilen felsefenin yıkılışı ileri safhalara ulaşmıştır. Ve bu entelektüel at-

* Bu yazı *Felsefe Yazın* dergisinin 15'inci sayısında (s. 40-51) yayınlanmıştır. Yazının yayıma hazırlanmasına katkıda bulunduğu için Caner Asna'ya ve Doğan Barış Kılınc'a teşekkür ederim. Yazının yeniden yayınlanması için cesaretlendiren Zehragül Aşkın'a ayrıca teşekkür ederim.

¹ Hans Jonas, *Erinnerungen*, Insel Verlag, Frankfurt a/M ve Leipzig, 2003, s. 299.

mosfer içinde yetişenler her bakımdan içler acısı bu durumu çok doğal olarak algılıyorlar; ya da bir nevi uyuşturulmuş ve bu nedenle etraflarında olup biten hiçbir şeyi algılamıyorlar. Elbette, diğer taraftan, örneğin Heidegger gibi sözüm ona bazı felsefecilerin bilinçli olarak gencecik ve felsefe aşkıyla yanıp tutuşan genç insanlara faşist bir ideolojiyi felsefe adı altında benimseterek zehirlemeye çalıştıklarını da (en azından bir olasılık olarak) dışlamamak gerekmektedir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, edindiğim ilk izlenimlere göre durum hiç de iç açıcı değildi. Daha sonraki gözlemlerim ve araştırmalarım da bunu doğrulamıştır. Özellikle bazı çevrelerin Türkiye’de felsefe adı altında felsefenin yıkılışını örgütlediğine kanaat getirdim. Bunun nedeni nedir? Belirttiğim gibi, Heidegger faşist bir Nazizm ideologudur ve felsefenin doğasına aykırı Nazizm ideolojisini felsefeye sokmakla ve ona felsefi bir görünüm vermekle felsefeyi yıkmayı denmiştir. Diğer bir deyişle Heidegger’in felsefe adı altında ortaya koyduğu, felsefenin yadsınmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle felsefe ancak onun ortaya koyduğu varoluşçu felsefenin yadsınması sonucu mümkün olabilir. Bu konuda ortaya konmuş uluslararası bütün araştırmaların açık sonucuna karşın, Heidegger’in felsefede neredeyse ilk anılan isim olması felsefeyi yıkmak için yapılan girişimin açık göstergesi değil de nedir! Aşağıda göreceğimiz gibi, sorun sadece felsefenin geleceğiyle ilgili değildir, bu soruna açıklık getirmek aynı zamanda insanlığın geleceğiyle de ilgilidir; çünkü Heidegger’in ortaya koyduğu felsefi kavrayış aracılığıyla insanlığı ve insancıl değerleri yadsıyan bir düşünce tipi resmi kurumlar ve akademiya aracılığıyla dünya çapında yayılmaktadır.

Heidegger Neden “Üzgünüm” Demedi?, Neden Özür Dilemedi?

Heidegger’in eski öğrencilerinden Hans Jonas *Anılar*’ında, “benim savaştan [İkinci Dünya Savaşı’ndan] sonra felsefe yapmam, önce Heidegger’in varoluşçu felsefesinden dönüş emaresi altındadır” diyor. Heidegger, Jonas’ı hem en çok etkileyen hem de en çok hayal kırıklığına uğratan felsefecidir. İşaret etmiş olduğu hesaplaşmanın nedeni budur. Jonas, Heidegger ile hesaplaşmasını o kadar ciddiye alır ki, Heideggerci varoluşçu felsefenin karşısına “yaşamın felsefesi” (*Philosophie des Lebens*) olarak adlandırdığı felsefesini koymuştur. Jonas’ın yaşam felsefesinin Dilthey’in kurmaya çalıştığı “yaşam felsefesi” (*Lebensphilosophie*) ile karıştırılmaması gerekir. Bu iki felsefe arasındaki ayrımı burada ayrıntılı olarak tartışmak yazının çerçevesini aşacaktır. Fakat kısaca en önemli ayrıma işaret edecek olursak: Dilthey’in kurmaya çalıştığı “yaşam felsefesi”, Nietzsche’nin Nihilizmi yanında yirminci yüzyıl Alman irasyonalizminin baş kaynaklarından. Bu, Heidegger’in varoluşçu felsefesi için de geçerlidir, çünkü Heidegger’in felsefesinin birçok temel kavramının kaynağı ya Dilthey’in yaşam

felsefesinin bizzat kendisidir ya da onun yakın çevresinde yapılan tartışmalar-
dır. Bunun karşısında Jonas, kendi felsefesini Aydınlanmacılığın klasik akıl fel-
sefesi üzerine kurmaya çalışmıştır. Bu bakımdan irasyonalizmin karşıtı bir felse-
fe olarak düşünülmüştür.

Jonas anılarında, uzun yıllar düşündükten sonra, Heidegger artık seksen yaşına geliyor, Nazi olması, rektörlük konuşması ve Husserl'e karşı "bayağı ve utanç verici davranış"² nedeniyle, Hannah Arendt'ten farklı olarak kendisini hiçbir şekilde affetmiş olmasam da, hayatımda önemli rol oynadı, ölmeden önce aramızdaki ilişkiye açıklık kazandırmak için kendisini ziyaret edip görmem doğru olabilir, diye düşündüğünü ve bu nedenle savaştan neredeyse çeyrek yüzyıl sonra, 1969'da Heidegger ile görüşmeye karar verdiğini belirtiyor. Görüşme yirmi dakika kadar sürer ve sohbet Marburg dönemine ait anılar üzerine birkaç sözden ileri gitmez. Jonas bu görüşmede kendisi için asıl önemli olan şeyler üzerine konuşulmadığını belirtiyor. Jonas'ın üzerine konuşmayı arzula-
dığı şeyler neydi? Almanya'da 1933 yılından sonra yaşananlar, Nazi-Almanya'sında Yahudilere yapılanlar, annesinin akıbeti vb. temel şeyler. Bunlar üzerine konuşulmadığı için Jonas, Heidegger tarafından acı bir şekilde hayal kırıklığına uğratıldığını belirtiyor: "Bu görüşme ile Heidegger'e olan ilişkiye dair pençeleşmeme son verdim. Ama onun tarafından açıklık getirme, hele üzüntü belirten bir söz olmadı."³ Jonas, Heidegger'den "üzüntü belirten bir söz" duymak istemekte belki haklı olabilirdi. Peki, Heidegger açısından bunu yapmak ne kadar doğru olabilirdi? Bu sorunun yanıtını aşağıda veremeye çalışacağım. Önce Jonas'ın *Anılar*'ından iki pasaj aktarmak istiyorum. Böylelikle sorunun yanıtı kendinden anlaşılır olacaktır.

Hans Jonas hem Husserl'den hem de Heidegger'den felsefe dersleri almış, Yahudi olduğu için Almanya'yı terk etmek zorunda kalmış olan yirminci yüzyılın ünlü düşünürlerinden birisidir. Heidegger'in artık açıkça Nazi olduğuna dair haberi Londra'da alır ve kelimenin gerçek anlamıyla bir şok yaşar, çünkü Heidegger'e hayrandır ve Freiburg'da Husserl'den ders almayı bırakıp Marburg'a Heidegger'in yanına gitmesinin nedeni de budur. Jonas, yaşamış olduğu şoku ve hayal kırıklığını şöyle anlatıyor:

"Heidegger, düşünce orijinalitesi konusunda düşünce tarihinin de-
vasa bir figürüydü, yeni alanı işlenecek hale getirmiş çığır açan biri-
siydi. Dönemin en derin düşünürünün, kahverengi⁴ taburların uy-
gun adımla rap rap edişine uyması, bana felsefenin feci hezimetini,
dünya-tarihsel rezaleti, felsefi düşüncenin iflası olarak görünüyor-

² H. Jonas, *Erinnerungen*, s. 299.

³ H. Jonas, *Erinnerungen*, 309.

⁴ Kahverengi, Nazilerin sembolüdür –DG.

du. O zamanlar felsefenin böyle bir şeye karşı koruması, onun böyle bir şeye karşı aklı emin kılması gerektiği düşüncesini besliyordum. Evet, ben, en yüksek, en önemli şeylerle uğraşmanın insanın aklını asilleştireceğine ve ruhunu daha iyi yapacağına da kanaat getirmiştım. Ve şimdi felsefenin bunu besbelli yapmadığını, bu tını [Heidegger'i] Hitler'e kendi katkısını yapma konusunda yanlış yoldan korumadığını gördüm. Tersine, eğer konuştuğum kişiler haklıydıysa, hem de onu besbelli ki bunun için istidatlı hale getirmişti. O zamanki genel gidişe uyup sürüklenenler, direnemeyenler, he-mahenklik –bütün bu konularda aptallık, körlük, zayıflık, korkaklık, neden olarak ileri sürülebilirdi, ama dönemimin en önemli, en orijinal felsefi düşünürünün de katılmış olması, benim için çok büyük bir darbeydi– sadece kişisel açıdan değil, aynı zamanda felsefe tarihinin kendisinde ciddiye alınması gereken olay anlamında”.⁵

Hem Heidegger'i en yakından tanıyan öğrencilerinden hem yirminci yüzyıl Alman felsefesini belirleyen hem de bu dönemin Alman felsefesini belirleyen hemen her düşünürü kişisel olarak tanıyan birisi olarak Jonas'ın kendi sözlerinin bu kadar uzun aktarılmasının nedeni şudur: Bir eser, bir dilden başka bir dile çevrildiğinde, eserin oluşmuş olduğu ulusal-kültürel bağlamdan büyük oranda soyutlanıyor. Buna bir de kuşaklar arası fark eklenince söz konusu bağlam neredeyse tamamıyla kayboluyor. Bu, Heidegger'in kitaplarının Türkçeye çevirisi için de geçerlidir. Hem Heidegger'e çok yakın olmuş hem de Heidegger'in kuşağıyla doğrudan ilişkili olan birisi olarak Jonas'ı doğrudan aktarmak, kaybolan bağlamın en azından biraz yakalanmasına yardımcı olabilir.

Jonas, yukarıda “eğer konuştuğum kişiler haklıydıysa” derken, bununla, Londra'da bulunduğu sırada Heidegger'in Nazilere katıldığını öğrenince, yapmış olduğu rektörlük konuşmasının haberini alınca ve Husserl'e karşı davranışlarını duyduktan sonra yaşadığı şok ve şaşkınlık içinde, böyle bir şeyin nasıl olabileceğini sorduğu birçok arkadaşının o an ve daha sonra konu hakkında tartıştığı kişilerin verdiği yanıtı kastediyor. Bir arkadaşının kendisine verdiği yanıtı yine Jonas'ın kendi sözleriyle aktarıyorum:

“Londra dönemimde onun [Heidegger'in] Nazi olduğunu duymuştum ve şaşkınlık içinde arkadaşlarımla bunun nasıl mümkün olduğu üzerine sohbet ederken, bu konuda yetkin olanlardan birisi bana, basit bir şekilde gelişmeyi sadece fark etmediğimi söyledi ve bana sordu: “neden ona gittin? Bunu hala kavrayamıyorum. Ve bu seni neden şaşırtıyor? Bu konuda Heidegger'in düşüncesinde var olan temeller görülebilirdi. Bu aslında bir sürpriz değildir, çünkü Heideggerci düşüncenin birçok özelliği, örneğin kan ve toprak romantizmi ve benzer şeyler, ulusal uyanışı onun açısından olumlanır kılmaktadır.” Bu insanların sonradan edindikleri bilgiye dayanarak

⁵ H. Jonas, *Erinnerungen*, ss. 299-300.

konusup konuşmadığının ya da söyledikleri gibi bunun onlar için çok önceden gerçekten görülebilir olup olmadığının doğruluğu konusunda kanaat getirebilecek durumda değilim. Bu, Heidegger'in üzerinde büyük etkisi olmuş birisi olarak benim için her bakımdan korkunç, acı verici hayal kırıklığıydı ve hem de sadece kendimle ilgili bir hayal kırıklığı değildi, aynı zamanda insanları böyle bir şeye karşı korumayan felsefenin gücüne dair de bir hayal kırıklığıydı".⁶

Jonas'tan aktardığım pasajlarda, Heidegger'e karşı duyduğu kişisel öfke ve onun siyasi tutumu sonucu yaşadığı hayal kırıklığı ile Nazi ideolojisi karşısında çaresiz kalan felsefeye duyduğu hayal kırıklığının iç içe geçmesi çok doğaldır. Fakat Jonas'ın sorunu kişiselleştirdiği söylenemez. Öyle ki, Heidegger'in Nazi oluşunu "benim için her bakımdan korkunç, acı verici hayal kırıklığıydı" diye niteliendirirken, bunu aynı zamanda "felsefenin feci hezimet, dünya-tarihsel rezaleti, felsefi düşüncenin iflası" olarak tanımlıyor ve ekliyor: Heidegger'in Nazi oluşu karşısında "yaşadığım (...) sadece kendimle ilgili bir hayal kırıklığı değildi, aynı zamanda insanları böyle bir şeye karşı korumayan felsefenin gücüne dair de bir hayal kırıklığıydı". Fakat Jonas felsefenin böyle bir gücünün olduğunu bizzat yaşayarak görmüştü. Johnas *Anılar*'ında, Marburg'da felsefe dersi aldığı ve kendisini hiçbir şekilde etkilememiş olan başka bir hocasından bahsediyor: Julius Ebbinghaus. Ebbinghaus, Jonas'ın deyimiyle "kavgacı ortodoks bir Kantçı"dır ve Nazi-Almanyasında antifaşist kalmayı başaran düşünürlerdendir. Savaşın sonra ilk karşılaşmalarında Jonas, Ebbinghaus'a Nazi döneminde antifaşist ilkelerinden vazgeçmemiş olması karşısında duyduğu derin saygıyı ifade eder. Bunun üzerine Ebbinghaus, "Evet Jonas, size bir şey söylemek istiyorum – benim bu döneme öyle dayanmam Kantsız mümkün olmazdı" der. Bunu Jonas şu şekilde yorumluyor:

"Benim için yaşanan felsefenin ne olduğu aniden açıklık kazandı. Bunun karşısında çok daha önemli ve çok daha orijinal filozof olan Heidegger, bütün anlamını yitirmektedir. Felsefenin aynı zamanda belli bir sıranmış kamusal yaşam ve davranış tarzını yükümlü kıldığı, Kantçı kavramı ve varoluşçu-filozof kavramı".⁷

Kendisine bir bakıma rehber olan bu iki karşıt örnek nedeniyle Jonas, yaşamış olduğu hayal kırıklığından dolayı felsefeye sırtını dönmüyor, tersine he saplaşmasını belli bir felsefeyle, insanları Nazizme karşı korumayan, tersine onu ideolojik olarak temellendiren Heideggerci varoluşçu-felsefeyle yapıyor.

Şimdi bu söylenenlerin ışığında yukarıda sorduğumuz soruya dönebiliriz: Heidegger, neden "üzgünüm" demedi?, neden özür dilemedi? Heidegger'in böyle bir açıklama yapmasının önkoşulu nedir? Jonas *Anılar*'ında 1969 yılında

⁶ H. Jonas, *Erinnerungen*, s. 299.

⁷ H. Jonas, *Erinnerungen*, s. 240-241.

Heidegger ile arasında gerçekleşen yirmi dakikalık görüşmenin öntarihine ilişkin ayrıntılı bilgi veriyor. 1959/60 yılında bir konferans vermek üzere Heidelberg'de bulunmaktadır. Heidegger, Jonas'a kendisiyle beraber okumuş eski arkadaşlarından birisi aracılığıyla selam gönderir. Jonas, Heidegger'in bu davranışı karşısında önce ne yapacağını bilemez, kendisini hiç iyi hissetmez, nefesi kesilir. Almanya'yı terk ederken Jonas, ben bu ülkeye geri dönersem, asker olarak döneceğim, der. Ve gerçekten de sanki Faşizmi yendiğini belgelemek istercesine söz verdiği gibi Almanya'ya Britanya üniformasında asker olarak geri döner. Onun gözünde, Heidegger, haklı olarak, insanlığa büyük acılar çek-tirmiş yendiği faşist Almanya'nın bir temsilcisidir. Bu nedenle kendisine iletilen selamın karşısında nefesinin kesilmesi çok doğal.

İletilen selamın Jonas'ı rahatsız etmesinin çok daha önemli başka bir nedeni var. Gönderilen selam, insanların günlük hayatlarında pek üzerine düşünmeden, alışkanlıktan, aniden sergiledikleri türden bir davranışın ifadesi değildir hiç kuşkusuz: "bunun yüzeysel bir jest olmadığı bence açıktı". "Heidegger hiçbir şeyi spontane, irticalen (*ex tempore*) ve düşünmeden yapmazdı".⁸ O halde, Heidegger'in selam göndermesinin nedeni neydi? Selam göndermekle Heidegger, Jonas'a görüşmek istediğini belli etmek istemektedir. Jonas selamı getirene teşekkür eder, fakat teşekkür ediş biçimiyle Heidegger ile görüşmek istemediğini de hissettirir.

Jonas, bunun üzerine bir arkadaşıyla konuşur ve düşüncesini öğrenmek ister. Söz konusu kişi, Heidegger ile aynı dönemde Marburg Üniversitesi'nde hocalık yapmış olan teolog Rudolf Bultmann'dır. Bultmann, Jonas'ın sorusuna bir anısıyla yanıt vermek istediğini söyler. Bultmann, Heidegger ile 1933 yılından beri on beş yıl görüşmemiştir. Zürih'te bir otelde kalırken kendisine beklemediği bir haber gelir. Heidegger de aynı otelde kalmaktadır ve odasına çıkıp Bultmann ile görüşmek istediğini bildirir. Görüşme gerçekleşir. Bultmann görüşmede Heidegger'e şunu söyler:

"Martin, daha fazla erteleyemezsin, kamuya açık bir açıklama yapmanın şimdi artık zamanıdır. Biz senden bunu bekliyoruz, sen bunu kendine ve bize borçlusun. 1933'de kamuya açık olarak yaptığın açıklamaya ilişkin şimdi de kamuya açık olarak açıklama yapmak ve gerçek bir ikrarda bulunmak zorundasın".⁹

Bunun üzerine Heidegger, Bultmann'a bunu yapacağına söz verir. Bultmann, bu anısını anlattıktan sonra Jonas'a döner ve şunu söyler: "Ve sevgili Jonas bey, sevgili Arkadaş: aradan on yıl geçti ve o hala sözünü yerine getirmedi."¹⁰

⁸ H. Jonas, *Erinnerungen*, s. 299.

⁹ H. Jonas, *Erinnerungen*, s. 302.

¹⁰ H. Jonas, *Erinnerungen*, s. 302.

Bultmann bu sözleriyle Jonas'a Heidegger ile görüşmek istememesinin doğru olduğunu söylemek ister. Aradan bir on yıl daha geçmiştir ve Heidegger hala ikrarda bulunmamıştır, 1933 yılında "Alman ulusal kalkışmasını, nasyonal-sosyalist programı genel olarak desteklemiş olmasının, Husserl'e karşı davranışının ve benzer şeylerle Yahudilerin aforoz edilmesine katılmış olmasının" yanlış olduğunu açıklamamıştır. Bütün bu olanlara karşın Jonas, yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı Heidegger ile görüşmek ister. Ne var ki Heidegger, bu son derece özel görüşmede bile, Jonas'ın beklentisini bilmesine karşın, o zaman yaptığının yanlış olduğunu söylememiştir, 'üzgünüm' dememiştir, özür dilememiştir.

Her şeyi son derece bilinçli yapan Heidegger, 1933'te yaptıklarını da, 1945'ten sonra yaptıklarını da son derece bilinçli yapmıştır; ne kamuya açık olarak ne de özel görüşmelerinde, üzerinde muazzam bir kamu baskısı oluşmasına rağmen, Nazi-Almanya döneminde yaptıklarının yanlış olduğunu açıklamaması ya da söylememesi dikkat çekicidir. Heidegger'in böyle bir açıklama yapabilmesi için, hem kişisel olarak yaptıklarının hem de Nazi-Almanya'nın yaptıklarının yanlış olduğunu kabul etmiş olması gerekir. Fakat Heidegger bu davranışıyla, yani özür dilememekle, yanlışlığını açıklamamakla, Alman faşizmi döneminde verdiği ırkçı dersleri hiç değiştirmeden yayınlamaya devam etmekle bunun böyle olmadığını, tersine yaptıklarının ve genel olarak yapılanların şu veya bu şekilde açıkça arkasında durduğunu belirtmiş oluyor. Heidegger, bu nedenle ne 'üzgünüm' demiştir ne özür dilemiştir ne de yanlışlığını açıklamıştır. Tersine öldükten sonra yayınlanmak üzere *Der Spiegel* dergisinin kendisiyle yaptığı söyleşide Heidegger, bütün belgeleriyle kanıtlanmış olan Husserl'e yaptıklarını yalanlasa da, Hitler'i çoktan beri "önder" olarak anmadığını iddia etse de, davranışlarıyla aslında "nasyonal ve özellikle bir sosyal bakış açısı" olarak tanımladığı Nasyonal-Sosyalist ideale sadık olduğunu söylüyor. Kısacası, Heidegger'in sergilemiş olduğu davranışlardan hareketle "nasyonal-sosyalist" ideale sadık kaldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Heidegger'in ölünceye kadar tutarlı bir şekilde sergilediği tutumunu dikkate alan akıllı başında hiç kimse, çıkardığımız bu sonuca itiraz etmeyecektir.

Kişi ve Yapıt, Siyasetçi ve Felsefeci Heidegger

Heidegger üzerine yürütülen tartışmalarda asıl sorunlu olan konu da zaten bu değildir. Aşağı yukarı herkes, Heidegger'in savunucuları bile, bir açıklama yapmış olmasının doğru olacağını kabul edecektir. Heidegger'in savunucuları tarafından felsefesine alan yaratmak için ileri sürülen iddialar daha çok başka sorular etrafında dönüyor. Bu sorulardan birisi, Heidegger'in siyasi davranışıyla felsefesi, Heidegger ile yapıt arasında kesin bir ayrım yapıyor. İkinci soru,

Jürgen Habermas'ın ortaya attığı bir dönüş tezinden kaynaklanıyor. Habermas'a göre Heidegger'in muhafazakâr dönüşü 1929'dan sonra olmuştur. Habermas böylelikle *Varlık ve Zaman*'ı içinde felsefi bir görünüme büründürülmüş Nazi ideolojisinin saklı olduğu bir yapıt olarak değil, tersine 'salt felsefi' eserler arasına yerleştirmek istemektedir. Aşağıda bu birbiriyle yakından ilişkili iki iddiaya karşı en az otuz yıldan beri Heidegger araştırması yapan Fransız düşünürü Emmanuel Faye'nin ve yıllardan beri Alman felsefesi üzerine çalışan İtalyan düşünürü Domenico Losurdo'nun *Cemaat, Ölüm, Batı: Heidegger ve Savaş İdeolojisi*¹¹ başlıklı kitabında ifade ettiği bazı temel tezlerini ortaya koymak istiyorum.

Faye otuz yıllık araştırmaları sonucu, ileri sürülen iddialardan farklı bir sonuca ulaşıyor. Önce Fransızca olarak 2005 yılında yayınlanan ve şu an Almancaya çevrilmiş ve İngilizceye çevrilmekte olan *Heidegger: Nazizmin Felsefeye Sokuluşu–Yayınlanmamış 1933-1935 Seminerleri Çerçevesinde*¹² adlı 20. yüzyıl Alman felsefe tarihine dair çalışmasında Heidegger'in Freiburg'da rektör olmadan çok önce, rektörlükten ayrıldıktan sonra ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da Nazi-ideolojisinin ana düşüncelerine sadık kaldığını ve bunlara felsefi bir görüşüm kazandırmaya çalıştığını, Heidegger'in yayınlanmış ve yayınlanmamış neredeyse bütün çalışmalarına, tarihsel ve biyografik araştırmalarına, yazışmalarına dayandırarak gözler önüne sermektedir. Faye'nin kitabında Heidegger'in özellikle 1933-1935 seminerlerini merkeze almasının nedeni, bunların yayınlanmamış olmasıdır. Böylelikle şimdiye kadar yayınlanmış olan belgelere dayanarak Heidegger'in felsefesine dair ortaya konan tezleri ek olarak gerekçelendirme olanağı sunmaktır. Daha da önemlisi, bu seminerlerin Nazizmin "emrinde muazzam siyasi eğitim dersleri" olması ve Heidegger'in siyasi düşüncesinin yanında felsefi düşüncesinin niteliğine ilişkin de tezler ileri sürmeyi olanaklı kılmasıdır. 1945'ten sonra Heidegger'in Nazizm ile ilişkisi üzerine yapılan çalışmalar, daha çok onun siyasi tutumunu merkeze almıştır. Faye kitabında, bu yayınlanmamış seminerlerinden hareketle, söz konusu edilen siyasi tutumun Heidegger'in felsefesine nasıl yansıdığını göstermek istemektedir.

¹¹ Bkz: Domenico Losurdo, *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart & Weimar, 1995.

¹² Bkz: Emmanuel Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie–Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, [Albin Michel, 2005 (Bundan böyle Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie olarak kısaltılacaktır). Kitabın Almanca çevirisi yayınlanmıştır ve İngilizce çevirisi hazırlanıyor. Bkz: Emmanuel Faye, *Heidegger: Die Einführung des Nationalismus in die Philosophie – Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*, çev. Tim Trzaskalik, Matthes & Seitz Berlin, 2009; Emmanuel Faye: *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935*, çev. Michael B. Smith, Yale University Press, New Haven ve Londra, 2009.

Faye, bu devasa çalışmasında tezlerini ifade etmek için o kadar dramatik sözler, açık ve radikal kavramlar seçiyor ki, sanki bununla, bundan böyle artık kimse Heidegger'in kim olduğunu 'bilmiyordum' diyemez, demek istemektedir: ya Heideggerci varoluşçu felsefeden yana olunacak ya da onun karşısında. İlk seçenekten yana olanlar, felsefenin yıkılışını devam ettirmeye ve böylelikle insanlık düşmanı Nazi-ideolojisinin felsefe adı altında yayılması için çaba göstermeye; ikinci seçenekten yana olanlar ise, felsefeden yana insanlığın kurtuluşu için kavgaya soyunmuş oluyorlar. Bu iki seçeneğin ortası yoktur ve her iki durumda da seçim son derece bilinçli olarak yapılmış demektir. Faye'nin araştırmalarının sonuçlarını ifade ederken ne kadar dramatik sözler seçtiğini göstermek için, kitabından iki pasajı buraya aktarmak istiyorum:

"Biz henüz Nazizmin ve Hitlerizmin 'düşünce'de yayılmasının ne anlama geldiğinin çapını tam olarak kavrayabilmiş değiliz. Fark etirmeden insan ruhunu ele geçiriyor, onu bir burgaç gibi mülk ediyor ve böylelikle insan içindeki her türlü direniş kavramını söndürüyor. İnsanlığın bir dünya savaşıyla ödemek zorunda kaldığı silahların zaferi, hayati zorunluluk da olsa ilk zaferdi. Bugün uzun ve sessiz, felsefeden hukuka ve tarihe kadar insan düşüncesinin bütün alanlarında süren başka bir meydan muharebesi vuku bulmaktadır, bir meydan muharebesi ki, bunda insanlığın geleceği söz konusudur".¹³

Faye'nin düşüncelerini ifade etmek için seçmiş olduğu bu son derece radikal ve dramatik sözlerin anlamı kelimesi kelimesine alınmalıdır. Söz konusu olan, felsefede gerçekten bir meydan muharebesidir. Nazizm insan yaşamının bütün alanlarını ele geçirip, buralarda insanlık namına ne varsa yok etmek istemektedir. Heidegger bunu felsefe alanında yapmak istemiştir. Nazizmi destekleyen birçok felsefeci olmuştur. Fakat Heidegger bunların içinde savaştan sonra da okunan neredeyse tek felsefecidir. Bunun nedeni, Heidegger'in diğer felsefecilerden farklı olarak felsefi kavram ve kategorileri kullanarak, onların içini boşaltarak faşist düşünce tipini ortaya koymuş olmasıdır. Yüz iki cilt olarak planlanan ve yakında tamamlanmış olacak toplu eserlerinde işlenen bu düşünce, "Nazizmin Temeli"ni oluşturmaktadır. Jonas için olduğu gibi Faye için de 'felsefede Heidegger sorunu', felsefenin, insancıl değerlerin ve insanlığın geleceğine dair bir sorundur. Bu nedenle, Heideggerci felsefenin yayılması karşısında "tepki göstermek, düşünceyi etkilemesine karşı direniş göstermek" gerekmektedir. "Felsefenin insan için, düşünce için, onun genel gelişimi ve mükemmelleşmesi uğruna gerçekte ne anlama geldiğini anlayabilmek için bunun

¹³ Emmanuel Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, s. 7(11; parentez içindeki sayı Almanca baskının sayfa sayısına işaret etmektedir).

bilincinde olmak vazgeçilmezdir.”¹⁴ Çünkü:

“Heidegger, felsefeyi zenginleştirmek yerine, bir hareketin hizmetine sunmakla onun yıkılışı için çalışmıştır; bu hareket, kendisini hayatta tutan katilce aşağılamada ve girişmiş olduğu tamamıyla yok etmede bütün insancıl değerlerin ve de bütün düşüncenin radikal yadsımasını ortaya koymaktadır”.¹⁵

Faye’nin, yukarda sergilediğim gibi, Jonas’ın belirlemeleriyle ve aşağıda göstereceğim gibi Losurdo’nun tezleriyle uyum içinde olan, Heidegger’in felsefede girişmiş olduğu yıkımın ve ortaya koyduğu felsefenin niteliğine ilişkin genel belirlemelerinden sonra, yukarıda işaret ettiğim sorulara dönebiliriz. Heidegger bağlamında kişi ve yapıt veya diğer bir deyişle siyasetçi Heidegger ile felsefeci Heidegger arasında bir ayırım yapılabilir mi? Bu konuda Faye ve Losurdo çok açık. Bunu önce Faye’den hareketle sonra da Losurdo’ya dönerek göstermek istiyorum. Faye kitabında Heidegger bağlamında kişi ve yapıt arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu tezi şöyle özetliyor:

“Biz, Heidegger’in Nasyonal-Sosyalizm ile olan ilişkisine dair sorunun, bir ara bir yanılığa düşmüş bir insanın kişisel angajmanının özelliğine dair, felsefi eserinin bundan hemen hiç etkilenmemiş bir yanılığa ilişkin bir soru olmadığını gösteriyoruz. Söz konusu olan, [Heidegger’in] Nazizmin ve Hitlerizmin temellerini felsefeye ve kendi derslerine isteyerek yerleştirmiş olmasıdır”.¹⁶

Bu nedenle Faye, Heidegger bağlamında kişi ve eser arasında ayırım, siyasi olan ile felsefi olan arasında fark olduğunu ileri sürmenin mümkün olmadığını belirtiyor. Faye, bunun çok önceden görebileceğini ileri sürüyor. Fakat bugün artık Heidegger’in verdiği bütün seminerler yayınlanmıştır ve yapılmış yeni araştırmalar, 1933-1935 yıllarında verdiği ve diğer seminerleri ve öğrencilerinin notları söz konusu ayırımın yapılamayacağını kesinlikle göstermektedir.

“Dersler ve seminerler, onun Hitler’in lehine taraf olmasının radikalliğini değil, onlar bize aynı zamanda ‘felsefi olan’ ile ‘siyasi olan’ın onun açısından bir araya düştüğünü, onun en radikal bir şekilde Nazizm anlamında kavradığı siyasi olanı felsefenin kalbine yerleştirdiğini göstermektedir. Yayınlanmamış 1933/34 siyasi eğitim üzerine olan seminerinde, hiç tereddütte bulunmadan varlık ve varolan arasındaki ilişkiyi, devlet ile ‘soy’a dayalı halk cemaatinin Hitlerci önder devlette birleştiği ilişkide çözmektedir. Ayrıca, Kant tarafından ortaya atılan ‘insan nedir?’ sorusunu sadece ‘biz kimiz?’ sorusuna indirgemek için ele almaktadır; burada bu ‘biz’, Hitler’in tahakkümü altındaki Alman halkının ırkçı [völkisch]¹⁷ varoluşundan

¹⁴ E. Faye, *Heidegger: l’introduction du nazisme dans la philosophie*, s. 10(14).

¹⁵ E. Faye, *Heidegger: l’introduction du nazisme dans la philosophie*, s. 10(13).

¹⁶ E. Faye, *Heidegger: l’introduction du nazisme dans la philosophie*, s. 9(13).

¹⁷ Nazi ideolojisinin en temel kavramlarından.

başka bir anlama gelmemektedir. Böylelikle Heidegger her seferinde aynı yanıtı vurguluyor: ‘halk bizim’, ona göre, hala tarihi ve ‘akıbeti’ [*Geschick*] olan tek halk, ‘metafiziksel olan’ tek halk...”¹⁸

Faye’den aktardığım bu pasaj, Heidegger bağlamında hem kişi ve yapının ayrılamayacağını, siyasi olan ile felsefi olanın aynı potada eridiğini gösteriyor hem de onun Klasik Alman Felsefesini de milliyetçi-ırkçı anlamda yeniden yorumladığına da işaret ediyor. Kısacası, Heidegger’in örneğin *Der Spiegel* tarfında yapılan söyleşide uyandırmak istediği izlenimin tersine, onda kişi ve yapının birbirinden ayrılamayacağını, siyasi olan ile felsefi olanın birbirini tamamladığına işaret ettikten sonra, diğer soruya dönebiliriz: Heidegger’in hayatında gerek 1929’dan sonra, gerek rektörlük görevinden ayrıldıktan sonra, gerekse 1945’ten sonra siyasi bir dönüş olmuş mudur?

Yukarıda belirttiğim gibi, Heidegger’de 1929 ekonomik buhranıyla muhafazakâr bir dönüş olduğu iddiası Jürgen Habermas’a ait. Faye ve Losurdo, Habermas’ın bu iddiasını pek inandırıcı bulmuyor. Losurdo kitabında, *Varlık ve Zaman*’ın konu ve kavramlarının Almanya’da Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve sonrasında oluşan “savaş-ideolojisi” kavram ve konularını devraldığını sergiliyor. Böylelikle Habermas’ın söz konusu tezini kanımca inandırıcı bir şekilde çürütüyor. Faye, Habermas’a karşı daha büyük suçlamalarda bulunuyor. Örneğin Habermas’ın 1953 Heidegger’ini titizlikle okusa da aynı titizliği 1929 Heidegger’ini okurken göstermediğini, tersine “çok özensiz” okuduğunu, hatta onu en önemli konuyu “meskût geçmek” ve böylelikle *Varlık ve Zaman*’ın met-hiyesini yapmak için kendisine olanak yarattığını ileri sürüyor.¹⁹ Faye’nin ve Losurdo’nun *Varlık ve Zaman*’a dair analizine aşağıda döneceğim. Önce Faye’nin Heidegger’in 1933 öncesi entelektüel gelişimine dair yapmış olduğu araştırmanın sonuçlarını sergileyeceğim.

Faye’ye göre Heidegger’in, yakın ilişki içinde olduğu birçok diğer açık faşist entelektüel gibi 1 Mayıs 1933’ta *Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi*’ne (NSAİP) üye olması bir rastlantı değildir. Tersine Heidegger’in bu davranışı daha önceki entelektüel gelişimiyle son derece uyum içerisindedir ve onun kaçınılmaz mantıksal sonucudur: “Aslında onun yirmili yıllara ait yazıları hâlihazırda, 1933-1935’li yıllara ait nasyonal-sosyalist yazılarının bütün konularını içermektedir.”²⁰ Faye bununla özellikle *Tarihsel Bir Dünya Görüşü Uğruna Mevcut Mücadele* (*Der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*) başlığını taşıyan konuşmalarını kastediyor. (Başlığa dikkat ediniz: Burada ta başından

¹⁸ E. Faye, *Heidegger: l’introduction du nazisme dans la philosophie*, s. 12(16).

¹⁹ E. Faye, *Heidegger: l’introduction du nazisme dans la philosophie*, s. 33(34-35).

²⁰ E. Faye, *Heidegger: l’introduction du nazisme dans la philosophie*, s. 18(23).

Marksizme karşı bir kavga talebi ifade edilmektedir.) Heidegger'in bu konuşmalarda ifade ettiği düşünceleri (bilinç felsefesi, nesnellik, evrensellik ve birey düşmanlığı) 1910'lu yılların sonundan itibaren kesindir ve 1930'lu yıllarda da aynıdır. Kullanılan terminoloji önemli oranda değişmiş olsa da ana düşünceler aslında sonuna kadar aynı kalmıştır. Bu bağlamda Faye, "genç Heidegger" in 1933 öncesi entelektüel gelişimini gittikçe radikalleşen üç evreye ayırıyor: anti-modernist ve nasyonalist Katoliklik, anti-liberal kararçı teoloji ve tarihselliğe dair siyasi kavrayış. Her üç evrede de Heidegger'in örnek aldığı bütün kişilerin kendisi gibi 1933 yılında NSAİP'ye üye olması dikkate değerdir. Daha önemlisi, Heidegger bu dönemde gerici öğrenci gruplarının ya üyesidir ya da onlarla yakında ilişkilidir. Faye, bunlardan özellikle ikisine işaret ediyor: Hans-Georg Gadamer'in de üyesi olduğu "George-Çevresi" ve "Graal-Birliği". (Aynı gelecekte geliyor olmalarından olacak Gadamer, hocası Heidegger'e ömür boyu sadık kalmıştır ve Jonas'ın da belirttiği gibi o, "Heidegger'e toz konduktmazdı".²¹ Her iki grup veya örgüt de anti-semit ve milliyetçi olmakla bilinmektedir. Heidegger'in amacı başından beri sessiz bir "devrim" yapmaktır. Bundan hareketle Faye, Heidegger'in emelinin başından itibaren felsefi olmaktan çok, siyasi olduğu sonucunu çıkarıyor ve zaten Heidegger de kendisini filozof olarak tanımlamamaktadır. Buraya kadar söylediklerimizden Heidegger'in siyasi tutumunda 1945'ten sonra da bir değişiklik olmadığı çıkmaktadır. Faye'nin belirttiği gibi taktığı değişmiştir, yöntemi incelmıştır ama siyasi duruşu hep aynı kalmıştır ve bu duruş, ifadesini *Varlık ve Zaman*'da az çok açıkça bulmuştur. Şimdi, bu söylenenlerin ışığında, yukarıda ileri sürdüğüm, Heidegger'in felsefesinde Nazi-ideolojisinin saklı olduğuna dair iddiamı biraz daha yakından gerekçelendirmek itiyorum.

***Varlık ve Zaman*'da Saklı Olan Nazi-İdeolojisi**

Domenico Losurdo, yukarıda andığım *Cemaat, Ölüm, Batı: Heidegger ve Savaş İdeolojisi* başlıklı kitabında bize, Almanya'da Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve sonrasında oluşan ve "savaş-ideolojisi" üst-kavramı altında topladığı bir kavramlar katalogu sunuyor. Savaş-ideolojisinin amacı, "1789 Düşüncesi"nin eleştirip karşısına "1914 Düşüncesi"ni koymaktır. Aşağıda sergileyeceğimiz kavramların tümü "1914 Düşüncesi" çerçevesinde formüle edilmiştir ve hem Nazi-ideolojisinin temel taşlarını ve *Varlık ve Zaman*'ın üzerinde kurulu olduğu kavramlar silsilesini oluşturmaktadır.

²¹ H. Jonas, *Erinnerungen*, s. 308.

Bunların başında “cemaat” (*Gemeinschaft*) kavramı gelmektedir. Bilindiği gibi Ferdinand Tönnies’in felsefi-romantik-etik kavrayışlardan hareketle çok boyutlu toplumsal oluşumları, karşı karşıya getirdiği “cemaat” ve “toplum” kavramlarına indirgeyerek tanımlamaya çalışır. Cemaat anlayışı, insanların istek ve çıkarlarının tamamıyla birlik ve uyum içinde olduğu kökensel veya romantik doğal bir durum düşüncesinden hareket eder. Böylelikle cemaatin kökenini sonunda “doğum” olgusuna dayandırır. Bu kavrayışa göre cemaatin temel ilişki biçimleri, anne-çocuk, kadın-erkek ve kardeşler arası ilişkilerdir. Bu kan bağına dayalı etnik-ortaklık zamanla yer-ortaklığına (*komşuluk*) ve düşünce-ortaklığına (*arkadaşlık*) doğru gelişir. Cemaat ilişkilerinin daha geniş biçimleri örneğin halk ve inanç cemaatleridir. Bunun karşısında, Tönnies’e göre toplum, bireyin ortak ilişkilerden çok, kendi bireysel amaçlarını gerçekleştirmek için davranışlar sergilediği ilişki ve yaşam biçimidir. Tönnies bu kavram karşıtlığına uygun olarak “halklığın kültürü” (cemaat) ile “devletliğin uygarlığı” (toplum) kavramlarını karşı karşıya getirir. Ve Tönnies’e göre, cemaatten topluma doğru durdurulamaz bir ilerleme vardır ki o, bunu üzümlerle belirtir. Birinci Dünya Savaşı sırasında Marianne Weber, Fichte’nin adını kötüye kullanıp çarpıtarak Fichteci sosyalizm diye tanımladığı cemaat kavramına dayalı sosyalizm anlayışını Marksist sosyalizm kavrayışının karşısına koyar. Eşi Max Weber ile beraber (örneğin Max Scheller gibi diğer birçok entelektüel de) savaşı yüceltirler, çünkü savaş, savaş ideolojisinin savunucularına göre, cemaat düşüncesini teşvik eden en iyi araçtır. Faye’nin belirttiği gibi, “kader-cemaati” (*Schicksalgemeinschaft*: “kader-ortaklığı” olarak da çevrilebilir) ve “halk-cemaati” (*Volksgemeinschaft*: “halk-ortaklığı” olarak da çevrilebilir) Nasyonal-Sosyalizmin veya Nazizmin ideolojik temellerini oluşturan baş kavramlardır.²²

Böylelikle Nazizmin ikinci temel kavramına işaret etmiş olduk: “kader” (*Schicksal*). Heidegger *Schicksal* kavramı yerine sıkça, aynı anlama da gelebilen *Geschick* (yazgı) kavramını da kullanıyor. Fakat Heidegger “kader” kavramını daha çok “Dasein” (orada-varolan/şimdi-varolan) olarak tanımladığı bireysel bağlamda kullanırken “Geschick” kavramını “cemaat” (*Gemeinschaft*) veya “halk” (*Volk*) bağlamında kullanıyor. Bu iki kavramla yakından ilgili ve savaş ideolojisinin üçüncü temel kavramı, “ölüm” (*Tod*) kavramıdır. Losurdo’nun gösterdiği gibi, Heidegger “ölüm” kavramını, Nazizmin baş ideologlarından Ernst Jünger’den devralmıştır.²³ Buna karşın “kader” kavramı, savaş ideologu olan hemen herkesin ağzındadır. Bu kavrama yüklenen anlam son derece önemlidir. Heidegger’in diğer önemli kaynaklarından Oswald Spengler, “kader” kavramını

²² E. Faye, *Heidegger: l’introduction du nazisme dans la philosophie*, s. 31(33).

²³ Bkz: D. Losurdo, *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*, ss.17-21.

nedenselliğin, her türlü rasyonalitenin ve dolayısıyla uygarlığın karşıtı olarak tanımlıyor. Kısacası, “kader” kavramı bilimsel değildir ve bilimsel olarak da açıklanamaz. Burada anmamız gereken savaş-ideolojisinin diğer üç önemli kavramı, “kan” (*Blut*), “yer”/“zemin”/“toprak” (*Boden*) ve “mücadele” (*Kampf*) kavramıdır. Dolayısıyla “cemaat”, “toprak-ortaklığı”, “kader-ortaklığı” ve “mücadele-ortaklığı” dolayimli bir olgu olarak kurgulanmaktadır.

Bütün bu kavram ve konular aynı zamanda Heidegger için de temel kavram ve konulardır ve *Varlık ve Zaman*’da yukarıda sergilediğimiz anlamda “cemaat” anlayışını ontolojik olarak temellendirmeye çalışmaktadır. Okur *Varlık ve Zaman*’da haklı olarak belki “kan” kavramıyla karşılaşmadığını düşünecektir. Heidegger, yapmış olduğu konuşmalarda, vermiş olduğu derslerde ve birçok yazılarında bu kavramı hiç tereddüt etmeden kullansa da, *Varlık ve Zaman*’da kavramın biyolojik anlamını da çağrıştıran veya içerebilecek daha geniş anlamalı “aynı-kökenlilik” (*Gleichursprünglichkeit*²⁴), “kuşak” (*Generation*²⁵) ve “miras” (*Erbe, Erbschaft*²⁶) gibi kavramları kullanmayı yeğliyor.

Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da, yukarda ana hatlarıyla betimlediğimiz “cemaat” anlayışını ontolojik olarak gerekçelendirdiğine dair savım, onun bireyci bir açıdan tanımladığı insan (*Dasein*: “orda-olan”/“şimdi-olan”; bu kavramı bundan sonra “şimdi-olan” olarak karşılayacağım) kavrayışıyla çelişir gibidir. Oysa Losurdo’nun belirttiği gibi Heidegger, Almanya’da Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra oluşan savaş-ideolojisi geleneğinin çizgisini eksiksiz olarak sürdürmektedir.²⁷ Zira aşırı birey vurgusu da söz konusu savaş-ideolojisinin ayrılmaz bir parçasıdır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın dördüncü bölümünde “şimdi-olan”, “diğerleri” ve bunların birbiriyle olan ilişkisine dair söylediklerini, bölümün son paragrafı olan 27. paragrafta hem bir bakıma derliyor hem de “herkes” (*Man*) adı altında tartıştığı “cemaat” ile ilişkilendiriyor. Heidegger, “şimdi-olan” ile “diğerleri”nin ilişkisinde “fark için endişe”²⁸ olarak tanımladığı bir ilke olduğunu iddia ediyor. Bu nedenle “şimdi-olan” ile “diğerleri” arasında “mesafe” (*Abstand*) uğruna sürekli bir mücadele olduğundan hareket ediyor ve hatta “beraber-varolma” (*Mitsein*) ve “bir-arada-varolma” (*Miteinandersein*) arasındaki ilişkiye hâkim olan ilkeyi “Mesafelilik” (*Abständigkeit*) kavramı altında ontolojik bir statüye koymaya çalışıyor. Dolayısıyla “beraber-varolan”lar arasındaki ilişki karşılıklı “hükmetme” (*Botmäßigkeit*), karşılıklı “tahakküm”

²⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, s. 131 (paragraf 28).

²⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 385(paragraf 74); Heidegger, “kuşak” kavramını Dilthey’dan devralmıştır.

²⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 383 (paragraf 74).

²⁷ Bkz: D. Losurdo, *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*, ss.40-42.

²⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 126 (paragraf 27).

(*Herrschaft*) ilişkisidir. Bir bakıma aynı ilke “şimdi-varolan” ile “cemaat” arasındaki ilişki için de geçerlidir. Heidegger, “cemaat”ın (*Man*) “şimdi-varolan”a karşı ilişkisini daha dramatik bir şekilde, 19. yüzyıl liberallerini, örneğin John Stuart Mill’i andırıcısına “diktatörlük” (*Diktatur*) olarak tanımlıyor. Fakat Mill’den farklı olarak Heidegger bu kavramı, daha sonra göreceğimiz gibi olumlu anlamda kullanmaktadır.²⁹

Bu aktardıklarımızdan da görülebileceği gibi, Heidegger herhangi bir ortaklık duygusunun oluşmaması için kavramları son derece bilinçli seçiyor. Hatta biraz aşağıda böyle bir duygunun oluşmasını engellemek için açıkça “herkes” kavramını “tür” (*Gattung*) kavramından kesinlikle ayırıyor. Bu nedenle, Heidegger “herkes”ten bahsederken ondan bir “genel özne” (*allgemeines Subjekt*) olarak bahsedilemeyeceğini açıkça belirtme gereği duyuyor.³⁰ Fakat *Varlık ve Zaman*’ın ikinci kısmının beşinci bölümünde (örneğin paragraf 74’te) – ki kitapta ifade edilen bütün düşüncelerin düğümlendiği kısımdır bu– hem yukarıda andığımız “savaş-ideolojisi”nin temel kavramlarını hem de sanki bireyci yaklaşımını yadsırcasına açıkça “cemaat” kavramını kullanmaktadır ve “dünyada-varolarak şimdi-varolan”ları “kader-ortaklığı” olarak tanımlamaktadır. Şöyle diyor Heidegger:

“Eğer önden koşan şimdi-varolan, seçimin yapılmış olmasında “olan” sonlu özgürlüğünün kendi üst-gücünde ölümün kendi içinde güçlenmesine müsaade ediyorsa, kendiden anlaşılacaktır –ölüm uğruna özgürdür-, bunda terk edilmişliğin kudretsizliğini şimdi-varolanda kendi devralmak ve kavranan durumda rastlantılara karşı basiretli olmak içindir. Fakat eğer dünyada-varolan olarak kader-sel şimdi-varolan diğerleriyle beraber-varolanda ötsel varoluyorsa, şimdi-varolanın vuku bulması bir beraber vuku bulmaktır ve yazgı olarak belirlenmiştir. Bununla cemaatin, halkın vuku bulmasını be-timliyoruz”.³¹

Heidegger burada savaş-ideolojisine tamamıyla uygun olarak “cemaat”ı “kader-ortaklığı” olarak tanımlıyor, çünkü cemaat veya halk –bununla hep Alman halkı kastedilmektedir– bir ölüm-kalım sorunuyla karşı karşıyadır. Bu söylenenleri Almanya’nın diğer emperyalist ülkelerle sürekli rekabet içinde olduğu bağlamında düşünmek gerekmektedir. Yukarıda alıntıladığımız yerde Heidegger şöyle devam ediyor:

“Bir-arada-varolmak ne kadar birçok öznenin beraber-bulunması olarak kavranamaz ise, yazgı [da] tek tek kaderlerden oluşmamaktadır. Dünyada beraber-varolmak ve belirli olanaklar için kararlılıkta kaderler çok önceden yönlendirilmiştir. Yazgının gücü ilk olarak ilanda

²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 126 (paragraf 27).

³⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 128 (paragraf 27).

³¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 384 (paragraf 74).

ve mücadelede özgürleşmektedir. Şimdi-varolanın kadersel yazgısı, kendi “kuşağı”nda ve kendi “kuşağı” ile onun tam, asıl vuku bulmasını oluşturmaktadır”.³²

Yukarıda 27. ve 74. paragraflardan derleyerek ve çevirerek doğrudan aktardığım düşünceler *Varlık ve Zaman*’ın ana düşüncesidir ve bütün kitapta söylenenler bu birkaç paragrafta ifade edilen düşünceye indirgenebilir. Derleyerek sonuçlandıracak olursak: Heidegger şimdi-varolanı (*Dasein*) tanımlarken tek bir anı göz önünde bulundurmaktadır: ölüm anı ya da ölümü göze alıp kavgaya girişme anı. Heidegger salt bu anı özgürlük olarak tanımlıyor. İnsan ölümü göze alıp kavgaya girerken tek olmayabilir ama ölürken herkes birey olarak ölmektedir. Bu anda herkes gerçekten bireydir. Heidegger’in bu anı özgürlükle özdeşirmesi son derece indirgemeci ve yanıltıcı, çünkü özgürlük, bütün yaşamı içeren insan ilişkileriyle ilgilidir. Heidegger’in bu indirgemeci yorumu ona şimdi-varolanı salt birey olarak tanımlama olanağı sunuyor ki bu da son derece indirgemeci bir yaklaşımdır. Zira en geç 18. yüzyılın ortasından bu yana, örneğin Adam Smith’in *Ahlaksal Duygular Kuramı*’nın (1759) ve Hegel’in *Tinin Feno-menolojisi*’nin (1807) yayınlanışından bu yana ‘birey’in ‘diğeri’ üzerinden dolayimli olduğunu biliyoruz. Diğer bir ifadeyle, Heidegger’in kavramını kullanacak olursak, diğer *Dasein*(lar) olmadan ne ontolojik-tarihsel olarak ne de mantıksal-sistematik olarak *Dasein*’in varlığından bahsetmek mümkün değildir.

Aslında Heidegger bunu çok iyi bilmektedir ama bilinçli olarak göz ardı etmektedir. Şöyle ki, “şimdi-varolan” ile “diğerleri”nin ilişkisini tanımlarken okurun gözünde ortaklık duygusunun oluşmasını engellemek için “beraber-varolma” (*Mitsein*) ve “bir-arada-varolma” (*Miteinandersein*) kavramlarını kullanıyor. Bu kavramların anlamını açıklamak için Heidegger’in görmezlikten geldiği ama herkesin bildiği diğer iki yakın kavramı anmamız gerekiyor. “Mitsein” (beraber-varolmak) kavramı, Heidegger’in yapay olarak ürettiği bir kavramdır. Bunun karşısında “Miteinandersein” (bir-arada-varolmak) kavramı günlük dilde bile sıkça kullanılır. Bir de Almancada günlük dilde sıkça kullanılan “Nebeneinandersein” (yan-yana-varolmak) ve “Füreinandersein” (birbiri-için-varolmak) kavramları vardır. İlk andığım kavram (yan-yana-varolmak) her türlü ortaklık duygusunu veya ilişkisini dışlar. İkinci andığım (birbiri-için-varolmak) kavramı dayanışma ilkesini temel almaktadır. Heidegger’in tercih ettiği kavram (bir-arada-varolmak), insan ilişkisini betimleyen bir kavram olarak anlam bakımından bu iki kavramın arasındadır. Heidegger tam olarak yan-yana-olan bireyler cemaati istememektedir ve aslında bu tür ilişki biçimi cemaat ilkesine de aykırıdır. Ama diğer taraftan, Heidegger dayanışma ilkesine dayalı

³² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 384-385 (paragraf 74), *vurgular benim -DG.*

bir cemaat kurmak istememektedir. Zira dayanışma ilkesine dayanan birbirini için-varolmak ("Füreinandersein") öznelarasılığı içermektedir ve sonunda dayanışma ilkesinin gerçeklikte yaşam bulmasının önünde en büyük engel teşkil eden işbölümü ve sınıf ilişkilerinin eleştirel sorgulanması gündeme getirecektir. Heidegger, seçmiş olduğu kavramlarla en fazla altyapı sunma anlamında bir yardım ilkesini kabul ettiğini ima etmektedir ki *Varlık ve Zaman*'da "Besorgen" (temin etmek, bakmak (yardım)) kavramına yüklemiş olduğu anlam buna işaret etmektedir. O halde Heidegger, "Mitsein" (beraber-varolmak) ve "Miteinandersein" (bir-arada-varolmak) kavramlarını tercih etmekle, iş bölümü ve sınıf ilişkilerinden kaynaklanan sorunlara değinmekten kaçınmak istemektedir.

Daha büyük sorun, son alıntıladığım pasajdan da görülebileceği gibi, Heidegger'in *Dasein*'ı özne olarak geçerli kılmamasında, yani kendi ölümü dışında hiçbir şekilde karar yetkisi tanınamasında yatıyor ve bu kanımca Heidegger'in "kaderler çok önceden yönlendirilmiştir" belirlemesinde saklı olan Nazi-rejiminin "önder" ilkesinde yatıyor. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bunu açıkça belirtmese de bir önder kavrayışı ile iş görüyor. Losurdo'nun işaret ettiği gibi, Heidegger'de "kader" (*Schicksal*) kavramının yanında bir de "yarı-tanrılar" (*Halbgötter*) kavramı vardır. "Kader, halkın tarihsel cemaatine atıfta bulunuyor ve 'yarı-tanrılar, yaratanlar', 'cemaati' kuran ya da kurtaranlardır."³³ Yukarıda belirttiğim gibi Heidegger bir toplum değil, bir cemaat veya cemaatler topluluğu kuramı geliştirmeye çalışıyor ve bu cemaat kuramı bir kast örgütünün yapısını andırıyor. Heidegger'in "şimdi-varolan"ları özne olarak geçerli kılmamasının nedeni, onların cemaat içinde çok önceden "yarı-tanrılar" tarafından yönlendiriliyor olarak düşünülmesidir. Heidegger'in *Der Spiegel*'in kendisiyle yaptığı söyleşide "bizi sadece bir tanrı kurtarabilir" sözü bu bağlamda düşünülünce tam olarak anlaşılmaktadır.

Heidegger'in "yarı-tanrılar" tarafından yönlendirilen ve bir bakıma kast örgütünü andıran cemaat anlayışının ne anlama geldiği, hem Marksist örgüt hem de toplum kuramıyla karşılaştırılınca daha iyi anlaşılacaktır. Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da kapitalist toplumu eleştirirken toplumun ancak bütün bireyleri yücelttiği oranda özgür olabileceğine işaret ediyorlar: sınıflı burjuva toplumunun yerine inşa edilecek komünist toplum, "her bir kişinin özgür gelişimi herkesin özgür gelişiminin önkoşulu"³⁴ olan bir toplum olarak tanımlanıyor. Diğer taraftan en sıkı Marksist örgüt kuramında bile birey, her zaman

³³ D. Losurdo, *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*, s. 42.

³⁴ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Das Manifest der kommunistischen Partei*, Marx-Engels-Werke, Dietz Verlag, Berlin, 1983, cilt 4, s. 482.

için özne olarak görülmektedir. Heidegger'in geliştirdiği cemaat kuramında ise her türlü bireyselliği yadsınmış bireyler, (Dasein(lar)) fiziksel olarak birbirinden ayrı fakat diğer her bakımdan nerdeyse birbirine yapışmış tinsel bir vücut gibi sadece "önder" in özgürlüğü için vardır. Thomas Hobbes "erken-burjuva" toplumunu *Leviathan*'da bir vücuda benzeterek betimlerken, betimlemesinin altında eleştirel bir çaresizliğin olduğunu hissettirirken ve yönetici siyasi kurum olarak parlamentoyu andıran toplantıları olası görürken, "geç-burjuva" düşünürü Heidegger'de hem her türlü eleştirelilik kaybolmaktadır hem de bir olasılık olarak bile parlamento tamamıyla yadsınmaktadır. Ne de olsa o, Nietzsche'nin yolunda yürümektedir.

Varlık ve Zaman'ın Metafiziksel Statüsü

Buraya kadar sergilediklerimizden Heidegger'in nasıl bir düşünür olduğu ve onun felsefesinin neye hizmet ettiği yeterince açıklık kazanmıştır. Fakat yine de Heidegger'in eserlerinden kelimenin olumlu anlamında felsefi olarak bir şey öğrenilip öğrenilemeyeceğini sorgulamak istiyorum. Yazının bu son bölümünde *Varlık ve Zaman*'ın metafiziksel statüsünü, onun varlığın ve varolanın, Heidegger'in iddia ettiğinin tersine, bütünlüklü bir "temel-ontolojik" (*fundamentalontologisch*) betimlemesine yetmediğini ileri süreceğim.

Varlık ve Zaman'ın 3. paragrafında bilimlerin krizinden bahsedilmesi, Edmund Husserl'in başlattığı ve neredeyse bütün hayatını adadığı bilimleri yeniden kurma denemesinin Heidegger tarafından devam ettirildiği kanısını uyandırabilir. Aralarındaki biyografik-tarihsel yakınlık ve ikisinin de fenomenolojik yaklaşımı temel alması böyle bir kanıyı ayrıca güçlendirecektir. Fakat Faye'nin belirttiği gibi bu yakınlık, sadece görünürde bir yakınlıktır ve Heidegger kendisini ta başından itibaren Husserl'e karşıt olarak görmektedir.³⁵ Husserl 20. yüzyılın başında bilimler arası ilişkiye ve bilim felsefesine hâkim olan öznelci durumu betimlemek için *bellum omnium contra omnes* (herkesin kerkese karşı savaşı) deyimini kullanmaktadır ve "bilimlerin bilimi"³⁶ olarak tanımladığı mantıkbilimi kurmak isterken, bilgi kuramının "bilginin nesnelliği"nin nasıl mümkün olduğu sorusunu örnek ve temel alır. Zaten *Mantıksal*

³⁵ Örneğin bkz: E. Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, s. 24-25(28); ayrıca bkz: D. Losurdo, *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*, s. 83-92 ve 227-229.

³⁶ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, *Gesammelte Schriften*, cilt 2 içinde, cilt 1, s. 27.

Araştırmalar'ın (*Logische Untersuchungen*³⁷) önsözünde Husserl, temel sorusunun, "bilgi ediniminin öznelliği ve bilgi ediniminin içeriğinin nesnelligi"ne³⁸ dair soru olduğunu belirtiyor, çünkü "gerçeklik uygarlığı düzensiz kargaşa değildir"³⁹. Buna karşın Husserl, 20. yüzyılın başında bilginin ve bilimlerin nesnel olarak temellendirilişinin tehlikede olduğunu düşünmektedir. O halde, Husserl'in sorusu, bilimlerin bilimi olarak mantıkbilimin nesnel olarak nasıl kurulabileceği sorusudur. Husserl'in bu sorusunu ne oranda çözüp çözemediği bu yazının çerçevesini aşacaktır. Burada önemli olan, Aydınlanmacılığın akıl felsefesinin devamcısı olarak Husserl'in, bilimleri nesnel temellerde yeniden kurmaya çalışmasıdır. Buna karşın akıl felsefesini yıkmayı amaçlayan Heidegger, mutlak öznelciliği ve mutlak göreceliği temel almaktadır. Hans Heinz Holz'un doğru olarak vurguladığı gibi, Heidegger ta *Varlık ve Zaman*'da insanın edimselliğini *yaşam felsefesi* açısından bireysel öznelliğin yaşantı alanı üzerine kurmuştur (ve bunda HEIDEGGER, hocası HUSSERL'den çok, DILTHEY'a daha yakındır)".⁴⁰

Bu söylediklerimizden elbette Heidegger'in ortaya koyduğu metafiziği küçümseydiğimiz veya ciddiye almadığımız sonucu çıkarılmamalıdır. Tersine felsefenin içinde bulunduğu durumu ve geleceğine dair soruyu ciddiye alan herkes Heidegger'i ciddiye almak zorundadır. Holz'un belirttiği gibi, Heidegger'in felsefesinin antropoloji, sosyal felsefe, psikoloji açısından yorumlanmış, estetik, edebiyat biliminde, hukukta temel alınmış olması, bütün beşeri bilimlere nüfuz etmiş olması ve çok özel Almanca diksiyonuna karşın bütün dünyada yankı bulması, onun hâkim yapı ve güçlerin hegemonyasının korunması için ortaya koymuş olduğu gücünün küçümsenemeyeceğini göstermektedir. Fakat bu felsefeden dünyayı değiştirici en küçük bir dürtü bile beklemek büyük yanılgı olur, çünkü onun felsefesinde "*çöküş metafiziği*" dillendirilmektedir, kurtuluş metafiziği değil.⁴¹ Bu nedenle betimleyici yöntem Heidegger tarafından bilinçli olarak seçilmiştir. Ne var ki, hem bu yöntemin seçiliş nedeni hem de onun sınırları kendiliğinden anlaşılmaktadır. Holz şöyle diyor: Heidegger,

"...varlık analitiğinin *yapı ilkesini* anlaşılır kılamamaktadır; örneğin, "varoluşlar" ["Existentialien"] kökensel olarak yan yana durmaktadır, şimdi-varolanın sadece bulunan doğa-varolanları karşısındaki

³⁷ Husserl'in bu eserinin başlığını, biraz serbest davranıp 'Mantık Üzerine Araştırmalar' olarak çevirmek daha uygun olabilir.

³⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, s. 7.

³⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, s. 31.

⁴⁰ Hans Heinz Holz, "Metaphysik", *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert* içinde, yay. Manfred Buhr, Pahl-Rugenstein, Köln, 1988, s. 148; ayrıca bkz: D. Losurdo, *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*, s. 47-52.

⁴¹ H. H. Holz, "Metaphysik", s. 146-147.

özel yeri geliştirilerek gösterilememiştir, olumsuz varlık yapılarının – umut yerine korku, öngörü (prudencia) yerine endişe (cura), taşınır olma yerine fırlatılmış olma- gerekçelendirilmemektedir. Ve HEIDEGGER bu betimleyici yönetime sadık kalmak zorundadır, çünkü o, temel kavramlarının Marksist yabancılaşma ve fetişizm, sınıf çelişkileri ve toplumsal ilerleme çözümlemesiyle olan gizleyici ve taşıyıcı edici ilişkisini göstermek istemektedir. *Temel ontolojinin* [Fundamentalontologie] kavramsal araçlarının tarihsel ve mantıksal olarak geliştirilmesi, onların materyalist yıkımına götürecekti ve onun mitolojik işlevini olanaksız kılacaktı. Ama [bunu yapmaması] ... tam da Marksizmin bilimsel felsefesine karşı palyatif arayan burjuvazinin dünya görüşü gereksinimine denk düşüyordu".⁴²

Hans Heinz Holz'un, *Varlık ve Zaman*'a dair bu daha çok yöntemsel değerlendirmelerini aktardıktan sonra çok daha temel olan soruya, Heidegger'in iddia ettiği gibi yaklaşımının varlığın ve varolanın bütünlüklü bir "temel-ontolojik" (fundamental-ontologisch) betimlemesine yetip yetmediği sorusuna dönebiliriz.

Yukarıdaki çözümlemelerinden anlaşılacağı üzere, Holz bu soruya olumsuz yanıt vermektedir. Bilindiği üzere Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın 8. paragrafında varoluş-ontolojisini temel ontoloji olarak gerçekleştirmek için çalışmasının iki büyük bölümden oluştuğunu duyuruyor. Her iki bölüm de üçer kısımdan oluşmaktadır. İkinci bölüm, duyurulan başlıklardan hareket edecek olursak, daha çok felsefe tarihinde ontolojik/metafiziksel sorunlara ayrılmış gibi gözüküyor. İlk bölümde Heidegger, önce şimdi-varolanın hazırlayıcı temel analizini sunmak istemektedir, sonra şimdi-varolan ve zamansallığı ele alıp en son olarak zaman ve varlık konusuna yönelmek istemektedir. Heidegger ilan etmiş olduğu bu programın sadece ilk iki bölümünü yazabilmiştir. *Varlık ve Zaman*, söz konusu ilk iki bölümden oluşmaktadır. İlan edilen üçüncü bölüm yayınlanmamıştır ve büyük oranda yazılmamıştır da. Hans Friedrich Fulda, Heidegger'in duyurduğu planın gerçekleştirilebilirliğini, daha doğrusu neden gerçekleştirilemediğini tartışıyor.

Heidegger varlık sorusuna 'varlık nedir?' sorusuyla yaklaşmak yerine 'varlığın anlamı nedir?' sorusuyla yaklaşıyor. Bu onun varlık sorusuna nesnellik açısından değil, öznellik açısından yaklaştığına işaret ediyor. Fulda'nın deyişiyle Heidegger, varlık sorusunu doğrudan değil, özne üzerinden dolayımli, yani şimdi-varolanının varoluş-analizi ("Existentialanalyse") üzerinden yanıtlamak istemektedir. O halde, soru, varlığın özne üzerinden dolayımli olduğunun gösterilip gösterilemeyeceğine dairdir. Diğer bir ifadeyle, varlığa dair sorunun varlıktan hareketle mi yanıtlanması gerekmektedir? Benim tezim, varlık soru-

⁴² H. H. Holz, "Metaphysik", s. 147.

sunu yanıtın ancak varlıktan hareketle verilebileceğidir, çünkü kanımca öznenin hareketle varlığın özne üzerinden dolayımly olduğunu gösterilmesi mümkün değildir. Bu, Heidegger'in yaptığı gibi, varlığın "çevre"ye (*Umwelt*) indirgenmesi durumunda dahi mümkün değildir. Fakat varlıktan hareket edilirse, öznenin varlık üzerinden dolayımly olduğu ve diğer varolanlar karşısındaki özel durumu gösterilip gerekçelendirilebilir. Heidegger, benim önerdiğim yolun tam tersini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Benim önerdiğim yol, Heidegger'i kaçınılmaz olarak *emek* kavramına götürecekti. Fakat Heidegger'in önermiş olduğu yol, tam da emek kavramından kaçmak için düşünülmüştür. Fulda, varlığın ne olduğuna dair soruya, Heidegger'in önerdiği dolambaçlı yol üzerinden yanıt verilemeyeceğini belirtmektedir. Kısacası, Heidegger'in varoluş-ontolojisini temel-ontoloji olarak gerekçelendirme planı baştan başarısızlığa mahkûm olmuştur. Bunun birçok nedeni var. Ben burada en önemlisini belirtip yazıyı burada sonlamak istiyorum. Fulda'ya göre, Heidegger'in planını gerçekleştirememesinin nedeni, ta baştan metafiziği yıkmaya yönelmesinin, fenomenolojik yaklaşımının güçsüz, kavramsız ve yapısız olmasının yanında onun yaklaşımı sonucu dolayımlylığın kaybolmasıdır.⁴³ Zaten Heidegger'in kullandığı bütün kavramlar okurun bakışını dolaysız ve şimdi olanla sınırlamayı amaçlamaktadır. Oysa varlıkta her şey dolayımlydır, ünlü bilardo topunun yastığının üstüne bırakılması durumunda oluşan ilişkide de. O halde, her aklı başında temel ontoloji kurma girişimi, Heidegger'den ancak felsefenin ne olmadığını öğrenilebilir. Felsefenin ne olduğu ise ancak onun felsefesinin yadsınması sonucu anlaşılabilir.

Yazı çerçevesinde amacım, Heidegger'in siyasi ve felsefi düşüncesine dair genel bir çerçeve çizmek olduğu için, birçok kavram açıklanmış olsa da felsefi düşünce tarihiyle tam olarak ilişkilendirilmedi. Bu, daha çok özel konular üzerine ayrıntılı olarak eğilmekle mümkündür. Örneğin Heidegger'in fark ve mücadele kavramları, Leibniz'in konuya *Monadoloji* çerçevesinde sergilemiş olduğu yaklaşımıyla karşılaştırılarak farkın gerçekten ontolojik bir koşul olduğu, fakat bunun karşılıklı mücadeleden çok dayanışmayla mümkün olduğu gösterilebilirdi. Bu, tarihsel olarak kaçınılmaz olan mücadeleye dair başka bir perspektif açacaktır. Heidegger, fark uğruna mücadeleye işaret etmekle haksız değildir. Fakat onun sunmuş olduğu perspektifte mücadele ve dolayısıyla çelişki hep kalmaktadır. Leibniz'in konuya yaklaşımı ise, mücadelenin perspektifini çelişkinin ortadan kaldırılmasına yöneltmektedir. Bu nedenle Hegel'in diyalektiği,

⁴³ Bkz: Hans Friedrich Fulda, "Ontologie nach Kant und Hegel", *Metaphysik nach Kant* içinde, yay. Dieter Henrich ve Rolf-Peter Horstmann, Verlagsgemeinschaft Ernst Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, ss. 67-71.

sadece karşıtların mücadelesinden ibaret değildir. Mücadeleye mevcut olanın sınırlarını aşıp geleceğe özgürlükçü açıdan bakma olanağı sunan yadsımanın yadsınması kategorisi de vardır. Aynı şekilde, Heidegger'in "şimdi-varolan" kavramıyla Hegel'in *Mantık Bilim'*de geliştirmiş olduğu "Dasein" ontolojik kategorisi karşılaştırılabilirdi. Bu bize Holz'un her ontolojik kuramdan beklediği "Dasein"ın geliştirilip gösterilmesinin nasıl mümkün olabileceğini gösterecektir. Yine, Heidegger'in kullandığı "yarı-tanrılar" kavramı Adam Smith'in "yarı-tanrı" kavramıyla karşılaştırılarak Heidegger'in faşizan felsefesinin niteliği başka bir açıdan daha sergilenebilirdi. Örneğin Heidegger, "yarı-tanrılar" kavramıyla sadece cemaatin birkaç seçkin önderini betimlerken, Smith "yarı-tanrı" kavramıyla vicdanı betimlemektedir. Dolayısıyla herkeste gelişmeye açık gizil vicdan olduğuna göre, Smith açısından herkes birer yarı-tanrı, hatta tanrıdır, sadece seçkin bir kişi veya grup değildir. Bu karşılaştırma da bize özgür toplumun ilişkisel çerçevesine dair birçok ipucu verecektir. Son olarak, Heidegger'in "Umwelt" (çevre) kavramı Marx'ın varlık kavramıyla karşılaştırılabilir. Bu karşılaştırma da bize felsefenin olmazsa olmazı olan bütünün nasıl görülüp kavranabileceğini gösterecektir. Fakat bu konuların her biri ayrı bir yazı konusudur ve bunları ele alacak daha nice gerçekten filozof vardır. Felsefenin geleceği onların elindedir.

Kaynakça

- Faye, E., Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie-Autour des séminaires inédits de 1933-1935, Albin Michel, 2005.
- Faye, E., *Heidegger: Die Einführung des Nationalismus in die Philosophie – Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*, çev. Tim Trzaskalik, Matthes & Seitz Berlin, 2009.
- Fulda, H. F., "Ontologie nach Kant und Hegel", *Metaphysik nach Kant*, yay. Dieter Henrich ve Rolf-Peter Horstmann, Verlagsgemeinschaft Ernst Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001
- Holz, H. H., "Metaphysik", *Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert* yay. Manfred Buhr, Pahl-Rugenstein, Köln, 1988.
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, cilt 1, Gesammelte Schriften, cilt 2, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
- Jonas, H., *Erinnerungen*, Insel Verlag, Frankfurt a/M ve Leipzig, 2003.
- Losurdo, D., *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland: Heidegger und die Kriegsideologie*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart & Weimar, 1995.
- Marx, K. ve Engels, F., *Das Manifest der kommunistischen Partei*, Marx-Engels-Werke, cilt 4, Dietz Verlag, Berlin, 1983.

AŞKINSAL İMGELEMİN İÇSEL ZAMAN KARAKTERİ VE HEIDEGGER'İN YORUMU*

Zehragül AŞKIN

ÖZET

Aşkınsal Mantık'ta, Kant'ın "şematizm öğretisi"nin ontolojik bilginin oluşumundaki merkezi önemini anlayan saf kavramlarının ontolojik bir kavram olan 'zaman' ile olan ilişkisi bağlamında yorumlayan Heidegger, kavramın sezgiye bağlanışını içeren şemalaştırma (duyusallaştırma) aracılığıyla, varolanın bilgisinin zaman'ın imgesinde nasıl kurulduğunu göstermektedir.

Anahtar Sözcükler: Sezgi (Görü), Aşkınsal imgelem yetisi, Kavrama, Yeniden üretme ve Tanıma, Kant, Heidegger

DER INNERE ZEITCHARAKTER DER TRANSCENDENTALEN EINBILDUNGSKRAFT UND HEIDEGGERISCHE DEUTUNG

ZUSAMMENFASSUNG

Die zentrale Bedeutung der "Schematismuslehre" Kants bei der Entstehung der ontologischen Kenntnis in der transzendentalen Logik legt Heidegger im Zusammengang mit dem Verhältnis der reinen Begriffe vom Verstehen zur "Zeit" aus, die einen ontologischen Begriff darstellt. Er zeigt auf, wie die Kenntnis um das Seiende auf der Basis vom Zeitbild durch die Schematisierung (Versinnlichung) aufgebaut wird, die das Verbinden des Begriffs mit der Anschauung impliziert.

Schlüssel Wörter: Anschauung, Die transzendente Einbildungskraft, Apprehension, Reproduktion, Rekognition, Kant, Heidegger

Giriş

Heidegger'in Kant yorumunun merkezi argümanını oluşturan, "bir ontolojinin olanaklılığı olarak Salt Aklın Eleştirisi'nin temellendirilmesinin ontolojinin iç olanaklılığının açığa çıkarılmasına hizmet ettiği" argümanı aşkınsal imgelem ve zaman arasındaki ilişkinin önemine gönderme yapmaktan öte imgelem ve zaman arasındaki kökensel ilişkide açığa çıkmaktadır. Heidegger için, aşkınsal imgelem, sezgi ve anlama arasında sadece bir aracı yeti değil, aynı zamanda, saf sezgi ve saf kavramın birlikteliğini içeren, ontolojik bireşimin de olanağıdır. Burada Heidegger'in ontolojik sentez olarak işaretlediği saf bireşim, imgelem

* Bu makale 2007 Yılında kabul edilen "Yitimsellik (Temporalitat) Sorunu Açısından Heidegger'in Kant Yorumu" adlı Doktora Tezinin 2. Bölümünün 4."Ontolojik Bilginin Oluşmasında İmgelem Yetisinin Merkezi Rolü ve Zamansal Karakteri Başlıklı Alt bölümün 4.1,4.2, 4.3, 4.4 ve 4.5 alt başlığını oluşturan bölümlerinin özetlenmiş ve yeniden düzenlenmiş şeklidir.

yetisinin zaman ile olan içsel ilişkisini içermekte ve Heidegger'in, imgelem yetisinin "metafiziğin aradığı temel" olduğuna yönelik iddiasına da zemin oluşturmaktadır.

Kant'ın, "imgelemin bir bireşim yetisi olduğu"na ilişkin düşüncesine katılan Heidegger'i, bu noktada ilgilendiren, bireşimin yapısındaki zaman ilişkilidir. Çünkü bireşim, nesnelerin çokluğunun, deneysel fakat a priori olarak mekan ve zaman tasarımları altında sunulmasıdır. Dolayısıyla nadiren bilincinde olduğumuz bireşim, saf sezgi, anlama ve imgelemin kökensel olarak birleştirilmelerini içermektedir. Bunun anlamı, anlama yetisine ait kavramların ancak duyuşsal sezgi ile ilişki içinde ve imgelem yetisi aracılığıyla ortaya çıkabilecekleridir ki burada kavramların duyuşsallaştırılmasını içeren şematizmin özü açığa çıkmaktadır.

Kavramların sezgisel yapılması, sonlu bir öz olarak insanın bir şeyi, sezgisel yapacağı Heidegger'in terminolojisiyle, "bir şeyle ilgili bir görünüm (imge) sağlayabileceği bir tarzı" ifade eder (1998:92). Heidegger, "kendini gösteren varolanın görünümü" olarak adlandırdığı imge'yi, "varolanın suretini çıkaran", "artık mevcut olmayan varolanı sonradan kuran" ve "üretilcek olan varolanı önceden kuran" (Abbild, Nachbild, Vorbild) olmak üzere üçe ayırmakta; Kant'ın "Sezgi'de Kavrayış", "İmgelemden Yeniden-üretme" ve "Kavramlarda Tanıma" olarak adlandırdığı imgelemin üç kipiyle ilişkiye sokmaktadır.

Sezgide Kavrayıcı Bireşimin (Apprehension) İmgelem Yetisindeki Zaman Bağlantılı Bireşimi

Kant'a göre, kaynağı ne olursa olsun bütün tasarımlarımız zaman'a aittir. Tasarımlarımızın zaman'a ait olmasının olanağı ise, anlama yetisinin, ardışık izlenimler dizisinde zaman'ı ayırt etmesidir. Saf anlama yetisinin zaman'ı ayırt etme işlevi aracılığıyla her sezgi, kendi içinde, bir çoklu olarak tasarımlanabilmektedir. Tasarımlanan bu çokludan, sezginin birliğinin doğabilmesi için çokluğun bir araya getirilmesi zorunludur. Kant, sezginin sunmuş olduğu, bu çoklunun, bir araya getirilmesi edimini, "Sezgide Kavramanın Bireşimi" (die Synthese der Apprehension im Anschauung) olarak adlandırmaktadır (Kant, 1990:144a, A 989). Daha yalın bir ifadeyle, "Sezgide Kavrayıcı Bireşim", çokludan, sezginin birliğinin doğmasıdır¹. Doğrudan doğruya sezgiye yönelen kavrayış (Apprehension), sezginin sunmuş olduğu çoklunun birleştirilmesi ve ayırıştırılmasının olanağıdır.

¹ H. Wagner'e göre, "Sezgide kavramanın bireşimi, temel bağlayıcı öğedir. Empirik olarak, sezgide kavramanın bireşimi, yalın bir şekilde çoklunun öğeleri olarak, bize gelen iç ve dış duyarlılığımıza ait sezgilerin (mekan ve zaman'ın) bir araya getirilmesidir (zusammennehmen)" (Wagner, 1980:361).

Kant'ın, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde belirttiği gibi zaman, tasarımların bilinçte olma biçimidir. Zaman aracılığıyla verilen tasarımlar, muğlaklıktan bilince getirilmektedir. Dolayısıyla, zaman'ın ve onun içindeki ilişkilerin anlamının ne olduğu, çoklunun bu bireşimsel birliğini bir araya getiren "kavrayış" olmadan belirlenemez. Çünkü, Kant'ta zaman, sezgide kavrayışın a priori bireşimine aittir (1990:176 A 120). Heidegger Kant yorumunda, nesnelerin bilinmesinde kavrayışın rolünün ne olduğuna yönelik Kant'ın tartışmasını sürdürmektedir. Kant, sezgide kavrayış, saf zaman bağlantılı aşkınsal imgelem'in bir kipi olarak belirlemektedir. Heidegger için de, kavrayış kipinde bireşim, aşkınsal imgelem yetisinin bir kipidir. Heidegger, saf kavrayıcı bireşim ve aşkınsal imgelem arasında kurmuş olduğu eşitlikten hareketle, imgelemin özelliklerini kavrayıcı bireşime aktarmakta ve bu niteliğinden dolayı sezgide kavrayıcı bireşimin, zaman oluşturu (zeitbildend) bir niteliğe sahip olduğunu söylemektedir. Zaman oluşturu kavrayıcı bireşim, bu niteliğinden dolayı, imgelem yetisi'nde, saf zaman karakterine sahiptir. "Öyle ki saf imgelem yetisi, saf sezginin bir içeriğidir (ingredinz) " (1998:181). Bu bağlamda Heidegger, aşkınsal imgelemin yitimsel zaman kiplerinin açığa çıkarılmasında, saf kavrayıcı bireşimin rolünün merkezi olduğunu belirtmektedir.

Heidegger'e göre, en genel anlamda "kavrayış, imgeleştirci bireşimin (imaginativen Synthesis) bir eylemidir" (1987:341). Sezgide kavrayıcı bireşim, kavrama kipinde bir bireşimdir ve özüne göre imgeleştircidir; zaman tasarımı'nın olanağıdır. Kant, her görüngünün kendi içerisinde birçoklu kapsadığından, duyunun kendisinde bulunmayan bir bireşime gereksinim duyduğunu belirtmiş ve çoklunun bireşimini sağlayan bu yetiyi, aşkınsal imgelem olarak nitelemiştir. Kavrayış, sezgide verilen çokluğu birleştiren imgeleme ait olduğu için, Kant, bireşimin bu kavrayıcı kipini sezgiye yerleştirmiştir. Heidegger için de kavrayış ve imgelem, sezgiye aittir (1987:341). Bu noktada Heidegger, kavrayış ve aşkınsal imgelem arasındaki ilişkiyi gösterdikten sonra, sezgi ve kavrayıcı bireşim arasındaki ilişkiye odaklanmakta ve kavrayıcı kipte bir bireşimin ne derece sezgide temellendiğini sorgulamaktadır.

Kant'ta, a priori zaman ve mekan tasarımları da olmak üzere bütün tasarımlarımızın olanağı kavrayış'tır. Bütün tasarımlarımız, saf kavrayıcı bireşim tarafından üretilmektedir. Bununla birlikte, Kant'ta, bütün tasarımlarımız içsel duyuya ait olduğu için, "tüm bilgilerimizin iç duyum olan zamanın altında durması ve "onda toplu olarak düzenlenmeleri, bağlanmaları ve ilişki içine getirilmeleri gerekmektedir" (Kant, 1990: 87, A99). Heidegger'e göre Kant, burada, her sezginin kendisinde bir çoklu içerdiğini ve tasarımda kapsanan bu çoklunun olanağının ise, saf kavrayışın bireşimi olduğunu söylemektedir. Kant'ın kavrayış sezgiye yerleştirmesinin nedeni, deneysel sezgide saf olanı, yani za-

man'ı amaç edinmesidir. Bu nedenle, Kant'ta bütün sezgiler deneyseldir. Heidegger'de ise, her sezginin, kendisinde birçokluğu içermesi ve bu çoklunun da duyusal etkilenim (Selbsaffektion) tarafından verilmesi söz konusudur. Bununla birlikte Heidegger, Kant'ın bu açıklamasının kökensel bir soruyu içinde barındırdığını düşünmektedir. Bu kökensel soru, nesnel olmayan fakat sezilenin, hem nesnel olan hem de sezilen olarak nasıl verilebileceğidir?

Heidegger bu soruda, Kant'ın aşkınsal imgelem yetisinin imgeleştirci bireşiminin bütün yorumunun temellendiğini düşünmektedir. Kavrayıcı bireşim, duyuların sunduğu çoklunun bireşimi aracılığıyla üretildiğinden, mekan ve zaman tasarımlarının olanağıdır. Heidegger'in belirtmiş olduğu gibi her bilginin özsel parçalarını oluşturan sezgi ve kavramlara ait bütün tasarımlarımız, zaman'a bağlıdır. Dolayısıyla bu, aşkınsal imgelem yetisinin imgeleştirci bireşiminin de zaman bağlantılı olduğu anlamına gelmektedir. "İmgelem yetisi, yalnızca zaman bağlantılı (Zeitbezogen) olarak olanaklıdır veya daha açık formüle edilirse, imgelem yetisinin kendisi zamandır"(1987:342).

Bu noktada Heidegger, Kant yorumunda, kavrayıcı bireşimin ne anlama geldiği ve imgelem yetisinin bir kipi olarak nasıl temellendirileceği ile ilgili düşüncelerini, "şimdi"nin analizi ile gerçekleştirmektedir. Heidegger, kökensel zaman anlamında zaman'dan, zaman'ın "zamanlandırılmasını" (Zeitigung) anlamaktadır. Zamansallığın zamanlandıran (Die Zeitigung der Zeitlichkeit) yapısı, sonlu özün, kendini, kendi uğruna dönüştürmesinde (verwendet) kendisine bir zaman kipi vermesine karşılık gelmektedir. "Kendini tüketmede Dasein, kendi kendini, eş deyişle zamanını kullanır" (Heidegger,2001:333). Bu bağlamda Heidegger'e göre sonlu özün kökenselliğini oluşturan eylemlerindeki yitimselliğin gösterilmesi, ancak geleneksel zaman kavramı bırakılırsa yerine getirilebilir (Heidegger.1995:203). Oysa Kant, zamanı saf sezgi olarak yorumlamakla birlikte, yalnızca vulger anlamda açıklamıştır (1987:425). Kant için, zaman saf sezgide verilen, şimdi dizilerinin ard ardalığıdır. Şimdinin, "şimdi ve şimdi ve şimdi" şeklinde birbirini düzenli takip etmesidir. Bu sıralamada şimdinin genişliği ve süresi gelişigüze'dir. Her şimdi, kendi aracısız düzenli komşuluğunda, hem "bir şimdi-artık-olmayan" (Jetzt-nicht-mehr), hem de "bir henüz-şimdi-olmayan"dır (jetzt-noch-nicht)(1987:345).

Heidegger'de ise zaman, bu saf birbirini takip eden şimdi çoklusunun (Jetztmanigfaltigkeit), tasarımının evrensel biçimidir (1987:342). "Bir şimdi aracılığıyla ne geçip gidiyorsa, o, zaman'dadır. Şimdi, şimdi-artık-olmayan ve henüz-şimdi-olmayan olarak zaman'da olana karşılık gelmektedir" (Grochowiak, 2005). Böylelikle Heidegger'de zaman tasarımı, özne'de, olayın bir süreci olarak bütün tasarımlarımızı belirlemektedir. Buna göre, öznenin bütün durum aşamaları ve durumları, şimdi dizilerine bağlıdır. Heidegger, bu tasarım bağlantıları-

nı, “zamanda geçiş” anlamında, içsel zamanlılık (innerzeitig) olarak adlandırmaktadır. Buna göre, aşkınsal imgelem yetisinin kökensel zaman bağlantısında görünür hale gelen her öznel durum, bir “şimdi”ye yönelmektedir. Sonlu özün, bir “şimdi”ye yönelmesiyle açığa çıkan öznel durumu, onun, yönelimine eşlik eden zaman tasarımı aracılığıyla düzenlenmektedir (1987:342). Bu nedenle Kant’ta, aşkınsal imgelemin üçlü bireşimsel kipi, nesnelerin bilinmesinin olanağıdır.

Heidegger’e göre Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*’nde, üçlü bireşimin analizinden söz etmiş ve her bir deneysel bireşimin çıkış noktasını, ona karşılık düşen aşkınsallığına aktarmıştır. Bu noktada Heidegger, Kant’a, “sezginin, bir nesne olarak verilir verilemeyeceği” sorusunu yöneltmektedir. Heidegger’e göre, zihnimiz zamanı, şimdi’nin art ardallığını içeren izlenimlerin sıralanışında ayırt etmelidir, yani zihin şimdi’de, şimdi ve şimdi’yi içermelidir. Buradaki izlenimlerin sıralanışı için zaman ayrımı (Zeitunterscheidung) zorunludur. Oysa Heidegger, Kant’ın bunun tam tersi gibi davrandığını belirtmektedir. Her izlenimin (Eindruck) tasarım olarak, (ilkin değişmeyen bir şimdi ilişkisini içerdiğinden), kendi içinde bir şimdi ve anında şimdi olan bir şimdiye yönelmesi gerçek kavrayışın olanağıdır. “Şimdi”ye yönelme, gerçek kavrayışın olanağını oluşturduğundan, zaman tasarımı gerçek bir şimdiye bağlı olmak zorundadır. Bu durumda, hem izlenimlerin sıralanışı hem de zaman, gerçek “şimdi”nin açıklığında dururlar ve dolaylımsız şimdinin karakterini taşırlar. Öyle ki, Heidegger’e göre, bu şimdi, kendisinde eklemlenmesinin olanağını, kendi içerisinde barındırmaktadır. Heidegger, şimdi’ye yönelen ve onun ufkunun birliğini içeren bu kavrayışı, ele geçirme (Aufgreifen) olarak adlandırmakta ve deneysel sezgiye ait olduğunu savlamaktadır (1987:342).

“Şimdi bir açıklığa sahiptir, bu açıklık içerisinde yer alan bir çok şeyle ilintilidir. Bir şimdinin birliği içerisinde bu çokluğun öylesine verildiği bir ufuk görmekteyiz, bu tür bir birleştirme ki içerisinde çokluğun bir uçtan öte uca geçebilen ve şimdiye yönelmişlik temelinde bir arada duran çokluğun olduğu bu tür birlikteliğe Kant, kavrayış ya da ele geçirme (Aufgreifen) adını vermiştir” (Heidegger, 1987:342).

Kavrayıcı bireşim, deneysel sezgiye ait olduğundan, saf anlama yetisinin düşünme ve soyutlamayı içeren mantıksal işlevlerine sahip değildir. Kavrayıcı bireşim, “bir çoklunun ele geçirilişi olarak zaman sezgisindedir” (1987:347-348). Sezgi olarak zaman, şimdilerin saf çokluğunu içermektedir. Buna göre, saf zaman sezgisinin (Zeitanschauung) kendisinde, saf bir kavrayış durmaktadır. Bu saf zaman sezgisi, artık-şimdi-olmayan (nicht mehr Jetzt) ile henüz şimdi olmayan’ın (noch nicht Jetzt) birliğini içeren, bir biraraya getirir. Bunun Heideggerci açılımı, bir zaman fenomeni olarak “şimdi”nin koparılmış basit bir

öge değil, birçoklu olduğudur. Saf zaman sezgisi, çoklunun sahip olduğu ele geçirmeyi (kavrayışı) tasarlamaktadır. Çoklu, saf zaman sezgisi olarak şimdi'ye aittir. Şimdi ise, kökensel saf bireşim anlamında, saf kavrayıcı bireşime karşılık gelmektedir.

Heidegger'e göre, aşkınsal imgelemin zaman oluşturuç üçlü kipinden birincisine karşılık gelen kavrayış, doğrudan şimdinin saf art ardılığı olan zamanı oluşturmaktadır. Zamanın, "şimdi"lerin saf art ardılığında deneyimlenmesinin olanağı ise saf kavrayıştır. Bu, deneysel kavrayışın olanağının saf kavrayış olduğu anlamına gelmektedir. Saf zaman sezgisini önceden kuran kavrayış, ontolojik bilmede, nesnenin bilinmesi ediminin; nesneleştirmenin (Vergegenständlichung) birinci aşamasını oluşturmaktadır. Nesneleştirmenin birinci aşaması aracılığıyla, çoklu olarak verilen şeyler, birlik haline getirilerek sezgiye sunulmaktadır. Çünkü birlik ve çokluğun kökensel bağlantısı, kavrayıcı bireşim aracılığıyla, "şimdi"de; "zaman"da oluşturulmaktadır. "Şimdi'nin kendisi birlik ve çokluğun alıcı kökensel bağlantısıdır"(1987:349). Heidegger'in belirtmiş olduğu gibi, bu a priori alıcılık sezilene yöneldiğinde, bir şeyin suretini çıkartmaktadır. Bu bir şeyin suretini çıkarma olarak kavrayış, nesneleştirmenin birinci aşaması olan aşkınsal imgelemin zaman oluşturuç birinci kipine, "şimdi"ye karşılık gelmektedir" (1998:180).

Sonuçta, Heidegger'e göre, sonlu öz, zorunlu olarak saf kavrayıcı bireşime sahiptir. Çünkü kavrayıcı bireşim, şimdi dizilerinden oluşan zaman tasarımının ve nesneleştirmenin olanağıdır. Kavrayış ve sezgi arasındaki ilişkiyi "bireşim sezginin özel mülkiyetindedir"(1987:179) sözleriyle dile getiren Heidegger, kavrayıcı bireşim ile 'şimdi'yi eşitlemekte ve bu eşitlikten hareketle, sonlu özün ontolojik bilmesini (sonlu bilmesini) 'şimdi'ye ve "şimdileştirmeye" bağlamaktadır. Sezgide kavrayıcı bireşim, 'şimdi'nin kendisidir"(1987:180). Sonlu özün ontolojik bilmesi, şimdi'ye ilişkin olduğundan yitimseldir. Buna göre kavrayış veya ele geçirme olarak saf bireşim, genel olarak şimdi'de sunulan yitimselliğin oluşturuçusudur.

İmgelemede Yeniden Üretimin (Reproduktion) İmgelem Yetisindeki Zaman Bağlantılı Bireşimi

Heidegger'e göre, Kant, deneysel tasarımlardaki yaratıcı bireşime işaret ederek başlamış ve deneysel üretici bireşimin zaman bağlantılı olarak, imgeleştirici imgelem yetisine ait olduğunu belirtmiştir. Heidegger için yeniden üretimin karakterinin bireşiminde söz konusu olan, "yeniden-öne-getirme'dir (Wieder-vor-führen) (1987:349-350). Kavram, deneysel yaratıcılığa gönderme yapmaktadır. Çünkü burada, niteliği yaratıcılık olan ve mevcut olmayan varolanı sonradan kuran; yeniden-öne-getiren, bir bireşim söz konusudur.

Heidegger'in imgelem yetisinin bu kipi ile düşündüğü, bir kez öne getirilmiş olanın yeniden öne getirilmesidir. Burada söz konusu olan, birçokluğun, kavrayış aracılığıyla daha önce sunulmuş birliğin yeniden-öne-getirilmesidir. Böylece bir yeniden-öne-getirme veya kavramın Kantçı açılımı olarak "imgelem", daha önce tasarlanmış olanın yeniden tasarlanarak birlikte getirilmesini içerdiğinden kavrayış, yeniden-üretimin bireşimine aittir. Fakat her iki bireşim arasındaki öncelik, kavrayıcı bireşimdedir.

Birbirini izleyen ve eşlik eden tasarımların bir araya toplanarak bağlantı içerisine getirilmeleri, böylelikle nesnenin yokluğunda bile üretilmelerini içeren yeniden-üretim yasası, Kant'ta görüngülerin zorunlu bireşiminin birliğin a priori zeminini oluşturmaktadır. İmgelemde yeniden-üretimin işlevleri aracılığıyla, tasarımların çoklusu birbirinden ayrılmakta ve yeniden üretilmektedir. Birinci bölümde açıklandığı gibi Kant'ta görüngü, bir tasarımdır, yani nesnelerin, iç duyumuya karşılık gelen zamanın belirlenimlerine indirgenmesidir. Burada imgelemde yeniden-üretimin bireşimi, tüm deneyimin olanağının zeminini, dolayısıyla da zaman tasarımının olanağını oluşturmaktadır. Çünkü Kant'ta "deneyim, görüngülerin yeniden üretilebilirliğini zorunlu olarak" (1990:87, A102) içerdiğinden yeniden-üretim, tüm deneyimin olanağının zeminini oluşturan zaman tasarımının olanağıdır.

Bu noktada, Heidegger'in Kant'a karşı öne çıkardığı ve tartıştığı, deneysel bir yeniden-üretimin üzerinden saf bir yeniden-üretim nasıl gidilebileceğidir? Heidegger'e göre, bizler geçmişin açık ufkuna sahip olduğumuz için, zihnimiz, şimdi-artık-olmayan'ın boyutuna gitme olanağına sahiptir. Çünkü deneysel olarak mevcut olma, aynı zamanda, bir a priori mevcut olmanın olanaklılığını da içermektedir. Geçmişe gitme olanağına sahip olduğumuz için, geçmişteki deneysel algılarımızı da tekrar geri getirme olanağına sahibizdir. Bu nedenle, Heidegger'e göre, ontik geçmişimizi içeren şimdi ilişkisinin her tekrarında, yeniden-öne-getirmenin olanaklılığı içermektedir. Geçmişteki şimdinin, tekrar geri getirilebilmesinin (wiederbringenkönnen) olanağı ise (bu şimdinin, henüz şimdi ve şimdi olarak sunulabilmesine bağımlı değildir) geçen şimdi ile oluşturduğu birleşimdir (1987:353).

Burada, Heidegger'in saf imgelemin yaratıcı bireşiminde, zamanın kendisini "geçmiş" olarak sunduğu savı ortaya çıkmaktadır. Heidegger'e göre, saf imgelemin üretici bireşiminde, zaman kendisini geçmiş olarak sunmaktadır. Üretici bireşimin olanağı, yeniden-üretici bireşimde zihnin, düşünceden tekrar-geri-getirmeyi kaybetmemesidir. Kant'ın da söylemiş olduğu gibi, böylesi bir bireşimde zorunlu bir kaybolmayan (nicht verlieren) durmaktadır (1990:87, A102). Heidegger, bu 'zorunlu kaybolmayan'ın yalnızca, bir bulundurma olabileceğini belirtmektedir. Çünkü önceden deneyimlenen şeyler, zihinde yalnızca

bulundurulabilirler (Heidegger, 1998:181). Dolayısıyla Heidegger’de zihnin, zamanı ayırt etmesi aracılığıyla “önce” ve “daha önce” bir bakışa sahip olmasının nedeni, önceden deneyimlenen şeylerin zihinde bulundurulabilmesidir. Bu bulundurulabilirlik, aynı zamanda yeniden-üretim kipindeki deneysel bireşimin olanağıdır.

Heidegger, yeniden-üretim aracılığıyla, şimdi-artık-olmayan (mevcut olmayan) şeylerin bütün deneyimden önce tekrar-geri-getirilerek, her bir şimdi ile birleştirildiğini belirtmektedir. Şimdi-artık-olmayan olarak, önceden deneyimlenen bir şeyin bu yeniden öne getirilmesi, zihnin “geriye kavrayışı”nın (Rückgreifen) olanağıdır. Şimdi’nin ufkunu açık tutan bu saf geriye kavrama aracılığıyla zaman, bir saf sezgi için yalnızca şimdi olarak değil, şimdi-artık-olmayan olarak açığa çıkmaktadır. Böylelikle Heidegger’de şimdinin bu açık ufku, geçmişin öne getirilmesinin olanağını içinde taşımaktadır.

Kant’a göre saf sezgi, imgelem yetisinin bir saf oyunudur. Saf şimdinin geriye kavranan birliği, kendisini, saf zaman bağlantılı imgelem aracılığıyla sezi lene bağlamaktadır. Zaman bağlantılı yeniden-üretim, bu anlamda, bir nesne bağlantısının olanaklılığının temelidir. Görüngülerin kendisi, deneysel verilmişliğini oluşturan şimdi durumlarından başka bir şey değildir. Dolayısıyla Heidegger için “kavrayışın kendisi, yeniden-üretim olmadan olanaklı değildir” (1987:353). Heidegger, sezgide kavrayıcı bireşim ile imgelemde yeniden-üretiminin kökensel eylemlerinin birbirine ait olduğunu belirtmektedir. Bu birbirine ait kökensel eylemde, şimdi ve şimdi-artık-olmayan’da zaman, şimdi ve geçmiş olarak açığa çıkmaktadır. Buradan çıkan sonuç, ele geçirme olarak kavrayış ve imgelemde yeniden-üretimin, saf sezgi olan zamanı oluşturdıklarıdır. İmgelemin her iki bireşimi de zaman oluşturu bir işleve sahiptir. Buna göre kavrayıcı ve yeniden-üretici bireşim, zaman tasarımının olanağıdır.

Heidegger, imgelemin, kavrayıcı ve yeniden-üretici bireşimleri arasındaki zaman oluşturu ilişkiyi açığa çıkardıktan sonra, yeniden-üretimin, tasarımların nesneleştirilmesindeki işlevini tartışmaktadır. Heidegger, imgelem yetisinin ikinci kipi olarak işaretlediği imgelemde yeniden-üretimin, nesneleştirmenin birinci aşamasına karşılık geldiğini belirtmektedir. Çünkü yeniden-üretim, bütün bilgilerimizin olanaklılığının aşkınsal temelini oluşturmaktadır. Heidegger’e göre, Kant, Aşkınsal Çıkarsama’nın ikinci bölümüne, imgelemin bireşiminin üç kipinin işaretlemesi ile başlamakta ve yeniden-üretimin bireşiminin açıklanışından, aniden nesne altında neyin anlaşılması gerektiğine geçmektedir (1987:422). Heidegger burada Kant’ın, kategorileri, yeniden-üretimin aşkınsal temelleri olarak açıkladığını belirtmektedir. “Eğer kategoriler, yeniden-üretimin bireşiminin aşkınsal temeline aitse, nesne bağlantısını olanaklı kılan ve saf bireşim aracılığıyla oluşturulan aşkınsallığın çevresine aittir” (1987:400). Bu

durumda kategorilerin aşkınsal temeli, yeniden üretimin dışında değil, onunla özdeşdir. Dolayısıyla yeniden üretimin özü, doğrudan nesnelliğin oluşumuna aittir. Zihnın, aşkınsal etkinliğine ait olan yeniden-üretim, nesne olarak, karşıya almanın bütün olanaklılığı için temeldir.

Sezgide kavrayıcı bireşimin açıklanışında Kant, kavrayışın, tüm bilgilerimizin aşkınsal zeminini oluşturduğunu söylemekteydi. Yeniden-üretimi de anlığın bu aşkınsal etkinliğine dahil eden Kant, bu noktada imgelemde-yeniden-üretimin bireşimini aşkınsal imgelem yetisi olarak adlandırmaktadır (1990:149a,A102). Kant'ın bu tutumuna karşılık, Heidegger imgelemde yeniden-üretimi, aşkınsal imgelem yetisine indirgememektedir. Heidegger'e göre Kant, yeniden-üretimi, aşkınsal imgelem yetisi olarak nitelemekle yanlış bir adlandırma yapmıştır. Ayrıca, Kant'ın burada yeniden-üretimin, aşkınsal imgelem yetisi olduğuna ilişkin sözleri açık değildir. Öyleyse, Heidegger'e göre burada saf yeniden-üretimin, imgelem yetisinin yalnızca tek bir performansı mı yoksa kipi mi olduğu sorusunun cevaplandırılması gerekmektedir.

Heidegger soruya açıklık getirebilmek için, saf imgelem yetisinin özsel olarak üretici olup olmadığını tartışmaktadır. Heidegger'in sorusu, imgelem yetisine üretici bir bireşimin nasıl ait olduğuna ilişkin daha türevsel bir soruyu içermektedir. Bu durumda Heidegger, saf yeniden-üretimin üretici yeniden-üretim olup olmadığını sorgulamaktadır: Geriye kavrayış olarak yeniden-üretim, üretici yeniden-üretim midir? Heidegger'e göre, yukarıda değindiğimiz gibi Kant, A 102'de yanlış bir adlandırma yapmıştır. İmgelem yetisi, yeniden-üretimi olanaklı kıldığı için üreticidir. Bununla birlikte yine de imgelem yetisi bu "üretici"lik ile özdeşleştirilmemelidir. Heidegger'in çözümü, eğer imgelem yetisi yeniden üretimi olanaklı kılıyorsa (ki Heidegger'e göre kılıyor) o zaman üreticiliğin, imgelem yetisine eklenmesi yönündedir. Yok kılmıyorsa o zaman, saf imgelem yetisi, saf yeniden üreticidir (1998:181-182).

İmgelemde yeniden-üretim, zaman oluşturu bir işleve sahiptir. İmgelemin bu saf bireşimi, şimdi'yi oluşturur. Bu, saf imgelem yetisinin bireşiminin kipine göre, zaman oluşturu (Zeitbildend) olduğu anlamına gelir. İmgelemin bu saf bireşim yetisi, saf "sonradan kurma" (geçmiş) olarak adlandırılır. Çünkü imgelem yetisi olanaklı sonradan gidişin (nachgehen) ufkudur. İmgelem yetisi şimdiyi içine alır ve bu şekildeki 'sonra'da bu şekilde oluşturulur. Saf yeniden-üretim, özsel olarak şimdiyi kuran sezginin saf bireşimi ile birleşir (1998:183).

Heidegger, Kant'ın sezgide kavrayıcı bireşiminin, yeniden-üretimin bireşimi ile ayrılmamacasına birbirine (unzertrennlich) bağlı olduğuna ilişkin düşüncelerine katılmaktadır (Kant,1990:89,A105). Ona göre de her şimdi, şimdi çoktan şu anda (Jetzt schon Soeben) olanı içine almaktadır. Böylelikle imgelemde yeniden-üretim'in bireşiminin şimdiki görünümün doğrudan bir resmini

verebilmesi için, sezgide kavramanın bireşimindeki bütün aşamaları içeren mevcut olan çokluğu bulundurması gerekir. “Sezgide kavrayıcı bireşim, aynı zamanda yeniden-üretimin saf bireşimi olmalıdır” (1998:183). Fakat kavrayıcı bireşim, tıpkı yeniden-üretim gibi aşkınsal imgelem yetisinin bir eylemi olduğundan, bu eylem, “ayrılmamacasına” her iki kipte özsel bireşimin yetisi olarak bireşimde temellenmektedir. Burada Heidegger’in söylemek istediği, şimdi ve geçmişin birliği olarak her iki kipin bu kökensel birliğinin zamanın kökeni olduğudur. Eğer imgelem yetisinin bireşiminin her iki kipinin kökensel birliği oluşmasaydı, mekan ve zamana ait en saf ve en ilk tasarımlar bile ortaya çıkmazdı. Bu bağlamda Heidegger, imgelem yetisinin iki kipinin kökensel birliğini açıklamak için gelecek zaman kipine karşılık gelen, kavramda tanımaya yönelmektedir. “Eğer zaman, şimdi, geçmiş ve geleceğin üç aşamalı bir bütünü ise, ...o zaman bireşimin bu üçüncü kipi geleceği oluşturmalıdır” (1998:183). Geleceği oluşturan bireşimin bu kipi, kavramda tanımının bireşimidir.

Kavramda Tanımının (Rekognition) İmgelem Yetisindeki Zaman Bağlantılı Bireşimi

Aşkınsal imgelemin üçlü kipleri, yalnızca birbirleriyle değil, aynı zamanda kendilerinde de zaman bağlantılıdır. Heidegger, nesne bağlantısının öznel koşullarını oluşturan ilk iki kipin (sezgide kavrayış ve imgelemden yeniden-üretimin) birbirine bağlılığını ispatladıktan sonra, üçüncü kipin, kavramda tanıma’nın da, zaman bağlantılı olduğunu iddia etmekte ve gelecek ile nasıl bir bağlantıya sahip olduğunu tartışmaktadır. Heidegger’e göre, yeniden-üretici bireşimin sonucu, ikinci kipin, birici kipi oluşturan kavrayışa kökensel olarak bağlı olduğudur. Heidegger, aşkınsal imgelemin ikinci kipini oluşturan “yeni-üretici” bireşimin, birinci kip olan “kavrayış”a ait olduğu savından hareketle, üçüncü kipi oluşturan “tanıma”nın da kavrayışa ait olduğunu belirtmektedir.

Heidegger’in bu savının temelinde, “üç kipin, birbirlerine zaman bağlantılı olarak bağlı olduklarına” yönelik temel tezi durmaktadır. Oysa Kant, kavramda tanımının zamanda temellenen zaman bağlantılı yapısını yanlış yorumlamıştır. Heidegger’in sözleriyle, üçüncü bireşimdeki zaman bağlantısı, Kant’ın yanlış yorumu aracılığıyla saklanmıştır (1998:184). Heidegger, Kant’ın bu yanlış yorumunun, üçüncü kipin adlandırılmasında kendisini gösterdiğini belirtmektedir. Heidegger’e göre, Kant’ın buradaki yorumu, tasadüfi değildir. Kant, aşkınsal imgelemin üçüncü kipiyle, yalnızca kavramda tanıma’dan değil, aynı zamanda aşkınsal tamalgı’dan söz etmiştir (1987:356). Bu bağlamda Heidegger, Kant’ın, aşkınsal imgelemin üçüncü kipi ve aşkınsal tamalgı arasında kurmuş olduğu özdeşlikten hareketle, aşkınsal tam algı’nın, üçlü kipin yanında dördün-

cü bir kip olduğunu mu yoksa üçlü kiple bağlantılı olarak, bu üç kipin kökensel temelini mi oluşturduğunu sorun edinmiş ve üçüncü kipin, gelecek ile nasıl bir ilişkiye sahip olduğunu tartışmaya açmıştır.

Kant'ta kavramda tanıma, saf bilginin üçüncü ögesini oluşturan düşünmeye ait olduğu için, zaman bağlantılı değildir. Buna bağlı olarak, Kant, saf anlama yetisini ve aşkınsal tamalgı'yı zaman'a karşı konumlandırmıştır. Bu noktada Heidegger, Kant'ın "ben düşünüyorum" ve "saf anlama yetisini" doğrudan zaman ilişkisine karşılık temellendirmesi durumunda, saf düşünce olarak saf tamalgının "ben"inin, nasıl bir zaman karakterine sahip olduğunu tartışmaya açmaktadır. Kant'a göre, "saf us, salt anlaşılır bir yeti olarak zaman biçimine ve dolayısıyla zaman dizisinin koşullarına tabi değildir"². Heidegger'e göre Kant, şematizm bölümünün bitiminde, "tüm çözümsel yargıların en yüksek ilkesi" alt başlığı altında salt mantıksal bir ilke olan çelişki önermelerinde zamana ilişkin birbiriyle çelişik iki önerme öne sürmektedir. Kant, bir taraftan zamanı dışarıda bırakırken, diğer taraftan önermelerin zaman tarafından etkilendiğini belirtmiştir (1990:208,A152, B192). Bu nedenle Kant, üçüncü kipin açıklamasını aşkınsal imgelemin üretici ikinci kipine, yeniden-üretimle yerleştirmiştir. "Düşündüğümüzün bir an önce düşündüğümüz ile tam olarak aynı olduğunun bilinci olmasaydı tasarımlar dizisindeki tüm yeniden-üretim yararsız olurdu" (Kant, 1990:149a, A103).

Kant'ta tanıma, bilincin sağladığı bir birlik olarak tasarımlar çoklusunun bir bütün oluşturabilmesinin olanağıdır. Tanıma, düşündüğümüz bir şeyin daha önce düşündüğümüz şeyle "aynı şey" olduğu bilincidir. Bu bilinç, aynı zamanda ikinci kipin olanağıdır; yani tanıma, yeniden-üretimi öncelemektedir. Kavramda tanıma aracılığıyla sezgide kavranan şeyler, imgelemde yeniden-üretilir ve tek bir tasarım altında birleştirilir. Bu, kavramda tanıma'nın nesnelerin bilgisinin zorunlu koşulu olduğunu gösterir. Kant, bu zorunluluğa karşılık gelen tanımayı, bilgi ve nesnesi arasındaki bağıntıyı vurgulamak için kullanmıştır. Çünkü düşüncemizde olan ve nesneleri a priori olarak belirleyen tanıma, nesnenin kavramını oluşturan birliği öne çıkarmaktadır (Kant, 1990:89,A106).

Heidegger'e göre Kant'ta, bireşimin üçüncü kipinin bir zaman karakteri taşıması şaşırtıcıdır. Çünkü yeniden-üretim tarafından algılanan şeyler, kav-

² Kant, 1990, s.537, A551, B579. Bununla ilgili Kant'ın formülasyonu şudur: Çelişki önermesi, bir şeyin aynı zamanda olması ve olmamasının olanaksızlığını içerir. "Bir şey= A, ki birşey=B'dir, aynı zamanda B-olmayan olamaz". Fakat Kant'ın verdiği örnekten hareketle, her ikisi de art arda olabilir. Bu örneğe göre, genç olan bir insan aynı zamanda yaşlı olamaz; ama bir zaman genç ve bir başka zaman genç-olmayan yani yaşlı olan olabilir. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç, salt mantıksal bir ilke olarak çelişki önermelerinin zaman ilişkileri tarafından sınırlanamayacağıdır (Kant, 1990:209, A.153, B192)

ramda tanıma aracılığıyla bir birlik içerisinde getirilirler. Algımızdaki şeylerin bir birlik içerisinde ifade edilebilmeleri için, zihnin geçmişe ve tekrar doğrudan mevcut olan şeylere geri dönmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Heidegger'in sorusu, bu geri dönmeden sonra "bir varolanın ayrı varolan olduğunun" nasıl kanıtlanabileceğidir? Burada Heidegger, aşkınsal imgelemin kavrayış ve yeniden-üretici kiplerinin birliğine yoğunlaşmaktadır. Ona göre, her iki kip de (sezgide kavrama ve imgeleminde yeniden-üretme) varolanların birliğinin temellendirilmesinin olanağıdır. Aşkınsal imgelemin ilk iki kipine karşılık gelen ve varolanların temellendirilmesinin olanağı olan bu birlik Kant'ta, üçüncü kipe, kavramda tanıma aittir. Çünkü Kant'ta kavram, kendisinde, aşkınsal imgelemin üçlü kipinin birliğinin tasarımını içermektedir. Kavramda tanıma olarak "bu birimsel bilinç (...) adım adım sezileni, çokluyu ve bundan sonra yeniden-üretileni tek bir tasarıma birleştirendir" (1990:150a,A103).

Heidegger, Kant'ın üçüncü kipe verdiği önceliğe katılmaktadır. Eğer üçüncü kipin deneysel oluşumunun karakteristiği analiz edilirse (ki bu karakteristik, Kant'ın hedefi değildir), üçüncü kipe karşılık gelen kavramda tanımanın, diğer her iki kipe öncel olduğu görülür. Üçüncü kipte, önceden kavranmış mevcut olanın tanınması söz konusudur. Tanıma, önceden mevcut olanın tekrar-beraberinde-geri getirilmesi'ni içermektedir. Heidegger, Kant yorumunda, saf tanıma'da gerçekleşen bu "tekrar-beraberinde-getirmenin" olanaklılığının nasıl oluştuğunu sorgulamaktadır.

Tanımada, önceden kavranan bir şeyin (bir mevcut olanın) tekrar kavranması söz konusudur. Bu bağlamda Heidegger, saf tanıma'nın, tekrar-beraberinde-getirmenin olanaklılığını içinde taşıdığını savlamakta ve bu olanaklılığın nasıl oluştuğunu sorgulamaktadır. Heidegger'e göre kavranmış olan bir şeyin, tanıma aracılığıyla tekrar-beraberinde-getirilmesinin olanağı, özdeşliktir. "Saf tanıma, özdeşliğin nasıl açıklanabileceğinin olanaklılığına karşılık gelmektedir" (1998:186). Tanıma'nın özdeşlikte temellenen işlevi aracılığıyla, varolanların devam etmesinin ufku oluşturulur. Heidegger'in iddiası, sonlu özün, bu ufuk içerisinde varolanlarla karşılaştığıdır. Heidegger'e göre kavramda tanıma'nın ufku, ileride olanın (Vorhaften), saf kökensel oluşturucusudur. Dolayısıyla zaman oluşturuca aşkınsal imgelemin üçüncü kipi, geleceğe (Zukunft) karşılık gelmektedir. İleride olan'ın (Vorhaften) oluşumu olarak saf önceden kurma (Vorbildung), saf imgelem yetisinin bir edimidir. Böylelikle Heidegger'e göre, Kant'ın üçüncü kipe ilişkin analizi, (Kant farkına varmasa da) doğrudan yitimselliğin kökensel özünü görünür hale getirmektedir. Üçüncü kip, gelecek zaman karakterinde açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda, mevcut olanı beraber-getirmenin olanağını içeren tanıma, diğer iki kipe (kavrayış ve yeniden-üretme) öncel olmakla birlikte onlara özsel olarak aittir.

Heidegger, Kant yorumunda, aşkınsal imgelemin üçüncü kipinin diğer iki kipe bağlantısını konumlandırdıktan sonra kavramda tanımayı, nenenin karşıda-durma olanaklılığı sorunu yönünde temellendirmektedir. Heidegger, karşıda-durma olanaklılığı sorununu içeren neneleştirmenin (varolanın varlığının, varolan olarak belirlenmesinin) ne derece ve ne şekilde saf sezgi ve zaman bağlantılı olduğunu sorgulamaktadır. Bu sorunun zemininde, sonlu özün sonlu ve aşkınsal bilme yetilerini içeren saf anlama yetisi kavramlarının ontolojik özü bulunmaktadır. Burada Heidegger'in Kant'a karşı temel iddiası, kavramda tanımanın, saf anlama yetisinin saf kavramlarının kökensel özünü oluşturduğudur (1987:355).

Heidegger'e göre tanıma, hem deneyimin biçimsel birliğini hem de genelde bir deneyimin biçimi ile ilgili olan kavramları kapsadığı için, deneyimin en yüksek olanıdır. Bu noktada, Kant'ın tanıma olarak kavramda (im Begreifen) duran bireşimi nasıl karakterize ettiğini sorgulayan Heidegger için söz konusu olan, "kavramda" bireşimdir. Kant'ın kavrama verdiği anlam, bu noktaya kendiliğinden bir açıklama getirmektedir. "...birimsel bilinç adım adım sezileni, çokluğu ve bundan sonra yeniden-üretileni tek bir tasarıma birleştirendir" (Kant, 1990:150a,A103). Kant, kavrama, bir bilinç atfetmekte ve bunu bilginin bir durumu olarak değil genel tasarım olarak nitelendirmektedir.

Kant, kavramda tanımayı kullanırken, özel anlamda bilinç kavramını kullanmıştır. Heidegger'de "bilinç", Kant'ta olduğu gibi, genelin tasarlanmış bilgisini içerse de özünde bilinçli bir bilmenin birliğine karşılık gelmektedir (1987:360). Heidegger'in Kant'a karşı sorguladığı, "bilincin bilgisinin birliğine" nasıl ve hangi açıklık ve seçiklikte sahip olabileceğimizdir. Bu noktada Heidegger, aşkınsal imgelemin üçüncü kipi tarafından (kavramda tanıma) oluşturulan bilincin bu ediminin, Kant tarafından "yeterince analiz edilmediğini; bu nedenle de bilgisinin bize gizli kaldığı"na yönelik argümanını tekrarlamaktadır. Oysa Heidegger için diğer iki kipe ait olan tanıma'nın bu edimi, "bilincin bilgisinin birliğinin" temeli olan zaman kavramını olanaklı kılmaktadır. Heidegger'e göre tanıma, özüne göre ne tekrar tanımadır (Wiedererkennen) ne de özdeşleştirmedir. Bununla birlikte, bütünün yeniden-üretiminde olgusal açığa çıkarılmanın beklenen (Vorwegnehmen) tasarımı, kavramda tanımanın zaman bağlantılı bireşimine aittir. Heidegger'e göre Kant tarafından yürütülen üçüncü kipin zaman bağlantısı açık olmasına rağmen Kant, tanımanın bireşimindeki bu zaman bağlantısını görememiştir. Dolayısıyla, bilincin birliğinin olanaklı temeli olan tanıma, Heidegger'in, varolanın karşıda-durma olanaklılığında temellendirdiği nesneleştirmenin (varolanın nesne olarak belirlenmesinin) de olanağıdır. Heidegger, imgelemin üçüncü kipi olan tanımayı, Kant'ın yapmış olduğu gibi, doğrudan nesne kavramıyla ilişkilendirmektedir. Tanıma, sezilenin temsil edildiği karşıda-durmanın ögesel durumu için zorunludur.

Ayrıca, Heidegger'e göre aşkınsal imgelemin üçüncü kipini oluşturan kavramda tanımanın analizi aracılığıyla, zaman'ın yitimsel yapısının gösterebilmesi için tanımanın tekrar hatırlamayı içeren (Wiedererinnerung) yapısının geçmişe bağlı olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Heidegger'e göre, geçmişten söz edebilmemizin olanağı, geçmişin ufkuna sahip olmamızdır. "Eğer biz geçmişin ufkuna sahip olmasaydık bir kere bile "geçmişten" bahsedemezdik" (1987:361). Birçokluğun birliğinin kavranışının olanağı, daha önce öne getirilmiş olanın (bize sunulanın) yeniden öne getirilerek alıkonulmasıdır. Fakat Heidegger için bu öne getirerek alıkoymanın oluşturulması, sunulanın takibini geçmişe, doğrudan daha önce olana doğru devam ettirilmesiyle olanaklıdır. Bir şeyi "şimdi"de sezebilmemizin olanağı, sezdiğimiz şeyin aynı şey olduğu bilgisidir. Aynı şekilde, geçmişe akan şeyleri yeniden-üretilen şeyler olarak tekrar bilince getirmeseydik, yeniden-üretim olanaklı olmazdı. "Öyleyse sezgide kavrama, onun tanımlayıcısı olarak zorunlulukla yeniden-üretim ve yeniden-üretim de tanımayaya neden olmaktadır" (1987:361). Heidegger'e göre sezdiklerimizi aynı şey olarak bilmemizde, özdeşleştirme edimi (Identifizierung) merkezidir. Çünkü bir nesnenin kavramı ile ilişkisi, özdeşlik aracılığıyla oluşturulmaktadır.

Heidegger'in Kant yorumunda, bunun için verdiği örnek açıklamalarımızı destekler niteliktedir. Heidegger'e göre burada bilginin bütünlüğü söz konusu olduğunda, Kant'ın da vurgulamış olduğu gibi tanımanın bireşimine, yani tekrar tanımanın bireşimine (Wiedererkennen) ihtiyaç duyulur. Bilginin oluşması için bu üçlü kipin doğrudan temellendirilmesi gerekmektedir. Kavrayış ve yeniden-üretim'deki nesne bağlantısını olanaklı kılan bu edim, özdeşleştirmenin (Identifizierung) bir edimidir. Eğer biz bir şeyi aynı şey olarak özdeşleştirmeseydik, daha önce algılananın yeniden öne getirilmesi gerçekleşemezdi. Önce bir şey kavrayıcı (apprehensiv) olarak ele alınır; sonra yeniden-üretilir; daha sonra, bu tekrar öne getirilen, algılar ile özdeşleştirilir (1987:363). Heidegger, Kant'ın bu konudaki anlayışının da buna yakın olduğunu belirtmektedir. Kant için de eğer biz baştan bir ve aynı şeyi alıkoymasaydık, o zaman yeniden öne getirileni, temsil edilen ile özdeşleştiremezdik. Kavrama ve yeniden-üretmeyi olanaklı kılan bu özdeşleştirme, birliğin kökensel ediminden yararlanmakla birlikte, birliğin kökensel ediminin kendisi değildir. Özdeşleştirme, kökensel birliğin ediminden yararlanır. Bütün özdeşleştirmeler, varolanın, bir birliksel bütünlüğünü içerir. Özdeşleştirerek, yani kavrayarak ve yeniden-üreterek varolanın her bir birliğine önceden sahip oluruz.

Heidegger'de aşkınsal imgelemin üçlü kipine ait özdeşlik, öznenin zaman'da temellenen anlamasını ve anlamının yitimsel yapısını açığa çıkartmaktadır. Sonlu özün zamanı zamanlandırmasını içeren yitimselliğinin açıklanmasında, 'anlama' merkezidir. Sonlu öz, yalnızca anlama aracılığıyla (veya

Heidegger'in terminolojisiyle varlık anlayışının ışığında) varolan olarak varolanlarla karşılaşabilir. Eğer anlama, Heidegger'in belirtmiş olduğu gibi, varlık anlayışında duruyorsa ve bu varlık anlayışı, sonlu özün varlık durumu için kurucuysa, bundan çıkan sonuç; anlamanın sonlu özün varoluşunun kökensel bir belirlenimi olduğudur. Bu bağlamda yalnızca bilmeye ait olmayan anlama, varoluşun temellendirilmesi anlamında varoluşa aittir. Heidegger, özellikle anlamanın, varlık anlayışında durduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda varoluşun temel bir belirlenimi olarak anlama, Dasein'ın bütün olanaklı teorik ve pratik eylemlerinin olanağıdır. Çünkü varoluşa ait anlama, Dasein'ın "olma" olarak tasarım olanaklılığını açığa çıkartmaktadır. Sonuçta anlama, varoluşu kurduğundan yitimseldir. Sonlu özün, kendi ve diğer varolanların varlığını anlayan bir olagelme olması, varoluşunun zamanlandırılmasında temellenen yitimselliğini açığa çıkarmaktadır (Heidegger, 1997:390-394).

Kavramda Tanımanın (Recognition) Ön-tanım (Praecognition) Olarak Yorumlanması

Bilmeyi ileride sahip olunan bir şey olarak tanımlayan Heidegger, kavramda tanıma'yı ön-tanım olarak, yorumlamanın, konunun sorununa daha uygun olacağını düşünmektedir. "Kavramanın bireşimi, şimdi ile bağlantılıdır; yenden-üretimin bireşimi, geçmiş ile bağlantılıdır ve ön-bilmenin bireşimi de gelecek ile bağlantılıdır. Eğer bireşimin üç kipi zaman bağlantılıysa ve zamanın bu anları 'zaman'ın birliğinin kendisini oluşturuyorlarsa, bu üç bireşim zaman'ın kendisinin birliğinin eşit temelini oluştururlar" (1987:364).

Heidegger için üçlü kipin zaman bağlantısı, ontolojik bilginin açığa çıkarılmasında merkezi bir role sahiptir. Heidegger'in aşkınsal imgelemin üçlü kipi analiziyle ulaşılmış olduğu sonuç şudur: Kant'ın, anlama yetisine ait gösterdiği üç kipin, kökensel olarak, sonlu özün ekstatik aşan yapısını oluşturan ekstatik-ufuksal, yani yitimsel yapısına bağlı olduğudur. Heidegger, sonlu özün sonlu bilme yetilerinde temellenen bu ekstatik yapısının, onun yitimselliğini oluşturduğunu iddia etmekte ve sonlu özün yitimselliğinin temellendiği anlamayı, aşkınsal imgelemin üçlü kipi aracılığıyla zaman bağlantılı olarak açıklamaktadır. Öyleyse, Heidegger için saf anlama yetisinde köklenen "anlama", özünde zaman bağlantılı bir etkinliktir. Bu durumda, Kant'ın düşündüğü gibi zamandan bağımsız olmayan kendiliğindenlik, zamanın saf sezgisine sahiptir. Heidegger'in burada Kant'a karşı özellikle öne çıkarmak istediği, Kant'ın aşkınsal tamalgı adı altında üçüncü bireşim yönünde neyi göstermek istemişse, onun kendi özüne göre zaman bağlantılı yani yitimsel olduğudur.

Buna karşılık, aşkınsal tam algıyı kökensel yitimsellik olarak yorumlayan Heidegger’de, aşkınsal tam algının açıklanması, tanımanın özsel ödevidir. Aşkınsal tamalgıyı yorumlayabilmek için özdeşlik fenomenine yoğunlaşan Kant ise aşkınsal tamalgı aracılığıyla, bütün bireşimin özünü temellendirmek istemiştir. Buna karşılık aşkınsal tam algıyı kökensel yitimsellik olarak yorumlayan Heidegger’de, aşkınsal tam algının açıklanması tanımanın özsel ödevidir. Aşkınsal tamalgıyı yorumlayabilmek için özdeşlik fenomenine yoğunlaşan Kant ise aşkınsal tamalgı aracılığıyla, bütün bireşimin özünü temellendirmek istemiştir. Heidegger’e göre Kant’ın bu yönelimi önemlidir. Bununla birlikte Kant, bu görüşün ağırlık noktasını oluşturan “tanımanın birincil geleceğe yönelik belirlenimine” değinmemiştir. Çünkü, Kant, tanımanın temel eyleminden çok, sezgiden hareket eden felsefi gelenekle uyum içerisinde. Kant, düşünceyi birincil olarak şimdinin zaman faktöründe gösteren sezgide temellendirmiş ve düşünceyi sezginin hizmetine sunmuştur. Buna paralel olarak da anlağın eylemini anlama olarak, şimdi ile sınırlandırmıştır.

Heidegger’e göre Kant’ın doğrudan şimdi’ye yapmış olduğu özdeşleştirme, anlama yetisinin temel işlevini içeren aşkınsal tam algıya karşılık gelmektedir. Heidegger’e göre Kant, tanımanın bireşimini yalnızca kaba olarak karakterize etmekle kalmamış; aynı zamanda önceki iki bireşimin analizine uygun olarak tanımanın olanaklı aşkınsal bireşimini diğer ikisine üstün tutmuştur. Heidegger’i ilgilendiren, deneysel yani kavramın biçiminin, bir genelliğin birliğini içeren ilişkisi ile kavramın saf özünü içeren saf kavramın ilişkisidir. Ön kavrayış bir eylemin tanımlanmasının olanağıdır. Bu eylemde ‘ben’ kendisini beklenen şey ile birlikte görmektedir. Bekleme olarak tanıma, her bir nesnenin özdeşliğini olanaklı kılandır. Kavramın biçimsel birliği, yani karşılaştırma (komparation), düşünce ve soyutlamanın eylemini aynı nesne bağlantısında oluşturuyorsa olanaklıdır. “Aynı zamanda beklenen olarak tanımanın bu saf bireşimi, kavrama ve yeniden-üretimin saf bireşiminin birliği için de taşıyıcı temeldir” (1987:357). Heidegger’e göre üçlü bireşimin birliğinin bu eşit taşıyıcı ve aşkınsal temelini belirleyen Kant, belli bir zaman bağlantısını içeren gelecek bağlantısını, tanımanın bireşimi olarak adlandırmıştır. Heidegger’e göre Kant, aşkınsal birliğin taşıyıcı temeli olarak aşkınsal tamalgıyı değil, kökensel olarak aşkınsal birliğin taşıyıcı temelindeki zaman bağlantısını açığa çıkarmak istemiştir. Burada Heidegger için aşkınsal tamalgının doğrudan kavramda tanımanın bireşimi ile diğer bireşimlerden ne derece daha yakın bağlantıda olduğu önemlidir. Kant’ta aşkınsal tamalgının, üçlü bireşimin birleştirici zinciri mi olduğu yoksa doğrudan bu üç kip içerisinde temellendirilip temellendirilemeyeceği açıklanmamış olarak kalır. Bu üç kip zaman bağlantılı ve bu şekilde eşit bir şekilde kendi aralarında bağlanarak zamanın kendisinde temellenir.

Sonuç Yerine

Aşkınsal imgelemin üçlü kipinin, Kantçı yorumu ile kendi yorumunu, karşılaştırmalı olarak tartışan Heidegger, üçlü kipin birbirine aitliğinin (Zusammengehörigkeit) aşkınsal ontolojik temelini ve bu temelde köklenen yitimsel yapısını sorgulamaktadır. Heidegger'e göre eğer ontolojik bilginin özünün kökensel birliği zaman tarafından oluşturuluyorsa ve saf bilginin olanaklılığı aşkınsal imgelem yetisinde temelleniyorsa, o zaman imgelemin üç kipinin kökensel birliği de zaman olarak açığa çıkmalıdır. Heidegger'e göre kavrayıcı sezgi, yeniden-üreten imgelem ve kavramda tanımanın yitimsel yapısının bir bütün olarak aşkınsal imgelemin bireşiminde köklendiğinin gösterilmesi; algı, imgelem ve düşüncenin, ruhun üç temel yetisi olarak belirlenmesi için zorunludur. Bu üç temel yeti arasında Heidegger, işlevi, sezgi ve anlama yetileri arasında aracılık yapmak olan aşkınsal imgelem üzerinde durmaktadır. Heidegger'de imgelem yetisi, duyarlık ve anlağın köküdür. Çünkü Heidegger için aşkınsal imgelem, üçlü kipin yitimsel karakterinin açığa çıkarılması anlamına gelen, sonlu özün (insanın) bilgi yetilerinin de sonlu (ontolojik) olduklarının gösterilebilmesi için zorunludur. Dolayısıyla Heidegger için aşkınsal imgelemin üç kipinin, içsel zaman karakterinin açığa çıkarılması, sonlu özün sonlu bilgi yetilerinin ontolojik ve yitimsel olduklarının gösterilmesi için zorunludur. Bunu gerçekleştirebilmek için Heidegger, bütün yetilerin saf zaman ilişkili imgelem yetisinin bireşiminde temellendirilmeleri gerektiğini belirtmektedir. "Böylece aşkınsal imgelem yetisinin yorumu, her iki gövdenin kökü olarak yalnızca olanaklı değil aynı zamanda zorunludur" (1998:178). Heidegger'e göre üçlü bireşimin birbirlerine ait olmalarında, doğanın bütün genişliğini kapsayan ontolojik birliği (çoklunun birliği) temellenmektedir.

Heidegger, Kant'ın da vurgulamış olduğu, aşkınsal imgelemin üçlü kipinin birliğine ve bu birliğin aşkınsal kökenine yoğunlaşmıştır. "Eğer nesnenin nesnelliğinin özü birlikte oluşuyorsa ve sözü edilen birliğin üçlü durumları nesne bağlantılarının olanaklılığı için temel oluşturuyorsa, o zaman bireşimin üçlü durumları kendilerinde birbirlerine ait olmalıdırlar". Kant, üçlü kipin birliğini vurgulamakla birlikte, sezgi ile kavramı ayrı yerlere koymaktadır. Bu noktada aşkınsal imgelem ve üçlü kipin, Kant ve Heideggerci yorumları arasındaki farklılık açığa çıkmaktadır. Kant, saf imgelem yetisinde temellenen sezgi ve bilgideki deneysel bireşimi sorun edinirken, Heidegger, imgelem yetisinin, zaman ilişkili bireşiminin temel yapısını ve nesneyle olan ilişkisinin a priori temellendirilmesini sorun edinmiştir. Heidegger'de "bireşimin üç kipinin yorumunun temel amacı, onların içsel ve özsel birliklerini saf bireşimin özünde oluşturarak temellendirmektir" (1998:179). Kant'ta ise her ne kadar üçlü kip, öznenin eylemleriye de, yalnızca ilk ikisini oluşturan kavrayış ve yeniden-üretim, imgelem yetisinin eylemleridir. Kant, bireşimin üçüncü kipiye karşılık gelen tanımanın

ise anlağa ait olduğunu söylemektedir. Anlağın kendisi, aşkınsal tamalgı'da, kendi kökensel yetisine (Urvermögen) sahiptir ve yalnızca ilk iki bireşim olan kavrayış ve yeniden üretim, kesin olarak zaman bağlantılıdır.

Heidegger'e göre Kant'ın sorununun temelindeki içsel kırılma tam da burada açığa çıkmaktadır: zamandan bağımsızlık ve aşkınsal tamalgı. Kant'ta her ikisi de özneye aittir. Kant hem saf sezginin, yani zaman'ın birliği ile hem de an'ın şimdisini oluşturan "ben düşünüyorum" ile ilgilenmiştir (1987:358). Dolayısıyla Heidegger'e göre Kant, zaman ve "ben düşünüyorum"un birliğini "bireşim" aracılığıyla açıklamakla birlikte, bu bireşimin ortak bir kökten nasıl kaynaklandığını gösterememiştir. Oysa Heidegger için, "ben düşünüyorum"un birliği kendisini zaman biçiminde organize etmekte ve açığa çıkarmaktadır. "...ben düşünüyorum, daha çok öznenin yapabilirliği olarak, kendi Dasein'ında, deneysel olarak önceden verilmektedir"³. Heidegger, bu yönde aşkınsal imgelemenin üçüncü kipinin zaman bağlantısının dikkate alınması gerekliliği üzerinde durmaktadır. Çünkü üçüncü kip, üçlü kipin zamandaki birliksel temelini olanağının açığa çıkması için zorunludur. Bu noktada Heidegger, kavramda tanımanın, kavrayış ve yeniden-üretim karşısında önceliği olduğunu belirtmekte ve bireşimin üçüncü kipinin analizi olarak tanımayı, üçlü kipin birliğinin temeli olarak göstermektedir. Burada, Heidegger'in özellikle vurgulayarak öne çıkardığı, aşkınsal tamalgının, imgelemen yetisinin üç kipinin bütünlüğünü kökensel olarak taşıdığıdır.

Heidegger, üçlü kipin birbirine aittliği sorunda, Kant'ın dışına çıkarak, bilginin her iki dalının ortak kökü sorununa çözüm önermektedir. Heidegger'in çözümü, 'zaman' ve 'ben düşünüyorum'un kökensel ontolojik ve olgusal birlik-teliğinde düğümlenmektedir. Ontolojik-olgusal 'ben düşünüyorum' hem deneysel fenomenlerin hem de bilincin öznel birliğinin olanağının koşuludur" (Heidemann,1998:102). Ayrıca, "ben düşünüyorum", nesneyi açığa çıkardığından, saf anlama yetisinin kavramları tarafından da belirlenmektedir. "Çünkü ben düşünüyorum olarak kavramlar, özneye değil nesneye uygulanırlar" (Leider,1977:20). Bu bağlamda Heidegger, imgelem yetisinin bireşimin üç kipinin, zaman bağlantıları aracılığıyla birbirlerine ait olduklarını söylemektedir. "Aşkınsal bireşimin üç kipi – aşkınsal kavrayış (Die transzendente Apprehension) olarak ele geçirme (das Aufgreifen), yeniden-üretme (Reproduktion) olarak geçmişe uzanma (das Rückgreifen) ve önbilme (Praecognition) olarak ileriye ulaşma (das Vorgreifen), birbirlerine aittirler"(1987:388). Aşkınsal bireşimin üç kipinin her biri, zamanın bir kipiyle bağlantılıdır. "Kavrama şimdiye, yeniden-

³ F. Kuemmel, Das Zeitbewusstsein als Einheit von Spontanität und Rezeptivität, Zur Begründung der Objektivität der Erkenntnis in der "Kritik der reinen Vernunft", www. Friedrich-Kuemmel.de/doc/ Zeitbewusstsein.pdf, s.2.

üretim artık olmayan şimdiye ve ön bilme ise henüz olmayan şimdiye bağlıdır” (1987:389). Fakat Heidegger, bu zaman bağlantılarının tesadüfi olmadığını belirtmektedir. Bir araya getirilen, ele geçirilişin özü olarak üçlü bireşim, kavrayış, geriye kavrayış ve önceden kavranan tanıma olarak şimdiye, geçmişe ve geleceğe bağlıdır. Bunlar “bağlantı içinde şimdiyi, geçmişi ve geleceği açığa çıkarır”lar (1987:389). Sonuçta Heidegger için, zamanın özüne ait olan imgelemin her üç bireşimi, zamanın açık bir ufkuna karşılık geldiklerinden zamanın üç boyutunda, zamanın birliğinin ufkunu sunarlar (1987:390).

Heidegger’e göre bireşimin üç kipinin kökensel birliktelikleri, nesneyi dışardan kavramaları’nda (ausgreifen) temellenmektedir. Dışardan kavrama, bireşimin üçlü kipinin, zamanın temel kipleri olarak gösterilebilmelerinin olanağıdır. Heidegger’in “dışarıdan kavrama” olarak adlandırdığı bu kökensel birlik, zamanın açık ufkuna karşılık gelmektedir. Bu nedenle dışarıdan kavrama, zamanın üç boyutunda, zamanın birliğinin ufkunu sunmaktadır (1987:390). Bu noktada Heidegger, aşkınsal imgelemin üçlü kipinin, dışardan kavrama (ausgreifend) ve çevreleyerek kavrama (umgreifend) anlamında ekstatik saf zamanı ve ekstatik saf zamanı oluşturan saf zaman ilişkilerini oluşturduklarını iddia etmektedir (1987:393). Daha yalın bir ifadeyle, imgelemin, aşkınsal eyleminin bu üçlü birliği, ‘zaman’ın aşkınsal yapısını içeren yitimselliğini kurmaktadır. Burada Heidegger, imgelemin üçlü kipinin oluşturduğu bu ufuk içerisinde, zamanın birliğinin birlikte bulunduğunu ve öznenin yitimselliğinin temelini oluşturan bu birliğin Kant’ın nesne olarak adlandırdığı şeye karşılık geldiğini belirtmektedir. Kant, zamanın bu birliğini açıklamada yetersiz kalmışsa da Heidegger’e göre saf zaman olarak bu birlik, sonlu özün yitimselliğini oluşturmaktadır.

Bu noktada Heidegger, Kant’ın gerek Eleştiri’de gerekse de Antropoloji’de, imgelem yetisinin üçlü bireşimlerini, sayı olarak üçlü belirlemesinin nedeninin tesadüfi olmadığını belirtmektedir. Kant’ta imgelemin bireşiminin üç kipi, zamanın üçlü birliği olarak, geçmiş, şimdi ve geleceğe karşılık gelirler ve saf bilginin özsel birliğini oluştururlar⁴. Kant, yaşanan zaman olgularını geçmiş, şimdi

⁴ Heidegger, a.g.e, 1998, s.176-177. Kant, Antropolojisi’inde, imgelem yetisinin bu üç kipinde zamanın kökensel boyutlarını (Ursprungsdimension) açıklamaya çalışmıştır. Antropoloji’de geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kiplerini kullanan Kant, bu kipleri önceden görüş (Vorhersehung) yetisi olan hatırlama ile ilişkilendirmiştir. Çağrışım (Assoziationen) aracılığıyla, “şimdi” de mevcut olan, öznenin gelecek ve geçmiş durumları, birbirine bağlanır. Bu bağlama aracılığıyla, öznenin günlük deneyimi olanaklı olur. Kant burada, tasarımı geçmişin (vergangen), göz önüne getirilmesini içeren hatırlanmasını (Vergegenwärtigung), üretici imgelem yetisinin etkinliğinden ayırmıştır. “Gelecek bağlamında Kant için yalnızca aynı durumların beklentisi (Erwartung ähnlicher Fälle) ve ön bekleyiş (Vorhererwartung) vardır ki bunlar deneyim yasalarına (Erfahrungsgesetzen) dayanırlar”. K. Düsing, a.g.e, 1980, s. 20.

ve geleceğin somut bağlamında görmüştür. Bu nedenle onda, öznenin zaman belirlenimleri bir bireşimi içermektedir⁵. Krüger'in de altını çizmiş olduğu gibi, Kant'ın Antropoloji'sindeki imgelemin üçlü bireşimine yönelik bu belirlenimler, zamanın, saf bilginin özsel birliğini oluşturan bireşiminin üç kipinde açığa çıktığı anlamına gelmektedir. Ayrıca, zaman'da köklenen bu ortak temel, onların, niçin saf bireşimin özü olarak birlikte olduklarını açıklamaktadır⁶.

Sonuçta, Heidegger, Kant'ın bütün tasarımlarımızın zamana bağlantılı olduğunu görmekle birlikte, bütün sezilen, imgelenen ve düşünülen tasarımların, bireşimin üç aşaması tarafından belirlendiğini gözden kaçırdığını belirtmektedir. Oysa Heidegger, yorumunda, sürekli olarak bireşimin üç tarzının, kökünde imgelemin ürünü olduğunu ve zamansal bir özellik taşıyan aşkınsal imgelemin, zamanı açığa çıkardığını vurgulayarak tekrarlamaktadır. Ona göre imgelem yetisinin bireşiminin zamansal karakteri, bireşimi bir bütün olarak birbirine bağımlı kılmaktadır. Çünkü Heidegger'de imgelem yetisi, kökensel olarak zamana karşılık gelmektedir. "Şayet saf kurucu bir yeti olarak aşkınsal imgelem yetisi kendinde zamanı kuruyorsa; onu açığa çıkarıyorsa o zaman ...aşkınsal imgelem yetisi kökensel zamandır" (1998:174-175). Böylelikle, Heidegger'in, Kant yorumundaki aşkınsal imgelemin içsel zaman karakterinin ispatlanması

⁵ Kant, insanın günlük yaşamında, yalnızca teorik tasarımlar üretmediğini, daha çok geleceğe yönelik, amaca uygun tasarımlar ürettiğini ve günlük eylemiyle de uğraştığı amacı gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Bu bağlamda Kant'ta hatırlama, geleceğin önceden tahmin edilmesiyle olanaklılık kazanır. Kendimizi, şimdi'den hareketle görürüz, fakat şimdinin olanağı gelecektir. Gelecek beklentisi, Kant için önemlidir. "Şimdi, geçmiş ve geleceğin belirlenimleri Kant tarafından "demonstrative", "rememorative" ve "prognostische" olarak ayrılmıştır. Kant'ın düşüncesine göre "prognostische" pratik temellerinden dolayı en çok dikkati üzerine çekendir". G. Krüger, *Über Kants Lehre von der Zeit*, Frankfurt, 1934, s.190. Günlük yaşamda, zaman kipleri arasında, gelecek, geçmişe göre öncelik (Vorrang) taşır. Fakat Kant'ın çıkış noktası, yaşanan şimdi durumlarının, pratik belirlenimleridir. Şimdi böylece "aktüel şu andalığın" sınırlarına dayanır.

⁶ Genel olarak, Antropoloji'de geçmiş ve geleceğin imgelem yetisi aracılığıyla hatırlanması olgusunu açmıyayan Kant, geçmişin, göz önüne getirilerek tasarlanması olgusunu, hatırlama yetisi aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Bu yeti, bir şeyi gelecek olarak tasarlayan önceden görüş yetisidir. "her ikisi de (hatırlama ve önceden görüş yetisi) duysaldır, öznenin geçmiş ve gelecek durumlarının tasarımlarının çağrışımı ile şimdiye bağlanır ve yalnızca algıların kendisini değil, algıların zaman içindeki (in der Zeit) bağlantısına da hizmet eder". I. Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, Jun. Stuttgart, 1983., s.106. Önceden görme yetisi, Kant'ı diğer yetilerden daha fazla ilgilendirir. "Çünkü bütün olanaklı deneyimin ve amaçların koşuludur". I. Kant, *a.g.e.*, s.111. Yaşanan zamanın belirlenimleri, günlük yaşamın aktüel olmayan geçmiş ve gelecekteki tasarımları ile bunların çağrışımını içerir. Kant'ta, günlük yaşantılardaki zaman ufğunun farklı yapısı için "içsel görüngülerin akışı" temeldir. Bilincin zamansal akışında, yaşanan süre aşamalı olarak düşünülür. Yaşanan süre, hiçbir zaman sezginin çoklusu olarak tasarlanamaz. Kant'ın da belirtmiş olduğu gibi, "Eğer zihin izlenimlerin art ardıllığındaki zamanı birbirinden ayıramasaydı", zaman tasarımı, sahip olamazdık. Kant, *a.g.e.*, 1990, s.142a-155a, A99, A107. Sonlu insan tasarımında, çoklu, daha çok zamansal ayrışmada ve ardışık yaşantılarında verilir. Kant, deneysel öznenin özgün anlamını içsel duyum olan zaman ile eşitlemiştir. Çünkü özne, tasarımlarını verilenlere göre oluşturmaktadır.

ödevi, sonlu saf aklın, zamansal bir yapıya sahip olduğu biçiminde sonuçlanmaktadır.

Heidegger'in zamanın kipleri olarak üçlü bireşimin yorumunda, genel olarak, sezgide kavrama, "şimdi"ye; imgelemede yeniden-üretme, geçmişin tekrar-üretilmesi olarak "geçmiş"e; kavramlarda tanıma ise, geleceğin öncel kavranışı olarak, "geleceğe" karşılık gelmektedir. Fakat Heidegger, Kant'ın bireşimin üçüncü kipinin merkezi olduğu düşüncesine katılmamaktadır. Kant bireşimin üçüncü kipinin saf biçiminin, bireşimin birliğinin zemini olan tamalgı olduğunu söylemiştir. Heidegger'in Kant'a karşı çıkışı burada temellenmektedir. Heidegger, bireşimin üçüncü kipinin saf görünüşü ile tam algı'nın eşitlenmesine karşı çıkmakta; bunun yerine, bu a priori kipin, doğanın saf bir projeksiyonu olan önbilme olduğu düşüncesinde ısrar etmektedir. Bununla birlikte Heidegger, bireşimin üçüncü kipinin, bireşimin üç kipi içinde merkezi bir role sahip olduğunu ve tamalgı ile özsel bir ilişkiye sahip olduğunu onaylamaktadır. Heidegger, Kant'a uygun olarak, üçüncü kipin diğer ikisine göre bir önceliğe sahip olduğunu kabul etmiştir. Fakat Kant'tan farklı olarak, bireşimin üçüncü kipinin saf biçiminin tamalgı ile özdeş olduğuna ilişkin Kantcı argümana karşı çıkmaktadır.

Heidegger'in, özdeşlik ya da önsel kavrayış olarak adlandırdığı tanıma, Kant'ta olduğu gibi tamalgı ile özsel bir ilişkiye sahiptir. Fakat Kant bunu görememiştir. Tanıma, diğer iki kipe göre tamalgı ile daha fazla ilişkilidir ve tamalgının doğrudan açıklanmasını vermektedir. Heidegger, tanıma ve özdeşleştirme'nin "düşünüyorum" olarak düşüncenin temel ediminin açıklamasını verdiklerini; bu nedenle de, tamalgıyı tanımladıklarını belirtmektedir. Sonuçta, Heidegger için bireşimin üçüncü kipi, tamalgı ile özsel bir ilişkiye sahiptir. Böylece üçlü bireşimin tanımı, öznedeki zamanın kökensel birliğinin ne olduğuna ilişkin soruda köklenen aşkınsal tamalgının neliğini çağrıştırmaktadır. Heidegger'e göre, aşkınsal tamalgının ne olduğu sorusu, insanın ontolojik yapısında temellenen yitimsel varlığının ne olduğu sorusunu da içermektedir. Daha önce değinildiği gibi saf anlama yetisi kavramlarının ontolojik özünün açıklanması olarak Aşkınsal Çıkarsama'nın temel sorunu, sonlu özün ontolojik yapısında temellenen yitimsel yapısının yorumunu içermektedir. Heidegger, Dasein'in ontolojik yapısının araştırılmasında köklenen ve öznenin öznelliğini içeren bu yorumunu, tamalgının aşkınsal rolünün açığa çıkarılmasıyla tamamlamaya çalışmıştır.

Kaynakça

- Dusing, K., "Objektive und Subjektive Zeituntersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption", *Kant Studien Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 71 Jahrgang, Walter de Gruyter- Berlin-New York, 1980, s.1-34.
- Grochowiak, K., *Der Zeit & Zukunftsbegriff*, download.rtf now. 2005
- Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, herausgegeben von F. W. Von Hermann, 6. Auflage, Vittorio Klosterman GmbH-Frankfurt amMain 1998.
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944, Bd. 25, 2. Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1987.
- Kant. İ., *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, Hamburg, herausgegeben von Raymund Schmidt.FelixMeiner Verlag, 1990.
- Kant. İ., *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, Jun. Stuttgart, Hrsg. Wolfgang Becker, Philipp Reclam, 1983.
- Kummel, F., "Das Zeitbewusstsein als Einheit von Spontanität und Rezeptivität, Zur Begründung der Objektivität der Erkenntnis in der "Kritik der reinen Vernunft"", [www.Friedrich-Kuettel.de/ doc/Zeitbewusstsein.pdf](http://www.Friedrich-Kuettel.de/doc/Zeitbewusstsein.pdf).
- Kruger, G., *Über Kants Lehre von der Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1934.
- Wagner, H., "Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien", *KantStudien Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* 71. Jahrgang, Walter Gruyter- Berlin-New York, 1980, s. 352-366.

SINIRIN İKİ TARAFI

Celal GÜRBÜZ

ÖZET

Heidegger " Kant ve Metafizik sorunu"nda Kant'ın Saf Aklın Kritiği'ni kendi temel ontolojisine bir temel hazırlama, metafiziği yenileme olarak değerlendirmektedir. Özellikle Transendental Estetik'teki zaman çözümlemesini Dasein'in sonluluğu bağlamında bir ufuk açıcı görmektedir. Transendental Dedüksiyon bölümündeki apriori sentetik önerme formunu da yargıda içerilen modern bir varlıksal ifade biçimine yormaktadır. Heidegger'in metniyle Kant'ın metni karşılıklı okunduğunda, bir filozofun bir diğerinin metnini kendi görüşlerine kaynak yaparken hangi yolları izleyebileceği, kavramlara yeni anlamları nasıl yükleyebileceğini görmeye ve anlamaya çalıştım. belki bu yazı, yorumun sınırları gibi zor bir konuya da imada bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, Sonluluk, Sınır, Dasein, Temel Ontoloji

RÉSUMÉ

Dans son Kant et le problème de la métaphysique, Heidegger considère la Critique de la raison pure de Kant comme précurseur pour le fondement de sa propre ontologie et un ouvrage renouvelant la métaphysique. Plus spécialement, il qualifie de fondatrice l'analyse du temps en matière de finitude du Dasein dans Esthétique Transcendantale. Pour lui, les propositions synthétiques a priori dans le chapitre Déduction Transcendantale peuvent être commentées comme manière d'expression ontologique qu'implique le jugement. J'ai essayé de voir et de comprendre, par une lecture comparative des textes heideggeriens et kantien, les manières dont un philosophe pourrait se référer aux textes d'un autre pour former ses propres idées et les manières dont il pourrait attribuer de nouveaux sens aux notions. Je vise humblement aussi par cette présente étude à suggérer un sujet assez difficile qu'est les limites du commentaire.

Mots Cles: Métaphysique, finitude, limite, Dasein, Fondementale Ontologie.

Kant'ın kritikleri, insan anlayış ve aklının kendi sınırları içinde a priori (saf) bir incelenmesidir. Mümkün her kavrayışın veya savın, epistemik içeriği veya mantıksal formu bakımından geçerliliğinin bir tür sorgulanışıdır. Böylesi girişimler, felsefe tarihinin dönüm noktalarında rastlanan bir olgudur (yakın örneği, Descartes, Locke ve Hume). Saf Aklın Kritiği (Kant:1869) sadece mümkün bilgi türlerinin bir kritiği midir, yani bilgiyi mümkün kılan yetilerin iç işleyişlerinin ve bağıntılarının bir analizi midir, yoksa bilmenin nesneleriyle bağının mümkün koşulları üzerine bir refleksiyonu mudur? (Bouriau: 2000). İkincisi yapılmadan birincisine cevap vermek pek mümkün görünmüyor; yine de aynı sorunun iki ayrı yüzü olarak da anlaşılabilir. Her soru, düşüncede bir ileri atılım, düşünce uzayında belirlenim olabilir.

Kartezyen cogito'nun dönüştürdüğü metafizik anlayış, "res"i hem cogitans'a hem de extans'a ait bir nitelik kıldı. Düşünülenin (cogitatum) düşüncenin edimiyle (cogitare) ilişkilendirilmesi hakikatin idee (temsil, tasarım) olarak, ama bu sefer a priori (öncelikli) bir genel geçerlilik olarak kuruluşunu kesinleştir-

miş oldu. Metod üzerine diskurlar ve metafizik meditasyonlar yeniçağın hem anlığını (intellect) hem bu anlığın temsil ettiği ide ve idrak türü zihin edimlerinde içkin bir varlık problemini üstlendi.

Bu bağlam içinde düşünüldüğünde Kant'ın Saf Aklın Kritiği'nde giriştiği temel sorun öncelikle metafizik argümanların geçerliliğini sınamak, ondan bilimin olanaklı bir türünün elde edebileceği bir bilgi tarzının genel karakterlerini araştırmak, değilse nedenlerini açıklayacak bir çözümlemeyi temellendirmektir. Başta doğa bilimleri, matematik ve metafizik gelmek üzere bu bilgileri kritik edecek bir zemini göstermek: saf aklın yapısı ve bu yapıyı oluşturan öğelerin bilginin elde edilmesindeki imkanlarını sergilemek: "...Kant, varolanı inceleyen metafiziğin, böyle bir nesneye ulaşma araçlarımızı veya tersine, bu nesnenin bizde görünmesine imkan veren şey üzerine bir araştırma yapmamızı gerektirir. (Heidegger: 1953)

Bu araştırmanın formunun "kritik" ve yönteminin "transendantal" olmasıyla, birincisi yukarıda belirtilenlere ulaşmayı, ikincisi Kant'ın göstermek istediği çözümleme yolunu göstermesiyle kayıtlıdır. Birincisiyle ilgili bilgi türünün ikincisiyle mümkün olup olmadığının araştırılmasıdır. Kant, transendantal diye, nesnelerle doğrudan değil (bu duyum olabilirdi) deneyimi mümkün kılan koşullara bağlı bir tasarım içinde (görü) ilgili olmaktır. Görü, bir nesnenin saf duyarlılığın formlarıyla (zaman ve mekan) tasarıma verilen bir görüngüdür (Aşkın:2007). Zaman, içsel duyumun biçimi olarak duyarlılığın a priori formudur." Zaman, nesnede değil ama kendisine nesnenin görüldüğü öznde aranmalıdır (Kant, S.A.Kr, A 38, B55). Bilginin duyumla başlayıp duyumdan çık-maması (kavram ve kategorilerin belirlediği türden), transendantal estetiğin araştırma zemininden çıkılarak karar verilebilecek bir belirlemedir.

Yazımın temel izleği, Heidegger'in Kant yorumudur; buna genelde yorum demenin ötesinde, temel ontolojiyi hazırlayıcı fenomenolojik bir yorumlama demek daha uygundur. Metafiziğe yeni bir temel tesis etmenin "niçin Saf Aklın Kritiği formunu aldığının gösterilmesi" girişimidir. Sorunu sadece bir bilgi sorununu olarak görmek yerine "insanı varolana bağlayan mümkün bağlantıları, varolana bakarak insan davranımı üzerine bir inceleme olarak" da görmek gerekir. Kant'ın sentetik yargılarını ontik bilgi olarak, sentetik a priori yargılarını da ontolojik bilginin formları olarak anlamanın mümkün olduğunu, öznenin bilme imkanlarının bildiği şeyle kendi bilme olanakları arasındaki bir ilişkiyi gerektirdiği savını belirgin hale getirmek.

Hem nesnenin deneyimde a priori veriliş biçimini hem de saf anlayış yetisinin saf kavramlarının (:kategoriler) bir sentezini içeren sentetik apriori yargılar" sentetik olanlar gibi özneyi yükleme, objelerin deneyimleri yoluyla değil, yargının öznesini varolana bağlar. Bu bağ (Kant bu bağa 'saf bağlantı'der),

varolanın varolma ‘karakteri’ni açıklığa koyma amacı” güder (Heidegger:1953). Heidegger’in insan varlığını sonlu bir varoluş olarak anlaması, Kant’ın Saf Aklın Kritiği’ndeki transedantal estetik bölümünün duyuma ve duyarlılığa saf temeller aramanın sonucu özneyi ve onun deneyimleme tarzını sonlu doğasına dayandırmasıyla doğrudan ilintilidir. “Bilgimizin hakikaten sonlu doğası, bizde kendini ifade eder, sezgisel karakteri içinde değil, çünkü her bilgi, hangisi olursa olsun, aslında sezgi/görüdür, fakat alıcı bir görü olmak bakımındandır, yani kendini şimdi-burada varolana bağlayan bir görü, yaratıcı değil nesnesini kavrayıcı bir görüdür.

Kant’ın kritiğinin ontolojiyle ilgisi, eğer ontoloji “şeyleri kendileri olarak bilmeyi istemek” ise olumsuzdur (insani bilme gücüyle ilişkisi dışında); onun yerine “saf anlayışın yalın bir analitiği” koyulmuştur.(Tauxe:1971). Onun için deneyimin anlamı duyulur çoklunun sentetik zincirlenmesi içinde bir bilinçten ibarettir (Prolegomena, s.22)” Çoklunun, anlığın zorunlu bir kuralına uygun olarak bağı “imgelemenin bireşimli bir gücünün ürünüdür (CRP, 189/ B 233). Nesneler, kavramlarımız üzerinde düzene koyulurlar, sadece doğanın yasa koyucusudur, çünkü meşgul olunacak nesneler kendinde şey değil duyumsal görünümün nesneleri, duyarlılığın yalın nesneleridir(Chenet:1994). Kant’ın “varlık, bir nitelik, nesnelerin bir yüklemi, diğer yüklemeler arasında bir yüklem olmadığı mutlak bir durum olduğu”na ilişkin yargısı etkin mevcudiyetin (Wirklichkeit) mantıksal bir hesaba indirgenemeyeceğini de önceler. Duyarlılık, tasarımların öznel bağına vurgudur. Anlayış yetisi tasarımları bir nesneye bağlar, ne varki bir nesne ancak tasarımlar aracılığıyla düşünülebilir (Puech: 1990)” Kant, metafizik dedüksiyonla kategorilerin transedantal dedüksiyonunu birbirinden ayırır.

Heidegger, imgelemeyi zamana bağlayarak gerçekliği içinde kök zamansallık olarak ve bu nedenle sonlu da olarak nasıl akıl haline geldiğini gösterir (Philonenko: 1982). Kant, transedantal dedüksiyon’un birinci basımında, imgelemenin sentezine göreli olarak idrakin birliği anlayıştır ve bu birliğin kendisi imgelemenin transedantal sentezine göreli olarak saf anlayıştır” der. Heidegger, ısrarla “saf aklın eleştirisi”nin asıl amacının, metafiziğe yeni bir temel tesis etmek olduğunu; metafizik sorunu böylece temel bir ontoloji (yani, insan doğasına uygun bir metafiziğin temelini hazırladığı ölçüde insanın sonlu özünün analitiği) sorunu olarak aydınlığa kavuşmuş olacağını yineler. “Temel ontoloji idesini açıklamak, somut soruyu ileri sürmekten geçer: insan nedir? “ insan doğasıyla ilişkin olduğu kadarıyla metafizik (metafiziğin kökeninin kendine özgünlüğü, başarılıldığında kendi somut görünmesinin içinde gelişmişse sadece kendi özüne göre anlaşılmış olmaktır (Heid.: 1953).

Heidegger, saf aklın kritiğini izleyerek temel bir ontolojinin kurulabilmesinin Kant’taki köklerini aydınlatacaktır. Ne var ki, sentetik apriori önermeler

nasıl mümkündür? sorusu nasıl olacak da ontolojinin imkanı sorusuyla karşılanabilecek? Şöyle: “Eğer bir bilginin hakikati özüyü ilgilirse apriori sentetik bilginin iç imkanının transendantal problemi aynı zamanda ontolojik transendansın hakikatinin özü sorunu” nunu da içeriyorsa? Bu transendans, transendantal imgelemin transendantal ürünü olarak, saf görünün (zaman) ve saf düşüncenin (tam idrak) özsel birliğini meydana getirir (Heid:1953). İmgeleme bir görüleme yetisidir, nesne olmasa bile görüleme yetisiyle ilgilidir. Dahası imgeleme, kendi edimi içinde alımladığı şeyi gerçek bir veri ve nesnesini -ki nesne onda zorunlu olarak mevcuttur-tasarımlayan algının kapsayıcı formu altındaymış gibi görülemez. İmgeleme, bir görünmeyi (vue) uygun nesne, kendisini varolan olarak göstermeksizin ve görünmenin kökeninde sahip olduğu (nesne) olmaksızın görüleyebilir. Bu imgeleyici ve biçim verici güç hem alıcı hem biçim verici güçtür. Özgür olması nedeniyle Kant için o, bir karşılaştırma, biçimleme, bir araya getirme, ayırma ve genelde bağlama yetisidir; idrak edici (perceptive) olmayan her tasarımılamayı hedef alır: kurgular kurgulamak, yansıtmak, üretmek, kendini çağrışımlarla yönlendirmek gibi; tasarımların içeriği olan duyumlardan bağımsız olarak. Görüsel tasarım, daha önceki bir izlenimi geri getirmekle sınırlıysa türetici(exhibitio derivativa), serbest olarak nesnesinin biçimini icad ediyorsa, ki o zaman nesnenin görünümü sunması özgün olur, buna “üretici” denmektedir. Nesnenin gerçekleşmesi imgelemenin işi olamaz: o sadece kendi imge içeriğiyle ilişkindir.(Heidegger:1953). Kant, saf aklın kritiğinde içerilen antropolojisi bakımından bu sınıra ulaşabilir ancak. Transendantal dedüksiyon ve şematizm tartışması, imgelemenin duyarlık ve anlayış yetisi arasında bir yeti olduğunu ortaya çıkarır. İmgeleme, mevcut olan bir nesneye bağlı olmayışıyla zamanın saf formu içinde saf bir görünüm sağlar. Nesnelliğin ufkunu görünüme kavuşturan herhangi bir var olanla kayıtlı olmaksızın ancak zaman sezgisi mümkün kılabilir. “Saf bir şemanın ön oluşumu, örneği töz, sürüp gitme, sabit bir mevcudiyet olarak görüş altına koymaktan ibarettir. Sadece bu mevcut olma ufkundadır ki şu veya bu “nesnenin mevcudiyeti kendini gösterir. İmgelemenin özünün transendantal şematizm içinde kavranmasının nedeni budur. (Heid.:1953) Ontik düzende yaratıcı olamayan şematizm imgeler söz konusu oluncayledir.

Heidegger’e göre, Kant, ontolojik bilginin birliğinde üç ögeyi ayırd etmiştir: saf görü(zaman), imgelemeyle oluşturulan saf sentez ve saf idrakin saf kavramları. Bununla, sentetik a priori yargıların kaynakları gösterilmek istenmektedir. Deneyim nesneleriyle ilgili transendantal kullanım, üçlü bir kaynağı karşılar: duyarlık, imgeleme ve idrak (apperception). Düşünülmesi gereken, doğrudan nesnelerle ilgili olmayan edimlerin (örneği imgeleme) transendantal kullanımda ontolojik bilgiyle ilişkili kılmasıdır. “ Gerçek anlamda verilmemiş ola-

na, saf olarak imgesel (imaginaire) denir. Fakat transendantal imgeleme verilmemiş olan, doğası gereği verili var olanın düzeninin dışına atılmıştır, eğer imgelemenin ontik olarak yaratıcı olamayacağı doğruysa meydana getirdiği şey kesinlikle “saf bir imge olamaz. Tersine, transendantal imgelemeyle oluşturulan, nesnellik ufkudur (varlığın kavranması, ontik hakikatle ontik görünüş arasındaki tüm ayrımı mümkün kılar.”

Varolanın varlığının temel araştırmasının Kant'ta saf aklın kritiği biçimine dönüştüğü savını (Heidegger'in) Kant'a geri dönerek sınama ve irdelemenin doğrudan bir yararı olduğu gözetilmese de uyarıcı olabilir: “Nesnelerin tümü hakkında genel geçer ve zorunlu bir bilgiyi bir sistematik doktrin içinde verme iddiasındaki bir ontolojinin mağrur adının yerini daha alçak gönüllü bir ad “salt akıl eleştirisi” almalıdır. Ontolojide, her şeyden önce sonradan anlığa nasıl geldiğini göstermek için varlığın ne olduğu sorulur; yani onun kavramlar ve bilgiler içinde nasıl betimleyip ifade edildiğini göstermek için varlığın ne olduğu sorulur. Oysa, salt aklın eleştirisinde, tam tersine varlık hakkındaki sorunun genelinde ifade ettiği şeyi saptamakla işe başlamak gerekir.” (Cassirer: 1988). Böylesi bir gereklilik, tasarımda verili bir şeyin “objeye ilişkinliğini” hangi temele dayandığını göstermeyi denemelidir.

Kant ısrarla, sorunun, eğer görülmek ve çözmeye girişmek isteniyorsa tasarım ve obje karşıtlığına dayalı bir zeminde değil “yargılarda aranmasını talep eder.” Objektifliği varlığın bir öz niteliği olarak gören hatalı bakış yerine “objektifliği bir varlık modusu ve kategorisi olarak kabul etme hakkını bize veren şeyin ne olduğu” düşünülmelidir. Objeyi mümkün bir bilmenin temeli olarak görmek yerine “objeyi görüdeki çokluğu(n) sentetik bir birlik içine” sokulması halinde bilinebileceği göz önüne alınmalıdır. Anlaşılan odur ki, Heidegger için metafiziğin yeniden tesis edilmesi amacıyla yapılan girişim, Kant'ın “Kopernikusça devrim” olarak nitelediği bakıştır.

Zaten, Heidegger'in kendisi de, sonlu insan varlığının kendiliğinden işleyişi içinde saf görüler (zaman ve mekan) saf imgelemeyi mümkün kıldıkları için varolan herhangi bir şeyi ortaya çıkarmak yerine görünüş oluşturabilirler, yani oluşturucu değil biçimleyicidirler. “Görünün yalın formu tözsüz, kendinde bir nesne değildir, fakat, bu nesnenin yalın formel koşuludur (fenomende kendisini gösteren varolanın kendisi kastedilerek). (s.201) Temel ontolojinin (Dasein'in varoluşsal analitiği), insan varlığının zamansal ve sonlu özünün bir açılımı ve fenomenolojik yorumu biçimi haline dönüştürülmesi demek ki saf aklın kritiğinin transendantal temellendirme formunu görü ve anlayış yetisinin mümkün sentetik ve analitik çözümlemelerinde izlemektedir; ne varki bu çözümlemeyle yetinilmemekte (çünkü, Heidegger bu girişimi “antropoloji olarak metafiziğin kuruluşu” adıyla sınırlandıracaktır) (Heidegger: 1953), “ ontolojinin iç imkanını

temellendirmek, bir transcendence'ın, yani insani öznenin öznelliğinin bir gelişimi olması" gelinen sınırı göstermektedir. Antopolojiyle metafizik arasındaki derin bağı kavramak Kant'ın başarısıdır; " metafiziği insanın doğal eğilimi olarak kavramak ister. İnsan aklının temel özünü "ilgiler" de görünür hale getirerek temel ontolojiye zemin hazırlar.

Heidegger'e göre Kant'ın "insan nedir?" sorusuyla biten üçlü sorun alanları (bilme, inanma ve eyleme) insanın özüyle ilgili bir araştırma yolunun kritik bir metafizik içinde kurulmasıdır. Kant'ın transendental bakış açısı, sonlu bir öznenin kendi varlığından (zamansallık formu ile ilişkin) varlığın neliği sorusuna bir bağlantının mümkün olup olmamasıyla bağlantılıdır. Transendental estetik'te doğayı görüleştirme tarzımızın fenomenal gerçekliği düzenleme biçimimizi nasıl belirlediği gösterildiyse benzer (analojik) olarak aynı şey " bu kavrayışın öznesi" için de denenebilirdi. Bu, Varlık ve Zaman'ın girişeceği zorlu yolun başlangıcı olsa gerek.

Kaynakça

- Heidegger, M., *Kant et Le Probleme de la metaphysique*, (Tr. A.de Waelhens et W. Biemel), Gallimard, 1953.
- Kant I. *Critique de la Raison Pure*, Tr. J.Barni, Paris, 1869.
- Bouriau, C., *Aspects de la finitude: Descartes et Kant*, P.U. de Bordeaux, 2000.
- Aşkın, Z., *Yitimsellik sorunu açısından Heidegger'in Kant Yorumu*, Ank.Üni. Sos.Bil. Enst. Doktora Tezi, 2007.
- Taux, H. C., *La Notion De Finitude dans la Philosophie de M.Heidegger*, Ed. L'Age d'homme, 1971.
- Chenet, F. X., *L'assise de L'Ontologie Critique*, P.U.de Lille, Paris, 1994.
- Cassirer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Ege Üni. Ed. Fak. Yay. 1988.
- Puech, M., *Kant et La Causalite*, Libr. J. Vrin, 1990.

HEIDEGGER'İN NIETZSCHE OKUMASINA DELEUZECÜ BİR ŞERH

Sadık Erol ER

Gezgin: Belki de yanıyorsun, dostum! Bugüne kadar herkes benim görüşlerimde benden çok gölgemi algılamıştır. (Nietzsche)

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü, Batı tarihinin iki bin yıldır süregelen yazgısını dile getirir.

(Heidegger)

Nasıl oluyor da daha önceki nesillerin onda bulamadıklarını şimdiki (70'li yıllar) gençlik, genç nesiller, şairler, Nietzsche'de bulabiliyorlar?

(Deleuze)

ÖZET

Heidegger'in 1961'de yayımlanan iki ciltlik Nietzsche eseriyle Nietzsche'yi yeniden ele geçirmesinin/örgütlemesinin Fransız sahnesine yankısı oldukça güçlü oldu. 1962 yılında ortaya konulan Gilles Deleuze'un Nietzsche ve Felsefe'si ve bunu takiben Foucault, Blanchot, Sarah Kofman, Bernard Pautruat, Derrida gibi düşünürlerin Nietzsche yorumları Heidegger'e karşı "Fransız Nietzscheciliği" diyebileceğimiz yeni cephe açtı. Post-yapısalcı meydan okumanın güçlü ve muhalif yanlarını temsil eden bu aktörler için Nietzscheci korpus artık vazgeçilmez bir referans noktası olurken, Nietzsche'siz bir postyapısalcılığı düşünmek neredeyse imkânsız hale dönecekti. Çalışmamızda ise Heidegger'in Nietzsche okumasında öne çıkan bazı kavramlara Deleuze'un getirdiği itirazları ele alırken, bu ikilinin Nietzsche yorumlarındaki ihtilafı irdedeleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tanrı Öldü, Güç İstenci, Nihilizm, Ebedi Dönüş, Metafizik, Fark, Oluş.

A DELEUZIAN NOTE TO HEIDEGGER'S READING OF NIETZSCHE

ABSTRACT

The reflection of Heidegger's seizure/organization of Nietzsche with his two-volume work Nietzsche published in 1961 on the French scene was very strong. Gilles Deleuze's Nietzsche and Philosophy published in 1962 and the following Nietzsche interpretation of such thinkers as Foucault, Blanchot, Sarah Kofman, Bernard Pautruat, Derrida opened the front, which can be called "French Nietzscheanism, against Heidegger. It would be impossible to think of poststructuralism without Nietzsche while the Nietzschean corpus became a point of reference for these actors who represented strong and opponent aspects of poststructuralist challenge. In our study tries to examine Deleuze's objection to some concepts emphasised in Heidegger's reading of Nietzsche and the disagreement between these Nietzsche interpretations.

Key Words: God is Dead, Will to Power, Nihilism, Eternal Return, Metaphysics, Difference, Becoming.

1960'lardan sonra Marksizm ve Hegel'i yeniden üreten Sartre ve Althusser'in yanı sıra savaş sonrası Fransız felsefesini domine eden fenomenolojiye karşı, Foucault, Derrida, Blanchot, Kofman ve Deleuze gibi öbür Fransız entelektüeller varolan bu epistemolojik tikanıklığı aşmak için yüzlerini başka bir yöne – Nietzsche'ye– çevirirken, (Best-Kellner, 1998: 104-105) aynı zamanda "sahih Nietzsche" arayışlarını tetikleyen yorum/alımlama zenginliğine kapı aralamaktaydılar. Georges Bataille'ın şaşırtıcı ve etkili *Nietzsche Üzerine* eserinden on beş yıl sonra Heidegger'in 1961'de yayımlanan iki ciltlik *Nietzsche* eseriyle Nietzsche'yi yeniden ele geçirmesinin/örgütlemesinin Fransız sahnesine yankısı oldukça güçlü oldu. Post-yapısalcı meydan okumanın güçlü ve muhalif yanlarını temsil eden bu aktörler için Nietzscheci korpus artık vazgeçilmez bir referans noktası olurken, Nietzsche'siz bir postyapısalcılığı düşünmek neredeyse imkânsız hale dönüşecekti (Hoy, 2005: 19-21., Schrift, 1996: 323-25). Bu tartışmalar ekseninde 1962 yılında ortaya konulan Gilles Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe'si* ve bunu takiben Foucault, Blanchot, Sarah Kofman, Bernard Pautruat, Derrida gibi düşünürlerin yorumları Heidegger'e karşı "Fransız Nietzscheciliği" diyebileceğimiz yeni cephe açmaktaydılar (Pettigrew-Raffoul, 2008: 3 vd.).

Bilindiği gibi Heidegger, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden süreçte Freiburg Üniversitesi'ndeki derslerinde ağırlığı Hölderlin ve Nietzsche'ye vermiştir. Batı felsefesinin dekonstrüksiyona uğratılması projesinde Heidegger'in kariyerini olgunluğa taşıyan Nietzsche uğrağı ya da Heidegger'in düşünsel gelişimi içinde Nietzsche, son Batı metafizikçisi olarak yer almaktadır ki, bu metafiziğin sona ermesi ve felsefenin yeni başlangıcına dönmesi açısından oldukça önemli olduğu gibi, bir o kadar da tartışmalıdır.¹ (Ökten, 2004: 163). Varlık ile daha "ilksel" bir bağıntıya ulaşılabilinmesi için Batılı düşünce tarzlarını reddeden yeni bir düşünme ve bağıntılama tarzının aranması çağrısında bulunan bu saptama (Best-Kellner, 1998: 39) üzerinden Nietzsche ile hesaplaşmaya koyulan Heidegger, Nietzsche'nin felsefesini "tersine çevrilmiş bir Platonculuk" (Heidegger, 2001a: 134) olarak ifade ederken, Nietzsche'nin kaçmaya çalıştığı şeye yakalandığını, metafizik yaparak sonunda yadsıdığı şey olup çıktığını söyler (Heidegger, 1991: Volume I 18-24., Heidegger, 2001b: 18). Bu bağlamda, Heidegger'e göre, Nietzsche, her ne kadar Batı metafiziğine yönelik radikal eleştiriler yapıp değerleri yeniden değerleyen bir düşünür olsa da, özellikle hakikati güç istemine bağlı kılmasının yanı sıra, üstün insan ve ebedi dönüş gibi bir takım nosyonları geliştirmiş olması nedeniyle, sübjektivist ve nihilistik bir karakter arz eden düşünme tarzının ulaştığı noktada, metafiziğe ait düşünce tarzının kesintisiz işleyişi içerisinde kalmıştır (Küçükalp, 2008: 97., Heidegger, 2001b: 32., Berkowitz, 2003: 30-31). Heidegger'i bu saptamaya götüren özellikle Nietzsche düşüncesindeki "yanlış alımlama" istikametlerine getirmiş olduğu uyarıdır: Felsefi olarak düşünülmesi esas olan olarak ebedi dönüş düşüncesini

güç istenciyle birlikte düşünmeyenler, güç istenci öğretisinin metafiziksel içeriğini bütün ağırlığıyla kavrayamazlar (Heidegger, 2004: 176).

Bu süreçte Heidegger için temel kilit nokta ya da Nietzsche felsefesini metafiziğe bağlayan hareket noktası ünlü “Tanrı öldü” sözüdür. Nietzsche’nin hemen hemen bütün eserlerinde ‘Tanrı’nın ölümü’ temasının izlerine rastlamak mümkündür. İlk yazısı olan *Tragedyanın Doğuşu*’nun son düzeltmesine düştüğü bir notta “bütün tanrılar ölmeli” sözüne inandığını belirtir Nietzsche (Heidegger, 2001b: s. 15-16). İlk kez 1882 yılında yayımlanan *Şen Bilim* adlı eserinin üçüncü kitabında açık bir biçimde dile getirilen “Tanrı öldü” sözü (Nietzsche, 2003: 119 vd.), Nietzsche metafiziğinin çıkış noktasıdır (Heidegger, 2001b: 15). Aslında Nietzsche “Tanrı öldü” derken, Hristiyan Tanrısından söz ettiğini açıkça gösterir. Ancak, Heidegger’e göre Nietzsche’nin düşüncesinde, Tanrı adının da, Hristiyanlığın Tanrısının da genelde duyuüstü dünyayı imlemek için kullandığı daha az açıktır. Yine de düşünülmesi gereken budur. Tanrı, idelerin, ülkülerin alanının adıdır. Platon’dan beri, daha doğrusu, Platoncu felsefenin geç Yunan, Hristiyan yorumlarından beri duyuüstünün bu alanı gerçek, asıl, hakiki dünya sayıldı. “Tanrı öldü”, duyuüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir. Bu dünya yaşam vermez. Batı felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için metafizik sona ermiştir. Nietzsche kendi felsefesini metafiziğe, yani ona göre Platonculuğa karşı bir akım sayıyordu (Heidegger, 2001b: 17-18). Farklı bir yorumla ifade edecek olursak Nietzsche’nin Tanrı’ya ve Hristiyanlığa yönelik eleştirileri, okuyucuyu zaman zaman kendisinin de teşvik ettiği yönde, onun Platonculuğa ve metafiziğe yönelttiği eleştirilerin içinde okunmalıdır. Nietzsche, İsa’ya karşı değildir; karşı olduğu, Platonculuk ve Platonculuğun halk kitleleri içinde popüler olmasının bir biçimi olan –halkın Platonculuğu olan- Hristiyanlık’tır. Hatta Heidegger bunu ileriye taşır ve iddialı bir yorum olarak her metafizik karşıtlığını, “Platonculuğa” karşı olmak gibi görür (Çevikbaş, 2010: 17., Dostal, 1992: 61 vd., Nietzsche, 1992: 70 vd.) Bir başka yerde Heidegger, Tanrı’nın ölümü, teolojik anlamda, bu duyuüstü dünyanın etkin bir güçten yoksun kaldığını, artık yaşam bahşedemez olduğunu, felsefi anlamda, metafiziğin sona erdiğini anlatır. Böylece hem teolojik anlamda hem de felsefi anlamda ideaların duyuüstü dünyası, bağlayıcı, canlandırıcı ve kurucu gücünü yitirmiş olmaktadır. Böyle bir dünyada, insanın tutunabileceği, yönelebileceği hiçbir şey kalmamıştır. Nietzsche’nin, “sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu şaşırmış durumda değil miyiz?” diye sormasının nedeni budur. Tanrı’nın ölümü ile yok olan sadece ideaların duyuüstü dünyası değildi, aynı zamanda yüzyıllardır hayata ve dünyaya anlam veren bu dünya ile bağlantılı olan ne varsa hepsi yok olmuştur. Bundan böyle egemen olmaya başlayan şey, anlamsızlık ve hiç(lik)tir (Çevikbaş, 2010: 32-33., Heidegger, 2001b: 17-18).

İşte tam da bu noktada Heidegger'e göre alt edilmesi gereken bir başka büyük sorun bu olayın yani "Tanrı'nın ölümü"nü ortaya çıkardığı kriz olan nihilizmdir. Nitekim Nietzsche, Batı tarihinin akışını metafizik bakımından, nihilizmin serimlenmesi, yükselmesi olarak anlarken, öte yandan da nihilizmi yine Batı tarihinin çöküşü değil, bir iç mantığı şeklinde düşünüyordu (Heidegger, 2001b: 23). Zaten Heidegger de Nietzsche gibi nihilizmi sorundan ziyade, varolan sorunları aşmak için olanakları içinde barındıran bir basamak olarak görecektir ve nihilizmin tamamlanması hususunda ise Nietzsche ile görüş ayrılığı baş gösterecekti. Nietzsche kendi felsefi projesiyle nihilizmi aşmaya yönelik başarılı bir hamle yaptığını düşünse de Heidegger bu durumu tashih ederek, Nietzsche'nin yapmış olduğu şeyin aslında nihilizmin varmış olduğu nihai noktayı simgelediği sonucuna ulaşır. Heidegger'e göre bu başarısızlık, Nietzsche'nin de metafizik düşünce geleneği içinde kalmış olmasından kaynaklanmaktadır (Heidegger, 1991: Volume I, 19). Çünkü Nietzsche "Varlık'ı Varlık olarak düşünmek yerine, onu bir varolan olarak tasarlayan" bir metafizikçidir. Heidegger bir başka açıdan Nietzscheci metafizikte, "varlık nedir?" sorusuna verilmiş bir cevap olarak gördüğü *Güç istenci*'yle kendi Nietzscheci okumalarının sağlamasını yapar. Zira yeni değer koymanın ilkesi olarak güç istenci, şimdiye kadar ki değerlerle karşılaştırıldığında, aynı zamanda, şimdiye kadar ki değerlerin yeniden değerlendirilmesinin de ilkesidir. Oysa şimdiye dek, en yüce değerler, duyulur dünya üzerinde, duyuüstünün yüceliğinden çıkarak egemen oldukları için; ama bu egemenliğin biçimi metafizik olduğu için, bütün değerleri yeniden değerlendirmek amacı ile yeni bir ilke koyulduğunda, bütün metafizik de alt üst edilir. Nietzsche bu alt üst etmeyi metafiziğin üstesinden gelmek saydı. Güç istenci, Nietzsche'nin gelişimini tamamlamış felsefesinin temel terimidir. Bu nedenle bu felsefe *güç istenci* metafiziği diye adlandırılabilir (Heidegger, 2001b: 31-32).

Bir başka yerde Heidegger kışkırtıcı bir yorumla Nietzsche felsefesinin bir eskizini çıkarırken şunları söyler: Nietzsche'nin *Güç İstenci* eseri, felsefi "ana binayı" oluşturusaydı ve onun sadece avlusu "Zerdüş'te, o zaman Nietzsche'nin düşüncesi, felsefenin eskiden beri kılavuz sorusu olan "varolan nedir?"in uzun güzergahında yol alıyor demektir (Heidegger, 2004: 165). Burada Nietzsche'nin farklı okumalara maruz kalan bir diğer kavramı *ebedi dönüş*e değinmek yerinde olacaktır. Berkowitz'e göre Heidegger, Nietzsche'nin temel sorusunun metafiziğe ait "Varlık nedir?" sorusu olduğunda ve felsefesinin temelinde ebedi dönüş öğretisinin yattığında ısrar ederek, Nietzsche'nin düşüncelerine kendi kısıtlayıcı çerçevesini yansıttığını iddia eder (Berkowitz, 2003: 31). Bu bağlamda her ne kadar pek çok Nietzsche yorumcusunun anladığı biçimiyle ebedi dönüş, her şeyin kendini aynen tekrar ettiği kozmolojik bir prensibe gön-

dermede bulunmasa da, Heidegger bu kavramı güç istenciyle ilişkilendirir ve güç istencini “varoluş”, ebedi dönüşü ise “kendiyile özdeşlik ya da aynının geri dönüşü” olarak yorumlar (Heidegger, 2001b: 36). Heidegger, Nietzsche eserinin üçüncü bölüm ikinci kısmında aynının ebedi dönüşüyle güç istencini birbirine bağlarken belirlediği altı seçeneğin ilkinde metafizik tarihi bağlamında aynının ebedi dönüşünü kökensel olarak güç istencine bağlarken aslında dönen şeyin aynının bizzat kendisi olduğunu vurgular (Heidegger, 1991: Volume III Part Two, 163). Aynının döngüsel formu ya da aynının sonsuza geri dönmesi sonucu oluşan nihilizmi ancak kendini alt etmesini öğrenmiş insan yenecekti ki bu da zaten güç istencini gerektirecekti. Burada Heidegger’in düştüğü bir nota dikkat etmek gerekir. Ona göre Nietzsche’de varolan dönüş fikri, dönüşün değişmezliğine atıf yapar; ancak bu değişmezlik son kertede, dönüşün açılmadığı tek tek olguların değişmemesi değil, dönüşün dünyanın, gerçekliğin, doğruluğun “öz”ü olmasının değişmezliğidir (Kurtar, 2009: 204).

Aslında Heidegger’in Nietzsche düşüncesine getirmiş olduğu bu zenginlikler yazımızın girişinde bahsettiğimiz gibi Fransa’da ciddi spekülasyonlara sebep olmuştu. Blondel’in bu konudaki yorumu oldukça ilginçtir: Heidegger, Nietzsche üzerine doğru okumalar yapmakta usta olduğu kadar, hatalı okumalar yapmakta da ustadır (akt., Berkowitz, 2003: 31). Bu bağlamda Deleuze’den önce Fransa’da ciddi bir düşünür olarak pek fazla dikkate alınmayan Nietzsche, daha önce vurguladığımız gibi 1960’ların sonu ve 1970’lerde Fransız düşüncesinde başlı başına bir varlık haline geldi. Her ne kadar bu gelişmeyi Deleuze’e atfetmek abartılı olacaksa da, onun Nietzsche incelemesi, Nietzsche’yi Fransa’da sistematik açıdan tutarlı bir filozof olarak ele alan ilk çalışmaydı ve Deleuze’ün Nietzsche okuması daha sonraki Nietzscheci incelemelerde ve genelde Fransız postyapısalcılığında merkezi hale gelen sorulara kapı açtı. 1960’lar boyunca Deleuze bir Nietzscheci fark felsefesinin farklı yönlerini, bu düşüncenin ayrıntılı formülasyonunu **Fark ve Tekrar** ve **Anlamanın Mantiği**’nda geliştirdi. Deleuze’ün fark üzerine eseri, birçok bakımdan, Derrida’nın (Heidegger yoluyla) Nietzsche esinli yapıbozumcu girişimine paraleldir. Hem Deleuze hem de Derrida geleneksel felsefenin metafiziksel varsayımlarına, temsili düşünce modeline meydan okudular ve her ikisi de fark kavramında Batılı rasyonalitenin kesin gerçeklerini aşındıran bir “kavramsal-olmayan kavram” [non-conceptual] ya da “kavram-olmayan”ı [non-concept] buldular¹ (Bogue, 2002: 14-26., Schrift, 1990: 77). Ancak öte yandan Deleuze’ün Nietzschesi dönemin etkili Heidegger yorumlarından bağımsızdır. Nietzsche üzerine yapılan ve onun yazılarının eğretilmeli niteliği, üslubu, ironisi ve maskeleri üzerinde duran bu çalışmaların birçoğu özellikle Heidegger’in yorumunun bir çürütülmesi olarak görülebilir. Heidegger Nietzsche’yi metafizik tarihinin en uç noktasında (ve bu tarihin bir

yeniden sorgulanması olarak) ele alırken; Deleuze, Nietzsche'yi evetlemenin (affirmation) –yaşamı evetlemenin-, böylelikle de yadsımaya karşı gelmenin düşünürü olarak konu edinir (Deleuze, 2010: 55-56). Deleuze Nietzsche'de, farkı, oluş'u, çoğulu ve rastlantıyı öne çıkarır. Dönüş ve güç istenci düşüncelerinin, benliğin özdeşliğini söz konusu ettiğini vurgular (Soysal, 1996: 23).

Öte yandan Derrida gibi hem Michel Foucault hem de Gilles Deleuze, Nietzsche'nin felsefi ikicilik konusundaki anti-düalist karşı çıkışından etkilendiler. Aynı zamanda Nietzsche'nin güç ve bilgi arasındaki bağlantısından da esinlendiler. Bu bağlantı, "istenç", "hakikat istenci", "bilgi istenci" ve "güç istenci" arasındaki hareketin akışkanlığında hem açık ("Bilgi bir erk aracı olarak işlev gösterir") hem de imalıdır. Nietzsche her şeyin güç istenci olduğunu iddia ettiği zaman, dikkatimizi tözler, özneler ve şeylerden uzağa çeker, bunlar yerine bu tözsellikler **arasındaki** ilişkilere dikkat etmemizi sağlar. Bu ilişkiler Nietzsche'ye göre güç ilişkileridir: çekme ve itme, baskı ve tabi kılma güçleri. Eğer Nietzsche'de bir metafizik varsa ve varolduğu ya da onun Nietzsche'yi bu açıdan görmeye (Heidegger'in yaptığı gibi) yardımcı olduğu tamamen açık değilse, o zaman bu metafizik, bir töz metafiziği değil, dinamik bir "süreç" metafiziği olacaktır. Bu, varlık[ların] değil, bir oluş[ların] metafiziği olacaktır. Bu süreçler, bu oluşlar, güçlerin süreçleri olacaktır: daha-güçlü-oluşlar ya da daha-zayıf-oluşlar, artış ya da yoksullaşma. Nietzsche'ye göre bu oluşlardan ölümden başka kaçış yoktur (Schrift, 1996: 337).

Nietzsche'nin gücün niteliklerini bazen yalnızca niceliklerin işlevleri olarak ele aldığı ve bazen de niteliklerin niceliklere indirgenmesine karşı çıktığı gözleminde bulunur. Deleuze, bunun, Nietzsche açısından karışıklık delili değil, nicelik farklılıklarının soyut bir anlamda ele alınmaması gerektiğine dair bir kaygının delili olduğunu öne sürer. Çünkü verili bir ilişki içinde hiçbir güç çifti birbirine eşit değildir ve her bir güç diğer güçlerle fark ilişkisi içindedir. Nicelikteki farklılık, gücün ve gücün güçle ilişkisinin özüdür. Bir ilişkideki iki güçten biri baskın diğeri bastırılmış olacaktır ve her biri bu ilişki tarafından belirlenecek olan özgül bir aktif ya da reaktif olma niteliğine sahip olacaktır (Bogue, 2002: 34). Deleuze bu bağlamda Heidegger'in varolanların Varlık'ı sorusuna Nietzsche'nin temel cevabı olarak güç istenci anlamında değil, güçlerin farklılaşması olarak güç istenci anlamında yorumlar. Bu, Heidegger'in güç istencini bir Varlık mantığı, bir **onto-logic** açısından anladığı yerde, Deleuze'ün güç istencini, aktif ve reaktif güçlerin yorum ve değer biçme vasıtası olan ayrımsal bir olumlama ve olumsuzlama mantığı içine yerleştirdiği anlamına gelir (Schrift, 1996: 339). Çünkü Deleuze'e göre gücün aktif ve reaktif nitelikleri aynı zamanda gücün niceliklerinden kesinlikle çıkarılamayacak terimlerle de karakterize edilmelidir.

Deleuze'ün Heidegger'e yönelttiği bir diğer eleştirisi ya da onunla düştüğü en büyük ihtilaf Heidegger'in Nietzscheci ebedi dönüş fikrini "aynının geri dönüşü" olarak okumasına yöneliktir. Heidegger geri dönen şeyin aynı olduğunu ifade ederken Deleuze'e göre tekrar veya dönen tek şey farklılıktır; hayatın iki anı asla aynı olamaz. Zamanın akışından dolayı tekrarlanan her olay zorunlu olarak farklıdır. Hayatın gücü farklılık ve tekrardır veya farklılığın ebedi dönüşüdür. Hayatın her olayı hayatın bütününe dönüştürür ve bunu tekrar tekrar yapar (Colebrook, 2004: 65 vd.). "Gerçek olumlanmanın tek aracı", der Deleuze, "bütünüyle kavranması için fiziksel bir öğreti, etik bir öğreti ve bir seçici ontoloji öğretisi olarak yorumlanması gereken ebedi dönüştür" (Bogue, 2002: 41-42). Burada, olumsuz bir güç istenci, arkasında sadece bir olumlayan istenç bırakarak, kendisini hemen ve doğrudan olumsuzlar. Böylece ebedi dönüş, sadece aktif kuvvetlerin geri dönmesi için ontolojik bir seçim görevi üstlenir (Deleuze, 2010: 94-95).

Deleuze'e göre Nietzsche ebedi dönüş kavramı ile olumsuz olanı ters yüz ederek batı metafiziğinin ağırlıklarından kurtulmaya çalışır ve olumsuz evetlemenin safına taşır. Böylece hem yadsımayı olumlamaya dönüştürür hem de Kantçı zaman anlayışına karşı farklı bir alternatif sunar (Deleuze, 2010: 94). Deleuze'ün Nietzsche okumasının bir diğer özgün yanı, onun Nietzsche felsefesinin belki de en sorunlu alanlarından biri olan ebedi dönüş nosyonuna getirdiği ayrıksı yorumudur. Ona göre Nietzsche'nin ebedi dönüş nosyonu tıpkı güç istenci gibi "fena halde yanlış" okumalara tabi tutulmuştur. Nietzsche'ye ani bir esin olarak gelen ebedi dönüş fikri, **Ecce Homo**'da söylendiği gibi, hem "olumlanmanın asla erişilemeyecek en yüksek formülü" (Nietzsche, 1999: 73) hem de **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**'ün de anahtar kavramıdır. Buna rağmen bu düşünce çoğu yorumcu tarafından ya görmezden gelinmiş ya da antik çağın döngüsel tarih teorisinin bir benzeri olarak kenara atılmıştır. Oysa Deleuze, bu düşüncenin Nietzsche için önemini fark etmiş ve aynı zamanda ona hak ettiği değeri vermiştir. "Şunu anlamalıyız ki", der Deleuze, "Nietzsche, yayınlanmış eserlerinde ebedi dönüş açıklaması için yalnızca yolu hazırlamıştır, fakat açıklamanın kendisini vermemiş ve vermek için zamanı da olmamıştır". Bu noktada Deleuze özellikle Nietzsche'nin 1888'deki krizden evvel özellikle **Zerdüşt** metnine ve 1881-1882'deki notlarına atfen ebedi dönüşün en azından onun için ne olmadığının belirtilmesini oldukça önemser. Nietzsche burada ebedi dönüşün döngü olmadığını belirtir. Ebedi dönüş, Bir'i, Aynı'yı, Eşit'i ya da dengeyi varsaymaz. Bütün'ün geri dönüşü değildir (Deleuze, 2009: 196). Aynı'nın bir geri dönüşü ya da Aynı'ya bir geri dönüş de değildir. "O, bir döngü değildir" der (Bogue, 2002: 42-43) Deleuze:

O, Bir'i, Aynı'yı, Eşit'i ya da dengeyi öngerektirmez. Her şey'in dönüşü değildir. Aynı'nın dönüşü ya da Aynı'ya dönüş değildir. Böylece onun, antik düşünce olarak adlandırılan şeyle, Herşey'in yeniden gelmesini sağlayan, bir denge durumundan geçen, Herşey'i Bir'e geri götüren ve Aynı'ya geri dönen bir döngü düşüncesiyle hiçbir ortaklığı yoktur. Bu yüzden Nietzsche Bütün'ün geri dönmediğini, çünkü ebedi dönüşün seçici olduğunu, en eksiksiz biçimde seçici olduğunu ilan eder (Deleuze, 2009: 196., Deleuze, 2010: 96-97).

Ya da Deleuze'ün başka bir yerde aktardığına göre Ebedi dönüş'ü **aynının geri dönüşü** olarak yorumlamak tarihsel bir hatadır. Çünkü bu, dönüşümün biçimini ve temel ilişkideki değişimi görmezden gelmek olacaktır. Çünkü Aynı, çeşitli olandan önce varolmamaktadır (nihilizmin kategorisi dışında). Geri gelmek, yalnızca çeşitli olana, yalnızca çok'a ve oluşa ait olan Aynı'nın orijinal biçimi olduğundan, **geri gelen Aynı değildir**. Aynı olan geri gelmez, sadece, geri gelen olmakta olanın Aynı'sıdır (Deleuze, 2006: 36). Nietzsche'nin tüm eserlerinde Bir, Aynı ve Bütün nosyonlarını eleştirdiğini ve Deleuze'ün belirttiği gibi, Nietzsche'nin, ebedi dönüş öğretisini formülleştirdiği dönem boyunca, aynı zamanda, döngü varsayımını da açık bir biçimde hedef aldığı görülür. Hatta ebedi dönüşü, şeylerin belirli bir düzenlenmesinin, gerçekleşmiş tüm diğer düzenlemelerden sonra geri dönüşü olarak anladığımız her seferinde, ebedi dönüşü özdeş ya da aynının geri dönüşü olarak yorumladığımız her seferinde, Nietzsche düşüncesini çocukça hipotezler yerine koyarız. Çünkü hiç kimse tüm özdeşlik biçimlerinin bir eleştirisini Nietzsche'den daha öte geliştirmemiştir (Utku, 2003-4: 251). Bu bağlamda Deleuze, Nietzsche'nin ebedi dönüş fikrini Yunanlılardan devşirdiğine yönelik yorumlara atfen "Antik Yunan'daki döngü kabaca niteliklerin ve şeylerin ayaltı dünyada geri dönüşünü belirleyen, gök cisimlerinin yerel ve döngüsel hareketidir" diyecektir. Bu aynı zamanda fizik ve astronomi düzeyinde bir yorumu içerir. Bu yorum Nietzsche düşüncesine asla tekabül etmez. Nietzsche ebedi dönüş olarak adlandırdığı şeyin, bizi henüz keşfedilmemiş bir boyuta taşıdığının farkındadır. Ne uzanımsal nicelik ya da yerel hareket, ne de fiziksel nitelik söz konusudur, saf yeğlilikler alanıdır bu (Deleuze, 2009: 193). Zaten ebedi dönüşün, Aynı'nın bir dönüşü olarak herhangi bir yorumuna karşı duran şey de, temelde Nietzsche düşüncesinin anti-Platonik doğasıdır. Aynılık kendi kendisiyle özdeşlik, öz ve varlığı ima ettiği için çokluğu, farkı olabildiğince dışarıda bırakma eğilimi taşır.

Kaynakça

- Best, S. - Kellner, D., *Postmodern Teori*, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yay., İst.1998.
- Berkowitz, P., *Nietzsche: Bir Ahlak Karşısının Etiği*, Çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay., İst., 2003.
- Bogue, R., *Deleuze ve Guattari: Deleuze ve Guattari Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Ali Utku-İsmail Öğretir), Birey Yay., İst., 2002.
- Colebrook, C., *Gilles Deleuze*, (Çev. Cem Soydemir), Bağımsız Kitaplar, Ank., 2004.
- Çevikbaş, S., "Nietzsche'nin Düşüncesinde Tanrı'nın Ölümü" Felsefe Tartışmaları, İst., 2010.
- Deleuze, G., *Difference and Repetition*, Trans., Paul Patton, Columbia University Press. New York, 1994.
- Deleuze, G., *İssiz Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, (Çev. Hakan Yücefer- Ferhat Taylan), Bağlam Yay., İst., 2009.
- Deleuze, G., *Nietzsche*, (Çev. İlke Karadağ), Otonom Yay., İst., 2006.
- Deleuze, G., *Nietzsche ve Felsefe*, (Çev. Ferhat Taylan), Norgnk Yay., İst., 2010.
- Dostal, R. J., "Beyond Being: Heidegger's Plato", *Martin Heidegger: Critical Assessments*, Christopher Macann (ed.), Routledge, London, 1992
- Dronsfield, J., "Between Deleuze and Heidegger There Never is Any Difference" David Pettigrew, François Raffoul, (ed.), *French Interpretations of Heidegger*, State University of New York Press, Albany, 2008
- Heidegger, M., *Nietzsche I-II*, Trans. David Farrel Krell, HarperCollins Press, 1991
- Heidegger, M., "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", Çev. Oruç Aruoba, Cogito Dergisi Nietzsche Özel Sayısı, İst., 2001a.
- Heidegger, M., *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev. Levent Özşar, Asa Yay., Bursa, 2001b.
- Heidegger, M., "Sanat Olarak Güç İstenci", Çev. Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İst., 2004.
- Hoy, D. C., *Critical Resistance: From PostStructuralism to Post-Critique*, Mitt Press First Edition, Cambridge, 2005.
- Küçükalp, K., "Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı", *Kaygı Dergisi*, Sayı 12, Bursa, 2009.
- Nietzsche, F., *Deccal*, Çev. Hüseyin Kahraman, Yönelim Yay., Ank., 1992.
- Nietzsche, F., *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Bursa, 2003.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, YYK, İst., 2009.
- Ökten, H. K., *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İst., 2004.
- Pettigrew, D. - Raffoul, F., (ed.), *French Interpretations of Heidegger*, State University of New York Press, Albany, 2008.
- Schrift, D. A., *Nietzsche and The Question of Interpretation*, Routledge, New York, 1990.
- Schrift, D. A., "Nietzsche's French Legacy" *The Cambridge Companion to Nietzsche*, (ed.) Bern Magnus and Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University) Press 1996
- Soysal, A., "Güçl ve Güç Metafizikçisi Olarak Gilles Deleuze", *Toplumbilim Dergisi*, Sayı 5, İst., 1996.
- Utku, A., "Deleuze'ün Nietzsche'si [Seyyar Savaş Makinasını Yeniden Örgütmek]", *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 25, Ank., 2003-4 .
- Zimmerman, E. M., "Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi", Çev. Kurtul Gülenç-Aşkın İnanç
- Duru, *Cogito Dergisi "Heidegger Özel Sayısı"*, Sayı 64, İst., 2010



Soldan sağa; Walter Bröcker, Elfride Heidegger, Martin Heidegger, Elisabeth Krumsieck
Hans-Georg Gadamer, Herrman Heidegger ve bilinmeyen kişi, Marburg, 1924-25.

GELENEĞİN DİLİ Mİ? VARLIĞIN EVİ Mİ? HEIDEGGER VE GADAMER'DE DİL, GELENEK VE VARLIĞIN İNSANLIK HALLERİ ÜZERİNE

Mehmet ULUKÜTÜK

ÖZET

Kıta Avrupası felsefesinin en önemli sınırlarından olan ve görüşleri her geçen gün biraz daha hararetle tartışılan Martin Heidegger ve Hans Georg Gadamer özellikle pozitivizmle birlikte doğa bilimlerinin bilimsel aklının egemenliğine karşı, bilginin temel kategorileri olarak tarih, anlama, yorumlama ve öznelliğin önemini vurgulamışlardır. Bu vurguların dayandığı temel ise insanın kendini unuttuğu tezidir. İnsanın kendisini unutmaması aynı zamanda ve zorunlu olarak varlığı unutmaması, içinde hayat bulduğu geleneği unutmaması, dilini unutmaması anlamına gelir. Heidegger'in varlığı var olanlara indirgeyen Batı metafiziğini sorgulaması ve şimdi buradaki Dasein'ı varlıkla esaslı bir tecrübeye davet etmesi, söz konusu unutmama olgusuna karşı bir tepki olarak anlaşılabilir. Bu tepki ve Heidegger'in Dasein analizleri dil-varlık ve gelenek arasındaki ilişkilerin yeniden inşasını da beraberinde getirecektir. Bu minvalde özellikle Gadamer'in hocası Heidegger'den mülhem kavram ve sorunlarla özellikle dil ve gelenek sorununa yaklaşımı önem arz etmektedir. Gadamer, öncelikle bizzat kendisinin temellendirdiği felsefi hermeneutiğinde, Aydınlanmacı geleneklerle romantik gelenekçilik arasındaki karışıklıktan hareketle, geleneğin rehabilitasyonuna girişir. Gadamer'e göre geleneğin anlaşılması diğer birinin yaşamının kuru tecrübesi değil, fakat bir benden ve diğerinden gelen anlamdır. Bu anlamda gelenek diyalogun ortaklığıdır ve biz ancak geleneğe aiddir. Gelenek Gadamer'e göre geçmiş şimdide intikal ettiren ve geleceğe götüren temel taşıyıcı dilin de bir bakıma evi gibidir. Bütün anlamanın, tarihsel olarak şekillenmiş bulunan şimdiki zamanımızın herhangi bir konu ya da nesne hakkındaki yorumumuzu belirleyen tarihsel bağlam ve dille ilişkimiz sorumludur. Gelenek ve dil Gadamer'in anlam\anlama tutkusunda birbirleriyle öyle bir dünya oluştururlar ki, Heidegger'in "dil varlığın evidir" söylemi yerini "dilin evi gelenektir" söylemine bırakır. Artık Heidegger'in 'Varlık ve Zaman', Gadamer'in 'Hakikat ve Yöntem'i yerini 'Anlama ve Gelenek' ilişkisinin vazgeçilmez denklemine bırakır. Bu denklem, dili varlığın evinden alır geleneği dilin ev sahibi konumuna getirir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Gelenek, Dil, Anlama, Tarihsellik, Heidegger, Gadamer.

IS THE LANGUAGE OF TRADITION? IS THE HOME OF BEING?

ON THE LANGUAGE, TRADITION AND THE HUMANITY SITUATIONS OF BEING IN HEIDEGGER AND GADAMER

ABSTRACT

Continental European philosophy, which is the most important personalities and ideas with each passing day more fiercely debated with Martin Heidegger and Hans Georg Gadamer with positivism of the natural sciences, especially against the sovereignty of the scientific mind, the basic categories of information as the history, meaning, interpretation, and emphasized the importance of subjectivity. This accentuation is based on the basic thesis of man forgets himself. Forgets himself, and not necessarily at the same time to forget the existence of man, in the tradition that gave life to forget, to forget the language means. Questioning of Western metaphysics of presence and is now reduced to those who have Heidegger's Dasein here to invite an experience of asset-based, can be understood as a reaction against the phenomenon of forgetting. Heidegger's

Dasein analysis of this response and the reconstruction of the relationship between language and assets and will bring tradition. In this manner, the concept inspired by Heidegger and especially Gadamer's mentor approach to problems is important, especially the problem of language and tradition. Gadamer, basis of primarily philosophical hermeneutic's itself, the Enlightenment oppositions between tradition and traditionalism romantic movement, attempts to rehabilitate tradition. According to Gadamer's understanding of tradition, experience dry, not the other one is life, but me and the other meaning which one. In this sense, the dialogue partnership between tradition and tradition we belong to, but. According to tradition, Gadamer's basic carrier leads past to the future of the language referred to in the holder and the house are in a sense. All of understanding, which historically formed the current of our time about the comments on any subject or object, is responsible for determining the relationship of historical context and language. Gadamer's tradition and language, meaning \ meaning that passion with each other to form such a world, in Heidegger's "language of the asset is the house" instead of the expression "house of language, tradition," the discourse leaves. Now, Heidegger's 'Being and Time, Gadamer's' Truth and replace methods: 'Understanding and Tradition' leaves the equation of the indispensable relationship. This equation takes the tradition of his home language is the language of the host to the position of the asset.

Keywords: Being, Tradition, Language, Historicity, Understanding, Heidegger, Gadamer.

Giriş

Modernizmin ürettiği bakış açısı, bilme iradesinin tetiklediği boş bilincin dünyaya yöneldiğini, oradaki görünür kaosu kavram altında bileşime tâbi tuttuğunu ve bunun sonucu olarak da bilgi ürettiğini varsayar. Bu tip bir şema, bilen ile bilineni birbirinden ontolojik olarak ayrı iki töz olarak betimler ve aradaki bağın, ilişkinin hesabını vermek konusunda son derece zayıf kalır (Günok, 2011: 53). Kıta Avrupası felsefesinin en önemli simalarından olan ve görüşleri her geçen gün biraz daha hararetle tartışılan Martin Heidegger ve Hans Georg Gadamer özellikle modernizm ve pozitivizmle birlikte doğa bilimlerinin bilimsel aklının egemenliğine karşı, bilginin temel kategorileri olarak tarih, anlama, yorumlama ve öznelliğin önemini vurgulamışlardır. Bu vurguların dayandığı temel ise insanın kendini unuttuğu tezidir. İnsanın kendisini unutması aynı zamanda ve zorunlu olarak varlığı unutması (Küçükalp, 2008:167) içinde hayat bulduğu geleneği unutması, dilini unutması anlamına gelir. Heidegger'in varlığı var olanlara indirgeyen Batı metafiziğini sorgulaması ve şimdi buradaki Dasein'ı varlıkla esaslı bir tecrübeye davet etmesi, söz konusu unutmaya olgusuna karşı bir tepki olarak anlaşılabilir. Bu tepki ve Heidegger'in Dasein analizleri dil-varlık ve gelenek arasındaki ilişkilerin yeniden inşasını da beraberinde getirecektir. Bu minvalde özellikle Gadamer'in hocası Heidegger'den mülhem kavram ve sorunlarla özellikle dil ve gelenek sorununa yaklaşımı önem arz etmektedir. Gadamer, öncelikle bizzat kendisinin temellendirdiği felsefi hermeneutğinde, Aydınlanmacı geleneklerle romantik gelenekçilik arasındaki karşıtlıktan hareketle, geleneğin rehabilitasyonuna girer. Gadamer'e göre geleneğin anlaşılması bir diğerinin yaşamının kuru tecrübesi değil, fakat bir *ben*den ve diğerinden gelen anlamdır. Bu anlamda gelenek diyalogun ortaklığıdır

ve biz ancak geleneğe aidizdir. Gelenek Gadamer'e göre geçmişi şimdiye intikal ettiren ve geleceğe götüren temel taşıyıcı dilin de bir bakıma evi gibidir. Bütün anlamanın, tarihsel olarak şekillenmiş bulunan şimdiki zamanımızın herhangi bir konu ya da nesne hakkındaki yorumumuzu belirleyen tarihsel bağlam ve dille ilişkimiz sorumludur.

İnsanın Dilselliği, Dilin Tarihselliği

Tarih boyunca insanın mahiyetine yönelik belki insan sayısınca tanımlamalar, hikâyeler, mitolojiler, felsefeler ve yorumlar getirilmiştir. İnsanla ilgili tüm bu anlatılanlarda en dikkat çekici özellik hiç şüphesiz insanın *logos*'a sahip anlamında kullanılan rasyonel¹ niteliğidir. Yalnız dikkat edilirse insanın rasyonel niteliğinin *rasyonalize* edilmesi ancak dil sayesinde ve tüm *rasyonalizasyon* faaliyetleri de *linguistik* bir dünyada\ ortamda meydana gelir. Bunun için önce insanın *logos*'a sahip rasyonel, düşünen niteliğinden önce anlama ve yorumlama kabiliyet ve istidadına sahip özelliğine gönderme yapan dile sahip bir varlık olan yönü ele alınmalıdır.

Her medeniyet metafizik açıdan, *Theo-logos*, *Kosmo-logos* ve *Antropo-logos* yani İlk ilke [Tanrı], Evren ve İnsan hakkında sorulan sorulara verilen cevapların cisimleşmesi olarak tanımlanabilir. Hem soru sormayı hem de cevap vermeyi mümkün kılan ise insanın nutkiyet [düşünce ve dil] sahibi olmasıdır (Fazlıoğlu, 2006: 20). Bunun için dil, tüm dünya görüşlerinin ve bunun yanında Batı felsefesinin de çok eski bir temasıdır, fakat önemi bugün de giderek artmaktadır. Dil, antik düşünürler için, bizim için olduğu kadar temel bir problem değildi. Ama o, entelektüel sahadaki daha merkezî konumunu ilkin on yedinci yüzyılda Hobbes ve Locke gibi düşünürlerle almıştır. Yirminci yüzyılda ise, ilgi alanına hangi problemi alırsa alsın her zihni meşgul etmeye başlamıştır. Yirminci yüzyıldan beri entelektüel faaliyet dile ilişkin problemlerden bağımsız değildir. Bu yüzyılın başlıca büyük filozoflarının dil teorileri de vardır:

¹ Batı geleneğinde bu tanım, insanın, *animal rationale*, yani düşünme kapasitesiyle diğer bütün hayvanlardan farklı rasyonel varlık olduğunu dile getiren bir formla meşruiyet kazanmış ve Grekçe *logos* kavramı da akıl ya da düşünce anlamına gelmiş ise de, aslında bu kavramın asıl anlamı *dildir* (Gadamer, 2002: 65). *Logos* yalnızca düşünce ve dil anlamına gelmez, aynı zamanda kavram ve yasa anlamına da gelir. "Dil" kavramının ortaya çıkışı, dil hakkında bir bilinci gerektirir... Dilin asıl gizemi, gerçekte onu bütünüyle asla bilemememizdir. Ayrıca, dil hakkındaki her düşünme peşinen tekrar dile geri dönüştür (Gadamer, 2002: 67). John Asman da Aristoteles'in insanları grup halinde yaşayan diğer canlılardan dili kullanımı ile ayrıldığı kanaatindedir. " O bir dile sahip olan hayvan bir *zoon logon echon*'dur. Bu iki kavram birbirine bağlıdır; dil grup oluşturmaın en asıl aracıdır (Asman, 2001: 139). Bedia Akarsu ise, Antik çağda dil ile düşünmenin aynileştiğini, dolayısıyla *logos*'un hem söz ve dil hem de düşünce ve akıl demek olduğunu belirtir (Akarsu, 1984: 36).

Heidegger, Wittgenstein, Davidson, Derrida ve Gadamer gibi düşünürlerin usta isimleri, dili felsefî refleksiyon-larının merkezî unsuru kılmışlardır (Demir, 2007: 19). Bu filozofların dile ilgili çaba ve arayışlarının tümü dilin sürekliliğine güçlü bir vurguyla '*dile dönüş*' hareketi olarak nitelenmiştir.

Buradaki *dile dönüş* hareketi her türlü insanî anlama ve yorumlama etkinliğinin dilsiz/dil dışında gerçekleşmeyeceğine yönelik bir farkındalık halinin sonucu olmuştur. Brice R. Wachterhauser'ın da belirttiği gibi, insan zihninin, kendinde gerçekliği bir saf görme kapasitesine, ebedi ve ezeli boyutları ile gerçekliği bir sözsüz/dilsiz kavrayış yeteneğine sahip olması söz konusu değildir ve anlamın dilsiz, dil dışında gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira bütün bir insani anlama asla sözler/kelimeler/dil olmaksızın ve asla zamanın dışında gerçekleşmez. Geçmişî şimdiye intikal ettiren ve geleceğe götüren temel tarayıcı dildir. Bütün bir anlamının, tarihsel olarak şekillenmiş bulunan şimdimizin herhangi bir konu ya da nesne hakkındaki yorumumuzu bilgilendirdiği yer durumundaki tarihsel bağlam içinde gerçekleşmesinden, dilde içkin olmamız sorumludur (Wachterhauser, 2002:214).

Dil, anlam taşıyıcısı ve insan düşüncesini kuşatan ve kapsayan bir varlık olarak hep anlama, yorumlama etkinliklerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Hermeneutik de, öncelikle yazılı eserlerin yorumlanması için bir yöntemdir. Yazılı eserlerin yorumu, dilin yorumu ile oluşur yani hermeneutikte öncelikle yorumlanan şey, dildir. Çünkü dil, tarihin anlamını taşıyan kültürel bir unsurdur. Hermeneutik de, tarihi bütünsel olarak değerlendirir. Buna göre tarih, bütünsel olan başka bir alanda yani dilde ortaya çıkar. Bu nedenle esasında tarih, dil tarihidir çünkü insan, dile sahip bir varlıktır ve aynı zamanda dilin de kuşatmış bir varlık olarak dilin hem öznesi hem de nesnesi konumundadır.

Dil olmadan, insan ne kendi dünyası üzerine düşünebilirdi ne de kendisine yabancı diğer dünyaları tanıdık kılabilirdi. Hermeneutik felsefe, dili düşünceyi ifade etmenin bir aracı olmaktan çıkararak, bizzat düşünürün ve anlamın yuva yaptığı bir imkân olarak düşünür. Dili felsefî bir probleme dönüştürme çabası sırasında, 'anlama' kendiliğinden bir araştırma konusu olarak ortaya çıkar. Uzun bir tarihçesi olan hermeneutiğin, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren anlamının yöntemi ve yirminci yüz yılda anlamının felsefesi olarak dönüşüme uğraması, dilin klasik filolojinin ve mantığın argümanlarının tahakkümünden kurtulmasıyla ilgilidir.

Dil, düşünsel izlenimlerden oluşur ama zihinsel eylemlerde, önce bir şeylerin bugünkü durumu, gerçekliğin yeni bir yüzü bize kendini açar. Bununla birlikte kültürün dışı vurulduğu en somut alan da dildir; çünkü kültür kendini en iyi dilde gösterir. Dolayısıyla dil, kültürün bir taşıyıcısıdır ve sadece yapılardan ibaret değildir ne de olsa o, bir içeriğe sahiptir. Bu bakımdan dildeki içeriğin

incelenmesi onda bir anlam boyutunun olduğuna işaret eder. Kısaca belirtmek gerekirse kültürel eylemler; dilsel ve tinsel yönün yanında bir söyleyiş biçimine de sahiptir (Köktürk, 2006: 17). Buradaki *söyleyiş* kavramı dildeki karşılıklı etki-leşime ve geleneğe gönderme de bulunması yönüyle önemlidir.

Dil ve Varlık, Dasein ve Gelenek: Heidegger’de Anlamanın Halleri

Varlığın anlamına ilişkin soru, aslında dilin özüne ve anlamına yönelik soruyla aynı yolda ilerler. Martin Heidegger’in “dil varlığın evidir” sözü hem bu fonksiyonel döngüye, hem de “varlık-anlam-dil” ilişkisine dikkat çeker. “Var olanların varlıklarına yönelik soru sorma yetisi”ni elinde bulunduran insan, hayatı iki farklı şekilde anlamlandırmaya çalışır. Heidegger’in ifadesiyle söylersek; insan, hayatı ve içerisindeki nesnelerle meydana gelen hadiseleri, ya var olmayı düşünerek *otantik olma* tarzında ya da var olmayı unutarak *otantik olma* durumunda karşılar (Steiner, 2003: 75–83). Otantik olma, insanın kendi olanaklarının farkına vararak bilinçlilik düzeyinin sınırlarını keşfe yönelmesi ve varlığı kendi yapıp etmeleriyle yoklayarak anlamlandırmaya gayret etmesidir. Söz konusu farkındalığa yönelik gayret içerisinde en temel çıkış noktası “düşünme” ve “soru sorma” eylemidir. Dolayısıyla dil, var olanların içyapısını ve özünü kavrayışta, en esaslı dayanak olarak belirir.

Heidegger’in insan, Varlık ve dil arasında kurduğu bağlantının, onun *Kehre*’den önceki ve sonraki dönemlerinde farklı olduğu görülür. *Kehre*’den önceki döneminde genç Heidegger, insanın olmakta olanın ya da olagelenin Varlığını anlayabilen tek varolan olduğunu düşünür. Varlık ile insan arasındaki bağın örtük kalması ise Modern Çağ’ın özelliğidir: İnsan, Varlık bağını kaybetmiştir (Kalaycı, 2004: 226). Bu bağın yeniden kazanılması için insanın Varlığın takdirine boyun eğmesi, “Varlığın açıklığı için açıkta durması” gerekir (Heidegger, 1991: 15). Varoluşunu gerçekleştirebilmek için insanın Varlığın açıklığı içinde durması, içinde durmaya katlanması ve en uç olana dayanması gerekir. “İnsan, Varlığı Varlıkta Varlıkça ödüllendirilmiş varolandır” (Heidegger, 1991: 16). Bir başka yerde Heidegger bu durumu şöyle ifade eder:

“İnsan; mevcudiyete bırakmada görüneni kavrama yoluyla onun verdiği mevcut olagelmeyi bir armağan olarak alma tarzında, mevcudiyetin yaklaşması içinde ayakta kalmaz. Eğer insan, ‘O mevcudiyeti verir’in verdiği armağanın sürekli alıcısı olmasaydı, eğer armağan içine yayılan, insana ulaşmasaydı, o zaman sadece varlık bu armağanın yokluğunda gizli kalmayacak, kapalı kalmayacak ve insan da ‘O Varlığı verir’in alanı dışında kalmış olacaktı. İnsan, insan olmayacaktı” (Heidegger, 2001: 25).

Heidegger’in son dönem yazılarında bir vurgu değişikliğine, “Varlığın evi” olarak dile yönelik aşırı bir ilgi eşlik eder (Heidegger, 2002b). Heidegger bu dü-

şünceyle birlikte, felsefî idealizmin ana temalarını yeni baştan öne sürmeye çok yaklaşıp. Dünya, bir dünyaya ilişkin kavrayışımızdan ayrılmazdır: sadece bölünemez olan Dünya-içindeki-Varlık vardır. Bununla birlikte, dünyaya ilişkin kavrayışımız da dilimize ayrılmazcasına bağlıdır. Bu düşünce zinciri, Heidegger'i tümüyle farklı bir hakikat anlayışına götürür. O, normalde "hakikat", yani "gizini açma" olarak tercüme edilen Yunanca *aletheia* sözcüğünün alternatif ve daha literal bir çevirisini önerir (Bkz. Heidegger, 2004). Bu terimlerle ifade edildiğinde, dil açıktır ki, hakikatten ayrılmaz, çünkü 'varlığın üzerindeki örtüyü kaldıran' ya da 'aşikâr hale getiren şey' dildir: 'Sadece dil, ilk kez varlıkları varlıklar olarak aşikâr hale getirir. Taşın, bitkinin, hayvanın Varlığında olduğu gibi, dilin olmadığı yerde, varlıkların ve dolayısıyla yokluğun ve boşluğun da açıklığı yoktur.' Dil varlığın aydınlatılması, varlığın üzerindeki örtünün kaldırabilmesi imkânıdır. Heidegger burada da, bir kez daha özne ve nesnenin bildik metafiziksel tuzaklarına düşmekten sakınabilmek için, bilinçten ziyade dilden söz eder. Dil bireysel özneyi, bireysel bilinç ve varoluşu tartışma götürmez bir biçimde aşar. Heidegger aynı zamanda, dilin yaratıcı ve şiirsel kullanımıyla giderek daha yoğun bir biçimde ilgilenir hale gelir. Hakikî filozof, 'yansıtımcı bir söyleyiş' aracılığıyla, varlığın yeni boyutlarının kendilerini açıklamalarına imkân veren filozoftur (West, 1998: 147).

Heidegger'e göre günümüzde dil, karşılıklı iletişim biçimlerinde arabulucu bir işleve sahip kılınmıştır. Dil, herkese açıklığın egemenliğindedir. Heidegger'in "dilin yıkımı" olarak ifade ettiği bu süreç, insanın özünü de tehlikeye sokmaktadır. Çünkü herkesin herkes gibi düşündüğü bir ortamda, ancak anlamlandırmayla açığa çıkartılabilecek bir insan tasarımına ihtiyaç duyulamaz. Paul Hühnerfeld'in ifade ettiği şekliyle söylersek, dil tüm yapısıyla, "man" alanına "düşmüş" görünmektedir (Hühnerfeld, 1994: 92). *Teknik ve Dönüş*'te ise bu durum şöyle dile getirilir:

"İnsanın özünün varlığın özüne ait olduğu ve varlığın özünü korumak üzere varlık tarafından gereksinilen bir öz olduğu kadarıyla büyük olduğunu düşünürüz. Bu yüzden ilk elde zorunlu olarak yapmamız gereken şey, öncelikle varlığın özünü düşünmeye değer şey olarak düşünmek, öncelikle böylesi bir şeyi düşünerek de bu tür bir deneyimin izini sürmeye ve onu, şu ana kadar geçit vermemiş olanı aşma yolunda sarf etmeye ne denli buyrulmuş olduğumuzu deneyimlemektir. Bütün bunlara erişebilmemizin yolu, görünürde hep öncelikle ve açılmış gibi duran 'Ne yapmalıyız?' sorusundan önce: Nasıl düşünmeliyiz? Sorusunu sormaktan geçer. Çünkü düşünme, asıl ele alıştır; ele alış ise, varlığın özüne yardım eli uzatmak demektir. Bunun anlamı sudur: Varlığın özüne, varolanın orta yerinde kendisini ve özünü dile getireceği o meskeni hazırlamak. Bütün düşünme girişimlerine yol veren, önce dildir. Dil olmadan bütün edim, içinde yapıp edebileceği her türlü uzamdan

yoksun kalır. Bu arada dil, başlı başına düşünme, hissetme ve istemenin ifadesi değildir asla. Dil, insan özünün ilkin varlığı ve onun seslenişini karşılamaya ve bu karşılayışta varlığa ait olmaya tamamen güç erdirebildiği boyuttur. Bu asli karşılama, bizzat yerine getirildiğinde, düşünmedir. Düşünme yoluyla her şeyden önce, varlık yazgısının sağlanmasıyla çatının sağalmasının olup bittiği bölgede barınmayı öğreniriz” (Heidegger, 1998: 51-52).

Heidegger’e göre temel sorun olan varlığın anlamının anlaşılması; gündelik insan olma halinden, *Dasein*’ın otantik bütünlüğüne ancak dil kavşağından geçişle mümkün olacaktır. “Varlığın yazgısı, hakikatin apansız çığırında, varolan üzerinde kendi yolunu açıp temizler” (Heidegger, 2001: 12, ayrıca bkz. İmamoğlu, 2009) Bu sebeple Hermeneutik olan; bir *Dasein* çözümlemesi değil, dillenen dilin içindeki *Dasein*’ın çözümlemesidir ta ki çarpacağı varlığın özüne değin varoluşunu sürdürür. Varlığın özünde bir suskunluk hali yaşamamız da, varlığın konuşması ve onu anlamak adına dinlemede kaldığımız bir iletişim biçimidir. Bu sadece kuru vicdandan gelen çağrı değil farkındalıktır ve eyleme geçirir. Zaten bir örneğini Herakleitos’un sözünde bulan ifade şöyledir: “*Beni değil, anlamı/sözü (Logos’u) işitseniz; şunu söylemek bilgecedir: Her şey Bir’dir*” (Ökten, 2004: 82). Bu durum Heidegger tarafından dille bağlantı kurularak şöyle ifade edilir:

“Varolan vardır. Bu yankı, varlığın sedasız sesinin sözüne verilmiş insanca yanıtıdır. Düşünmenin yanıtı, insanın sözünün kökenidir; bu söz, sözün seslendirilmesi olarak, dilin sözcükler hâline gelmesini sağlar. Tarihsel insanın özünün temelinde ara sıra gizli bir düşünme olmasaydı, hiçbir zaman şükran duyamayacaktı; tabii ki her türlü düşünüş ve şükran duyuşta, Varlığın hakikatini köklü olarak düşünen bir düşünmenin olduğu kabul edilirse. Fakat kendi kendisiyle olan açık bağı sayesinde varlığın inayeti, insana fakirliğin asaletini vermeseydi ve bu fakirlik içinde fedakârlığın özgürlüğü kendi hazinesini saklamasaydı, insanlık köklü şükranı nasıl bulabilirdi?” (Heidegger, 1991: 49). “Varlığın sesine itaat eden düşünme, varlığın hakikatinin dile geleceği, varlığa uygun sözü arar. Tarihsel insanın dili, ancak bu sözden kaynaklandığı takdirde uygundur. Dil uygunsa, gizli kaynakların sedasız sesinin güvencesi ona el eder. Varlığın düşünmesi, sözü korur ve bu koruma içinde onun belirlenimini gerçekleştirir. Bu, dilin kullanılışıyla ilgili kaygıdır” (Heidegger, 1991: 51; Inwood, 2002: 49).

Heidegger’e göre burada varlığın dili vardır. Dünya-içinde-varolmanın bulunuşsal anlaşılabilirliği *kendini sözle dile getirir* (Heidegger, 20008: 170; ayrıca bkz. Schüssler, 2002). Şiirsel düşünce, varlığın tarihsel yönünü ortaya koyan ve yeryüzünü terk etmiş olan Tanrı ile yapılan düşünsel bir söyleşidir (Tekelioğlu, 1995: 48). Heidegger’in düşünceleri göstermiştir ki varlığın ilk dili şiirdir. İnsani hakikatin yolu, modern dünyadaki şiirsel düşünceden geçer.

Heidegger'e göre anlama, *dasein*'in² içinde yaşadığı dünya kontekstinde kendi oluş imkânlarını kavrama gücüdür. Anlama, dünyada-oluş'un ayrılmaz bir parçasıdır. *Dasein* anlama sahip yegâne varlıktır. "Anlam, *Da-sein*'in ontolojik oluşturucusudur, varlıkların 'ötesinde / dışında,' bir 'ara alan' olarak bir yerlerde başıboş duran ve varlıklara atfedilen / yüklenen bir özellik değil. İçinde dünya-içinde-varlığın ifşa olmuşluğunun, bu ifşa olmuşlukta keşfedilebilir varlıklar aracılığıyla 'sergilenebildiği' anlama, yalnızca *Da-sein* 'sahip'tir. Bu yüzden yalnızca *Da-Sein* anlamlı veya anlamsız olabilir. Bu demektir ki, onun kendi varlığı ve onun varlığında ifşa olan varlıklar anlamada içselleştirilebilir / anlamaya mal edilebilir veya anlaşılmaz kalabilir" (Heidegger, 2002a: 316-317). Zira

"sözün açıkça-dile getirilmişliğine dil diyoruz. Bahse konu olan bu sözcük bütünü (ki onun içindeyken söz kendine has "dünyevi" anlamını bulur), bir dünya-içinde varolan olarak adeta el-altında olanlar gibi karşımızda mevcut bulunur. Sözcük ekzistansiyel olarak dildir, çünkü varolanın açılmanmışlığını imlem bakımından dile getirirken, bahse konu varolan hem fırlatılmış, hem de "dünyaya" tabii olan dünya-içinde-varolma varlık minvaline sahip olmaktadır" *Dasein*'in açılmanmışlığının ekzistansiyel konstitüsyonu olarak söz, onun varoluşu bakımından tesis edicidir. Sözlü konuşmaya birer imkân olarak duymak ve sükût da aittir. Varoluşun ekzistansiyalitesi bakımından sözün tesis edici işlevi tam da bu fenomenler sayesinde özellikle açıklık kazanmaktadır" (Heidegger, 2008: 170; ayrıca bkz. Heidegger, 2002c).

Heidegger, *dil varlığın evidir, insan onun evinde barınır*³ (Heidegger, 2002b:37) derken, yalnızca dil odaklı bir ontolojiyi müdelemekle kalmaz. Heidegger'in sözlerinin esas anlamı, dilin varlık düzlemiyle insan arasında basit bir aracı olmadığdır. Tam tersine dil, insanı ağırlar; onu kendi varlığıyla ve bunun da ötesinde, 'Varlık'la ilişkiye geçirir. Ve yanıtın verilebileceği yer dildir. Sözcükler kendilerinin ötesindeki bir şeye işaret ederler. Onlar anlamın yarı saydam taşıyıcılarıdır" (Özlem, 1997: 14-15). Yine Heidegger'e göre dil yol üzerinde karşılaşılan bir soru değil; fakat bizzat yolu döşeyen, yolu açan şeydir. Düşünme varlığı

² *Dasein* ve *dasein*: İlki; *dasein*'la ulaşılan kendi olma durumu, kendisi için varlık, ikincisi; atılmışlık fırlatılmışlık hali, kendini gerçekleştirme potansiyeline sahip kendinde varlık. *Dasein* kavramıyla Heidegger insanın 'Dünya'da kendine özgü varoluş tarzından bahseder. Buna göre insanın varlığı (*Dasein*) Dünya'dan ve Dünya da insan varlığından bağımsız olarak kavranamaz. Heidegger *dasein*'i fatum'dan getirir, ancak fatalist değildir. Varolan olarak varlık, *dasein* olarak, kendini gerçekleştirecek, açarak, yaşayarak ve potansiyelinin farkına vararak Varoluşa gelen varlık olur. Oluşa geliş Varlık'a geliş olduğundan Varlık her durumda varlık'ı içerir (Çüçen, 1997: 79).

³ Heidegger'in bu deyiminde "ev" (haus) yerine daha uygun gibi görünen "yurt" (heim) "dünya" (welt) vb. bir sözcüğü değil de, ille de "ev" sözcüğünü seçmesi daha sıkı fıkı yakınlığı, daha güvenli barınma, iskân etme ortamını vurgulamak istemesinden kaynaklanabilir. Ayrıca Almanca "ev" (haus) sözcüğünün kökeni bakımından örterek, gizleyerek muhafaza etme (bedecken, umhüllen) ve sır (Geheimnis) anlamlarını da içerdiği göz önünde bulundurulmalıdır.

ğın anlamına ve insanın Varlığı anlamasının tarihine yöneliktir (Altuğ, 2001: 87). Dolayısıyla denilebilir ki, Varlığın anlamına yönelik soru, nihai olarak dilin özüne yönelik soru ile örtüşür. Çünkü düşünmeyi varlığa çağıran yol dilde açılır.

Dasein'ın dil ve varlık arasında yaşadığı bu ilişki ortaya başka bir olgu çıkarır: Gelenek. Ancak Heidegger özellikle *Varlık ve Zaman*'da gelenek kavramına ikili bir anlam yükler (Bkz. Inwood, 1999: 225). Bir yanda,

“...gelenek “naklettiklerine” erişimi çoğunlukla ve öncelikle o kadar kapalı tutar ki, bunlar açıklığa kavuşacağı yerde üzerleri kapalı hale gelir. Söz konusu gelenek, ananevi biçimde naklettiklerini kendiliğinden anlaşılabilirlik derecesine taşır ve böylece, geleneksel kategori ve kavramların kısmen hakiki biçimde derlendiği asli “kaynaklara” erişimin önünü tıkar. Hatta bu gelenek, böylesi bir menşenin bulunduğunu bile unutturmaktadır bize. Böylece asli kaynaklara geri dönüş zorunluluğunu anlamaya bile gerek olmadığı şeklinde bir hava yaratılmış olur. Gelenek, Dasein'ın tarihselliğini kendi kökünden koparır” (Heidegger, 2008: 22; Villa, 2007; Flatz, 2011).

Heidegger burada *Dasein*'in Varlık ve dille gireceği varoluşsal deneyimlerin önünde engel olarak duran gelenekten söz eder. Söz konusu olan gelenek insanı geçmişin şimdisine mahkûm eden, kerameti kendinden menkul bir geçmişin geleneği olan, *Dasein*'ı tarihselliğinden kopartan gelenektir (Bkz. Knight, 2008). Heidegger böylesi bir gelenek kavrayışını yıkıma uğratar. Bu gelenek Latince'deki “*traditio*” olarak tanımlanan bir gelenek anlayışıdır. Buna karşılık o Almanca “*Überlieferung*” olan bir gelenek kavrayışından söz eder.

“... Dasein'ın zamansallığıdır Dasein'ın kendini tasarladığı varoluş-dair imkânları naklonulmuş Dasein anlayışından açıkça çekip çıkarmayı mümkün kılan. Kendine geri gelen, kendini nakleden kapalılığı-açma kararlılığı böylece miras alınmış bir varoluş imkânının tekerrürü haline gelir. *Tekerrür sarîh menkulattır*, yani bir zamandan-oldum olası-olan Dasein'ın kendi imkânlarına geri dönmesidir. Oldum-olası bir varoluş imkânının sahih biçimde tekrarı-Dasein'ın kendi kahramanını seçmesi- ekzisyansiyal bakımdan öndeleyici kapalılığı-açma kararlılığı üzerine temellenmektedir. Çünkü ancak bu şekilde, tekerrür edilebilir olanın muharip takibi ve bağlılığı bakımından Dasein kendini ona serbest bırakabilmektedir. Oldum-olası bir imkâna kendini tekrar edici bakımından tevdi etmek, Dasein'ı tekrar tekrar gerçekleştirmek üzere onu oldum-olasılığa açmıyor değildir. Mümkün olanın tekerrürü, “geçmişin” geri getirilmesi ya da “bugünün” “maziye” geri taşınması demek değildir. Kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki bir kendini tasarlamadan neşet eden tekerrür, daha evvel gerçek olan bir şey olarak onun tekrar edilmesini sağlayan bir şey olarak onun tekrar edilmesini sağlamak üzere “geçmişe” kanmaz. Aksine tekerrür, oldum-olası varoluşun imkânlarına bir karşılık vermedir. Kapalılığı-açma kararlılığı sırasında imkâna karşılık verilmesi, aynı zamanda içinde bulunulan ana-dair olduğundan, günümüz üzerinde etkisi olan “geçmişin” iptalidir de. Tekerrür kendini ne geçmişe tevdi eder, ne de

bir ilerlemeyi hedefler. Zira bunların ikisi de içinde-bulunulan-andaki sahih varoluşun kayıtsız kaldığı şeylerdir" (Heidegger, 2008: 22; ayrıca bkz. Ertürk, 2000; Karakaya, 2004; Deniz, 2003).

Dil ve Gelenek: Gadamer'in Hermeneutik Halleri

Hermeneutik felsefede gelenek, doğal olmağıktan belli bir anlamda ayrıl-maya ve onun üzerinde salt insana özgü ve onun iradesine dayalı bir gerçekli-ğin kurulduğuna işaret eder. Yine hermeneutik felsefede gelenek Aydınlanma-nın önemli figürlerinin düşündüğü şekliyle tam anlamıyla doğal olan ve akla özgü olmayan bir nitelik arz etmez. Yine gelenekten devralınan her şeyin doğal, kültürel varoluş karşısında olumsuz, dogmatik ve bilgisizlikle eş bir şey olma-dığı açık bir şekilde vurgulanır. Zira hermeneutik tecrübe veya deney her za-man gelenekle ilişkilidir. Fakat gelenek yalnızca deneyin öğrettiği ve yönelttiği değildir; gelenek, dildir; gelenek, kendini diğeri yani "sen" olarak tecrübe eder.

Gadamer, bizzat kendisinin temellendirdiği felsefi hermeneutiğinde, Ay-dınlanmacı geleneklerle romantik gelenekçilik arasındaki karşıtlıktan hareketle, geleneğin rehabilitasyonuna girer. Gadamer'e göre geleneğin anlaşılması bir diğerrinin yaşamının kuru tecrübesi değil, fakat bir *benden* ve diğerrinden gelen anlamdır. Bu anlamda gelenek diyalogun ortaklığıdır ve biz ancak geleneğe aidiz (Gadamer, 1989: 267, 358).

Benim gerçeğimi ötekinin gerçeği ortaya koyarken, diğerrini de benim ger-çeğim var eder. İşte gelenekte, bu diyalektiği ortaya koyarak hermeneutik alan-da diğerrinin tecrübesine Gadamer, tarihsel bilinçlilik (*Historical Consciousness*) adını verir. Tarihsel bilinçlilikle oluşan gelenek içinde olmak ise bilginin veya bilimin özgürlüğünü sınırlamaz; fakat onu mümkün kılacak imkânları oluşturur.

Gadamer, çağdaş felsefede gelenek kavramının kısmen muhafazakârlik çağrışımları uyandırmasına ve literatürde artık "*itibarını kaybeden gelenek*" (Shils, 2004) gibi başlıkları sıkça rastlamamıza rağmen, bir anlama faaliyetinden söz etme imkânının ilk şartının, tüm itibarını kaybeden gelenek tarzı söylemlere rağmen, bir tarihselliğe ve geleneğe ait olmak, bir geleneğin içinden bakmak ya da içinden baktığın geleneğin farkına varmak olduğunu söyler.

Gadamer'in başyapıtının adı *Truth and Method (Hakikat ve Yöntem)* olsa da Gadamer, ironik olarak hakikate yöntemle ulaşılacağı düşüncesini ciddi biçim-de eleştiriye tabi tutar. İnsan bilimleri için bir yöntem düşüncesine açık ya da zimmî göndermelerde bulunan Dilthey'in ve Schleiermacher'ın hermeneutik yaklaşımıyla kendi hermeneutiği arasında önemli sınırlar çizer. Gadamer'in kendi hermeneutiği temelde anlama ve yorumlama problemleriyle uğraşsa da anlamayı *geleneğin vukubulması* olarak gördüğü için yöntem düşüncesini sıkı bir eleştiriye tabii tutar. Zira Gadamer'e göre anlamın kendisi, bir öznenin eylemi

olarak değil, geçmiş ve şimdinin içinde sürekli birbirine karıştığı bir *intikalin* (geleneğin) *vukubulmasına* giriş olarak düşünülür. Gadamer, insani anlamanın içinde gerçekleştiği fiili durumun bir gelenek dâhilinde dil içinde-dil vasıtasıyla –hermeneutik düşünüşte daima hem gelenek hem de dil birbirleriyle hep ilişkili olmuştur - anlama “olgusu” üzerinde odaklaşır. Geleneğin *linguistik vukubuluşu*, böylece hermeneutik ile fenomenolojinin ortak problemine, daha çok nüfuz edici bir giriş sağlar. Gadamer’in hermeneutiğinde insani anlamaya bir bakıma anlamını veren şeyin linguistik gelenek olduğu rahatlıkla anlaşılabilir (Kisiel, 2002, 182-5).

Aklı, öznelcilikten hareketle evrensel bir kategori olarak değil de, bir tarihsellik ve gelenek bağlamında edinilen, kamusal bir eğitim ve terbiyeden (*Bildung*) geçerek kazanılan deneyim ürünü bir insan yetisi olarak görmemiz gerektiği, Gadamer’in erken dönem yazılarından 1990’larda verdiği derslere ve yaptığı konuşmalara kadar defalarca vurguladığı bir nokta oldu. Bununla birlikte Gadamer’in düşüncesini Kant’ın bireyci ahlak anlayışından esinlenen liberal düşünceden ve E. Burke’ten ilham alan bir gelenekçilikten ayıran; felsefi hermeneutiği erken Alman Romantiklerine, Herder, Schiller, Schleirmacher gibi liberallik ve muhafazakârlık ötesinde üçüncü bir yol arayan düşünürlere yaklaştıran; Gadamer’in tarihselliğe, dilin, geleneğin ve kültürün gücüne, deneyimin önceliğine, insanın sonlu ve diyalojik bir varlık oluşuna dair vurgusunu modernliğin kazanımlarını reddetmeden yapmasıydı (Sezer, 2005: 284). Gadamer’in modernliğin kazanımlarını reddetmeden gelenekten, tarihsellikten yana bir tavır alması, geleneğin diğer hermeneutik filozoflar tarafından algılanışında ortaya çıkardığı farklılıklarından en göze çarpan sonuçları olmuştur. Bunların en önemlisi ise şudur; Gadamer’in felsefi öngörüsünde gelenek denildiğinde kastedilen, donuklaşmış, sınırları çizilmiş ve geçmişi ve geleceği vesa yet altında tutan bir form veya total bir çerçeve değil, içinde anlama etkinliğimizin gerçekleştiği bir süreç, açılım, halkalarla birbirine bağlanmış kendi içinde belirli bir mantığa göre farklılaşan anlama ve yorumlama etkinliği anlaşılmıştır. Bir başka ifadeyle gelenek, Gadamer’in anlama ve yorumlamayı temellendirmek için kullandığı felsefi bağlam\çerçivedir. Gadamer kendi hermeneutik bağlamı içinde geleneğe yüklediği bu anlamın; modernite veya aydınlanma karşıtlığı anlamına gelmediğinin altını ısrarla çizerek (Sezer, 2005: 284). Bir başka deyişle Gadamer’e göre tarihe, topluma ve tabii ki bunların en tabi hâsilası olan geleneğe mahkûm olmamak başka şeydir tarihe, topluma karşıt olmak çok başka bir şeydir. Bu bağlamda Gadamer geleneğin algılanışıyla ilgili bazı uyarılarda bulunmaktan da çekinmez. Gadamer’e göre;

“Hâlihazır insanı belirlediği için tarih her dem yeniden yazılmaktadır. Geleneği anlama sadece mazide yaşanan bir şeyi yeniden inşa etmek ve onu bizimle eş zamanlı hale getirmekten ibaret değildir.

Geleneği anlamanın esas sırrı ve problemini teşkil eden husus eş-zamanlı hale getiren şeyin, hakikat iddiası taşıdığı için, bizimle önceden beri eşzamanlı olmasıdır. Geçmişteki bir anlamın sadece yeniden inşası olarak görülen şey, bize hakikat olarak hitap eden şeyle iç içe geçmektedir. Tarih bilincinin önemli katkılarından biri eşzamanlılığı, en yüksek diyalektik problem olarak ortaya koymasındır. Lakin anlamda bir anlam yapısının aslına uygun olarak inşası ve bilinçsiz şekilde üretilen bir şeyin bilinçli şekilde yorumlanmasından ibaret değildir. İnsanların birbirini anlamaları daha ziyade bir şey üzerinde anlaşmalarıdır. Maziye anlamak onu, bize doğru bildiği şeyleri anlatırken dinlemektir” (Gadamer, 2004: 87-111).

Yani geçmişini okuma ne bir geri dönüş, ne de geçmişini kendimize ve kendi ölçütlerimize yerleştirmedir. Burada bilgi ve o bilgiyi bilme öne geçer. Bu durumda bilme içinde bulunduğumuz gelenek tarafından yeniden yazılmaktadır. Zira bilgi, Platoncu bilgi felsefesini andırırcasına *“giderek ilerleyen bir keşif değil kaybedilmiş idraki yeniden ele geçiren bir yeniden keşif, bir bakıma hatırlamadır”* (Caputo, 2002: 12).

Gadamer’e göre gelenek-akıl (ya da geçmiş-bugün) ilişkisinin, aydınlanma anlayışındakinden farklı bir şekilde ele alınması gerekir. Gadamer’e göre Aydınlanmacı anlayış, gelenek ile akıllı çatıştırıyor ve tavrını akıldan tarafa koyarak onun geleneğe hâkim olmasını amaçlıyordu. Yine Gadamer’e göre, bu anlayışta gelenek ve akıl kavramları yerli yerince oturmamıştır. Çünkü gelenek ile aklın karşı karşıya gelip çatışabilmeleri için bağımsız iki ayrı şey olmaları gerekir. Oysa gelenek ile akıl arasında böyle bir şey olamaz. Zira gelenek, geçmişin birikimlerini -buna, çatıştığı iddia edilen aklın geçmiş birikimleri de dâhildir- günümüze taşıyan ve böylece günümüzü şekillendiren bir kültür unsurudur. Ayrıca, gelenek aynı zamanda, aklın şekillenmesinde rol oynayan faktörlerden biridir. Diğer bir deyişle, gelenek, akim, içinden çıktığı ve işlerken de ayaklarını üzerine bastığı şeydir. Akıl ise, geleneği oluşturan unsurlardan biridir. Dolayısıyla, aklın geleneekten bağımsız olması düşünülemez. Akıl geleneğin dışında oluşan bir şey değil ki ondan bağımsız olsun. Eğer 'bugünkü haliyle akıl' hem geleneği oluşturan unsurlardan biri hem de kendisi gelenek içinde oluşan bir unsur ise, bu durumda onlar arasında bir çatışmadan değil, ancak, geleneğin bir öz-eleştirisinden söz edilebilir. Kısacası, aklın isyan etmesi de, eleştirmesi de, hâkimiyet sağlaması da hep geleneğin içinde olan şeylerdir, geleneğe karşı yapılan şeyler değil. İşte gelenek denilen şey, bu derece kuşatıcı bir yapıya sahiptir. Gelenek Gadamer’e göre;

“her nasıl olursa olsun, geçmişle bildik ilişkimizi geçmişle aramızdaki mesafe ve kendimizi geleneekten özgürlük karakterize etmez. Aksine biz daima geleneklerde konuşlanmış durumdayız ve bu hiçbir şekilde araştırma nesnesine dönüştürülebilen bir süreç değildir, yani geleneğin söylediği şeyi başka bir şey, yabancı bir şey ola-

rak kavrayamayız. Gelenek daima bir parçamız, bir örnek ya da model, bir kavrayış türüdür; daha sonraki tarihsel yargımız onu bir bilgi türü değil, aksine gelenekle en derin/en sıkı ilişki kurma türü olarak görebilir” (Gadamer, 2009: 27).

Gadamer’in gelenek vurgusu onun dile yüklediği anlamda da açıkça görülür. Gadamer için dil, her zaman tarihsel bir gelenek, anlamının ve konuşmanın zemini, potansiyeli olarak anlama ve yorumlama hakkında konuşmayı hem mümkün kılan, hem de mümkün kıldığı için onu belirleyen bir önyargı olarak tezahür etmektedir. Bu bağlamda Gadamer, her şeyden önce geleneği bir dil geleneği olarak anlar ve *anlamanın dile bağımlı* olduğunu ifade eder (Gadamer, 1989: 438-449). Gadamer’in penceresinden dil; tarihten ve toplumdan doğmuş, onlarla her an yeniden hayat bulan, bir yanında kendi iç bağımsızlığı, diğer yanda ise insanların, insan olmalarına bağlı olan yaşayan bir gelenektir. Dil geleneğin kendisini gizleyebileceği ve aktarabileceği bir ortamdır.

“...Gelenek dilde yeniden tekrar tekrar ifade edildikçe daha önce var olmayan ve o andan itibaren var olan bir varlık kazanır. Bunu tarihsel bir örnekle açıklayabiliriz. Mevcut geleneksel metin ister bir şiir olsun isterse büyük bir olayı anlatsın, her iki durumda da nakledilen şey tam da kendisini sunarken varoluşa tekrar doğar. Homer’in İlyada’sı ya da İskender’in Hindistan Seferi bizimle geleneğin yeniden kendimize mal edilmesi sırasında konuştuğunda giderek daha fazla ifşa olan, bir kendinde şey söz konusu değildir; fakat hakiki bir diyalogda partnerlerin hiç birinin taşımadığı bir şey doğar” (Gadamer, 2009: 280).

Gadamer’in hermeneutiğinde vazgeçilmez öneme sahip olan ufukların kaynaşması olgusunun temellendirilmesi de *gelenek* sayesinde mümkün olur. Gadamer’e göre ufukların kaynaşmasıyla meydana gelen anlama, yalnızca bir öznellik edimi olarak değil, aynı zamanda kendini geçmişin ve şimdinin mütemadiyen kaynaştığı bir gelenek süreci içine yerleştirme çabası olarak düşünülmüştür. Gadamer, gelenek kavramının kendi felsefesi için önemini ufukların kaynaşması kavramsallaştırmasıyla yeniden ortaya koymaktadır. Geçmişle geleceği, metinle okuyucuyu, hayatla tarihi, öznellik nesnelliği, anlamla yorumu bir ufuk içinde dilin evi olan geleneğin içinde kaynaştırmaktır. Bunun sonucu olarak da Gadamer’in hakikat anlayışı, öznenin Heideggerci ifadeyle *Dasein*’in tarihselliği ile ilgilidir. Bu tarihsellik ise öznenin içinde yer aldığı gelenekselliğe işaret eder. Gadamer’in bu hakikat anlayışı bir bakıma hermeneutik gelenekte Dilthey’la başlayan tarihten, toplumdan ve gelenekten bağımsız *a priori*lerden söz edilemeyeceği anlayışının metodik ve epistemolojik bir takım eksikliklerden kurtararak geliştirilmiş ve olgunlaştırılmış halidir.

Gadamer’e göre insanın en ayırt edici özelliği, fiilen şimdi varolan şey karşısındaki üstünlüğü, gelecek fikridir. Aristoteles buna, insanın doğru ve yanlış

hissinin \ fikrinin verildiğini ilave eder.-İnsanın bir birey olarak *logos*'a sahip bulunması ve dolayısıyla her şeyin verildiğini-. İnsan düşünebilir ve konuşabilir. Söylemek istediği her şeyi iletebilir. Ancak Gadamer'e göre Aristoteles'in tasvirini yaptığı şey, konuşmayı öğrenme süreci değil, daha çok düşünmeyi öğrenme süreci, yani evrensel kavramları öğrenme sürecidir (Gadamer, 2002: 65). Aristoteles *logos*'u dil değil, düşünme olarak anlıyordu. Hâlbuki *logos* düşünmeden de önce dille ilgiliydi. Zira *logos* kelimesinin birinci anlamı dildir. Bu durumda insanın ayırt edici niteliği, "neyin yararlı neyin zararlı, neyin iyi neyin kötü olduğu" ayrımını sağlayan dile sahip olmasıdır. Dilin gerçek varlığı, dünyamızı ve geleneğimizi oluşturan dilin 'söylediği şey'de yatar. *Logos*'un dil olarak anlaşılmasının bir diğer uzanımı Gadamer'in modernite eleştirisinde dilin kaynağı problemine yaptığı göndermede görülebilir. Gadamer dilin kaynağı probleminin Aydınlanma düşüncesiyle başladığını söylemiştir. Ona göre bu konunun yol ayrımında, '*logos*'un nasıl anlaşıldığı meselesi vardır. Onu, mekanik ve rasyonalist metafiziğin yaptığı gibi sadece akıl olarak karşılamak, modernitenin açmazlarıyla karşı karşıya bırakacaktır. Oysa '*logos*'u hem akıl hem de söz olarak anlamak ve metafiziği buradan başlatmak, ontolojik mesafeyi kendiliğinden muhafaza etmenin yollarını açmak olacaktır. Bir başka ifadeyle, söz olarak *logos* düşüncesi, ontolojik monizme izin vermeyecektir. Çünkü dilin kökeni ilahi sözde kök salmaktadır (Çınar, 2007: 209).

İşte tam da bu noktada Gadamer, dil hakkında düşünmenin tarihinin uzun zaman öncesine dayandığını ancak bu tarihin daha erken dönemlere gitmesini de Hristiyan batının dini geleneğinin engellediğini belirtir. Aydınlanma dönemiyle birlikte dilin kaynağı ve neliği hakkındaki tartışmalar kutsal kitaplar yerine insanın doğasında ve düşüncesinde aranmaya başlandı. Gadamer'e göre dilin doğallığı, dilin kaynağı sorusunu anlamsız hale getirmesiyle birlikte dil hakkında konuşmanın dil hakkında bir bilinci taşıması gereğine varır. Gadamer, dil hakkında her düşünmenin tekrar dile geri dönmek olduğunu, bu geri dönüşlerin bir gizem olduğunu ve dil hakkında düşünmeyi çekici kılanın da bu gizem olduğunu belirtir (Gadamer, 2002: 66). Dilin bütünüyle asla bilinemeyeceğini kabul eden Gadamer, dili, bilincin dünya ile ilişkiye girdiği araçlardan biri olarak kabul etmez. Bilincin dünya ile ilişkiye girmesi dış dünyadan gelen görsel olmayan tüm iletişimin dil sayesinde yapılmasına dayanır.

Ancak gerçekte Gadamer'in dile yönelik yaklaşımının ve ifadelerinin altında yukarıda kendisinin de belirttiği arka planın yanı sıra aydınlanma eleştirisi ve hocası Heidegger'den devraldığı hermeneutik refleks vardır. Bilindiği gibi aydınlanma döneminin akılcı anlayışı, anlamının salt akli bir olay, dilin ise akli olanı ifade eden, aktaran bir araç olduğunu kurgulamıştı. Ancak, hermeneutik gelenekte dilin çok başka bir anlamı vardır. Hermeneutik gelenek, dili verili bir

değer olarak görmek yerine, onu kendine dert edinir; dünyanın ve yaşamın merkezine koyar. Evrenselci perspektife yerleşmiş olan Aydınlanmacılar, düşünme ve dili iki farklı etkinlik olarak gördükleri için dili, kendisini önceleyen düşüncenin bir aracı olarak telakki etmişlerdir. Akıl yetisi, dilden önce olmalıydı. O, bağımsız ve tümel bir var oluşa sahipti. İnsan, akli bir varlık olarak, kendi dilini de akılsal ilkelere göre yaratmış olmalıydı (Altuğ, 2001: 60). Doğrusu, Aydınlanma düşüncesinin öngördüğü mekanizm, mevcut bütün enerji ve ilgisini, dünyasız kozmik bir uzaya hasretmiştir. Onlar, ideal bir dil düşüncesini tasarlamaktaydılar. Çünkü onlar için dil, total bir bilinebilirliğin temsilcisiydi. Bir başka ifadeyle, Varlık mutlak surette elde edilebilen bir nesnellik anlamına geldiği için, dilin de bu şekilde anlaşılması kaçınılmazdı. Bu neredeyse dili matematiksel bir dile indirgeme girişimi gibi gözükmetedir (Gadamer, 1989: 414). L.Wittgenstein bu durumu, ikinci dönemine damgasını vuran *Felsefi Soruşturmaları*'nda, tüm önyargılardan ve değerlerden azade, çıplak ve kesin bir dille tanımlanmış, kusursuz bir dünya resminin tek kusurunun, buzla kaplı, hiçbir sürtünmenin olmadığı dümdüz bir zemin benzetmesiyle ifade eder (Wittgenstein, 2000: 107).

Buna karşılık Gadamer, anlamanın bilgiye ulaşmadaki bir evre değil, bir varlık ya da varoluş evresi olduğu düşüncesine varmıştır. Gadamer'e göre, Kartezyen düşüncenin epistemolojiye olan merakı anlama sürecini yanlış anlamaya yol açmış, dili, anlamaya aracılık eden sıradan bir nesneye dönüştürmüştür. Oysa dil, insanların kullandıkları pek çok araçtan, irademizin istediği şekilde kullanılamaz oluşu bakımından ayrılmaktadır. Dil, içinde dile geldiği dünyadan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Tam tersine, varlığın içinde meydana geldiği ortamdır. Gadamer, dilin böyle bir kavrayışını temele alan hermeneutiğe *praxisin hermeneutiği* demektedir. Ona göre bu ifade, hermeneutikte temel bir dönüşüme işaret etmektedir (Kalaycı, 2003: 358). Zira anlam dildedir, dolayısıyla *dasein* dili olan, konuşan varlıktır: insan öncelikle konuşan varlıktır, akıl yürüten, gözlem yapan varlık değil; anlama ve dolayısıyla konuşma ve dil akli, deneyi ve gözlemi önceler. Anlam sadece insana aittir ve anlaşılan şey daima dildir. (Gadamer, 1989: 384) Bunun içindir ki anlama sadece insanların olduğu yerde mümkündür. Mesela konuşmak başka birisine konuşmak demektir. Bir bakıma konuşma 'Ben' alanında değil, 'biz' alanında gerçekleşir. Bu bağlamda dil de, "iki insan arasında anlaşmanın ve doğru anlamanın kurulduğu ortamdır. Dilin gerçekliği, Ben'le Sen'i birleştiren ruhun gerçekliğidir" (Gadamer, 1989: 384).

Dilin, anlamın ve anlamanın yegâne ortamı olduğu konusunda Heidegger ve Gadamer'le benzer düşüncelere sahip olan Nietzsche'ye göre dil, kendileri bir imajın ya da hiyeroglif göstergenin diğer imajlara artistik empoze edilmesi

olan kavramların toplamıdır (Schrift, 2002: 6-7). Burada göreceğimiz gibi Nietzsche'ye göre dilin doğası üzerine yapılacak tartışmalar ve fikir yürütmeler insan bilgisinin yalnızca dil vasıtasıyla üretilebileceği ve yayılabileceğidir. Nietzsche'nin dil üzerine yaptığı yorumlar karmaşık ve bir o kadar da başka kavramlarla ilintilidir. Ona göre, kelimelerle şeyler arasında kapatılamaz gedik vardır ve bu dilin dışında gerçekleşen olaylar hakkında doğru bilgi edinemeyeceğimizi söyler/belirtir. Varolan şeyler dille ifade edilmeye başlandığı zaman, yapılan başka bir dünya yaratılarak, her biri kendi başına ve kendisi için varolan varlıklar olarak tahayyül etmeye götürecekti bu da Nietzsche için yanlış bir gidişin başı olacaktır. Sonuç olarak Nietzsche, dili yalnızca antropomorfik ilişkiyi dile getirdiği için tasarlanan nesnenin tasvirinin referans bakımından kesinliğini tasarlayıcıyla ilişkisi dışında bir şey olarak araştırmayı boş bir çaba olarak görür (Schrift, 2002: 18). Kaldı ki somut olgular için bile *olgular yoktur, yalnızca onların yorumu vardır* (Nietzsche, 2002: 285) diyen bir filozof için dille ilgili ifade etiklerinin nedenlerini anlamak daha kolaydır.

Nietzscheci dil vurgusunun geldiği son noktada, dille gerçeklik arasındaki tüm bağlar kökünden koparılır. Dil, gerçeklikle hiçbir temas kurmaz, sadece kendi kendine, kendine yeterli bir dünya uydurarak böylesi bir temas varmış yanılsamasını verir. Geleneksel felsefenin de dil alanında ürettiği anlamın tekliği ya da gerçeğe tekabül yetki yaklaşımı da son derece tartışmalıdır (Erdem, 2002: 181-182). Ancak dilin kaygan yapısında hiçbir şey mekanik bir şekilde tam karşılığını bulamaz. Tüm bunlara karşılık Nietzsche eleştirdiği dilsel yapının içine mahkûm olduğunu görerek, dilsel alanın dışında bir anlam geliştirmenin *kerhen* de olsa mümkün olmadığını fark etmiş, kabullenmiştir.

Nietzsche'nin dille yaşadığı bu gergin ilişkiye karşılık Gadamer için dil, her zaman tarihsel bir gelenek, anlamının ve konuşmanın zemini, potansiyeli olarak anlama ve yorumlama hakkında konuşmayı hem mümkün kılan, hem de mümkün kıldığı için onu belirleyen bir önyargı olarak tezahür etmektedir. Bu bağlamda Gadamer, her şeyden önce geleneği bir dil geleneği olarak anlar ve *anlamanın dile bağımlı* olduğunu ifade eder (Gadamer, 1989: 438-449). Gadamer'in penceresinden dil; tarihten ve toplumdan doğmuş, onlarla her an yeniden hayat bulan, bir yanında kendi iç bağımsızlığı, diğer yanda ise insanların, insan olmalarına bağlı olan yaşayan bir gelenektir. Dil geleneğin kendisini gizleyebileceği ve aktarabileceği bir ortamdır. Deneyim de dilden önce gelebilecek bir şey değildir ama deneyim dilin içerisinde ve onun aracılığıyla ortaya çıkar. Dilsellik tarihsel insanın dünyada-var-oluş yoluna giren bir şeydir. Buna göre insan dil sayesinde bir "dünya"ya sahiptir ve bir dünyada yaşamaktadır. Mesela kişi belirli bir gruba "mensup" olduğunu söyleyebildiği gibi, aynı zamanda tarihte belirli bir zamana ve yere, ayrıca belirli bir ülkeye mensuptur.

Yoksa kişi o grubun kendisine ait olduğunu, tarihin onun özneliliğine ait kişisel bir varlık olduğunu, bir ülkenin onun hayatını kontrol edip düzenlediği gibi kendisinin de o ülkeyi yöneteceğini söyleyemez. Onlar kişiye değil kişi onlara bağlıdır onların içinde yaşamaktadır. Aynen bunun gibi biz dile ve tarihe aidiz (Palmer, 2003: 271), onlar içinde doğmuşuz ve erimişiz. Bu dilin insanı içine alan bir hapishane olduğu anlamına gelmez, bilakis dil bir hapishane olmayıp, kişinin geleneğe karşı açıklığına bağlı olarak sonsuz genişlemeye imkân sağlayan varlık içinde açık ve özgür bir alandır. Zira geleneğin oluşumuna biz de katılırız (Gadamer, 1989: 293) ve böylece onu biz de belirleriz. Mirasçısı olduğumuz geleneği epistemolojik ve metodik bir kaygı ile bilimsel yöntemin bir nesnesi olarak kurgulamak, ait olduğumuz kültürel evrene ve mirasa yabancılaşmayı doğuracaktır. Bu yabancılaşma ve ötekileştirme anlama etkinliğinin nesnesi olan mirasın anlaşılmasında en büyük engel, metodolojik engel olarak karşımıza çıkacaktır. Gadamer, tevarüs edilen bu kültürel mirası *'her birimizin içinde kendini göreceği bir ayna'* olarak tavsif etmektedir. Bilimsellik temelinde nesnelleştirici epistemik kaygı, geleneğin gerçekliğine uygunluk arz etmemektedir. Zira gelenek temelde bir *'bilgi sorunu değil, aktarılmış bir içeriğin kendiliğinden ve üretken biçimde özümsemesi'* meselesidir (Gadamer; 1990: 99).

Bu bağlamda Gadamer'in dilsel bir metni anlama için söyledikleri de dikkate değerdir. "Her çağ aktarılan bir metni kendi şartları içinde anlar; çünkü metin bütün bir geleneğe aittir. –sayesinde kendisini anlamaya çalışan ve onun içeriğine ilgi duyan hâlihazırdaki çağ da bu geleneğe aittir. Yorumlayan hitap ettiği kadarıyla, metnin gerçek anlamı, yazarın ve onun ilk muhataplarının içinde bulunduğu olumsuzluklara bağlı değildir. Mana kesinlikle bunlarla özdeş değildir; çünkü anlam, daima yorumlayanın içinde bulunduğu tarihsel durum ve tarihin nesnel akışının bütünü tarafından beraberce belirlenir (Gadamer, 1989: 296). Bunun içindir ki Gadamer'e göre, anlama bir *bilinç* problemi değil, bir *oluş* sorunudur (Gadamer, 1989: 271-277).

Yine Gadamer'e göre geçmişi şimdiye intikal ettiren ve geleceğe götüren temel taşıyıcı dildir. Bütün anlamanın, tarihsel olarak şekillenmiş bulunan şimdiki zamanımızın herhangi bir konu ya da nesne hakkındaki yorumumuzu belirleyen tarihsel bağlam ve dille ilişkimiz sorumludur. Gadamer'in ifadeleriyle ifade edersek, *"...dil her şeyi içine alan bir alandır. Temelde, anlamlandırma edimimizin amaçlaması ölçüsünde söylenmiş olanın dışında tutabilecek hiçbir şey yoktur"* (Gadamer, 2002: 71). Dilin dışında kendimizi, düşüncelerimizi ifade edeceğimiz başkaca bir yol yoktur. Bunun içindir ki, Gadamer, tarihin, sonunda dil (yani dile gelen ve dil içinde kendi varlığını açığa vuran ve dili üreten bir şey) olduğunu iddia ederek doğru anlamanın da ancak bizim dilsel varlıklar oluşumuz sayesinde mümkün olduğundan söz eder.

Dil, bir kez yaşamın ve dünyanın biricik anlamlandırıcısı ve öznenin bilincini saran bir kabuk gibi görüldüğünde, anlamla arasındaki ilişkisi dolaysızlaşır. Düşünceyi meydana getiren, başkasıyla kurduğumuz ilişkide onu açığa çıkaran dildir. Ancak, dilsel düşünce salt rasyonel bir dolaysızlık değil, anlamın taşıyıcısı olan bir semboller ağıdır. O nedenle, düşünce anlamı öncelemez. Anlam, düşünceye içkindir. Hermeneutik felsefenin, dili ve anlamı diyalektik bir ilişki içine sokması, ortaya çıktığı çağdaş düşünce içinde değil, hermeneutiğin Eski Yunan'daki antik anlamında saklıdır.

Gadamer'e göre dilin irademizin dışında kullanılıyor oluşu, sözgelişi bir metinde kullanılan kelimelerin bize kullanılacakları tarzı buyurmaları demektir. Bize buyrulan kullanım tarzı onların 'doğru kullanım'larıdır. Gadamer'e göre, yorumcu yazarın öznel niyetiyle değil, metnin dilsel kullanım tarzıyla ilgilenir (Ulukütük, 2009: 40-51). Doğru önyargıları yanlış önyargılardan ayıracak olan ölçüler dilsel cemaatin ortak kavrayışının sağladığı ölçülerdir. Yorumlama sürecinin nesnelliğinin garantisi de, yorumcunun konumlandığı tarih ve zamandan kopmasında değil, sözü edilen ölçülerin içinde hareket etmesindedir. Bu ölçülerin varlığı, yorumcuların keyfiliğini baskı altına alır. Dolayısıyla hakikate ulaşacak ölçüler yöntemde değil, dilsel cemaatin ortak kavrayışında bulunur. Bu da, anlama sürecinin keyfi değil, zorunlu bir süreç olduğu anlamına gelmektedir.

Sonuç

Anlamanın tarihselliğinin hermeneutik bir ilke sayılması gerektiğini belirten Gadamer, Heidegger'in anlamanın döngüsellğine dair görüşünün, "insan bilimleri hermeneutiği" için önemli sonuçları olduğunu ifade eder (Bilen, 2002: 121). Ancak Heidegger varlığın geleceğe dönük ifşasını beklemenin onun geçmişteki tezahürlerini anlamaya çalışmaya öncelik arz ettiğini belirtir. *Varlık ve Zaman* adlı eserinde ileri sürdüğü *Dasein*'in gelecek açısından geçmişi anladığı iddiasını devam ettirmesine karşılık, Gadamer, zamanın gelecek boyutunun önemini kabul etmekle birlikte, geçmişin veya tarihsel geleneğin öncelik arz ettiğini ileri sürer. Bu yaklaşımını *Hakikat ve Yöntem*'in ikinci baskısı için yazdığı "Önsöz"de şöyle dile getirir: "Bilim tam bir teknokrasi haline gelip, *varlığı unutmanın kozmik gecesine*, Nietzsche'nin kehanette bulunduğu *nihilizme* neden olunca, akşam gökyüzünde batmakta olan güneşin geri dönüşünün ilk ışıklarını aramak için diğer tarafa dönmek yerine, onun son ışıklarına bakılmaz mı?" (Gadamer, 1989: xxxvii). Öyle görünüyor ki, burada Gadamer, geçmişe öncelik vermeyi sadece bir şahsi tercih meselesi şeklinde görmemektedir, zira geleceğe dönerek beklememiz gereken şeyin ne olduğunu ve onun önemini bize öğreten geçmişin kendisidir. O halde biz her hangi bir hadiseyi anlamaya çalıştığımızda zaten geçmişin yani geleneğin etkisi altında bulunmaktayız Bu açıdan bakıldı-

ğında “gerçekte anlayan bizler değiliz: Bizim ‘anladım/anlamaktayım’ dememize imkân veren şey geçmişin\gelenegin ta kendisidir” (Gadamer, 1989: 300). Burada Gadamer’in kastettiği şey, anlama eyleminin tümüyle öznel olmadığı ve anlaşılan şey ile anlayan şahıs arasındaki ilişkiyi sağlayan şeyin tarihin kendisi olduğudur (Tatar, 1999: 298).

Gadamer ve Heidegger bize ısrarla dilin *gelenek* için bir kaynak ve iletişim / anlaşma / diyalog ortamı olduğunu salık verirler (Bkz. Bert, 2002). *Gelenek* kendisini dil içerisinde gizler, dil ise “su” gibi bir ortamdır. Heidegger ve Gadamer’e göre dil, tarih ve varlıktan her birisi, sadece birbiriyle ilişkili değil, aynı zamanda birbiriyle kaynaşmış durumdadır. Öyle ki varlığın dilselliği aynı zamanda onun ontolojisi “-varlığa gelişi”- ve kendisinin tarihselliğinin ortamıdır. Varlık, bize *gelenekten* gelen bir mesaj olup sürekli yeniden yorumlanması gereken mazidir (Vattimo, 1999: 50). Varlığa gelişi tarihte ve tarihe ait bir olgudur ve tarihselliğin dinamikleri vasıtasıyla yönetilir (Palmer, 2002: 232).

Sonuç olarak hermeneutik gelenekte anlama üç düzlemde temellendirilir: *Dilsel*, *tarihsel* ve *ontolojik*. Anlama dilseldir, zira insanın en ayırt edici vasfı rasyonellik değil, dilselliktir. Rasyonellik de dâhil insanın her türlü anlama, açıklama ve yorumlama faaliyeti dil içinde meydana gelir. Ancak bu dil yukarıda Wittgenstein’in da vurguladığı üzere buzla kaplı, hiçbir sürtünmenin olmadığı dümdüz bir zeminde değil, Gadamer’in ısrarla altını çizdiği üzere tarihseli ve toplumsalı içine alan gelenek içinde ve gelenekle birlikte olur. Gelenek ise insan-öğlunun ontolojik, hem varlık hem zaman anlamındaki *dasein*’ına içkin kadedridir. Kanımca gelenegin ve dilin Gadamer’in hermeneutiğinde geldiği son noktada onu Heidegger’i de aşacak, kuşatacak noktaya getirir. Gelenek ve dil Gadamer’in anlam\anlama tutkusunda birbirleriyle öyle bir dünya oluştururlar ki, Heidegger’in “*dil varlığın evidir*” söylemi yerini “*dilin evi gelenektir*” söylemine bırakır. Artık Heidegger’in ‘*Varlık ve Zaman*’ı, Gadamer’in ‘*Hakikat ve Yöntem*’i yerini ‘*Anlama ve Gelenek*’ ilişkisinin vazgeçilmez denklemine bırakır. Bu denklem, dili varlığın evinden alır gelenegi dilin ev sahibi konumuna getirir.

Kaynakça

- Akarsu, B., (1984) *Wilhelm Von Humbolt’ta Dil Kültür Bağlantısı*, İnkılap Yay. İstanbul.
- Altuğ, T., (2001) *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yay, İstanbul.
- Asman, J., (2001) *Kültürel Bellek*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay. İstanbul.
- Bilen, O., (2002) *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Kitabiyat Yay. Ankara.
- Bumann, W., (1997) “Dil Felsefesi”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- Caputo, J. D., (2000) “Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafizikğin Çöküşü, *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, Der-Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul.
- Çınar, A., (2007) “Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1. Bursa.

- Çüçen, A. K., (1997) *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Yay. Bursa.
- Demir, G. Y., (2007) *Sosyolojik Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa.
- Deniz, Ş., (2003) "Heidegger'in Felsefesinde Varlığın Tarihselliği ve Hakikatin Sonu", *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji Dergisi*, Sayı: 9, Isparta.
- Erdem, H. S., (2002) *Nietzsche'de Perspektivizm Anlam ve Yorum*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Eren, I., (2005) 20. Yüzyılda Felsefe: Karşı Çıktılar ve Yeni Arayışlar, Asa Kitabevi, Bursa.
- Ertürk, R., (2000) "Heidegger'in Varlık ve Zaman'ının Dayandığı Temel Varsayım", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: XIII, sayı: 1.
- Fazlıoğlu, İ., (2006) "İnsan Bir Gelenektir", *Dergâh, Edebiyat Sanat Kültür Dergisi*, Cilt Xvıı, Sayı 195, Mayıs.
- Flatz, F. C., (2011) "Introduction: Concepts of Tradition in Phenomenology", *Studia Phenomenology*, X.
- Gadamer, H. G., (1989) *Truth and Method*, Translation Revised By. Joel Weinsheimer And Donald G. Marshall, New York.
- Gadamer, H. G., (1999) "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Çev. Taha Parla, İstanbul.
- Gadamer, H. G., (2002) "İnsan ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, Der-Çev. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul.
- Gadamer, H. G., (2004) "Pratik Bir Felsefe Olarak Hermeneutik" *Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar*, Der-Çev. M. Beyaztaş, İstanbul.
- Gadamer, H. G., (2009) *Hakikat ve Yöntem II*, Çev. Hüsametdin Arslan-İsmail Yavuzcan, Paradigma Yay. İstanbul.
- Günok, E., (2011) "Heidegger Felsefesi Bir Özne Felsefesi mi?", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı: 7.
- Heidegger, M., (2001) *Zaman ve Varlık Üzerine*, Çev. Deniz Kandır, a Yay, Ankara.
- Heidegger, M., (1991) *Metafizik Nedir?* Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara.
- Heidegger, M., (1998) *Teknik ve Dönüş*, Çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yay. Ankara.
- Heidegger, M., (2001) *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa.
- Heidegger, M., (2002a) "Anlama ve Yorum", *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, Paradigma Yay. İstanbul.
- Heidegger, M., (2002b) "Hümanizm Üzerine Mektup", *Hümanizmin Özü*, Der-Çev. Ahmet Aydoğan İz Yay. İstanbul.
- Heidegger, M., (2002c) "Dilin Doğası", *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, Der-Çev. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul.
- Heidegger, M., (2004) "Hakikatin Özü Üzerine", Çev. Nejat Aday, *Tezkire*, Sayı: 36-37, Ankara.
- Heidegger, M., (2008) *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Inwood, M., (2002) "Dil, Hakikat ve Kaygı", Çev. Neziha Dalgıç, *Kaygı Felsefe Dergisi*, Sayı: 1, Bursa.
- Inwood, M., (1999) *The Blackwell Philosopher Dictionaries A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, USA.
- İmamoğlu, T., (2009) "Whitehead ve Heidegger Düşüncesinde İnsanın Anlamı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, cilt: XIII, sayı: 39.

- Kalaycı, N., (2003) "Gadamer ve Hermeneutik", *Yeditepe'de Felsefe*, Sayı: 2, Yeditepe Üniversitesi Yay. İstanbul.
- Kalaycı, N., (2004) "Heidegger'in Dil Felsefesi: Dil ve Dilin Özü", *Yeditepe'de Felsefe*, Yeditepe Üniversitesi Yay. Cilt 1, Sayı. 3, Haziran.
- Karakaya, T., (2004) "Martin Heidegger'e Göre 'Dasein'in Zamansallığı ve Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12.
- Küçükalp, K., (2008) *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yay. Bursa.
- Kisiel, T., (2002) "Geleneğin Vuku bulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği", *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, Paradigma Yay. İstanbul.
- Knight, K., (2008) "After Tradition? Heidegger or MacIntyre, Aristotle And Marx", *Analyse & Kritik*, Volume: 30.
- Köktürk, M., (2006) *Kültürün Dünyası*, Hece Yay. Ankara.
- Nietzsche, F., (2002) "Yorum Üzerine", *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, Der-Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul.
- Olivier, B., (2002) "Gadamer, Heidegger, Play, Art and The Appropriation Of Tradition", *South African Philosophy*, 21/4.
- Ökten, H. K., (2004) *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Özlem, D., (1997) "Heidegger ve Teknik", *Tekniğe Yönelik Soru*, Çev. Doğan Özlem, Afa Yay, İstanbul.
- Palmer, R. E., (2003) *Hermenötik*, Çev. İbrahim Görener, Anka Yay. İstanbul.
- Schrift, D. A., (2002) "Dil, Metafor ve Retorik", *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, Der-Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul.
- Schüssler, I., (2002) "Heidegger'e Göre Dil ve Diyalog", Çev. Uluğ R. Sungur, *Metafizik ve Politika. Martin Heidegger Hannah Arendt*, Haz. Sanem Y. Öge-Önay Sözer-Fionaz Tomkinson, Boğaziçi Üniversitesi Yay. İstanbul.
- Sezer, D., (2005) "Hermenötik Düşüncede Gelenek ve Deneyimin Önceliği", *Toplum ve Bilim*, Sayı 105.
- Steiner, G., (2003) *Heidegger*, Çev. S. Sahra, Hece Yay. Ankara.
- Tatar, Burhanettin, (1999), "Hans-Georg Gadamer ve 'Hakikat ve Yöntem' Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX-12,13, Samsun, 1999, s. 298.
- Tekelioglu, O., (1995) "Hâller, Şiir Hâli ve Dasein", *Defter Dergisi*, sayı 25, Sonbahar.
- Ulukütük, M., (2009) "Hakikate Giden Yollar: Metin Yazar Okur Diyalektiğinde Beliren Anlama Sorunu", *Hece Edebiyat Dergisi*, Sayı: 147, Mart. Ankara.
- Vattimo, G., (1999) *Modernliğin Sonu- Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenutik*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yay, İstanbul.
- Villa, D., (2007) "Arent, Heidegger and The Tradition", *Social Research*, Vol. 74/4.
- Wachterhauser, B. R., (2002) "Anlamada Tarih ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, Der-Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul.
- Wittgenstein, L., (2000) *Felsefi Soruşturmalar*, Deniz Kandır, Küreyl Yay. İstanbul.



Martin Heidegger, Davos-İsviçre, 1928.

MARTIN HEIDEGGER VE MICHEL FOUCAULT'NUN GELENEKSEL ÖZNE KAVRAMI ELEŞTİRİSİ

Zehragül AŞKIN - Hüseyin ÇELLİK

ÖZET

Heidegger, geleneksel özne-nesne düalizmini, temel özelliği dünya-içinde-varlık olan Dasein analizi ile aşmıştır. Foucault ise bu ikili konumların, tarihsel-epistemik bağlamlar ve iktidar mekanizmaları boyunca nasıl oluşturulmuş olduğunu araştırarak bu ikiliği eleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Özne, Dasein, Eksistensiyaller, Arkeoloji, Soykütük, Söylem, İktidar.

MARTIN HEIDEGGER AND MICHEL FOUCAULT'S CRITIQUE OF THE TRADITIONAL CONCEPT OF SUBJECT

ABSTRACT

Heidegger went beyond the traditional dualism of subject-object with analysis of Dasein that its fundamental characteristic is being-in-the-world. Other hand Foucault had criticized this dualism to search how this dualist positions is constituted throughout the historical-epistemic contexts and power mechanisms.

Key Words: Subject, Dasein, Existentials, Archaeology, Genealogy, Discourse, Power.

Giriş

Martin Heidegger ve Michel Foucault'nun özneye ilişkin kavrayışlarını “geleneksel özne” kavramına getirdikleri eleştirel yaklaşım bağlamında ele alacak olan bu makale, felsefi yönelimlerindeki farklılığa rağmen her iki düşünürün çalışmalarını yönlendiren soru ve sorunların arka zeminini oluşturan epistemolojik hakikat anlayışına karşıt tutumlarını, geleneksel özne-nesne düalizmini destrüksiyona uğratma girişimleri bağlamında açıklama getirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda makale Martin Heidegger'in “*Varlık ve Zaman*”, Foucault'nun ise “arkeolojik” ve “soykütüksel” yapıtları ile sınırlandırılmıştır. “*Varlık ve Zaman*”da “varlığın anlamı” sorusu bağlamında Batı Metafizik tarihi olarak nitelendirdiği ontoloji tarihine yönelik gerçekleştirdiği destrüksiyon'da Heidegger, özne-nesne düalizminin yol açtığı epistemolojik hakikat anlayışına karşı “fundamental ontoloji” tanımını yanıt olarak sunmaktadır. Heidegger'in de belirttiği gibi Batı metafizik tarihinin tözselleştirilmiş varlık anlayışının değişik formlarına Platon'un İdea'larından Hristiyan tanrısına, Descartes'in Cogito'sundan Kant'ın Numenal alanına kadar değişik biçimlerde rastlanır. Bununla birlikte söz konusu formların ortak özelliği Hoy'un da söylediği gibi gerçek (dış) dünyanın doğru bir temsili olarak bilgiyi tanımlarken, bilen öznenin bilinen şeye nasıl bağlandığını açıklamayı sorunsallaştırmalarıdır. (Hoy, 2006: 183).

Heidegger en temel düzeyde özne-nesne ya da zihin-madde arasındaki ikiciliği Dasein analizi ile aşma girişiminde bulunur. Heidegger'in dualist ontolojileri aşma girişimini devam ettirten Michel Foucault ise bir özneye ve onun bilinç süreçlerine gönderme yapan dualist temelli argümanları ve söz konusu argümanları bilinçli bir öznenin bilme etkinliğine dayandıran yaklaşımlarını eleştirirken özne ve nesne konumlarının tarihsel olarak nasıl oluşturulduğunu temellendirme çabası içinde olmuştur. Bu temellendirme çabasında Foucault'nun birinci dönem arkeolojik çalışmalarındaki söylem oluşumlarının analizi, özneleştirme mekanizmalarından daha öncelikli bir konuma sahip olsa da daha sonra ikinci dönem soykütüksel araştırmalarında, insanların pratikler yoluyla nasıl öznelere dönüştürüldüklerini dikkate almada merkezi bir öneme sahiptir.

I.

Heidegger, Batı metafizik tarihinde Varlığın anlamının üstünün örtüldüğü; kendi terminolojisi ile "varlığın unutulduğu" argümanından hareketle varlık felsefesini yeniden felsefenin temel disiplini haline getirirken özellikle Descartesci düalizmin şiarı haline gelmiş olan "cogito ergo sum" önermesine odaklanır ve "kartezyen epistemolojinin oluşturduğu paradigmanın -özne ve öznenin tasarımı olarak dünya ayrımının- öznenin hakikat adına "subjectum" olarak merkeze alınmasıyla sonuçlandığını (...) ve özneyi kendisinin bilinci olarak tanımlayan Descartes ile birlikte Grek Varlık deneyimindeki özne ile nesnenin yerinin değiştirilip hakikat adına özne tarafından oluşturulan bir şeye; antropomorf bir yapıya dönüştürüldüğünü" belirtir (Aşkın, 2010: 3). Heidegger'in eleştirdiği "ego cogito'nun bu kendi üzerine bükülen refleksiyonlu tavrıdır.

"Oysa hakikatin öznenin düşünsel etkinliğine indirgenmesine karşı tavır geliştiren Heidegger'de Cogito, ne açıklığı ne de bu açıklığın deneyimini oluşturabilir. Dasein'in temel varlık kipi olan "orada"lık ve "orada"lığına karşılık gelen diğer varolanlarla dünyada yer tutuşu, dünyanın insanın düşünsel etkinliğine indirgenemeyeceğinin en açık ifadesidir. Dünya, hem Varlığın Dasein'a açıldığı hem de Dasein tarafından deneyimlendiği kesişme noktasına karşılık gelmektedir. Bu kesişimde zaman, Dasein'in oradallığı ve oradallığını oluşturan diğer varolanlarla dünyada yer tutuşunun öyküsüdür" (Aşkın, 2008a: 4).

Bu öyküde Dasein'in oradallığını oluşturan varlık tarzlarının çözümlenmesi öncelikle varlık gibi bir şeyin belirsiz de olsa bir ön-anlayışıyla mümkündür. Dasein, bu ontoloji öncesi varlık anlayışı aracılığıyla varlığın anlamını tarihsel bir bağlamda (bir gelenek içinde) sahiplenir. Bu nedenle Varlığın anlamına ilişkin soru Dasein'in anlayan varlığını imleyen ontolojik yapısında temellenir ve dahası Dasein'in diğer varolanlarla olan ayrımındaki ontolojik önceliği

önotolojik varlık anlayışının zeminini oluşturur. Heidegger'in de belirttiği gibi Dasein bir varoluş belirleniminin içinde her zaman bir önotolojik varlık anlayışına sahip olan ontiko-ontolojik bir varlık tarzına sahiptir. Dasein daima bir oradalıkta (da); belirli bir dünya içinde varolduğundan onun varlık anlayışı, dünya içinde erişilebilir olan varolanların varlığının anlamını kendinde barındırır. Bu anlamda Dasein analizi hermeneutik ontoloji ile, geleneksel metafiziğin ürettiği ikiliklerin aşılabacağı bir Arşimet noktasını oluşturur.

Heidegger, Husserl'in fenomenoloji yönteminden etkilenir ve onu dönüştürerek kendi varlık araştırmasında kullanır. Husserl, kendi transandantal fenomenolojisini bilincin yönelimsel olduğu kavrayışı üzerine kurar. Buna göre bir şeye ilişkin olmayan bir kendinde bilinçten söz edilemez. Dış dünyaya ilişkin doğal tutum fenomenolojik epokhe'ye tabi tutulur yani Sözer'in de belirttiği gibi insanın içinde bulunduğu insan topluluğunun bir üyesi olarak içinde bulunan doğal dünyanın gerçekten varolduğunu, duyular aracılığıyla algılandığı biçimiyle varolduğu iddiasını taşıyan doğal tutumun askıya alınması söz konusudur (Sözer, 1976: 21). Böylece geriye yönelimsel olan yani her daim bir şeyin bilinci olan bilinç edimleri ve içerikleri kalır ve böylece bilincin özü araştırılabilir. Bu Bubner'ın vurguladığı gibi, bilincin boş ya da kendi içine kapanan bir bilinç olmadığı bir şeyin bilinci olarak/bir şeye ilişkin olarak yönelimsel olduğu anlamına gelmektedir (Bubner, 1993: 23-4). Fenomen ve logos sözcüklerinden oluşan fenomenolojinin anlamını yeniden tanımlayan Heidegger ise fenomenin kendini gösteren (Heidegger, 2008: 29), logos'un ise söz olarak ve dolayısıyla sözü edilenin sözle açığa çıkarılması (Heidegger, 2008: 33) anlamına geldiğini belirtir. Buradaki hermeneutik döngü söze, hakkında söz edilenin ait olmasıdır ki (Heidegger, 2008: 288) Palmer'e göre ancak bu anlamda logos, bir şeyin bir şey olarak görünür olmasına, anlaşılır olmasına olanak tanır (Palmer, 1969: 128) ve son tahlilde fenomenoloji, kendini gösterenin kendinden hareketle görünür kılınması; yorumlanarak anlaşılır kılınması anlamına gelir (Heidegger, 2008: 35).

Heidegger, Husserl ile olan ayrımında onun transandantal subjektivitenin alanı olarak koyutladığı fenomenolojiyi Dasein'in temel yapılarını (fundamental eksistensiyaller) dışa vurduğu dünya-içinde-varlığına indirger. Böylece Husserlci fenomenolojide askıya alınan pratik dünya ontolojik araştırmanın dayanağı olur. Bu, Dasein'in olgusal/pratik dünyasındaki varlık tarzları olarak eksistensiyal yapılarının, bir bütün olarak Dasein'in gündelik yaşamında tezhür ettikleri biçimiyle açığa çıktıkları anlamına gelir. Fenomenolojik araştırmada söz konusu olan "bir varolan" değil "varolanların varlığı"dır". Burada Varlık "varolanların varolan" olarak görünmesini, anlaşılmasını mümkün kılandır. Bu bağlamda varolanların varlığının soruşturulması olarak ontoloji yalnızca hermeneutik bir fenomenoloji ile mümkün olur.

Heidegger, fundamental ontolojinin konusunu Dasein'ın oluşturduğunu söylemektedir. Heidegger'in Logos'un "söz" anlamına vurgu yapmasındaki amaç böylelikle açıklık kazanır. Çünkü fenomenlerin araştırılması hem kendine hem de yönelimsel ilgi içinde varolanlara, anlamada (Verstehen) açık olan Dasein'ın sonlu varoluşunda temellenir. Bu, varlığın anlamına ilişkin sorunun Dasein'ın oradalığını oluşturan sonlu varlık tarzlarının çözümlenmesinde temellendiği anlamına gelir ki Dasein'ın ontik ve ontolojik öncelikleri: diğer varolanlar gibi kendi ontik yapısı tarafından belirlenmesi yanında diğer varolanlardan kendi varlığını kendisi için sorun teşkil ediyor olmasında açığa çıkar. Bu açığa çıkışta Dasein'ın şeylere yönelik pratik ilgisinin konusunu oluşturan varolanlar Dasein'ın kendi varlık olanaklarını aktüel hale geçirmesinden; varoluşundan ayrılamazlar. Bu noktada Heidegger'in neden bir dünya kavramına ihtiyacı olduğu sorusuna yanıt verilebilir. Dasein da içinde olmak üzere her varolan diğer varolanlar ile gönderge bütününde anlam kazanır. "Dasein'ın her gün içinde uyandığı yer olarak Dünya, Dasein'ın aşkınsallığına bağlı fenomenolojik yapısının oluşturmuş olduğu anlam ilişkilerinin (el-altında-olan (zuhandensein) şeylerle çalışmada yüz yüze gelmek suretiyle kurduğu ilişkilerin) bütünüdür" (Aşkın, 2010: 4).

Gorner'in de belirttiği gibi Heidegger'in fenomenolojisinin- Dasein'ın temel kiplerinin ve varlığının yorumlanması olarak- hermeneutik bir karaktere sahip olmasının nedeni Dasein dışındaki varolanları da hermeneutik daireye dahil etmesidir. Çünkü Dasein'ın kendi varlığına ilişkin anlayışı varolanlara ilişkin ontolojîöncesi varlık anlayışından bağımsız değildir ve varolanların varlık anlayışı da Dasein'ın varlığına aittir (Gorner, 2007: 31). Anlamın döngüsel oluşu, yaşanmış tecrübeye Diltheyci söylemle yaşam dünyasına; praksis'e dahil olmasıdır. Bu nedenle anlam değişmez ve belirlenmiş değildir; tam tersine yaşanmış tecrübeye dahil bir deneyim olarak tarihseldir. Bu anlamının –mevcut olanı aşma ve mevcut olanın ötesine geçme anlamında- ufuksal bir yapıya sahip olduğu Heidegger'in terminolojisi ile hermeneutik'in insan bilgisinin sonluluğunun ve sınırlılığının damgasını taşıdığı anlamına gelir. Dasein'ın anlamasının sonlu ve sınırlı olması Varlık'ın anlamının ne olduğu sorusuna hermeneutik bir içerim kazandırır. Bu noktada Heidegger'in Varlığın anlamını varoluşsal bir hermeneutikte temellendirmesi, onu kendisine kadar gelen düşünürlerin hermeneutik yaklaşımlarından farkının da altını çizerek Heidegger hermeneutiği varoluşçu bir ontoloji ve fenomenoloji zemininde ve anlamının tarihselliği içerisinde yeniden yapılandırır.

Hoy'un da belirttiği gibi, Heidegger'in dünya-içinde-varlık olarak Dasein analizi, "anlam"a dair kavrayışın insansal deneyimin temel özelliği haline gelmesini sağlamıştır (Hoy, 2006: 178). Oradalık, Dasein'ın varoluşsal zamansal

açılanmışlığının gerçekleştiği yerdir. Dasein bu açılanmışlığında, oradalığının oluşturucu etmeni olan anlama içindedir (Heidegger, 2008: 140). Dasein'ın temel ontolojik yapısı "dünya-içinde-varolma"dır. Bu yapı Dasein'ın varlığının yorumlanmasında her daim öncesel olan bütündür (Heidegger, 2008: 43) ve bu, verili bir zamanda somut çevreyle bir yaşama ilişkisini anlatır ve tüm özne-nesne ayrımlarına önseldir (Bubner, 1993: 36). Dasein kendi oradalığına fırlatılmıştır. Kendi faktisitesine fırlatılmış olan Dasein böylelikle belirli bir tarihsel bağlama, kendi varoluşunun açılanmışlığına fırlatılmıştır.

Dasein kendini kendi varoluşundan hareketle anlayarak varolur. Bu içinde-varolmaklık ögesi mevcut-olan varlık karakterine sahip varolanların mekansal iç içeliğini değil, daha asli olarak Dasein'ın öyle ya da böyle aşına olduğu, şurada ya da burada ikamet ettiği anlamına gelmektedir (Heidegger, 2008: 55-6). Dünya-içinde-varlık olan Dasein'ın 'da'sı dünyayı, oradalığı işaret etmektedir ve oradalık, Dasein'ın diğer varolanlarla karşılaştığı kökensel bir aradalığın ontolojik temelidir. Heidegger'de dünya terimi, objektif olarak düşünülen bir çevre anlamına gelmez. Dünya tüm varolanların bütünü demek değildir. İnsan varlığının açıklığında daima önkavramsal düzeyde ve anlama içinde sarmalanmış olarak açılan bir bütündür. Dünyanın varlığı özne-nesne ikiliğinin kavramlarıyla, (yani Descartes'in *res cogitans* ve *res extensa* ayırımına indirgenerek) anlaşılabilir çünkü bu ayırımın kendisi, dünyanın oluşturduğu ilişkisel bütün içinde gerçekleştirildiğinden dünyanın varlığının anlaşılmasında yetersizdir.

"Heidegger'in Descartesçi metafizik özne tasarımına karşı özellikle öne çıkardığı, bir tasarı varlığı -kendi eylemlerinin gerçekleştiricisi- olarak Dasein'ın diğer varolanlar ile birlikte dünyada bir yer tutuş olduğudur. Her gün içine uyanılan yer olarak Dünya, Dasein'ın el-altında-olan şeylerle pratik amaçları doğrultusunda giriştiği ilişkinin ontolojik zeminini oluşturur. Bu noktada Heidegger, Dasein varlık kipinde dünyada varolan insanın varolma tarzını, farklı varolma tarzlarında varolan varlıklardan ayırsa da hiçbir zaman Descartes gibi dünyadan koparmamıştır. Aksine o, Varlık sorusu bağlamında gerçekleştirilecek Dasein'ın varlığına ilişkin bir çözümlemenin bilen özne tasarımından değil; nesnelerin açığa çıkarılmasını Dasein'ın aşkınsallığına bağlayan fenomenolojik hermeneutiği'nden ve söz konusu fenomenolojik hermeneutiği'nin zeminini oluşturan dünyadan hareket etmesi gerekliliği üzerine vurgu yapmıştır" (Aşkın, 2010: 4).

"Dünya (...) varolan-şeyleri öyle belirler ki, bu şeyler ancak bir dünya "oldukça" kendilerini karşılaşılan ve açığa çıkarılmış varolan-şeyler olarak Varlıkları içinde gösterebilirler" (Heidegger, 2001:72). Bu anlamda Palmer'e göre Dünya her gün içine uyandığımız yer olarak bütün nesnellığe, bütün kavramlaştırmalara ve özne-nesne şemasına göre anlaşılabilir öznelliğe de önseldir (Palmer, 1969:

132). Varoluşu paranteze alan refleksif felsefi kavramların ontolojik temelsizliği bu noktada açığa çıkmaktadır. Buna karşın Gadamer'in de vurguladığı gibi daima önceden yorumlanmış, önceden temel ilişkileriyle organize edilmiş bir dünya vardır (Gadamer, 2002: 71). Dasein oradalıkta, diğer varolanlarla saf algının ya da teorik bilginin nesneleri olarak karşılaşmaz. Dasein dünya içindeliğinde, her zaman bir ilgilenme (kullanıcı/hesaplayıcı bakışla ilgilenme) içerisinde, kendi varoluşunun açıklığında önkavramsal bir anlama ve karşılaşma içindedir.

Dasein, dünya ile el-altında-olma (vorhanden) ve elde-kullanıma-hazır-olma (zuhanden) tarzında karşılaşır. Dasein, elde-kullanıma-hazır şeylerle ilgi ve dikkat'de temellenen bir pratik ilişki içerisinde şeyleri "bir şey için" kullanıma hazır aletlere (araçlara) dönüştürür. Burada Heidegger'in iddiası elde-kullanıma hazır olma halinin (Zuhanden) el-altında-olma halinin (vorhanden) üstünü örttüğüdür. Çünkü bizler doğrudan elde-kullanıma-hazır varolanların dünyasına doğarız. Yani, bir alet ve gereçler dünyasına ve bu gereçler dünyası bütününden, birbirlerine gönderme yapan bir imlemler bütününe doğarız. Bu Dasein'in şeylerle el-altında-varlık tarzında karşılaşamayacağı anlamına gelir. Heidegger'in "çekiç" örneğinde olduğu gibi kullanım içerisinde olan bir alet, bir mevcut-olan bir şey değildir. "Bir şey için mevcut olan bir şeydir". Bu "bir şey için olma", doğal halde varolan -teorik bakışın nesnesi olan- şeylerin üstünü örten ve şeylerle karşılaşmamızı pratik kullanımında olanaklı kılan bir karşılaşmadır. Bu gerecin, ancak onun kullanımını aksatacak bir durum ortaya çıktığında yani pratik bir gereç olarak kullanımının dışında başka bir ilgiyi gerekli kılacağı bir bozulma durumunda bir mevcut-olan olarak anlaşılması söz konusu hale gelir. İmlemler/işaretler bütününden hareketle anlaşılan aletler dünyasının bu durumu, imlemler bütünü de bir kırılmaya uğratar ve gündelik ilgilenmelerin söz konusu olduğu dünyanın da kendini bir bütün olarak bildirmesini olanaklı kılar. Burada her daim bir anlama içinde olan Dasein'in anlama edimindeki hermeneutik hareketin gereçler dünyasındaki durumunun ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü yorumlama edimi ile birlikte anlama 'anladığı şeyi anlayarak kendine maleder' (Heidegger, 2008: 157). Bu anlamda gereçlerle pratik ilgilenişi içinde Dasein, zaten bir imlemler bütünü olarak anlaşılan (bu anlamda tanışık olunan) dünyayı yorumlama edimi ile anlaşılır kılar/onu keşfeder. Böylece gereç varlık tarzında varolanlar, bir şey için gerekli olan/bir şey için kullanılan bir şey olmak anlamında açık şekilde anlaşılır olurlar. Dünyada karşılaşılan varolanlar, dünyayı, anlama ile açılmış olan bir ilintililiğe/bir bağlantıya sahiptir ve bu yorum ile açığa taşınır:

"En yakınımızdaki nesnelerle şöyle veya böyle meşgul olurkenki yalın görüş, tefsir [yorum] yapısını o kadar asli biçimde içinde taşıdığı ki, bir şeyi ne içiçliği olmaksızın kavramak için bir tür tutum değişimi gerekir. Başka bir deyişle, bir şeyin sadece-öylece-karşımda bu-

lunuşu, artık-anlayamama demek olan saf dikiz edişte var olur”
(Heidegger, 2008: 158).

Heidegger’den alınan yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı gibi, gereçlerin önce saf mevcut-olan olarak deneyimlenmesi ve sonrada onların *ne için* olduklarının kavranması söz konusu değildir. Yorumlama edimi ve dolayısıyla yorumun kendisi mevcut olan bir varolana sonradan bir anlam ekleme değildir. Tam aksine varolanlar yorumlama edimi ile anlaşılır olurlar. Palmer’in de belirttiği gibi yalın bir nesneye eklenmiş bir şey olmayan yorum, anlamayı açık hale getirmedir yani “bu ya da şu olarak ” anlaşılan/görülen dünyadaki şeylerin açık hale getirilişidir (Palmer, 1969: 134). Böylece ilgilenme içinde olunan dünya bütünü hep bir anlama içinde açılır ve yorumlama, bu eksistensiyal anlamamanın geliştirilmesidir. Buradaki merkezi argüman “her yorumun yorumlanacak olanı önceden anlamış” olması gerekliliğidir. Anlamanın bu döngüsel karakteri hermeneutik açıdan anlaşılmalıdır. Bu anlamda hermeneutik döngü, Dasein’in varolarak kendi varoluşunu ve diğer varolanları anladığı öntolojik varlık anlayışında ve buradan hareketle tüm varolanları ve Dasein’in varlık imkanlarını yorumlama girişimi olarak tarihselliğinde; zamansallığında temellenmektedir.

Bu anlamda zaman, her daim bir varlık anlayışı içinde olan Dasein’in varlık belirlenimi hem de her varlık anlayışının ufku olarak belirlenir (Heidegger, 2008: 18). Dasein’in varlığının oluşturucu ögesi olan varlık anlayışı zamansallıkta temellenir. “Heidegger’de zamansallık; (Zeitlichkeit) durağan bir yapı değil, ek-statik bir süreçtir. Dolayısıyla, “zamansallık”, genel olarak varolan bir şey değil, kendini ek-statik olarak oluşturan; zamanlandıran (sich zeitigen) bir şeydir” (Aşkın; 2008: 17). Dasein’in eksistensiyal yapısının tam bir yorumuna ulaşmada zamansallığın önemli olması ve Dasein’in zamansal bir varoluşa sahip oluşu Dasein’i tamamlanmamışlık olarak belirler. Çünkü Heidegger için “Dasein’in varlığı, dünyada olmayı ve varolanlara açık olmayı imleyen ek-statik zamansallığının birliğinde (geçmiş, şimdi ve gelecek ekstaslarının birliğinde) temellenir. Dolayısıyla zamansallık, özü itibariyle ekstasların birliğinde bir zamanlandırmadır (Zeitigung) (...) Dasein’in “kendi-önünde” (sich vorweg) ve bir “henüz değil” (noch nicht) varlığı olması, Dasein’in kendi önünde varlık olarak özgürlüğüne” (Aşkın, 2008: 17-8); kendi kendisiyle özdeş olmayan varoluşsal yapısına; tamamlanmamışlığına karşılık gelmektedir. Tamamlanmamışlık, ölüm feneomeniyle bir tamamlanmışlığa ulaşır. Ölüm fenomeninin tam bir eksistensiyal yorumu onun, biyolojik bir son ya da bir yok olma olarak değerlendirilmemesini gerekli kılar. Çünkü ölüm bir son olarak değil, Dasein’in eksistensiyal varoluşunun bir ögesi olarak, onun varoluşu süresince bir varlık imkanı olarak vardır. Bu nedenle ölüm fenomeni Dasein’in eksistensiyal yapı öğelerinin bütününe yorumuna ulaşmayı sağlayacak en temel eksistensiyaldir

(Heidegger, 2008: 261). Bununla birlikte Dasein, gündelikliğinde (Alltäglichkeit) onlar (Das Man) alanında varolarak ölüme yönelik varlığının (Sein zum Tode) otantik bir anlayışından kaçınma içindedir. Dasein kendi gündelikliğinde başkalarıyla birlikte kamusal dünyadadır (Heidegger, 2008: 119-120). Bu anlamda Dasein'ın gündelikliği içinde diğer Dasein'sal varolanlarla birlikte oluşu dünya-içinde-varolmanın eksistensiye bir ögesi olmakla birlikte otantik varoluşun üstünü örten negatif bir içerime sahiptir. (Heidegger, 2008: 132). Dasein'ın Lakırtı (boş konuşma), merak ve müphemlik öğelerinden oluşan Düşmüşlüğüne (Gefallenheit) karşılık gelen "Onlar alanında" Dasein, kendi varoluş imkanlarını başkalarına göre anladığı inotantik bir anlama içindedir. Dasein, Das Man alanındaki, herkes içindeki kaybolmuşluğundan kendini geri çekerek; "herkes benliğini varoluşa-dair modifiye etmek suretiyle" (Heidegger, 2008: 284) kurtarır ve varoluşunu "otantik bir kendi-oluş" dönüştürür. Bu bağlamda Heidegger'de otantik anlama Dasein'ın düşmüşlüğünde temellenen bir ruhsal durum (Befindlichkeit) üzerinden gerçekleşir. Temel bir ruhsal durum olarak Kaygı, Dasein'ı fırlatılmışlığındaki düşmüşlikle yüz yüze getirir ve aşına olunan gündelik dünya-içinde-varolmanın güvensizliğini açığa çıkarır. Kaygı (Sorge) Kierkegaardcı bir söylemle, varolan nesnel bir durumdan kaynaklanmaz tam tersine nesnesizdir. Kaygı durumunda varolanlar dünyası aşinalığını yitirerek anlamsızlaşmakta, Dasein'ın yönelimsel bir ilişki içinde olduğu varlık imkanını tasarlayışını ortaya çıkarmaktadır. "[Kaygı] içindeki Dasein, kendi varoluşunun mümkün olan imkansızlığının hiçliği önünde bulunur" (Heidegger, 2008: 281). Kaygı geleceğe dönüktür ve bu haliyle Dasein'ın otantik tasarimsal varlığını olanaklı kılmaktadır.

Sonuç olarak Dasein'ın gündelikliğine düşmüşlüğü olarak gerçekleşen inotantik anlama, kaygı aracılığıyla Dasein'ın kendisini gündelik yaşamın örtüsünden çekip çıkaracağı otantik varoluşuna yani varoluşsal olanaklılığının temellini oluşturan tasarlamalı yapısı olarak otantik anlamasına dönüşür. Bu dönüşümde varoluş olarak gerçekleşen anlama, tasarımılanmış bir varlık olanağı olarak gelecekseldir. Ancak geleceğe yönelik tasarımlarımız şimdi'de olduğundan ve şimdi'de geçmişin yükünü taşıdığından geçmiş ve şimdi ile de eşit derecede ilişkilidir. Kendini önceleme gelecekte (Zukunft), bir şeylerin-içinde-zaten-varolmak geçmişte (Vergangenheit), beraber-varolmak şimdide (Gegenwart) temellenmektedir (Heidegger, 2008: 346). Zaman şimdi, geçmiş ve geleceğin; bu üç ekstasin ek-statik birliğinde olagelir. Dasein, zamansallığın bu üç ekstasına aynı anda açılmış olarak, yani fırlatılmış olduğu faktisite dünyasında varolanlarla ilgilenme içinde varolarak bir olmuşluk içinde; her daim varolması dolayısıyla hep bir şimdiki zamanda varoluşuyla olagelmesinde ve son olarak da varoluş varlık imkanına fırlatılmışlığıyla yani varoluşun eksistensiye varlık imkanı bütününe atılmışlığıyla kendini önceleme içinde

anlayarak varolmasıyla gelecek kipinde varolmaktadır. Dasein'ın üç eksistensiyal ögesi olan varoluş (existenz), faktisite (faktizitat) ve düşmüşlüğü'nün (verfallen) ekstatik birliği zamansal olarak açığa çıkmakta ve Dasein'ın oradalıktaki varoluşsal açılımına karşılık gelen bu olagelme, Dostal'ın da belirttiği gibi Dasein'ın hem kendisini hem de diğer varolanlara yönelimini ve bu yöneliminin ontolojiöncesi varlık anlayışında temellenen zeminini oluşturmaktadır (Dostal, 2006: 134) .

II.

Foucault'nun hem arkeolojik¹ hem de soykütüksel araştırmaları tarihsel bir destrukşiyon (imha etme) olarak, özne kavramının eleştirel bir analizi şeklinde okunabilir. Foucault için gizlenmiş olanın açığa çıkarılıp yeniden yapılandırılmasına hizmet eden eleştiri " (...) kendimizi oluşturmaya ve kendimizi, yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin özneleri olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması olarak" işlemektedir (Foucault, 2005e: 188). Foucault'nun sözünü ettiği tarihsel-eleştirel analizler "şeyler üzerinde uygulanan denetim ilişkileri alanında", "başkaları üzerinde uygulanan eylem biçimleri alanında" ve "insanın kendisiyle kurduğu ilişkiler alanında" olmak üzere üç pratik alanda gerçekleştirilir. Karşılıklı kökensel bir ilişki içinde bulunan bu üç alan, bilgi, iktidar ve etik alanlarını oluştururlar. Buna göre özneleştirme kiplerine yani kendimize ilişkin tarihsel ontoloji, insanların "epistemik özneler" olarak nasıl kurulduğu yanında iktidar ilişkilerine tabi olan öznelerin bu ilişkileri nasıl kurduğuna ve iktidar ilişkilerinin de özneleri, "ahlaki özneler" olarak nasıl kurduğuna ilişkin bir analizdir (Foucault, 2005e: 191).

Bu analizde Foucault, insanların epistemik-tarihsel pratik-etik öznelere dönüştürülme kiplerini ve bu kipler arasındaki iktidar (tahakküm) ilişkilerini sorun edinir. Nitekim söz konusu kipler ilk olarak filoloji, dilbilim ve genel dilbilgisi gibi alanların insanı konuşan özne olarak nesneleştirmesinde özellikle -

¹ Foucault, söylem analizinin bir teorisi olarak arkeoloji yöntemini *Bilginin Arkeolojisi*'nde betimler. Bu yaklaşımla, söylem analizlerini ve önermeler arasındaki ilişkilerin tasvirini gerçekleştirmek ister. Bu, öznenin özne niyetinin dikkate alınmadan söylemin analiz edilmesini içerir. Bu, tarihsel bir apriori ya da önermeleri mümkün kılan 'arşiv' olarak adlandırılan şartların ortaya çıkarılmasıdır. Buna göre 'arşiv' "söylenebilen şeyin ilkesi, ifadelerin bireysel olaylar olarak ortaya çıkışını yöneten sistemdir" (Foucault, 1999: 168) ve ayrıca "ifadelere hem varolma hem de düzenli bir biçimde değişme olanağını veren bir uygulamanın kuralarını gösterir. Bu, *ifadelerin oluşumunun ve dönüşümünün genel sistemidir*" (Foucault, 1999: 169). Bu anlamda arkeoloji, bir söylemsel ifadenin ortaya çıkışının olanağını araştırır. Bu söylemler, hakkında geliştirildikleri nesneleri sistematik olarak biçimlendiren ve bu anlamda sadece anlatsal olmayan pratiklerdir (Foucault, 1999: 62). Böylece Foucault arkeolojik yöntem ile, "Şeylerin söylemden önceki anlaşılması güç kaynağının yerine, ancak söylemde ortaya çıkan nesnelerin düzenli oluşumunu" geçirir (Foucault, 1999: 67).

ekonominin üretken özneyi ve biyolojinin yaşamı, canlı oluşu nesneleştirme-sinde olduğu gibi- belirli bir bilim statüsünü kazanmaya çalışan araştırma alan-larında söz konusudur. İkinci olarak deli ve akıllı; hasta ve sağlıklı; suçlu ve masum ya da iyi gibi Foucault'nun karşıt kavram çiftleri içinde ele aldığı ve "bölücü pratikler" dediği, öznenin kendi içinde başkalarından ayrılmasını ger-çekleştiren pratikler yoluyla nesneleştirilmesinde ortaya çıkmaktadır. Üçüncü olarak ise insanların kendilerini özneye dönüştürme kiplerini örneğin; kendile-rini nasıl "cinsellik öznesi" haline getirdiklerinde açığa çıkmaktadır (Rabinow, 1991: 8-11; Foucault, 2005a: 58).

Faucault, özneye dönüştürülme kiplerinin yukarda değinilen ilk biçimini sosyal bilimlerin olanaklı hale gelişini analiz ettiği "*Kelimeler ve Şeyler*" adlı ki-tabında sosyal bilimlerin söylemleri aracılığıyla insanların bu bilimlerin nesnesi olarak nasıl dil'de, gündelik yaşam ve ekonomik ilişkilerde oluşturulduğunu ve yeniden üretildiğini incelerken gösterir (Foucault, 2006b: 414-5). Rouse'un be-lirttiği gibi Foucault'nun "*Kelimeler ve Şeyler*"de ki ilgisi, 18. ve 19. yüzyılda süre-giden çeşitli söylemsel alanlara paralel olarak gerçekleşen değişimlerde günü-müzdeki şekliyle modern insan bilimlerinin, "şeylerin düzenlilik içinde sergi-lendiği klasik temsil tablolarının" yerini nasıl aldığını göstermek üzerine ol-muştur (Rouse, 2005: 97). Foucault'nun iddiası, konuşmanın olanaklı zeminini oluşturan epistemik bağlamlar arasında ciddi dönüşümler ve kopuşların oldu-ğudur. Ona göre epistemik analiz; " [B]ilgilerin ve teorilerin nerden itibaren mümkün olduklarını, bilginin hangi düzen mekanına göre oluştuğunu, bilimle-rin oluşmaya, deneylerin felsefelere yansımaya, rasyonelliklerin ortaya çıkmaya (...) başlamalarının hangi tarihsel *a priori* ve fikirlerin hangi pozitiflik unsuru-nun içinde görülür hale geldiklerini bulmaya çabalayan bir incelemedir (Foucault, 2006b: 20-1). Bu bağlamda Faucault, felsefe tarihinde üç episteme alanına karşılık gelen üç dönem belirlemektedir. Bunlardan ilki "benzerlik episteme"sinin geçerli olduğu Rönesans dönemi ikincisi, "analiz episteme"sinin ve sonsuzluk düşüncesinin hakim olduğu 17. ve 18. yüzyıllara denk gelen Kla-sik çağ dönemi son olarak da 19. yüzyıl ve sonrasında "antropolojik episteme"nin ve sonluluk düşüncesinin egemen olduğu modern dönemdir.

Benzerliğin egemen olduğu epistemik dönemde, şeylerin işaretler olarak düşünülmesi ve yorumlanmasının benzerlik temelinde gerçekleştirilmesi söz konusudur. Bir şeylerin anlamına ilişkin araştırma söz konusu şeylerin benzerliklerinin ortaya çıkarılmasına yöneliktir (Foucault, 2006b: 62). Epistemik dö-nem 17. yüzyıl başlarında düşüncenin benzerlik ögesi içinde hareket etmeye son vermesi biçiminde ortadan kalkmış ve benzerlik artık bilgilerin temeli ola-rak değil, hatanın ve karışıklıkların alanı olarak görülmeye başlanmıştır (Foucault, 2006b: 90). Klasik dönem olarak adlandırılan bu dönem de özdeşlik ve farklılık kavram çiftlerinin devreye girmesiyle "çözümleme epistemesi"nin

geçerli olduğu bir söylem alanı açılmış ve dil düşüncenin temsili işlevini üstlenmiştir (Foucault, 2006b: 127). Klasik çağda, “adlandıran, bölümlere ayıran, birleştiren, şeyleri kelimelerin şeffaflığı içinde göstererek birbirlerine bağlayan” “çözen dil söyleminin” temsil eden ve temsil mekanını oluşturan dil olarak iktidarı söz konusudur (Foucault, 2006b: 434). Klasik dönemde yaşam, emek ve dilin tarihselliği söz konusu olmadığı gibi “insanın insan olarak, epistemolojik bir bilinci” de yoktur. Aksine, insan son iki yüzyılın icadı olarak ortaya çıkmıştır. Gutting’in de vurguladığı gibi temsil ile düşüncenin özdeşleştirildiği (yani bir şeyi düşünmenin onun tam olarak temsil edilmesi anlamına geldiği) klasik çağda “temsil”i düşünmek düşünce ile özdeşleştirildiğinden, “temsilin temsil edilmesi” mümkün olmamış buna bağlı olarak “temsil edilenleri temsil eden” bir insan tanımı da mümkün olmamıştır; “klasik çağda insan varolmamıştır”. Gutting’e göre “temsil edilenleri temsil eden” bir insan tanımına ilk defa Kant’ın temsil’i, düşünce formlarından biri olarak düşünmesiyle ve temsili olanaklı kılan koşulları (görü ve kavramın sentezini olanaklı kılan koşulları) araştırmasıyla ortaya çıkmıştır (Gutting, 2005: 12).

[M]ümkün her bilginin zor nesnesi ve hükümler özneleri olarak insan, hiçbir yere sahip değildir. Bir ekonominin, bir filolojinin ve bir biyolojinin yasalarına göre yaşayan, konuşan ve çalışan, ama bir cins iç burulma ve örtme tarafından, bizzatihi kendi yasalarının işleyişi sayesinde onları tanıma ve tamamen gün ışığına çıkartma hakkının verilmiş olduğu bir bireye ilişkin modern temalar, bizim için bildik ve “insan bilimleri”nin varlığına bağlı olan bütün bu temalar klasik düşünce tarafından dışlanmışlardır” (Foucault, 2006b: 433).

Ancak Foucault’nun konu edindiği temsil’in geçerli olduğu dil, canlılık ve ihtiyacın temsil alanından özgürleşmesi, tarihselliklerinin devreye girmesiyle ve böylece temsil’in geri çekilmesiyle olanaklı olmuştur (Foucault, 2006b: 299). “Klasisizmden modernliğe geçişin eşiği (...), kelimeler temsillerle kesişmekten ve şeylerin bilgisini kendiliklerinden çerçevelemekten çıktıklarında aşılmıştır” (Foucault, 2006b: 424). Artık temsil edilen şeylerin varlığı, temsilin ötesine uzanmakta ve onun dışına düşmektedir. Bu durum tarihin, tüm açıklama dizgelerine girmesiyle 19. yüzyıldan itibaren olanaklı hale gelmiştir. Böylece insana ilişkin klasik temsilin merkezi argümanını oluşturan “epistemik özne” alanı çözülüp yerini insanın dünya ile ilişkisini dünya ile arasındaki mesafeden ve bir *theoria* etkinliği üzerinden konumlandırmayan insan tanımına bırakmıştır. Sosyal bilimlerin araştırma nesnesi olan bu insan tanımı ise epistemolojik özne tanımına direnç gösteren ve tüm bilme etkinliklerinin kendisinden çıktığı yaşam dünyasına ve yaşam dünyasını kuran ilişkilere (insanın pratiği dönüştürme gücü olarak emek ve yaşam dünyasını kuran dil gibi) gönderme yapan tarihselliğini ortaya çıkarmıştır (Best&Kellner, 1998: 61; Foucault, 2006b: 23).

Foucault'nun "bölücü pratikler" olarak adlandırdığı, özneleştirme kiplerinin ilk ikisini Dreyfus&Rabinow'un sözleriyle, biyolojik bilgi ve modern iktidar ilişkilerini analiz ettiği (Dreyfus&Rabinow, 1983: 113) "*Deliliğin Tarihi ve Kliniğin Doğuşu*"nda bulabiliriz. *Kliniğin Doğuşu*'nda, modern öncesi tıptan bilimsel bakışın rasyonelliğine dayanan modern ampirik temelli bir tıbbı geçişin analizini yapan Foucault, modern tıp deneyinin olanaklılık koşullarını araştırmıştır (2002: 17). Foucault'ya göre, 18. yüzyıl Avrupasında klinik enstitüleri daha çok pedagojik bir formasyonun verildiği (Foucault, 2002: 78) yerler olarak işlev görmüşlerdir. 19. yüzyılda ise tıbbi bakış, "bir kuruma yaslanan, arkasında bir kurum bulunan bir doktorun, karar verme ve müdahale yetkisi olan bir doktorun bakışı" (Foucault, 2002: 106-7) halini almıştır. Buna göre, tıbbi bakış, bireyi indirgenmez niteliğinde kurarak, ona dair rasyonel bir dil düzenlemesini olanaklı kılarak tıbbi söylemin konusu-öznesi haline getirmiştir. Bu yeni düzenleme Foucault'ya göre birey konusunda bilimsel bir söylemin oluşmasını ve batı tarihinde ilk kez somut bireyin bedeninin rasyonel bir söylem içine alınması biçiminde özetlenebilecek "hastane deneyini" mümkün kılmıştır. Böylece somut bireyin bedeni ve hasta bireyin yatağı araştırmanın ve bilimsel söylemin etkin olduğu ve kurulduğu uzam haline gelmiştir (Foucault, 2002: 12-3). Foucault'nun burada sözünü ettiği tıbbın, bireyi ve bireyin bedenini nesnel bir bilginin konusu haline getirmiş olmasıdır. Hastanın bedeni üzerinde doktorun bakışının sınırsız iktidara sahip oluşunda zemin bulan insan bedeninin "hastalık-sağlık", "normallik-anormallik" kavramları ile anlaşılan hakiki bir uzam haline getirilmesi ve ölümün bireyin yaşamına katılmasıyla bireyin sonluluğuna dair bir söylem söz konusu olmuştur. Foucault, sosyal bilimlerin ortaya çıkışının bir betimlemesini yaptığı "*Kelimeler ve Şeyler*" adlı kitabında sonlu bir varlık olarak insanın nesneleştirilmesini gerçekleştiren sosyal bilimlere benzer olarak, insan bedeninin bir söylemin nesnel konusu olarak düşünülmesinin ilk biçiminin tıp deneyimi olduğunu söylemiştir. Böylelikle "İnsan bilimlerinin oluşmasında tıbbın önemi anlaşılabilir. Nesnel bilginin konusu olarak, insan varlığını ilgilendirdiği ölçüde, sadece yöntembilimsel olmayan bir önemdir bu" ve tıp deneyi, "bireyin kendi bilgisinin hem öznesi, hem nesnesi olabilmesi" (Foucault, 2002: 219) anlamında sosyal bilimlerin insan varlığını nesneleştirmesi olduğu kadar insan bedeninin de nesneleştirilmesidir.

Bölücü pratiklere ilişkin bir diğer araştırma ise delilik ile ilgili olanıdır. Foucault, "*Deliliğin Tarih*"nde aklın ötekisi olarak oluşturulan deliliğin bir arkeolojisi; deliliğin belirli bir zamanda kurumsal bir pratik ve bir bilgi nesnesi olarak sınırlaştırılmasının mekanizmalarını analiz eder (Foucault, 2005b: 86). Foucault'nun amacı, 16. yüzyıldan modern döneme kadar bir dizi dönüşüm geçirerek yayılan delilik deneyimini ve rasyonel düşüncenin deliliği zihinsel bir hastalık olarak nitelendirmesinin arkasındaki düşünce yolunu çözümlemektir

(Foucault, 2006a: 62). Foucault, Orta çağda delilerin varlığının -dini argümanlara referansta bulunularak- toplumda doğal hatta hoş karşılanan bir şey olduğunu söylerken, 17. yüzyıldan itibaren oluşan sanayi toplumunun taleplerine dönüt veremeyen çalışamayacak konumda olanların heterojen grubuna dahil edildiğini, sakatlar, yaşlılar ve çalışamayacak durumda olanlar ile birlikte kurumsal olarak denetim altına alınarak kapatıldıklarını belirtir (Foucault, 2005: 79).

Klasik dönemin deliliğe ilişkin deneyimi, deliliğin akla ilişkin bir şey olduğu, delilik ile aklın bir birlerinin ölçüsü oldukları, birbirlerini reddetmelerine karşın birbirlerinin sınırını tayin ettikleri yönündeki düşüncede temellenen bir deneyimdir. Delilik her durumda ancak aklın alanı içinde bir anlam ve değere sahip olabilmektedir (Foucault, 2006a: 63, 68). Bu anlamda Delilik deneyi klasik çağda, Descartes'in deliliği "düşünme olanaksızlığının koşulu" olarak konumlandırılmasında olduğu gibi hem felsefi olarak hem de 17 yüzyılda ortaya çıkan genel hastaneler yoluyla tüm delilerin, yoksulların, cüzzamlıların kapatıldıkları yarı tıbbi, yarı cezalandırıcı kapatma kurumları aracılığıyla pratik olarak kurulmuştur. 17. yüzyılda Avrupa'da meydana gelen kapatma eylemi tıbbi bir anlama sahip olmadan önce aylıklığın, serseriliğin ve yoksulluğun mahkûm edildiği bir istihdam ve asayiş problemi olarak ortaya çıkmıştır (Foucault, 2006a: 112). Kapatma eylemi deliliğin tıbbi bir bakış altına alınmasından çok delilerin, ıslah amacıyla kapatılan diğer insanlarla özdeş kılındığı ve onların tedavisinin değil yalnızca kapatılmalarının istendiği bir durumdur (Foucault, 2006a: 186). Delinin akıllı olanların ötekisi olarak tanımlandığı 18 yüzyıl ise deli ve deli olmayan, deli ve deli teşhisi koyan özne arasındaki ayrımın keskinleştiği bir dönemdir. Foucault, deli ve deli olmayan akıllı özne arasındaki ayrımın akıllı olan özneye yapılan referansa göre temellendirildiği bu dönemde akıllı olmayan özne'nin ötekileştirildiğini belirtmekte ve deliliğin rasyonel olanın içinde eritildiğini söylemektedir.

[D]elilik *akla uygun'un yapıları* içinde, hemen öyle olarak algılanan bir aklın tamamen yokluğudur. Aklın bakışları altında; delilik kendine özgü karakterleri, davranışları, dili, hareketleri, deli olmayanlar arasında teker teker farklılaşan kendine özgü bir bireyselliktir; özgüllüğü içinde kendini bir başvuru terimi olarak değil de, yargı ilkesi olan bir nedenden ötürü sergilemektedir; delilik böylece rasyonelin yapıları içine alınmış olmaktadır. (...) deliliği karakterize eden şey, akılla olan çifte bir ilişkinin sürekliliği; ölçü olarak kabul edilen bir aklın ve bilgi öznesi olarak tanımlanan bir aklın delilik deneyine dahil olmasıdır (Foucault, 2006a: 278-9).

Ortaya çıkan bu delilik algısı, delinin aklın sapkın bir yönü biçiminde ve akıl bozukluğu olarak tanımlanmasını getirmiştir. Diğer yandan akıl, deliliğin sınırlarını belirleyen tek kurum olarak ortaya çıkmıştır. Aklın tahakkümü altında kurulan delilik deneyi yine akıl tarafından ancak nesne statüsüne indirgenerek tanımlanmıştır.

Foucault diğer bir özneleştirme kipini ise kendi soykütüksel araştırmalarında inceler. Dahası onun soykütüksel araştırmaları tam olarak özne kavramının bir eleştirisine dayanır. Foucault'a göre öznenin tarihsel olarak epistemik, pratik ve etik bir örgü içinde nasıl kurulduğunu açıklayabilmek için kurucu özne tasarımıyla vazgeçecek bir analizin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. "İşte benim Soybilim [Soykütük] diye adlandırdığım şey bu. Yani, olaylar alanına göre aşkın bir konumu olan ya da tarihin akışı içinde kendi bomboş kimliğiyle koşturan bir özneye gönderme yapmadan, bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek bir tarih biçimi (Foucault, 2000a: 68).

Özne yönelimli analizlere karşıt biçimde soykütük, bilgi-hakikat sistemlerinin iktidar sistemlerine eklenmesini ortaya çıkarır (Davidson, 2010: 257). Foucault'nun Soykütük araştırmaları "*Hapishanenin Doğuşu ve Cinselliğin Tarihi*"nin birinci cildini oluşturmaktadır. Merkezi ilgisi söylemsel oluşumlar ve bunların tarihsel apriori koşulları değil de bilgi, iktidar ve beden ilişkileri² olan Foucault, disiplin ve kontrolün nesnesi olarak beden üzerine düşüncelerini kendisini arkeolojilerinin ötesine taşıyan cezalandırma pratiğine ve cinsellik pratiğine ilişkin eserlerinde incelemiştir (Flynn, 2005: 35). Foucault her iki yapıtında da "bilgi öznesinin" (Foucault, 2004: 251) reddini temele alır ve öznenin iktidarın bir etkisi olarak oluşturulduğunu savunur. Bu anlamda Foucault'nun da altını çizdiği gibi soykütüksel yaklaşım "öznenin birliğini bozar; öznenin

² Arkeolojik araştırmalarında söylem analizinin ön plana çıkması, söylemin otonom olduğu yönünde eleştiriler getirmiştir ve diğer yandan Foucault, söylemleri toplumsal ve politik bağlamlarında konumlandırmayı istemiştir. Böylece iktidar ilişkilerinin merkezi olduğu soykütüksel araştırmalarına yönelmiştir. Foucault, arkeoloji yönteminin hem söylemsel oluşumları hem de bu söylemlerin kurumlar, politik ve pratik olaylar, ekonomik süreçler gibi söylemsel olmayan oluşumlar arasındaki ilişkileri de yani "kendilerinden doğduğu (...) oluşum kurallarının söylemsel olmayan sistemlere nasıl bağlanabildiklerini" de (Foucault, 1999: 206) göstermeye çalıştığını vurgulasa da Flynn'ın da vurguladığı gibi pratikler soykütüksel araştırmalarına kadar, söylemsel oluşumlara göre daha geri planda kalmıştır (Flynn, 2005: 30-1). Dreyfus&Rabinow'un da belirttiği gibi arkeoloji sonrası çalışmalarda her düzeyde pratik, teoriden daha temeldir. Böylece insan bilimlerinin söylem teorileri olarak anlaşılabilirliklerinin ötesinde onların, organize edilmiş ve organize eden büyük bir pratikler dizisinin bir parçası olarak değerlendirildiği bir aşamaya geçilir (Dreyfus&Rabinow, 1983: 103). Şimdinin bir tarihi olarak soykütük, kavramsal-söylemsel yapılara ağırlık veren arkeolojiden öte, özellikle sosyo-entelektüel gerçekliğin kompleks rastlantısal öncülleri ile ilgilenir (Gutting, 2005: 12-3). Bu anlamda Foucault'da, soykütüksel araştırmalarında söylemin maddi koşulları olarak görülebilecek kurumların, politik olayların, ekonomik pratiklerin ön plana çıkması söz konusudur. Soykütük yöntemi ile beden ve iktidara daha çok ilgi gösterir. Soykütük araştırmalarında iktidar tekniklerini, özellikle de bilgi ve özneliği üretmek üzere bedeni hedefleyen teknikleri araştırmaktadır (Best&Kellner, 1998: 67). May'ın soykütüksel araştırmaların en temel karakterini açıklıkla vurguladığı gibi soykütük araştırmaları bir saf köken araştırması değildir. Foucault pratiklerin evriminin izini sürer. Bir çok pratik içinde içerilmişizdir ve kim olduğumuza ilişkin daha belirleyici olanlar olsa bile hiçbir pratik tek başına diğer pratiklere rehberlik edecek ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir (May, 2006: 63).

içinde, onu parçalamaya ve yok etmeye hevesli her şeyi serbest bırakır” (Foucault, 2004: 252).

Foucault’nun araştırmalarında iktidar ilişkileri anahtar vazifesi gören bir işleve sahiptir. Cezalandırma pratiğini incelediği eserinde 17. ve 18. yüzyıl boyunca iktidar ilişkilerinin tüm toplumsal bünyeye nasıl yayıldığını ve bu bağlamda bu ilişkilerin ürettiği iktidar biçimlerinin toplumsal mekanizmalarının nasıl oluştuğunu gösterir. Bireyleri somut yaşamlarında tahakküm altına alan iktidar ilişkileri insanların bedenlerine, hareketlerine ve gündelik davranışlarının tümüne yayılarak onları kuşatarak biçimlendirir. Örneğin; Klasik dönem boyunca beden, iktidarın nesnesi olarak konumlandırılmış ve iktidar ilişkilerinin doğrudan müdahale alanı haline getirilmiştir (Foucault, 1992: 168). Üretim gücü olarak işaretlenen beden, iktidar ve tahakküm ilişkileri ağı içine dahil edilerek üretkenliğine (iş yapma gücüne) tabi kılınmıştır. Oysa Foucault’ya göre “beden ancak hem üretken beden, hem de tabi kılınmış beden olduğunda yararlı güç haline” gelir (Foucault, 1992: 31). Bu noktada bedenin “bir şeyin üretilmesine yönelik bir araç” haline getirilmesi askerlik, okul, hastane gibi kurumların yönetmelikleri aracılığıyla düzenlenerek nesneleştirilir. Buradaki amaç iktidar teknikleri aracılığıyla bedenin üretimdeki kullanımının randımanını en üst düzeye çıkarabilmektir (Foucault, 1992: 170). Foucault’da iktidar teknikleri bedeni baskılamaktan çok üreten ve bu bağlamda bireyleri iktidarın işleyişinin aracı ve nesnesi haline getiren yapılardır (Foucault, 1992: 214). İktidar, bedenlerin ve davranışlarının tüm yönleriyle görülebilir kılınması anlamında hiyerarşik bir gözetimle bedenlerin üretime hizmet eden davranışlarının normleştirilmesi yanında sapmaların (üretime hizmet etmeyen bedensel davranışların) ortadan kaldırılmasına hizmet eden bir biçimde işler. Bu işleyişin içinde birey, “iktidarın ‘disiplin’ denilen bu özgün teknolojisi tarafından imal edilmiş olan bir gerçekliktir” (Foucault, 1992: 243).

Foucault’nun özne, iktidar ve bilgi ilişkisini cinsellik pratiği üzerinden okuduğu “*Cinselliğin Tarihi*”nin birinci cildi, soykütüksenel araştırmalarının ikinci kısmını oluşturur. Foucault, “*Cinselliğin Tarihi*”nde “cinsel davranışın” ‘ahlaki sorun’ haline getirilmesinin mekanizmalarını zevkler ve arzular üzerinde tahakküm sağlayan, kendilik teknikleri üzerinden nasıl gerçekleştirildiğini analiz eder (Foucault, 2005d: 195). Ona göre 18. yüzyıldan itibaren iktisat, pedagoji, tıp ve yargı gibi iktidarın etki alanlarında cinselliğe ilişkin söylem kısırlanmıştır (Foucault, 2007: 32). 19. yüzyıla gelindiğinde ise toplumsal düzeni sağlamak amacıyla normal ve normal olmayan arasındaki sınırı çizmek için beden ve cinsellik üzerine getirilen baskılayıcı yasalar yerini yasakçı olmayan ve cinselliği “kişileri tikelleştirme kipi olarak bedenlere” (Foucault, 2007: 42) dahil eden yasalara bırakmıştır. Foucault’ya göre buradaki dönüşümün nedeni

bir dizi sosyal, ekonomik, tıbbi, pedagojik, siyasal, mimari ve pratik ilişki ağını cinsellik alanıyla ilgili olarak devreye sokan iktidar biçimleri ve söylemlerdir.

Bir özne bilgisi tasarısı, cinsellik meselesi çevresinde, gitgide daralan çemberler halinde dönmeye başladı. Öznedeki nedensellik, öznenin bilinçdışı boyutu, öznenin bilen “öteki”sindeki hakikati, kendisine ait bilmediği şeylerin kendindeki bilgisi; bütün bunlar cinsellik söylemi dahilinde yayılma fırsatı buldu. Ama bu yine de, cinselliğin kendisinde ayrılmaz biçimde varolan herhangi bir doğal özelliğinden dolayı değil, bu söyleme için iktidar taktiklerine bağlı olarak oluştu (Foucault, 2007: 58).

Bu anlamda cinsellik yoluyla cinselliğe için iktidar ilişkileri bireyselliğin şifresi olarak düşünülmüştür. Cinsellik işlev olarak öznenin anlaşılabilirliğinin, bedenlerinin bütünselliğinin ve kimliklerinin oluşturulmalarının anahtarı olarak merkezi bir konuma yerleşmiş ve iktidar tekniklerinin yaşamı, bedeni ve nüfusu kuşatmasını olanaklı hale getirmiştir.

Soykütüksel araştırmalarda öznenin önceden varolup sonra güç ilişkileri ağına katılması söz konusu değildir tersine onlar ancak iktidar ilişkileri alanında ortaya çıkarlar (Dreyfus&Rabinow, 1983: 109). Bireyleri özne yapan iktidar biçimleri özne-bireyleri kategorize ederek, onlara hem kendisinin hem de başkalarının onlarda tanımak zorunda oldukları bir hakikat yasası dayatmak suretiyle doğrudan gündelik yaşama müdahale ederler. Bu noktada Foucault’da özne kavramının denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olma ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olma anlamında iki içerime sahip olmakla birlikte her iki anlam da tabi olunan bir iktidar biçimine gönderme yapar (Foucault, 2005a: 63). Bu, öznenin belirli bir öze sahip verili bir şey olarak değil, oluşturulmuş ve tarihsel olarak kurulmuş olduğu anlamına gelir. Foucault’nun söylediği gibi “öznenin nasıl beden, güç, enerji, madde, arzu, düşünce çokluğundan hareketle” oluşturulmuş olduğunu dikkate almak gerekir (Foucault, 2000b: 106).

Dolayısıyla bireyi temel bir çekirdek, ilkel bir atom, iktidarın uygunlandığı ya da cezalandırdığı çoğul ve atıl bir şey olarak; iktidarı da bireyleri böylece bastıran ya da parçalayan bir şey olarak düşünmemek gerekir. Aslında bir bedenin, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, bence iktidarın birincil etkilerinden biridir. Birey iktidarın bir etkisi ve aynı zamanda, bir etkisi olduğu ölçüde de bir aracıdır: İktidar, kurduğu birey üzerinden işler (Foucault, 2000b: 107).

Bedenin kuşatılması hem bilen özne ve bilinen nesne modeline dayanan geleneksel bilgi anlayışını hem de bilginin üreticisi olarak özneyi varsayan yaklaşımları terk etmeyi gerektirir. Bu ise bilginin iktidar ilişkileri alanının dışında var olamayacağının ön kabulü üzerinden, öznenin epistemolojik önceliğinin reddi ile birlikte, öznenin, iktidar tarafından kurulduğu ve iktidara dahil oldu-

ğu anlamına gelir. Foucault'nun vurguladığı gibi söz konusu olan "insan bedenlerini kuşatan ve onları bilgi nesneleri haline getirerek tabi kılan iktidar ve bilgi ilişkileri"dir (Foucault, 1992: 34). Böylelikle Foucault'nun iktidar ve bilgi arasında ortaya koyduğu ilişki, bilginin sadece bir tahakküm aracı olarak belirli kurumsal kullanımlarını vurgulamakla kalmaz söz konusu iktidar ilişkileri ağı-nın dışında bir bilgi ya da hakikat fikrini de dışarıda bırakır (Rouse, 2005: 102; Foucault, 1992: 33-4).

Sonuç Yerine

Yukarıda yapılan açıklamalar ve yaklaşımlar çerçevesinde Heidegger ve Foucault'nun geleneksel özne kavramına getirdikleri eleştiriler arasındaki ortak noktalar ve ayrımlar şu şekilde özetlenebilir: Her iki düşünür de özne-nesne ayrımını Batı metafiziğine yönelik destrukسیونlarına negatif bir dayanak noktası olarak alırlar ve bu bağlamda gerçek anlamını Descartescı düalizimde bulan ayrımın temelsizliğine vurgu yaparlar. Heidegger, özne ve nesne ayrımını Da-sein (orada-varlık) kavramı temelinde açıkladığı oradalığın varoluşçu bir hermeneutiği ve fenomenolojisi ile aşmaya çalışırken Foucault, özne ve nesne konumlarını oluşturan söylemleri olanaklı kılan apriori koşulları ve bu koşulların zeminini oluşturan iktidar mekanizmalarını araştırır.

Bu bağlamda Heidegger, insan varlığının tüm pratik varoluşunu, Dasein'in oradalığını oluşturan eksistensiyal yapı öğelerinin bütünü olarak ölüm yönelimli sonlu varlığı temelinde ele alır. Oysa Foucault'da insanın sonluluğuna ve zamansallığına dayanan bir varoluşsal analiz söz konusu değildir. Foucault, pratiğin analizini bir dizi pratik oluşumu inceleyerek temellendirir. Örneğin onda, özellikle soykütüksel araştırmalarında açıkça görülebileceği gibi özneye dönüştürülme kipleri çeşitli pratikler olarak işler ve bu durum analizin düzeyini de belirler.

Ayrıca Heidegger'in ontik-ontolojik ayrımına karşın Foucault'nun tüm analizleri ontik düzeyde gerçekleşir. Onda ontoloji, ontik düzeyde bir tarihselliği içerir. Nitekim Heidegger'de Dasein'in ontik belirlenimine karşılık gelen ve ontolojik analizin dışında bırakılan *beden* ve *bedenin* eylemleri Foucault'da, cezalandırma pratiği ve bir dizi disiplin aracılığıyla üzerinde etki edilerek biçimlendirilen, böylece insanın suçlu-masum çifti gibi bölücü pratiklerden biriyle özneleştirilmesinin yanı sıra tüm toplumsal bünyeye yayılarak bir dizi kurumsal pratik içinde uygulanan iktidarın insanı biçimlendirmesinin merkezi hedefi haline gelen bir konuma sahiptir.

Bununla birlikte Foucault, Heidegger'in "Dasein'in varoluşunun onun özünü öncelediği" ve "Dasein'in özünün onun varoluşundan başka bir şey olmadığı"na ilişkin yaklaşımına karşıt argümanlar geliştirmez. Çünkü Foucault için de insan, tarih dışı; statik değişmez bir öze sahip olamaz. Dahası o, insan

denilen şeyin bile Kant sonrası bir dönemde, sosyal bilimlerin bir nesnesi olarak bir dizi söylem aracılığıyla tarihsel olarak oluşturulmuş yeni tarihli bir icat olduğunu düşünür. Ancak insanın, insan varoluşunun onu takip edeceği bir özünün olmadığı noktasında bir itirazı olmasa da Foucault, varoluşun, formel-eksistensiyal bir analizinin yapılabileceği bir yapı bütünü olarak; hem insan varlığının ve hem de diğer tüm varolanların varlığının anlamına ulaşılmasını sağlayacak bir temel ontolojinin dayanağı olarak iş gören formel-eksistensiyal bir öğeler bütünü olarak düşünülmesine katılmaz. Çünkü eğer insan varlığının bir özü yoksa bu, onun tarihsel olarak oluşturulmasının/kurulmasının, bir dizi iktidar mekanizması aracılığıyla pratik olarak biçimlendirilmesinin dile getirilmemiş bir ilkesi/dayağı olarak düşünülebilir ancak.

Heidegger varoluşu bir eksistensiyaller bütününe dikkate alarak betimlediği yerde Foucault öznenin hangi söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler, iktidar-bilgi kompleksleri boyunca kurulduğunu dikkate alır. Gadamer, Heidegger'in anlamaya ve yoruma ilişkin tezini (Heidegger, 2008: 150-162), yorumsuz bir anlamının olamayacağı genel tezi biçiminde koyutlarken (Gadamer, 2009: 189-90) ve hiçbir yorumun, yorumlama ediminin sonlanması anlamında kendi nesnesine tam olarak ulaşamayacağı genel sonucuna varırken (Bernstein, 2009: 200) Foucault, yorumlama edimiyle yorumlanana ilişkin belirli hakikat düzeylerine erişilebileceği yönündeki hermeneutik yaklaşımın tezinden uzakta, spesifik söylem tiplerinin kendi nesnelerini söylemsel olarak nasıl oluşturduklarını ve bu söylemsel oluşumların/birliklerin bir hakikati ortaya çıkarmak ya da bir hakikate ulaşmaktan öte nasıl hakikat etkileri yarattığı konusunda bir analiz düzeyi belirler. Buna göre *kelimeler ile şeyler* arasında kurulan tarihsel-epistemik ilişki, şeylerin varlıklarının hakikatlerini değil şeyleri, söylemleri ve aralarındaki ilişkiyi oluşturan tarihsel süreksizlikleri dikkate taşır.

Diğer yandan şunu da vurgulamak gerekir ki her ne kadar Foucault, hermeneutik yaklaşımdan ve onun tezlerinden uzak durmuşsa da, *Kelimeler ve Şeyler* adlı, belirli bilgi biçimlerini mümkün kılan epistemeleri konu edindiği eserindeki yaklaşımı fazlasıyla, Gadamer'in *gelenek* kavramı analizinde gelenek kavramına verdiği *statünün* ve *işlevin* yanına yaklaşır. Gadamer'de anlamayı mümkün kılan kategori olarak gelenek kavramına karşılık, Foucault'da belirli bilgi iddialarını içeren belirli söylemleri mümkün kılan *apriori koşulların* analizi denk düşer. Her iki durumda da Gadamer'in açıkça belirttiği ve Foucault'nun reddetmesine karşılık yine de görülebilen bir Heidegger etkisi vardır denilebilir. Bu anlamda Gadamer'in gelenek kavramının ve Foucault'nun *tarihsel apriori* kavramının her ikisi de tarihsel-kültürel-dilsel pratiklere gönderme yapar diyebiliriz.

Foucault, Heidegger'in aksine "özne eleştirisi" adı altında toplanabilecek bir analiz söz konusu olduğunda aşkın eksistensiyaller koyutlamaz. Daha iyisi o, tüm tarihselliği içinde oluşturulmuş ve kurulmuş öznenin, bu tarihselliğini

biçimlendirecek bazı varoluş kipleri de (öznenin oluşturulmuş/kurulmuş olduğu sonucuna ulaşmak lehine) koyutlamaz. Özne her yönüyle belirli tarihsel-epistemik bağlamlar içerisinde, belirli güç ilişkileri içerisinde ve yine bu güç/iktidar ilişkilerinin etkisi olarak (ve spesifik tarzlarda) ve en önemlisi de pratik olarak oluşturulur. Bu anlamıyla Heidegger'in Dasein analiziyle aşmaya çalıştığı bilinç-nesne düalizminin henüz silinmemiş bir izi olarak düşünülebilecek aşkın eksistensiyel yapı ve tarihsel-somut varoluş biçimleri arasındaki ayırım ortadan kaldırılır.

Sonuç olarak her iki düşünür de özne nesne düalizmine karşı bir tutum sergilemiş olsalar da "Varlık'ın anlamına" ilişkin soruyu Dasein analizine dönüştüren ve insan varlığı olarak Dasein'ın en temel belirlenimi olan dünya-içinde-varlık olmayı merkeze alan Heidegger, Dasein'ın varlığının anlamının diğer varolanların varlığında bir olagelme-salınım ilişkisinde açığa çıkan bir hakikat ilişkisinde temellendirirken Foucault, özne ve nesne ayırımının tarihsel olarak izlerini sürer ve söz konusu ayırmada hangi pratik disiplin mekanizmalarının etkin olduğunu araştıran genel bir özne eleştirisi geliştirir. Bu bağlamda Dasein'ı eksistensiyel bir öğeler bütününden hareketle analiz eden Heidegger ile olan ayırımında Foucault, insan varlıklarının özneye dönüştürülmelerinin tarihsel-somut koşulları ve biçimlerinin analizinden hareket eder.

Ve son olarak yöntem açısından değerlendirecek olursak Heidegger, hermeneutik fenomenolojisi bağlamında ontik ve ontolojik ayırımı merkeze alırken; tarihsel ve pratik oluşumları kendi analizlerinin merkezine taşıyan Foucault ise hermeneutik bir fenomenolojiden kaçınarak; tarihin olumsuzluklarına yer veren ve bir köken arayışından kaçınan bir tarih ontolojisine giden yolun olanağını açmıştır.

Kaynakça

- Aşkın, Z. (2010) "Heidegger ve Adorno'da Postmodernci Yapıbozum: Teknik Tahakküm", *Ethosfelsefe*, Sayı 3 (2).
- Aşkın, Z. (2008) "Kant ve Heidegger'de Özgürlük Sorunu", *Kaygı*, sayı:11, Ankara.
- Aşkın, Z. (2008a) "Heidegger'de Varlık ve Zaman", *Özne*, sayı:8.
- Bernstein, R. J. (2009) *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, çev. Feridun Yılmaz, Paradigma, İstanbul.
- Best, S. & Kellner, D. (1998) *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, İstanbul.
- Bubner, R. (1993) *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınları, İstanbul.
- Davidson, A., I. (2010) "Arkeoloji, Geneoloji, Etik", *Foucault*, çev. Veli Urhan, Say, Ankara.
- Dostal, R. J. (2006) "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger", *The Cambridge Companion to Heidegger*, edit. Charles B. Guignon, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. (1983) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Flynn, T. (2005) "Foucault's Mapping of History", *The Cambridge Companion to Foucault*, edit. Gary Gutting, Cambridge University Press, Cambridge.

- Foucault, M. (2006a) *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara.
- Foucault, M. (2006b) *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara.
- Foucault, M. (2002) *Kliniğin Doğuşu*, çev. Temel Keşoğlu, Doruk yayınları, Ankara.
- Foucault, M. (2007) *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, İstanbul.
- Foucault, M. (1992) *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara.
- Foucault, M. (1999) *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey, İstanbul.
- Foucault, M. (2005) "Delilik ve Toplum", *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı, İstanbul.
- Foucault, M. (2005a) "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınbay, Ayrıntı, İstanbul.
- Foucault, M. (2005b) "Hakikat Kaygısı", *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınbay, Ayrıntı, İstanbul.
- Foucault, M. (2005d) "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınbay, Ayrıntı, İstanbul.
- Foucault, M. (2005e) "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınbay, Ayrıntı, İstanbul.
- Foucault, M. (2000a) "Hakikat ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınbay-Ferda Keskin, Ayrıntı, İstanbul.
- Foucault, M. (2000b) "İki Ders", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınbay Ferda Keskin, Ayrıntı, İstanbul.
- Foucault, M. (2004) "Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul.
- Gadamer, H. G. (2002) "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Gadamer, H. G. (2009) *Hakikat ve Yöntem*, (2. cilt), çev. Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan, Paradigma, İstanbul.
- Gorner, P. (2007) *Heidegger's Being and Time: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gutting, G. (2005) "Introduction", *The Cambridge Companion to Foucault*, edit. Gary Gutting, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sözer, Ö. (1976) *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basım Evi, İstanbul.
- Heidegger, M. (2008) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora, İstanbul.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. 18. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hoy, D. C. (2006) "Heidegger and the Hermeneutic Turn", *The Cambridge Companion to Heidegger*, edit. Charles B. Guignon, Cambridge University Press, Cambridge.
- May, T. (2006) *The Philosophy of Foucault*, Acumen, Chesham.
- Palmer, R. E. (1969) *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston.
- Rabinow, P. (1991) "Introduction", *The Foucault Reader*, edit. Paul Rabinow, Penguin, London.
- Rouse, J. (2005) "Power/Knowledge", *The Cambridge Companion to Foucault*, edit. Gary Gutting, Cambridge University Press, Cambridge.

METAFİZİĞİN ÜSTESİNDEN GELMEK¹

Martin Heidegger

Çev: Birdal Akar

I

“Metafiziğin üstesinden gelmek”² ne anlama geliyor? Varlık tarihini düşünürken, bu başlık sadece bu düşünmeyi büsbütün kavramaya bir yardımcı olarak kullanılmakta. Gerçekte, bu başlık birçok yanlış anlamaya yol açar; çünkü deneyimin, varlık tarihinin neliğini ilk defa kendisi aracılığıyla açmış olduğu alana erişmesine olanak vermez. Bu nelik, içinde varlığın kendisinin alt edildiği olagelmedir. Hepsinden önce, üstesinden gelmek, felsefe “eğitim”inin ürünü olan bir disiplinin dışında kalarak dayatma anlamına gelmiyor. “Metafizik” çoktandır varolanlara ait hakikatin yazgısı olarak düşünülmektedir. Ne var ki hâlâ gizli ama ayırıcı bir olagelme *olarak* varolmaklığı aittir, yani varlığın unutulmuşluğudur.

Üstesinden gelmenin felsefenin bir ürünü anlamında kullanıldığını dikkate alacak olursak, daha uygun bir başlık şu olabilir: “Metafiziğin Geçmişi”. Elbette bu, yeni ve başka yanlışlara neden olacak. Burada geçmişin anlamı: geçmiş-oluş içinde yok olmak ve geçmek. İçinde metafiziğin yok olduğu şey, geçmiş*tir*. Geçmiş hariç tutmaz, aksine, metafiziğin varolanların kendilerinde, gerçek ve nesne olanların hakikatten yoksun biçimlerinde ilk defa şimdi egemenliğini başlattığı olgusunu içerir. Ne ki, başlangıcın ilk aşamasında deneyimlenmiş olduğu gibi metafizik, kendi bitişine girmiş olması anlamında aynı zamanda geçmiştir. Bitiş, onun bir önceki tarihinden daha uzun *sürer*.

II

Metafizik, bir görüş gibi ortadan kaldırılamaz. Artık inanılmayan ve temsil edilmeyen bir öğreti gibi geriye atılamaz.

Burada insanın *animal rationale* olarak iş gören bir varolan anlamına gelmesi ve tahrir edilmiş dünya çölünde başıboş dolaşmaya mecbur olması, metafizi-

* “Überwindung der Metaphysik” Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze [Konuşmalar ve Yazılar]* Band 7, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, ss. 68-98. Metnin İngilizce çevirisi için bkz. Heidegger, Martin, *The End of Philosophy*, Çev. Joan Stambaugh, Harper & Row Publishers, 1973, ss. 84-110. Metin, İngilizce ve Almanca metinler karşılaştırılarak çevrilmiştir. Latince terimler dışındaki bütün vurgular ve dipnotlar Heidegger’e aittir.

¹ Krş. Emil Preetorius’a *Armağan* içindeki ilgili metinde (1953, s 117).

² Nietzsche 11, 465

ğin varlık sayesinde meydana geldiğine ve onun üstesinden gelmenin de varlığı alt etmek biçiminde gelişeceğine bir işaret sayılabilir. Çünkü iş (krş. Ernst Jünger, “*Der Arbeiter*” 1932) artık istençte istenmeye hazır bulunan her şeyin koşulsuz nesnelleştirilmesi aşamasına dayandı.

Durum böyleyse, metafiziğin dışında kalmayı kabul edemeyiz çünkü metafiziğin sonlanışına şahitlik ediyoruz. Nitekim metafiziğin yengisi bu yolla ortadan kalkmıyor. Dönüşmüş olarak geri geliyor, varlığın ve varolanların daimi farklılığı gibi hep egemen kalıyor.

Varolanlara ait hakikatin çöküşü; varolanların asli hak talebinin evvelki biricikliğini, yalnız ve yalnız onların açıklığının elden kaçırdığı anlamına gelir.

III

Varolanların hakikatinin çöküşü zorunlu, kendiliğinden ve aynı zamanda metafiziğin tamamlanışı olarak gerçekleşiyor.

Çöküş, metafizik tarafından ortaya koyulmuş dünyanın yıkılışı ve aynı zamanda metafizikten ileri gelen yeryüzünün tahribatıyla meydana gelmekte.

Yıkılış ve tahribat, kendi upuygun meydana gelişlerini metafizik insanın, *animal rationale*’nin iş gören hayvan olmaya karar kılmasında buluyorlar.

Bu kararlılık, varlığın unutuluşu karşısındaki en uç körlüğü doğruluyor. Ne ki insan, kendisini istenç istencinin bir gönüllüsü olarak arzu eder ve ona göre bütün bir hakikat, istenç istencinin boş hiçlik dışında hiçbir şeyi isteyemediği yanılsamasını kendi hesabına güvence altına alabilmek için gereksindiği yanılgıya dönüşür ve bu yanılgı aracılığıyla kendi tamamlanmamış hiçliğini bilmeye güç yetiremeden kendi kendini olumlar.

Varlık kendi başlangıcına ait hakikatte gerçekleşebilmeden önce istenç olarak varlığın sona erdirilmesi, dünyanın yıkılması, yeryüzünün tahrip edilmesi ve insanın sırf çalışmaya zorunlu olması gereklidir. Çöküş, başlangıcın beklenmedik ve uzun süreli bulunuşunu ancak bu şekilde gerçekleştirebilir. Çöküşte her şey, metafizik hakikatin bütününde yer etmiş olan varolanlar olarak kendi sonuna yaklaşır.

Çöküş çoktandır başlamış bulunuyor. Onun bu yüzyıldaki sonuçları, dünya tarihinde meydana gelen gelişmelerdir. Bunlar artık bitmiş olanın seyrinden başka hiçbir şey değiller. Metafiziğin son aşaması anlamında bu seyir, tarihsel-teknik bir tarzda düzenlenmiştir. Bu düzenleme, etkileri karşı konulmaz biçimde işleyen bir gerçekliğin yanılsamasında bitmekte olan şeyin son düzenidir; çünkü onlar varlığın neliğinin gizinden sıyrılması olmadan bir arada bulunabilecekleri iddiasındadırlar ve bunda o derece kararlıdırlar ki, böyle bir gizinden sıyrılma, içlerinde en ufak bir kuşku uyandırmıyor.

Varlığın hâlâ gizli olan hakikati, metafiziksel insanlığa kapalıdır. İş gören hayvan kendisini parçalara ayırsın ve ortadan kaldırsın diye, kendi eserlerinin baş döndürücü girdabına terk edilmiş bulunuyor.

IV

Metafizik, insan doğasına nasıl ait olur? Metafizik bir tasarımla insan, her şeyden önce öteki varolanlar arasında bir varolan olarak yetilerle donatılmıştır. Onun bu yolla edinmiş olduğu neliği, doğası, varlığının ne- ve nasıl-olmaklığı da kendi içinde metafizikseldir: *animal* (duyumsallık) ve *rationale* (duyumsal olmayış). Metafizik olana böylesine mecbur olmakla insan, varolanlarla varlık arasındaki asla deneyimlemeye-ceği ayırmda kısıtlanmış bulunuyor. İnsanın metafizik tarzda biçimlenmiş olan imgelemi, baktığı her yerde salt metafiziksel bir dünya görmekte. Metafizik, insan doğasına ait. Fakat bu doğanın kendisi nedir? Metafiziğin kendisi nedir? Bu doğal metafiziğin içindeki insanın kendisi kim? Yalnızca, kendisini ilk elden büsbütün kendi benliğinde, Ben-Sen ilişkisinde bir Sen'e bağlanarak sabitleyen bir Ben mi?

Descartes için *ego cogito, cogitationes*'in tamamında zaten tasarımılanmış ve üretilmiş, soru sorulmadan hazır bulunan, kuşku duyulmaz ve daima akılda, dolaysız kesinliğe sahip, her şeyin öncesinde sabit, diyesim her şeyi "kendisiyle" ilişkili konumlandıran ve böylelikle diğer şeylere "karşı" durandır.

Karşı duranın ne-kalmak'ı da (*essentia-possibilitas*) karşıt-duranın edimsel durması da (*existentia*) nesneye aittir. Nesne, kalmakta olanın kararlılığına ait birliktir. Onun duruşunda, kararlılık nelik olarak yeniden-tasarımın bir sunuludur; kendisi-önünde-birşeye-sahip olmayı sağlama almaktır. Kaynaksal nesne, nesnelliğin kendisidir. Kaynaksal nesnellik, algılanabilir her şeyin önünde kendisini sunan ve sunagelmiş "ben algılıyorum" anlamında "ben düşünüyorum"dur; *subiectum*'dur. Özne, nesnenin aşkınsal var edilişindeki düzende, ontolojik tasarımın ilk Objekt'idir.³

Ego cogito, cogito'dur: me cogitare.

V

Ontolojinin modern biçimi, epistemoloji olan aşkınsal felsefedir.

Böyle bir şey, modern metafiziğin içinde nasıl meydana geldi? Varolanların

³ *ego cogito - Subiectum*

←→

→ | Hazır bulunan - *Obiectum*.

varolmaklığı onun içinde, tasarımı güvenceye almak için bir hazır bulunurluk olarak düşünülmekte. Varolmaklık, şimdi nesnelliktir. Nesnellğe ilişkin, karşı durmanın olanağına (diyesim güvenceye almaya, tasarımsal hesaplamaya) ilişkin soru, bilinebilirliğe ilişkin sorudur.

Ne ki bu soru, doğrusu, bilmenin psiko-fiziksel sürecine ilişkin bir soru anlamında değildir; daha çok, nesnenin bilgide ve bilgi için bulunma olanağına ilişkin bir sorudur.

“Epistemoloji”, öv’un kendisi bakımından nesne olarak düşünüldüğü, nesnellğe ve nesnellği olanaklı kılan şeye (ἡ Οὐ) dayanarak sorgulandığı temaşa-dır, θεωρία’dır.

Kant, sorgulamanın aşkınsal yoluyla, modern metafiziğin metafizik ögesini nasıl sağlama alıyor? Hakikat onun kendi içinde kesinliğe dönüşür ve böylelikle varolan-lardaki varolmaklık (ούσια) *perceptio*’nun nesnellğine, bilinçliliğin ve bilmenin *cogitatio*’suna dönüşür; bilme ve bilgi öne çıkar.

“Epistemoloji” ve bu başlık altına düşen her şey, metafizik ve ontolojinin, güvenceye alınmış tasarımın kesinliği olarak hakikat üzerine kurulu alt katmanına girer.

Öte yandan, her ne kadar bu güvenceye alma işi varlığın, nesnellik ve tasarımlanmışlığın yeniden ele alınmalarının sonuçlarından biri olsa da, “epistemoloji”nin “bilgi”nin açıklaması ve bilimlerin “kuram”ı olarak yorumlanması yanlış yola sapmak olur.

“Epistemoloji”, modern metafiziğin, kendi neliğini ve bu neliğin alanını anlama konusunda gittikçe artan yetersizliğinin başlığıdır. “Bilginin metafiziği”ne ilişkin konuşma da aynı yanlış anlamada kalır. Doğrusu bu, nesnenin, nesne olarak varolanların ve bir özne için nesne olmanın metafiziğine ait bir mesele.

Epistemolojinin deneyci-olguculuk tarafından yanlış yorumlanan diğer yüzü, kendini modern mantığın yükselen egemenliğinde gösteriyor.

VI

Metafiziğin tamamlanışı, Hegel’e ait, istencin tini olarak mutlak bilginin metafiziği ile başlar.

Bu metafizik, neden tamamlanışın kendisi değil de sırf başlangıcıdır? Koşulsuz kesinlik, mutlak gerçeklik olarak henüz kendisine gelmiş değil mi?

Burada hâlâ kendini-aşkınlığın bir olanağı var mı? Büyük olasılıkla yok. Bununla birlikte, yaşama istenci olarak koşulsuz kendini-sınamanın olanağı henüz tamamlanmış değil. İstenç, hazırlanmış olduğu üzere kendi gerçekliğindeki istenç istenci olarak henüz görünmedi. Bu nedenle metafizik, henüz Tinin

mutlak metafiziği ile tamamlanmış değil.

Hegel felsefesinin çöküşü ile alakalı üstünkörü söylenenlere rağmen, bir şey hep doğru kalacaktır: kendisini izleyen bir öğretiye dışsal bir formda bulunmuyor olmasına rağmen yalnızca bu felsefe, daha çok metafizik olarak ve kesinlik bakımından varolmaklığın egemenliği olarak gerçekliğin XIX. yüzyıldaki belirleyicisi oldu. Bu metafiziğe karşı hareketler de yine kendisine aittir. Hegel'in ölümünden (1831) bu yana, her şey adeta bir karşı harekettir; sırf Almanyada değil bütün Avrupa'da.

VII

Kapsamında *existentia*'nın⁴ bütünlüklü ele alınırken kısa ve kendiliğinden anlaşılır bir şey olarak düşünülüyor olması, metafiziğe özgüdür. (bkz. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde koyutlar üzerine yaptığı yetersiz açıklama) Tek istisna, *ἐνέργεια* üzerine enikonu düşünülmüş olan Aristoteles'tir ve gelecekte, varolanlar *ἐνέργεια*'nın yokluğuyla nelik bakımından kendi kaynaklarına doğru olabilirler. *ἐνέργεια*'nın *actualitas*'a ve gerçekliğe dönüşmesi, *ἐνέργεια*'da görünüşe gelmiş her şeyin üstünü örtmüştür. *οὐσία* ve *ἐνέργεια* arasındaki ilinti kendisini gizlemektedir. *Existentia*'yı enikonu düşünen ilk kişi Hegel'dir o da "Mantık" eserinde, diyesim mutlak öznelcilikten hareket ederek. Schelling ise onu yine öznellikte temellenen alan ve varoluş ayrımında düşünür.

φύσις olarak varlığın daha sonraki ve karmaşık bir yankısı, kendisini varlığın "doğa"ya dönük daralmasında belli eder.

Akıl ve özgürlük doğaya aykırıdır. Çünkü doğa varolanken, özgürlük ve zorunluluk varlık olarak düşünülmez. Varlık ve zorunluluğun karşıtı, varlık ve değer olarak kalır. En sonunda istenç en uç nelik bozulmasına geldiğinde varlığın kendisi de sadece bir "değer" olur. Değer, istencin bir koşulu olarak düşünülmemektedir.

⁴ *Nelik ve Varlık*

Nelik, metafiziği *essentia* ve varolanlık anlamında *οὐσία* olarak *quidditas* biçiminde düşünür.

Birinci ve ikinci *οὐσία*.

Ne-Varlık (τι) neden öncelik sırasında *ὄτι*'nin önünde bulunuyor?

Gerçekte Ne-Varlık *ὄτι*'nin, hâlâ kavranılamaz oluşun ve çoktan terk edilmiş *φύσις* olarak olagelmeye ait "ki o" nun yalnızca kapalı bir konumudur.

"ki o" adeta kendi hakikatinde gizli kaldığı için, *factum brutum* ve dahası hakkında soru sorulamaz gibi görünür ve böylelikle bunun açıklaması neden-olmak üzerinden kavranabilir. Bu neden-olmak içinde "ki o" nun eğilimi kendisini etkilenmişlik olarak bildirir. Burada, *idéa*'nın her yerdeki üstünlüğü yatar; *existentia* kaçınılmaz olan fakat bilinebilir olmayan bir şeyin adıdır.

VIII

Metafizik, bütün biçimlerinde ve tarihsel aşamalarında, batının biricik fakat aynı zamanda zorunlu da olabilen yazgısı ve onun gezginci egemenliğinin var-sayımıdır. Şimdi ise bizzat bu egemenliğin istenci batının merkezini etkisi altına almış bulunuyor ve bu merkeze ait bir istenci ancak başka bir istenç karşılayabildi.

Metafiziğin koşulsuz egemenliğinin açılması, yalnızca başlangıcındadır. Bu başlangıç, metafizik kendisine upuygun olan nelik bozulmasını benimsediği ve neliğini de ona teslim ederek içinde pekiştirdiği zaman ilk adımını atar.

Metafizik kesin anlamıyla yazgıdır ve burada bu anlamla, insanoğlunun diğer varolanlar arasında batı Avrupa tarihinin temel bir niteliği olarak kalmasına izin veren tek anlam kastedilmektedir. Bu tarih, kendi hakikati içinde hem metafizik anlamda hem de metafizik yollu olmak üzere iki-türlü olarak deneyimlenmeye, sorgulanmaya ve oluşturulmaya olanaklı olan varolanların varlığından yoksundur.

Bununla birlikte, varlık tarihi yoluyla düşünülecek olan bu yazgı zorunludur, çünkü varlığın kendisi, içinde saklı bulunan varlık ve varolanlar arasındaki farkı, ancak bu fark kendine özgü biçimde gerçekleştiği zaman açabilir. Ne ki, varolanlar varlığın en uçtaki unutuluşuna girmemişken ve aynı zamanda varlık da metafizik yollu kavranamaz olan koşulsuz egemenliğini, kendisini ilkin ve ancak (nesnel gerçekliğe sahip) varolanların varlık karşısındaki üstünlüğüyle olumlayan istenç istenci olarak edinmemişken, bunu nasıl yapabilir?

Demek ki farklılığıyla ayırt edilebilen her şey bir biçimde kendisini sunuyor, fakat aynı zamanda, tuhaf bir kavranamazlıkla gizli de tutuyor. Bu yüzden farklılığın kendisi örtü altında kalıyor. Buna diğer bir işaret de acı karşısında verilen, aynı zamanda acının neliğini anlamlandırmayı da ön-belirleyen metafizik-teknik tepkidir.

Metafiziğin tamamlanışının başlangıcıyla birlikte, varlık ve varolanlardaki iki-türlülüğün ilk görünüşüne ait, anlaşılmaz ve metafizik neliğine erişilmez bir ön-hazırlık başlar. Varlığın hakikatine ait ilk anımsama kendi egemenliği ile ilintili olarak varlığın üstünlüğünü kendisine geri çekmekle, hâlâ bu görünüşte gizleniyor.

IX

Metafiziğin üstesinden gelmek, varlık tarihi yoluyla düşünülür. O, varlığın unutuluşu üzerine başlangıca ait uğraşının taslağıdır. Daha öncelikli olarak, her ne kadar bu taslaktan daha örtük olsa da, kendisini onun içinde gösteren şeydir. Bu, kendini olagetirmedir. Metafizik düşünmeye göre başka bir şeyin taslağı

olan her şey, başlangıca daha da ait bir açığa çıkmanın son yalın görünüşü olarak hesaba katılır. Üstesinden gelme, ancak bir benimseme dolayımında düşünülüyorsa düşünmeye değerdir. Bu ısrarlı düşünüş hâlâ aynı zamanda üstesinden gelmek üzerine de düşünüyor. Bu türden bir anımsama, varolanların alıkoymasının biricik olagelişini deneyimler ki bu olagelişte varlığın hakikatine olan gereksinim, dolayısıyla da hakikatin kökeni kendisini açar ve bir ayrılma biçiminde, ışığını insanın üzerine dağıtır. Üstesinden gelme, metafiziğin kendi hakikatine iade edilmesidir.

Metafiziğin üstesinden gelmek, her şeyden önce sadece metafiziğin terimleriyle, başka bir deyişle bir tür kendisi üzerinden kendisini yükseltmesi biçiminde tasarlanabilir. Öyleyse, *Kant ve Metafizik Sorunu* adlı yapıtta da değiştirilmiş olan metafiziğin metafiziği hakkındaki konuşma yerindedir. Metafiziğin metafiziği, sırf usçu metafiziğin eleştirisinden doğan Kantçı düşünceyi hâlâ aynı bağlamda açıklamaya girişmektedir. Fakat bu nedenledir ki Kant'ın düşüncesine, kendi felsefesinin sınırları içinde düşünebileceğinden çok daha fazlası atfedilmiştir.

Metafiziğin üstesinden gelmeye ilişkin konuşma, metafiziğin, modern dünyada Schopenhauer ve Nietzsche'nin yorumlarıyla resmedilmiş Platonculuğun adı olduğu anlamına da pekâlâ gelebilir. Platonculuğun, Nietzsche'ye göre duyulur olanın gerçek dünyaya ve duyularüstü olanın ise sahte dünyaya dönüştüğünü savunan ters çevirimi, baştan aşağı metafiziğin içinde yerleşiktir. Metafiziğin, ondokuzuncu yüzyıl olguculuğu anlamında Nietzsche'nin de zihninde yer bulmuş olan bu türden bir üstesinden gelmek, daha yüksek bir dönüşümse bile metafizikte meydana gelen son bir dolaşıklıkta başka bir şey değil. "Meta" ve duyularüstü olana aşkınlık, duyulurluğun sığ dünyasında kalıcılıkla yer değiştirmiş gibi görünüyorsa bile gerçekte yalnızca varlığın unutulmuşu tamamlanmış ve duyularüstülük de erk istenci tarafından salınıp ötelenmiştir.

X

İstenç istenci, varolanların varlığına ait açıklığın getirisi kendi aracılığıyla kavranan her yazgıyı, onu bilme yetisini edinmeden ve ona ilişkin herhangi bir bilgiye geçit vermeden reddeder. İstenç istenci, her şeyi yazgıdan yoksun oluşturma somutlaştırır. Bunun sonucu tarihsel olmayandır. Kendine özgü niteliği, tarihin egemenliğidir. Tarihselcilik, tarihin çaresizliğidir. Varlık tarihi bugün yaygın olan tarihselci tasarıma uygun biçimde inşa edilmek isteniyorsa, bu hata sayesinde varlık tarihinin unutulmuşunun egemenliği de en elle tutulur bir biçimde kanıtlanmış oluyor.

Tamamlanmış metafiziğin dönemi, kendi başlangıcının önünde duruyor.

İstenç istenci, bütün hesaplama ve kurmaları kendisi için görünüşün basit biçimleri olarak kabule zorluyor, fakat sadece kendisini koşulsuz ve kalıcı bir güvenceye almak için.

İçinde, istenç istencinin kendisini tamamlanmamış metafiziğe ait dünyanın tarihsel olmayan ögesinde düzenlediği ve hesapladığı basit görünüş biçimi, kısaca “teknik” olarak adlandırılabilir. Bu ad, varolanların tamamını donatan bütün varlık alanlarını içerir: nesneleştirilmiş doğa, işletilen kültür, imal edilen siyaset ve parlıtısıyla her şeyin üzerini örten idealler. Demek ki “teknik” sözü burada makinelerin üretim ve donanımına ait özel alanları imlemiyor. Bunun, sözde ögesel ve aslında nesnel etken oluşundan ileri gelen bir öncelikten dolayı, daha incelikli tanımlanmasını gerektiren bir üstünlüğü var.

“Teknik” adı, burada öyle neliğe ilişkin bir tarzda anlaşılıyor ki, anlamca, tamamlanmış metafizik başlığıyla çakışmaya uğruyor. Genel anlamda metafiziğin nelik bakımından ilerlemesinin temel koşulu olan τέχνη’ye ilişkin bir anımsatmayı içeriyor. Aynı zamanda bu ad, metafiziğin tamamlanışındaki gezginciliğin ve onun egemenliğinin, halklar ve kıtalarda meydana gelmiş değişmelerin tarihsel kanıtlarını dayanak göstermeden düşünebilmesine olanak vermekte.

XI

Nietzsche’nin metafiziği, varolanların varolmaklığına ait istencin ilerlemesinin *sondan bir önceki* aşamasını, istenç istenci olarak görünür kılar.⁵ Son aşamanın meydana gelmeyişi, »psikoloji«nin öncül egemenliğinde, erk- ve güç-kavramında, yaşama hevesinde temellenir. Dolayısıyla bu düşünme, kavramın kesinlik ve keskinliğinden; ve tarihsel düşünüşün dinginliğinden yoksundur. Bu itibarla tarih, savunmacılık ve çekişmeye egemendir.

Nietzsche’nin metafiziğinin, düşüncenin bir aşagılanışına “yaşam”ın sancağı altında giden yol olduğu kanısı nereden geliyor? Şuradan: tasarımıyana-tasarlayan (erk sahibi kılan) devamlılığı güvenceye almanın, Nietzsche’nin öğretisine göre “yaşam”la nasıl da sırf “yükselme” ve artma olarak eşkaynaksal olduğu anlaşılmadı. Artmanın kendisi, yalnızca (psikolojik anlamda) zehrinden arındırma yönüyle ele alınıyor fakat aynı zamanda kalıcılığın güvencesine yükselmesi için sahici ve hep yeni bir dürtü olması ve temellendirme sağlayan karar verici yönü bakımından ele alınmıyor. Bu yüzden o, pusarık bir hayat karmaşasının sisi ve dağdağası değil, hesaplayan aklın erk istencine ait koşulsuz yasasıdır. Çarpıtılmış Wagner kültü, (Hegel ve Schelling’e ait) felsefeleri küçümseme sürecini izleyen dönemde, ondokuzuncu yüzyılın son on yıllarını Schopenhauer

⁵ krş. Metafizik Nedir? Sonsöz. 1943. S. 39 f [In: GA Bd. 9. S. 303. f.]

eliyle ve onun Platon ve Kant üzerine yaptığı sığ yorumlar neticesinde tarihsel olmayışın yüzeysel ve puslu ögesinin hakiki olan şeyin bir karakteristiği gibi kendiliğinden hizmetine koştuğu bir heves için hazırlamış olan Nietzsche düşüncesine ve bu düşüncenin sunuluş tarzına sanatsal bir nitelik veriyordu.

Ne ki, bütün bunların arkasında, metafiziğin neliği ve hakikatin neliğindeki dönüşümünün etkinlik alanı üzerine düşünmenin; hakikatin uyan-dırıcı egemenliğinin tarihsel anlamını kesinlik olarak bilmenin ve dahası bu bilme yoluyla Nietzsche'nin metafiziğini, beyinleri ondan arındırmak yerine fazlaca ısındıran, kuşkulandıran ve belki de korkutan yazınsal bir görüngü anlamı çıkarılacağına modern metafiziğin sıradan izlekleriyle arasındaki ilişki bağlamında düşünülmesinin biricik yetersizliği yatıyor. Son olarak Nietzsche'nin yaratıcılara olan tutkusu, onun dahi ve dehalara ilişkin yalnızca çağdaş bir tavırla ve öte yandan başarıya ilişkinse teknik bir tavırla düşündüğü gerçeğine ihanet eder. Erk istenci kavramının her iki yapısal "değer"i de (hakikat ve sanat) "teknik" için ve hayata onun üzerinde ve yeni bir uyarı getiren ve kültür mesleğini tesis eden "yaratıcılar"ın yaratımı için başarı olarak tasarlayıcı-hesaplayıcı kalıcılığın asli anlamında dolaylı anlatımdır.

Bunların tamamı, erk istencinin hizmetinde kalır fakat aynı zamanda erk istencinin varlığının, kaynağını ancak varlık tarihini düşünüşte edinebilen geniş, asli bilmenin berrak ışığına girmesine de engel olur.

Erk istencinin neliği, kendisinin yalnızca istenç istenci üzerinden kavranmasına olanak verir. Bununla birlikte istenç istenci, yalnızca, metafizik kendi dönüşümüne halihazırda başlamışken deneyimlenebilir.

XII

Nietzsche'nin erk istenci metafiziği, şu cümlede önceden örneklenmiştir: "Eski Yunanlı, varoluşun korku ve dehşetini biliyor, hissediyordu. O, sırf yaşayabilmek adına Olimpos'un ışıltılı hayalini kendi üstüne koymak zorundaydı." (*Sokrates ve Eski Yunan Tragedyası*, 3. Bölüm, 1871. "Müziğin Ruhunda Tragedyanın Doğuşu" orijinal baskısı. Münih, 1933)

Burada "titanlık" ve "zalimlik", "vahşi" ve "dürtüsel" in karşıtı bir tarafa; güzel, yüce görünümlü olanın karşıtı ise *başka* bir tarafa koyuluyor.

Her ne kadar henüz açıkça mantık çerçevesinde düşünülüp ayırt edilmiş ve ortak bir perspektiften görülmemiş olsa da, 'istenç'in *aynı zamanda* kalıcılığın ve yükselmenin sağlama alınmasına ihtiyaç duyduğu düşüncesi burada önceden örneklenmiştir. Ne ki, istencin erk istenci olduğu gerçeği yine örtü altında kalır. Nietzsche'nin düşünüşüne ilkin Schopenhauer'in istenç öğretisi egemendir. Eserin önsözü "Schopenhauer'in doğum gününde" kaleme alınmıştır.

Nietzsche'nin metafiziğiyle birlikte, felsefe tamamlandı. Bunun anlamı şudur: Felsefe, önceden örneklenmiş olanakların çemberini baştan sona adımlamıştır. Gezginci düşünüşün temeli olan tamamlanmış metafizik, varlığını uzun bir süre devam ettireceği varsayılan bir dünya düzenine yapısını veriyor. Düzen artık felsefeyi gereksinmiyor, çünkü felsefe zaten onun asıl nedeni. Fakat düşünmek de felsefenin sonlanmasıyla birlikte kendi sonuna ermiyor, aksine başka bir başlangıca dönüşüyor.⁶

XIII

"Zerdüşt Böyle Dedi"nin IV. kısmı için aldığı notlarda (1866) Nietzsche şunları yazar: "*Hakikatle tehlikeli bir işe girişiyoruz. Bununla belki de insanlık yok olacak. Varsın olsun!*" (WW XII, S. 410)

"Tan Kızılığı"nın yazıldığı (1880-81) döneme ait bir kayıtta şunlar yazılıdır: "Felsefeye ilişkin halihazırdaki durumumuzda sahip olduğumuz yenilik, şimdiye kadar hiçbir yüzyılın sahip olamadığı bir inançtır: *Hakikate sahip olmayışı-mız*. Bütün önceki insanlar 'hakikate sahipti', Skeptikler bile." (WW XI, S. 159)

Nietzsche, "hakikatin" şimdinden ve sonrasında söz ederken ne demek istiyor? "Hakiki olan şey"i kastederek bunu her ne ise tam da o şey olarak mı düşünüyor, yoksa bütün yargılarda, davranışlarda ve yaşamda geçerli olan şey olarak mı?

Bunun anlamı, hakikatle bir mücadeleye cüret midir? Bunun anlamı, erk istencini hakiki olan şey olarak sonsuz yinelenme ile aynı ilişkiye sokmak mıdır?

Bu düşünüş daima, hakikatin neliğinin kendisine dayandığı *neyin içinde*; ve *nelik hakikatinin* kendisinden meydana geldiği *nereden* olarak mı soruya gelir?

XIV

Nesnellik, nasıl oluyor da varolanların böylesine yapısal bir neliğini kendine özgü biçimde elde edebiliyor?

"Varlık" birilerince nesnellik olarak düşünülüyor ve sonrasında "kendi içinde varolan"a erişmeye çabalıyor ama tek unutilan, "varolan" ve "kendinde" sözleriyle ne anlatılmak istendiğini sorma ve yanıtlama işi oluyor.

Varlık ne "dir"? "Varlık"ı, onun ne *olduğunu* sorarak araştırabilir miyiz? Varlık sorulmamış ve kendiliğinden anlaşılan olarak; bu yüzden de düşünülmemiş olarak kalır ve kendisini uzun zamandır unutulmuş ve temelden yoksun bir hakikatin içinde tutar.

⁶ *Zur Sache des Denkens* (Düşünme Meselesi Üzerine) s. 63 ff.

XV

Ob-jekt anlamında bir nesne yalnızca insanın özne olduğu, öznenin Ben ve Ben'in *ego cogito* olduğu yerde; yalnızca bu *cogitare*'nin kendi neliğinde "aşkınsal tamalğının kaynaksal sentetik birliği" olarak kavramlaştırıldığı yerde; yalnızca "mantiğın" en üst noktasına (gerçekte "ben düşünüyorum"un kesinliği olarak) ulaşıldığı yerde bulunabilir. Burada nesnenin neliği kendisini ilk defa kendi nesnelliğinde açığa çıkarır. Nesnelliğin kendisini "yeni hakiki nesne" olarak anlamak ve onu koşulsuz biçimde düşünmek ilk defa burada olanaklı, bunun sonucu olarak da önüne geçilmez hâle gelir.

XVI

Öznellik, nesne ve düşünüm birbirlerine aittirler. Düşünüm¹ ancak ve ancak bu biçimde, yani varolanlar için destekleyici bir ilişki olarak deneyimlendiği zaman varlığı bir nesnellik olarak belirlemek mümkündür.

Bununla birlikte, düşünümün ilişki olarak deneyimlenmesi, varolanlarla ilişkinin genel anlamda temsil olarak deneyimlenmekte *olduğunu* iddia eder.

Ancak bu, sadece *idea*'nın *perceptio* olması durumunda bir yazgı sorunu olabilir. Bu değişimin temelinde, örtüşme olarak hakikatin, içinde *adequatio*'nun muhafaza edildiği kesinlik olarak hakikate dönüşmesi yatar. Kendini güvenceye alma (kendini-isteme) olarak kesinlik, varolanlarla ilişkinin ve onların ilk nedeninin ve böylelikle de varolan-lara aitliğin temellendirilmesi olarak *iustitia*'dır. İyileştirme anlamında *iustificatio* ile Nietzsche'nin adalet olarak hakikat kavramı aynı şeylerdir.

Reperesentatio, neli bakımından *reflexio*'da temellenir. Bu nedenle, nesnelliğin bu tarzda bir neliği ilkin, düşünüşün neliğinin açık biçimde "ben bir şey düşünüyorum"u bir düşünüm olarak beraberinde getirdiği yerde bir delil olur.

XVII

Kant, düşünümün neliğini aşkınsal, diyesim ontolojik anlamıyla düşünme yolundadır. Bunu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde zor fark edilen bir kenar notu olarak, "Düşünüm kavramının "Amphibolie"si üzerine" başlığı altında görüyoruz. Bu kısım bir eklemidir, neliğe ilişkin içgörüler ve eleştirel Leibniz diyaloglarıyla, dolayısıyla da Kant'ın bizzat düşünmüş ve ontolojik benliğinde temellendirmiş olduğu gibi, bütün bir önceki dönem metafiziğiyle doludur.

XVIII

Dıştan bakılınca ise, benlik, insanın bireyselleşmiş "benliğinden" gelen benliğe ait, geçmişe dönük bir genelleştirme ve soyutlamadan ibaret görünüyor.

Descartes, her şeyden önce kendi “Ben”ini apaçık biçimde bireyselleşmiş (*substantia finita* anlamında *res cogitans*) kişi olarak düşünürken, buna karşılık Kant, “genel olarak bilinç”i düşünür. Fakat aynı zamanda Descartes da kendi bireyselleşmiş benini, henüz açık seçik tasarımılanmış olmasa bile, zaten benliğin ışığında düşünmektedir. Bu benlik, çoktandır, tasarımsal düşünce için temsil edilen şeyin güvenceye alınmasından başka bir şey olmayan *certum* kesinliği biçiminde görünüyor. Kendisinin ve tasarımılanan şeyin kesinliği olarak benlikle olan örtülü ilişki, uzun zamandır hüküm sürmektedir. Bireysel benin bu biçimde deneyimlenmesi ancak bu ilişki üzerinden mümkündür. Kendi kendini tamamlayan olarak insan Ben’i, bu Ben için henüz bilinmez olan istenç istenciy-le arasındaki ilişki ışığında, yalnızca kendisini isteyebilir. Kendinde bir ben hazır bulunmaz, aksine “kendi içinde”⁷ yalnızca görünür olarak, diyesim Benlik olarak daima “kendinde” dir.⁸

Bu nedenle Benlik, aynı zamanda bireysel Ben’in kendini ileri sürmediği, aksine daha çok geri çektiği ve toplum ve öteki topluluk biçimlerinin egemen olduğu yerlerde de hazır bulunur. Üstelik orada, dosdoğru orada, safça düşünülenin aksine “solipsizm”le hiçbir ilgisi olmayan “egoizm”in, metafizik yolla düşünülmesi gereken katkısız egemenliğini buluruz.

Tamamlanmış metafiziğin çağında felsefe, antropolojidir. (krş. *Holzwege*, s. 91. f.) Birilerinin felsefi antropolojiden söz ediyor oluşu ya da olmayışı hiçbir şeyi değiştirmez. Bu esnada, felsefe, antropoloji ve bu yolla metafiziğin türevlerinin, en geniş anlamıyla fizikteki yaşam ve insan doğalarını kapsayan biyoloji ve psikolojinin kurbanı olmuştur. Felsefe, antropolojiye dönüşerek, kendisini metafizikte yok etmiştir.

XIX

İstenç istenci, kalıcılığın güvencesini (doğruluk) ve dürtülerin aşırılığını (sanat) kendi olanağının bir koşulu olarak öne sürer. O hâlde istenç istenci, varolanları bile varlık olarak düzenlemektedir. İstenç istencinde, ilk olarak teknik (kalıcılığın güvencesi) ve koşulsuz bilinç yoksunluğu (“yaşantı”) egemenliğe gelir.

Ussal öz-bilincin en yüksek biçimi olarak, teknik yöntemle ifade edilmekte olan teknik ve kendine kapalı düzenlenmiş bilinç yoksunluğu olarak erk sahibi olmayış, sormaya değer olan şeyle ilişki kurabilmek üzere birbirlerine ait ve aynı şeydirler.

⁷ Kendisinden – kendisi için görünen Ben’in varlığı

⁸ (kendi başına bağımsız)

Bunun neden böyle olduğunun ve nasıl bu noktaya geldiğinin deneyimlenmiş ve anlaşılmış olduğunu varsayıyoruz.

Tamamına erdirmek için üzerinde kafa yorduğumuz tek şey, antropolojinin, insanın araştırmalarında ve istencinde, her şeyi insana göre ve onun ifadesi olarak açıklamak amacıyla tükenmemiş olduğu. Hiçbir şeyin araştırılmadığı ve daha çok kararların arandığı yerlerde bile bu öyle bir tarzda meydana geliyor ki, sanki bir insan türü diğer bir türle önceden yarışa sokulmuş; insanlık adeta bütün varolanlarda ilk ve son öğeymiş ve varolanlarla onların edimsel yorumları yalnızca birer sonuçmuş gibi, kaynaksal bir güç olarak bilinir hâle gelmiş bulunuyor.

O hâlde, biricik belirleyici soru egemen olur: İnsan hangi biçime aittir? Burada “biçim” bütün gelenek ve ilerlemenin ve bunu ilk belirleyenin ne oldukları bakımından Platoncu bir metafizik yoluyla, kendisinin bundan bağımsız kalması bakımındansa belirlenmemiş bir metafizik yoluyla düşünülüyor. “İnsanın” bu önyargılı bilinişi, varlığı her şeyden önce ve yalnızca *kendi* çevresinde aramaya ve edimsel olarak $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ ’dan $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ ’ya; kişiyi ise insanlığın devamı gibi görmeye götürüyor.

XX

Erk istencinin en uçtaki koşulsuz güvencesini içinde edindiği şey, her şeyi güvenceye almaktır ve böylelikle de doğru olan tek şeydir. İstenç istencinin doğruluğu, onun koşulsuz ve eksiksiz güvenceye alınmasıdır. Onun istenciyle uyum içinde olan şey doğrudur ve düzen içindedir; çünkü yalnızca istenç istencinin kendisi biricik düzen olarak kalır. İstenç istencinin kendisini güvenceye almasıyla hakikatin başlangıçtaki varlığı yitirilmiş olur. İstenç istencinin doğruluğu, saltık biçimde hakiki-olmayan şeydir. Hakiki-olmayanın doğruluğu, kendi karşı konulmazlığına istenç istencinin etkinlik alanında sahiptir. Ne ki, hakiki-olmayanın *bu şekilde* örtük kalan doğruluğu, aynı zamanda, hakikate ait neliğin ters dönüşünde meydana gelebilecek en tekinsiz şeydir. Doğru olan, hakiki olana üstün gelir ve hakikati bertaraf eder. Koşulsuz güvenceye alma istenci, ilk olarak her yerdeki kararsızlığı görünüşe getirir.

XXI

İstenç artık kendi içinde, uğrunda çaba gösterilen şeyin farkına varma olarak çabalamanın tamamen erdirilmesidir. Uğruna çaba gösterilen bu şey, apaçık biçimde genel anlamıyla tasarımılanan bir şey olarak bilinçle bilinir ve kavram içinde konumlandırılır. Bilinç, istence aittir. İstenç istenci, hesabın ve ona ait hesap yapan güvencenin en yüksek ve koşulsuz bilinçliliğidir. (krş. *Erk İstenci*, nu. 458)

Bu nedenle araçlar, temeller ve engeller üzerine yürütülen her yerdeki, sürekli ve koşulsuz araştırma, hesap edilen değiş-tokuş ve amaçlar konusunda dönen oyun, düzenbazlık ve manevra, kendisine karşı istenç istencinin güvensiz ve hileli olduğu şeyin sonuçlarından biri olarak ona aittir ve güçlendirmek için kendisini güvenceye almak dışında bir şey düşünmez.

Amaçsızlık, daha doğrusu koşulsuz istenç istencinin neliğe ilişkin amaçsızlığı, Kant'ın saf istenç olarak pratik akıl kavramında devredışı edilmiş olan istenç neliğinin tamamlanışıdır. Saf istenç kendisini ister ve bu, istencin varlık oluşu gibidir. Buradan hareketle, saf istenç ve onun yasası biçimseldir. Saf istenç, kendisi için biçim anlamındaki tek içeriktir.

XXII

İstenç kimileyin tek tek “istenç kişileri”nde kişiselleştirildiğinden, istenç istenci bu kişilerin bir ışıması gibi görünür. Buradan, istenç istencinin kaynağının insan istenci olduğu anlamı çıkar. Oysa insan, bu istencin neliğini deneyimlemeden istenç istenci tarafından istenmektedir.

İçinde insanın bu biçimde istendiği ve istenç istencinin de böyle konumlandırıldığı şey zorunlu olarak kendi neliğinde “istenç” diye adlandırılıyor ve hakikatin derecesi olarak serbest bırakılıyor. Soru, her yerde tek tekler ve birliklerin bu istence mi dayandıkları, yoksa hâlâ onunla ilişki hâlinde ve dolayısıyla onun izini mi taşıdıkları veya bu istenç tarafından alt edildiklerinin ayırımına bile varmadan ona karşı mı durduklarıdır. Varlığın biricikliği, istenç için sadece bir yöne olanak tanıyan istenç istencinde de kendisini gösterir. İstenç istencinin dünyasına ait olan ve başlangıçtaki sıradanlığından şimdiye kadar tutulmuş tekbiçimlilik, neliğe ait olmasına rağmen nelikten gelen nelik bozulması gibi, bu biriciklikte temelleniyor.

XXIII

İstenç istenci, bütün amaçları yadsıdığı ve sırf, kendisini istençli bir şekilde devredışı bırakmanın bir aracı olmaya ve bu oyuna yer açmaya dönük amaçlara izin verdiği için, fakat bunun yanında yine de gerçekte olduğu şey olan felaketler anarşisi olarak görünmeyebildiği için, kendisini varolanlarda savlamak istiyorsa hâlâ kendiliğini olumlamak zorundadır. İstenç istenci burada “ödev” üzerine konuşmayı keşfeder. Ödev, başlangıca ait herhangi bir şey veya onun korunması olarak değil, aksine “yazgı”dan hareketle belirlemek olarak; ve böylelikle istenç istencini temellendiren amaç olarak düşünülüyor.

XXIV

Erk sahibi olanlarla erki elde etmek isteyenler arasındaki kavga; her yanda erk üzerine bir kavga dönmekte. Erk, her yerde bizzat belirleyici olan şey. Erk üzerine dönen bu kavgayla, erkin neliği her iki cephe tarafından onun koşulsuz egemenliğinin neliğinde konumlandırılıyor. Fakat aynı zamanda, burada bir şey hâlâ örtük durumdadır: bu kavganın, erkin hizmetinde ve onun isteğiyle meydana geldiği. Erk bu kavgalarda peşinen galip gelmiştir. Bu kavgalarda erk kazandıran tek şey istenç istencidir. Bununla birlikte erk, insanlığın farklı farklı türlerine öyle bir yolla galip gelir ki, insandan varlığın unutuluşundan kaçma olanaklarını daima alıkoyar. Bu kavga zorunlu olarak gezginci ve bu nedenle kendi neliğinde karar verilemezdir, çünkü bütün farklılaşmadan ve (varlık ve varolanlar arasındaki) farktan ve bu nedenle hakikatten dışlanmış olduğu için kararını verebileceği bir şeye sahip değildir. Kendi gücüyle dışarı atılır ve yazgısız olana, varlığın terkedilişine itilir.

XXV

Deneyimlenmesi ve ortaya çıkarılması gereken ilk acı, gereksinim yoksunluğunun, ilk olarak en uzak uzaklıkta duyulan en yüksek ve en gizli gereksinim olduğuna ilişkin içgörü ve bilgidir. Gereksinim yoksunluğu, birisinin gerçek olan şeye ve kavrayışında gerçekliğe ve hakikati onun neyin içinde bulunduğu bilmeye gereksinim duymaksızın bildiği görüşüne sahip oluşunda içerilir.

Nihilizmin varlık-tarihsel neliği varlığın unutuluşudur ve bu unutuluş içinde varlığın kendisini hileye bırakması olagelir. Bu bırakma, insanı koşulsuz hizmetin içine çeker. Hiçbir şekilde bir çökme, hiçbir anlamda bir "*Negativum*" değildir.

Bu nedenle insanlığın hiçbir türü, koşulsuz nihilizmi tarihsel olarak meydana getirmek için uygun değildir. Bu nedenle hangi insanlık türünün nihilizmin koşulsuz tamamlanışı için yeterli olduğu konusundaki karar üzerinde kavga çıkması, aynı zamanda zorunludur.

XXVI

Varlığın en uçtaki terk edilişinin işaretleri, "ideler" ve "değerler" in ilan edilmesi, "işler" in ötesinin berisinin gelişigüzel bildirilmesi ve "tin" in vazgeçilmez oluşudur. Bunların tamamı, tasarının işleyiş düzeninde çoktandır işe koşulmuş bulunuyor. Tasarının kendisi varlığın terk edilişinin boşluğu tarafından belirlenir ki bu boşlukta, özneliği hâlâ üstinsanlıkla kurtarmaya eğilimli olan insan için, kültürün de sahibi olan tekniğin üretilmesi uğruna varolanların tüketilmesi tek çıkar yoldur. Alt-insanlık ve Üst-insanlık, tıpkı hayvaniliğin

“alt”ı ile *ratio*’nun “üst”ünün metafiziksel *animal rationale*’de karşılıklı olarak ve çözülmez biçimde birbirlerine karışması gibi, aynı şeylerdir ve birbirlerine aittirler. Alt- ve Üst-insanlık, burada ahlakî değer yargıları olarak değil, metafiziksel yöntemle düşünülmeli.

Varolanların tüketimi gerçekte ve kendi seyrinde metafiziksel anlamıyla donatımla belirlenir ki aynı yolla insan, kendisini “ilkel” olana “efendi” kılar. Tüketim, varolanların başarılarına malzeme ve vasıta olan, onların artmaları durumundaki düzenlenmiş bir kullanımlarını içerir. Bu kullanım, donatımın çıkarına işletilmektedir. Bu kullanım, artma ve kendini güvenceye almanın koşulsuzluğunda, donatımın içinde tükendiği ve doğrusu amaçsızlığı amaç edinmediği şeyde bir kullanma ve kullanarak tüketmedir.

“Dünya savaşları” ve onların “bütünsellik”leri varlığın terk edilişinin sonuçlarıdır; şeyleri kullanarak tüketmenin sürekli bir formuna ait kalıcılığı güvenceye almayı dayatırlar. Kendisine ait en önemli hammadde olma özelliğini artık gizlemeyen insan da bu sürecin içine sürüklenmektedir. İnsan “en önemli hammadde”dir çünkü bütün tüketimin öznesi olarak kalır. Bunu, istencinin bu süreçle koşulsuz bütünleşmesine izin vereceği bir yolla yapar ve böylelikle istenci, aynı zamanda varlığın terk edilişinin “nesnesi” olur. Dünya savaşları, savaş ve barış arasındaki farkın ortadan kalkışının öncül biçimidir. Bu ortadan kalkış zorunludur çünkü “dünya” varolanların varlığın hakikati tarafından terk edilmesinin bir sonucu olarak bir dünya-olmayan hâline gelmiştir. Çünkü varlık tarihi anlamında “dünya” (bkz. *Varlık ve Zaman*) varlığın hakikatinin, insan için, içinde kendisinin nelik bakımından varlık üzerine pay edildiği, nesnel olmayan bulunuşu demektir. Erke ait dışlayıcı erk çağında, ki bu varolanların tüketim içinde kullanılarak bitirilmeye koşulsuz biçimde mecbur bırakılmasının çağıdır, dünya, varlığın içinde bulunur olduğu bir dünya-olmayan hâline gelmiştir, fakat gerçek anlamda hükmetmeksizin. Varolanlar, gerçek olan şey gibi gerçektirler. Etki her yerde var fakat dünyaya ait bir dünyalaşma henüz hiçbir yerde yok; ve unutulmuş bile olsa varlık yine de var. Tasarımın, varlığın terk edilmiş boşluğunda kendisini güvenceye almasında savaş ve barıştan öte, varolanların tüketimindeki sıradan yanılgı vardır. Neliklerindeki bozulmaya dönüşmüş olarak, “savaş” ve “barış” yanılgıya dahil edilir ve üretilen şeyin artan üretim seyrinde kaybolurlar çünkü artık ayrımların hiçbiri bakımından tanınır değillerdir. Ne zaman barış olacağına ilişkin soru, savaşın müddeti kavranamaz olduğu için değil, aksine artık var olmayan bir şeye ilişkin olduğu için yanıtlanamaz çünkü savaş artık barışla sonlandırılabilir bir şey değil. Savaş, varolanların tüketimine ait, barış içinde var olan bir bozulma hâline gelmiş bulunuyor. Uzun süren bir savaşla bir arada bulunabilen tek şey, içinde tüketim çağına dair yeni olan şeyin bilinir olduğu, çoktan çağdışı kalmış biçimdir. Bu uzun savaş, kendi

uzunluğu içinde, alışılmış türden bir barışla değil, aksine savaşa özgü niteliklerin kendisinde artık asla deneyimlenemediği ve barışa özgü niteliklerinse anlamsız, içeriksiz bir hâle geldiği bir koşul altında, yavaş yavaş neticelenir. Yanılgı, varlığın hiçbir hakikatinden haberdar değil, bunun yerine bütün alanlara ait tasarımların tastamam donatılmış düzenini ve güvencesini ortaya koyuyor. Artık alanların döngüsellliği içinde (çember) insan donatımının kendine özgü alanları “sektörler”dir, şairlik “sektör”ü ve kültür “sektör”ü de diğerleriyle birlikte an’a özgü “liderlik” tasarımına göre güvenceye alınmış biricik alanlardır. Ne olup bittiğini henüz bilmeyenlerin ahlâkî öfkeleri, sıklıkla, değer vermenin en ölümcül biçimi olan “lider”in rastlantısallığına ve egemenlik iddiasına pathyor. Lider, kendileri hareket eden olmadıkları için harekete geçiren gibi görünen ve öfkenin kovuşturmasından kaçamayan öfkenin geldiği yerdir. Liderlerin, her şeyi bencilce bir egoizm cinneti içinde kendilerine mal ettiklerine ve kendi istençleri doğrultusunda düzenlediklerine inanılıyor. Fakat gerçekte onlar, varolanların, içinde tek bir düzeni ve varolanların güvenceye alınmasını gerektiren boşluğun yayılmakta olduğu yanılgıya girmesinin zorunlu sonuçlarıdır. Bütün varolanların güvencesine ait tasarımıyan hesaplama olan bu “liderlik” zorunluluğu, talep altındadır. Bunun sonucu olarak, liderliğe hizmette bulunan kimseler örgütlenmiş ve donatılmış olmak zorundadırlar. “Liderler” varolanların tüketimine ait bütün sektörleri denetleyen yetki sahibi donatıcılarıdır çünkü bütün sektörlerin esas yapısını kavrayabilir ve böylelikle yanılgıya, kendi hesaplanabilirliği içinde egemen olurlar. Burada esas yapıyı kavramanın yolu, en yakın olanaklarına hizmet hâlindeki tasarımların sürekli artan güvence taleplerine kendisini büsbütün ve peşinen bırakan şeyi hesaplayabilme gücüdür. Olanaklı bütün çabalamaların bütün tasarlama ve güvenceye almaları uygunluk göstermesi, “içgüdü” olarak adlandırılıyor. Sözcük burada, salt en yakınında bulunanı hesaplamakla sınırlanmış olan aklın üzerindeki aşkın “anlık”ı imliyor ki bunun “anlıkçılık”ından, tek tek “sektörler”in yanlış-hesabına ait hesaplamaya bir etken olarak girmek zorunda kalan hiçbir şey kaçamaz. İçgüdü, her şeyin koşulsuz yanlış-hesabına doğru, Üst-insanlıkla örtüşme hâlinde bir üst-yükseliştir. Bu yanlış-hesap istence mutlak biçimde egemen olduğundan, istencin yanında, kendisi için hesabın her şeyden daha önemli ilk hesaplama kuralı olduğu basit hesaplama dürtüsünü güvenceye almaktan fazla bir şey olarak görünmez. Bugüne kadar “içgüdü” hep hayvanın yaşam alanında kendine faydalı ve zararlı olanı arayıp izini sürme ve bunun ötesinde bir çaba gösterme ayrıcalığı olarak düşünüldü. Hayvan içgüdüünün güvencesi, kendi kullanım alanında kör bir dolaşıklıkla karşılık gelir. Alt-insanlığın tamamlanmış serbestliği ise Üst-insanlığın koşul-suz yetkilendirmesine karşılık gelir. Hayvanlığa ait içgüdü ve insanlığa ait *ratio* özdeşleşirler.

İçgüdünün Üst-insanlık için karakteristik biçimde gerekli olması, metafizik açıdan kavrandığında, Alt-insanlığın Üst-insanlığa ait olması anlamına gelir; fakat öyle bir yolla ki, hayvanî öge her bir biçiminde hesaplama ve tasarlama tarafından (sağlık düzenlemeleri, aile planlaması) açıkça zapt edilmiştir. İnsan en önemli hammadde olduğu için, günün birinde insan hammaddesinin sunî olarak yetiştirildiği fabrikaların inşa edileceği düşünülebilir. Son dönem kimya araştırmaları sonucunda Frankfurt şehrindeki Goethe ödülüne layık bulunmuş olan kimyager Kuhn'un araştırması, tasarlama ve gereksinim doğrultusunda, dişi ve erkek canlıların yetiştiriciliğine çoktandır olanak açmış bulunuyor. "Kültür" sektöründeki yazın çalışması ile suni dölleme çalışmaları apaçık biçimde örtüşme göstermekte. (Burada, artık var olmayan ayrımlara gösterilen, çağın gerisinde kalmış ahlâkçılıktan kaçmayalım. İnsan hammaddesine duyulan gereksinim, düzenlenmiş hareketlendirme için aynı hazırlık ayarlamasının temelinde yatan şeydir; tıpkı, artık kendi üretimleri için şairin, şiiirleri bir araya toplayıp ciltlemeye yardımcı olan, sözgelişi kapakları ciltleme için depodan toplayıp getiren mücellit çırağından daha önemli olmadığını düşünen kimselerin eğlendirici kitap ve şiiirlere duydukları gereksinim gibi.)

Her şeyin koşulsuz üretim olanağı uğrunda "insan" dahil bütün hammadelerin tüketimi, içinde varolanların, gerçek olanlara ait hammaddelerin askıda bulunduğu boşluk tarafından örtük biçimde belirlenir. Bu boşluğun doldurulması gerekir. Ne ki, varlık boşluğu hiçbir zaman varolanların doluluğuyla doldurulamadığından, özellikle de bu boşluk gerçek anlamda asla deneyimlenemiyorsa, ondan kaçabilmenin tek yolu varolanları amaçsız etkinliği güvence altına almanın biçimi olarak düzenlenmiş olmanın sürekli olanağında düzenlemektir. Böyle bakıldığında, teknik, sahip olduğu bilginin aksine varlık boşluğuyla ilgili olduğu için, bir yoksunluk örgütlenişidir. Teknik, yeterli miktarda varolanın bulunmadığı her yerde-bu, sürekli genişleyen bir her yerdir ki istenç istencinin kendisini artırması için daima yetersiz kalır-devreye girmek, bir ikame yaratmak ve hammaddeleri tüketmek durumundadır. Ancak gerçekte "ikame" ve ikame olan şeylerin seri üretimi geçici bir çözüm değil, aksine içinde istenç istencinin ve düzen tasarısına ait "eksiksiz" güvenceye almanın kendini devam ettirdiği ve böylelikle "öznesi" olarak "kendisi" olabildiği bütün varolanların biricik olanaklı biçimidir. İnsan topluluklarındaki sayıca büyüme, büyüklükleri daha sonradan kendilerinden daha büyük insan topluluklarına koşut biçimde düzenleme gerektiren büyük toplulukların daha fazla "yaşam sahası" hakkını talep etme olanakları tükenmesin diye, apaçık biçimde tasarlı biçimde gerçekleştiriliyor. Tüketimin tüketimden yana bu döngüsellliği, dünya-olmayan hâline gelmiş bir dünyanın tarihini ayırt edici biçimde betimleyen biricik süreçtir. "Lider doğaları" onlardır ki, içgüdülerinin sağlamlığından ötürü

yönlendirici öge olarak bu sürecin hizmetine koşulmayı kabul ederler. Onlar, varlığın terk edilmişliğinden doğan boşluğun güvencesine hizmet etmekte olan varolanların koşulsuz tüketimi işine ait süreçte istihdam edilenlerdir. Deneyimlenmemiş varlık karşısında bilgiden yoksun bir şekilde yapılan savunmadan doğan bu varolanların tüketimi süreci, uluslar ve ülkeler arasında nelik bakımından tanımlayıcı etkenler olmayı sürdüren ayrımları peşinen dışarıda bırakır. Savaş ve barış arasındaki ayrım hükmünü nasıl yitirdiyse, “ulusal” ve “uluslar arası” arasındaki ayrım da çökmüş bulunuyor. Bugün kim “Avrupalı” gibi düşünüyorsa, kendisinin “uluslararası” oluşundan ötürü kınanmasına artık izin vermiyor. Bununla birlikte, öteki “ulusların” refahını kendi ulusunun refahından daha az düşünmediği için, aynı zamanda artık bir ulusçu da değil.

Yine, bulunduğumuz çağın tarih sürecindeki tekbiçimlilik de eski siyasal sistemlerin en son ortaya çıkanlarla arasındaki tamamlayıcı benzeşimden ileri gelmiyor. Tekbiçimlilik, tek tek yetkili liderlik adayları arasında, varolanların düzeni güvenceye alma uğruna tüketiminde meydana gelen, savaşa varan anlaşmazlıkların sonucu değil, aksine temeli durumundadır. Varolanların, varlığın terk edilmesine ait boşlukta ortaya çıkan, içinde sırf istenç istencine boyun eğdiği düzeninin hesaplanabilir güvencesinin söz konusu olduğu tekbiçimliliği, aynı zamanda her yerde bütün ulusal farklılıklardan önce, kendisi için bütün yönetme biçimlerinin liderlik araçları içinde yalnızca bir tanesi olduğu liderlik tekbiçimliliğini de şart koşar. Gerçeklik tasarlanabilen hesaplama ait tekbiçimlilik tarafından içerildiği için, insan da gerçek olanlara ayak uydurabilmek amacıyla bu tekbiçimliliğe dahil olmak durumunda. Bugün tekbiçimlilikten yoksun bir kişi, daha başından itibaren, artık gerçekliğe ait olmayan gerçek-dışı bir varolan izlenimi uyandırıyor. İstenç istencinde tek yetki sahibi olan varolanlar, kendisine yalnızca “verim ilkesi”nin emrindeki bir işleyiş ve donatım ile egemen olunabilen bir farklılık yoksunluğu içinde bulunmaktalar. Bu, sonuç olarak bir sıradüzen içindeymiş gibi görünüyor. Oysa gerçekte, üretimin amacı sırf her bir işe ait düzenlemenin güvencesi altındaki tekbiçim boşluğu olduğundan, belirlenim alanı olarak bu sıradüzen yoksunluğuna sahiptir. Bu ilkeden göz kamaştırıcı biçimde doğan farklılık yoksunluğu, hiçbir zaman mevcut sıradüzenleri parçalamaktan başka bir şey olmayan salt eş seviyeye indirme işi değildir. Bütünsel tüketimin farklılık yoksunluğu, amaç belirleme boşluğunun bütün üstünlüğüyle uzlaşır biçimde, bir sıralamanın “olumlu” bir geri çevrilmesinden doğar. Bu farklılık yoksunluğu, varlığın terk edilmesinin dünya-olmayanına ait çoktan güvence altına alınmış sürekliliğe tanıklık etmekte. Yer-yüzü, yanılığın dünya-olmayanı gibi görünmekte, varlık tarihi bakımından günahkâr bir yıldız.

XXVII

Çobanlar gizlice ve sırf bir şeyin hayatta kalacak kadar önemli olup olmadığına ilişkin kararda etkileri sınırlandırılmış olan insanın egemenliğini güvence altına almak için kullanılacağı varsayılan tahrip edilmiş yeryüzünün verimsiz topraklarının dışında yaşarlar. Bu yaşam da istenç istenci gibi, bütün bilginin hesaplama ve değerlendirmeyi güvence altına almak üzere dolaşımda olusunu peşinen talep eder.

Yeryüzünün görünmez yasası, onu, her şeyin izlediği fakat hiçbir şeyin bilmediği tahsis edilmiş olanaklar çemberinde, bütün şeylerin doğması ve batmasının yeterliğinde korumaktadır. Kayın ağacı, asla kendi olanağını aşmaz. Arı topluluğu, kendi olanağı içinde barınır. Bu, kendisini bütün yönleriyle tekniğin içinde düzenleyen istencin, yeryüzünü hurpalandırılmışlığa, tüketime ve suni olanın çeşitliliğine ilk sürükleyişi. Teknik, yeryüzünü kendi olanağının ilerlemiş döngüsünden daha öteye, artık böylesi olanak olmayanların ve bu nedenle olanaksız hâle gelmiş olanların içine doğru zorluyor. Tekniğin tasarıları ve sığısının icatlarda ve yenilikler yaratma işinde son derece verimli olduğu gerçeği, onun getirilerinin olanaksız olanı bile olanaklı hâle getirdiğine delil olamaz.

Tarihin edimselliği ve ahlâkçılığı, doğa ve tinin tekniğin neliğiyle özdeşleşmesinin son adımlarıdır. Doğa ve tin, öz-bilincin, koşulsuz egemenliği hem bir tek biçimliliğin içine hem de kendisinden metafizik bir kaçışın olmadığı şeyin dışına doğru peşinen zorlayan nesneleridir.

Birisi yeryüzünü yalnızca kullanmak için, bir diğeri ise yeryüzü nimetini edinmek ve varlığın sırrını kollayıp olanaklı olanı zarardan korumak amacıyla bu edinimin yasasında yerli hâle gelmek içindir.

XXVIII

Doğayı hiçbir yalın eylem değiştirmeyecek, çünkü etkinlik ve etki etme olarak varlık, olagelişe karşıt biçimde, bütün varolanların yolunu kapatmakta. Yeryüzünü kuşatan bitimsiz acı bile bir dönüşüm başlatabilecek güçte değil, çünkü yalnızca bir acı çekendir, bir edilgindir, bu nedenle eylemin karşıt konumudur ve bu nedenle eylemle aynı anda, istenç istencinin neliğiyle aynı alanda deneyimlenmektedir.

Ne ki, yeryüzü, bizzat kendisi olduğu olanaklının fark edilmez yasasında koruma altındadır. İstenç, olanaksız olanaklıya bir amaç olarak zorla kabul ettirmiştir. Bu zorlamayı düzenleyen ve egemen kılan makineleşme, burada sözcük olarak, kendisini tamamlayan metafizik kavramıyla eşitlenmiş durumdaki tekniğin neliğinden doğar. Yeryüzüne ait, istenç istencinin egemenliği altındaki bütün insanlık türlerinin koşulsuz tekbiçimliliği, mutlak konumlandırılmış insan eyleminin anlamsızlığına belirginleştiriyor.

Yeryüzünün tahribatı, istenen fakat nelik bakımından bilinmeyen; ve üstelik hakikatin neliği kendisini insanın tasarımı ve üretiminin ilk kez kendisinde kendilerinden emin oldukları kesinlik olarak tanımladığında dahi bilinebilir olmayan bir süreç hâlinde başlar. Metafizik tarihinin bu ânını Hegel, içinde mutlak öz-bilincin düşünme ilkesi hâline geldiği an olarak anlar.

Acının neliği de hazzın neliği gibi, istencin egemenliği altında, insandan hemen hemen koparılmış görünüyor. Acı çekmenin aşırı ölçüsü, buraya hâlâ bir dönüşüm koyabilir mi?

Hiçbir dönüşüm, ileriye dönük bir eşlik etme olmadan gelmez. Fakat olage-liş, çağıran ve gereksinim duyan insan neliğini gözünde canlandıran, gören ve bu görmeyle ölümlüleri düşünmenin ve inşaayı şirleştirmenin patikasına çeken şeyi kendinde açmazsa, bir eşlik etme nasıl yaklaşabilir?



Martin Heidegger, Todtnauberg'deki kulübesinde, Schwarzwald (Kara Orman) bölgesi.

NİÇİN TAŞRADA KALİYORUM?* (1934)

Martin Heidegger

Çev. Sadık Erol ER - Mustafa YILDIRIM

Kara Orman'ın güneyinde, engin bir dağ vadisinin sarp yamacında 1150 metre yükseklikte, küçük bir kayak kulübesi bulunuyor. Kulübenin zemin planı altıya yedi metre ölçülerindedir. Alçak asma çatı üç odayı örtüyor: aynı zamanda da oturma odası olan mutfak, bir yatak odası ve bir çalışma odası. Vadinin dar yatağının her yerinde ve eşit biçimde karşı karşıya duran sarp yamaçta geniş aralıklarla dağılmış olan aşağı doğru sarkan asma çatılarıyla çiftlik evleri bulunuyor. Yamacın daha yukarısında, çayırlar ve mera arazileri yaşlı ve çok yüksek olan siyah kökнарları ile koruluklara yol veriyor. Her şeyin üstünde, tertemiz bir yaz seması uzayıp gidiyor ve onun pırıl pırıl enginliğinde iki şahin geniş daireler çizerek süzülüyorlar.

Burası bir gözlemci: konuk ya da yaz tatilcisinin gözüyle benim çalışma dünyamdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, şahsen ben, asla kır manzarasını gözlemlemiyorum. Mevsimlerin muazzam geliş ve gidişlerinde, gündüz ve gece her saat başı bu manzaranın değişimlerini yaşıyorum. Dağların cazibesi ve kayaların tarih öncesi devirlerden kalma sertliği, kökнар ağaçlarının yavaş ve muntazam gelişimleri, yeşillikler içindeki çayırların göz alıcı sade ihtişamı, uzun bir sonbahar gecesinde dağ boyunca akan nehrin gürül gürül çağlaması, karla kaplı düzlüklerin katı sadeliği-bütün bunların hepsi günlük yaşamın içine akar ve içine işler, ancak bu, yüzeysel empatinin ya da "estetiksel" dalmışlığın zoraki anlarında değil de sadece kendi varlığınızın çalışmanızla iç içe olduğu zamanlarda olur. Gerçekliğin kendisi olan bu dağlara yer veren sadece bu çalışmadır. Bu çalışmanın seyri o bölgede olup biten şeylerle şekillenir.

Uzun bir kış gecesinde ortalığı kasıp kavuran sert bir tipi kulübenin etrafında dönüp dolaştığında ve bu kar fırtınası her şeyi çepeçevre sarıp sarmaladığında, işte bu an felsefe için bulunmaz zamandır. Diğer bir husus da, ele alacağınız felsefi sorular sade ama çok önemli olmalıdır. Her bir düşünce üzerinde kafa yorabilmek ancak onu titiz ve sağlam bir şekilde yapabilmek ile olur. Bir şeyi sözcüklere dökülmeye çabalamak, dev kökнар ağaçlarının fırtınaya karşı direnmeleri gibidir.

* Martin Heidegger, *Philosophical and Political Writings*, (ed.) Manfred Stassen, Continuum Pub., New York, 2006., içinde s. 16-18.

Ve bu felsefi eser bazı ekzantriklerin mesafeli çalışmalarına benzer rotada gitmez. Tam da köylülerin işinin ortasında yer alır.

Genç bir çiftlik işçisi ağır kızağını yokuş yukarı çekip, kayın ağacı kütükleriyle yüklü bu kızağı evine giden tehlikeli inişte idare ettiğinde; düşüncelere dalıp adımlarını yavaşlatan bir çoban, sürüsünü yokuşa sürdüğünde; çiftçi, kulübesinde çatısı için sayısız padavra hazırladığında, benim işim tam da bu türdendir. İşim köylülerin yaşamına derinlemesine kök salmış ve onunla yakından ilişkilidir.

Bir şehirli, bir köylü ile uzun bir sohbet etme lütfunda bulunur bulunmaz “insanların arasında yalnız” kaldığı fikrine kapılır. Ama akşamları iş paydosunda köylülerle yanan bir ateşin başucunda ya da “Lordun Köşesinde” bir masa etrafında oturduğumuzda çoğunlukla tek bir kelime bile etmeyiz. Sessiz bir şekilde pipolarımızı içeriz. Bazen birileri çıkıp ormandaki ağaç kesiminin tamamlanmak üzere olduğundan, bir sansarın geçen gece kümese dadandığından, bir ineğin muhtemelen sabaha yavrulayacağından, falanın amcasının felç geçirdiğinden, havaların yakında “değişeceğinden” bahis açabilir. Benim kendi çalışmamın Kara Ormanla ve insanları ile olan bu içten ilişkisi, geçmiş bir asır öncesine dayanan ve yeri doldurulmaz bir şekilde Alman-Suev toprağına kök salmışlıktan ileri gelir.

Bir şehirli, sözüm ona bu türden bir kırsalda kalmakla en fazla “neşelenir”. Ama benim bütün çalışmalarına bu dağların dünyası ve insanları kılavuzluk ediyor ve çalışmalarımın devamını sağlıyor. Son zamanlarda arada bir benim buradaki çalışmam, uzun zamanlı konferanslardan, seminer vermek için gittiğim yerlere yaptığım gezilerden, komite toplantılarından ve benim Freiburg’daki hocalık mesleğimden dolayı sekteye uğruyor. Ama tekrar o yere döner dönmez, bu kulübeye geleli daha birkaç saat olmasına rağmen, önceki meselelerin o koca dünyası, ben burayı terk ederken ki zamanda olduğu gibi tüm ağırlığı ile üzerime abanıyor. Kendimi, basit bir şekilde çalışmamın ritmine bırakıyorum ve temel olarak bu çalışmanın gizli yasasının buyruğı altında da değilim. Şehirde yaşayan insanlar, bu denli uzun ve monoton geçen bu zaman sürecinde, köylülerle bu dağlarda birlikte olmanın insanı yalnızlığa itip itmediğini merak ediyorlar. Ama diyeceğim o ki, bunun adı yalnızlık değil, inzivadır. Büyük kentlerde insan, rahatlıkla başka herhangi bir yerde olamayacak kadar yalnızlaşabilir. Ama buralarda inzivaya çekilemez. İnzivaya çekilmenin tuhaf ve özgün gücü bizi soyutlamasında değil fakat bizim bütün varoluşumuzu, her şeyin mevcudiyetinin (Wesen) sonsuz yakınlığına doğru itmesindedir.

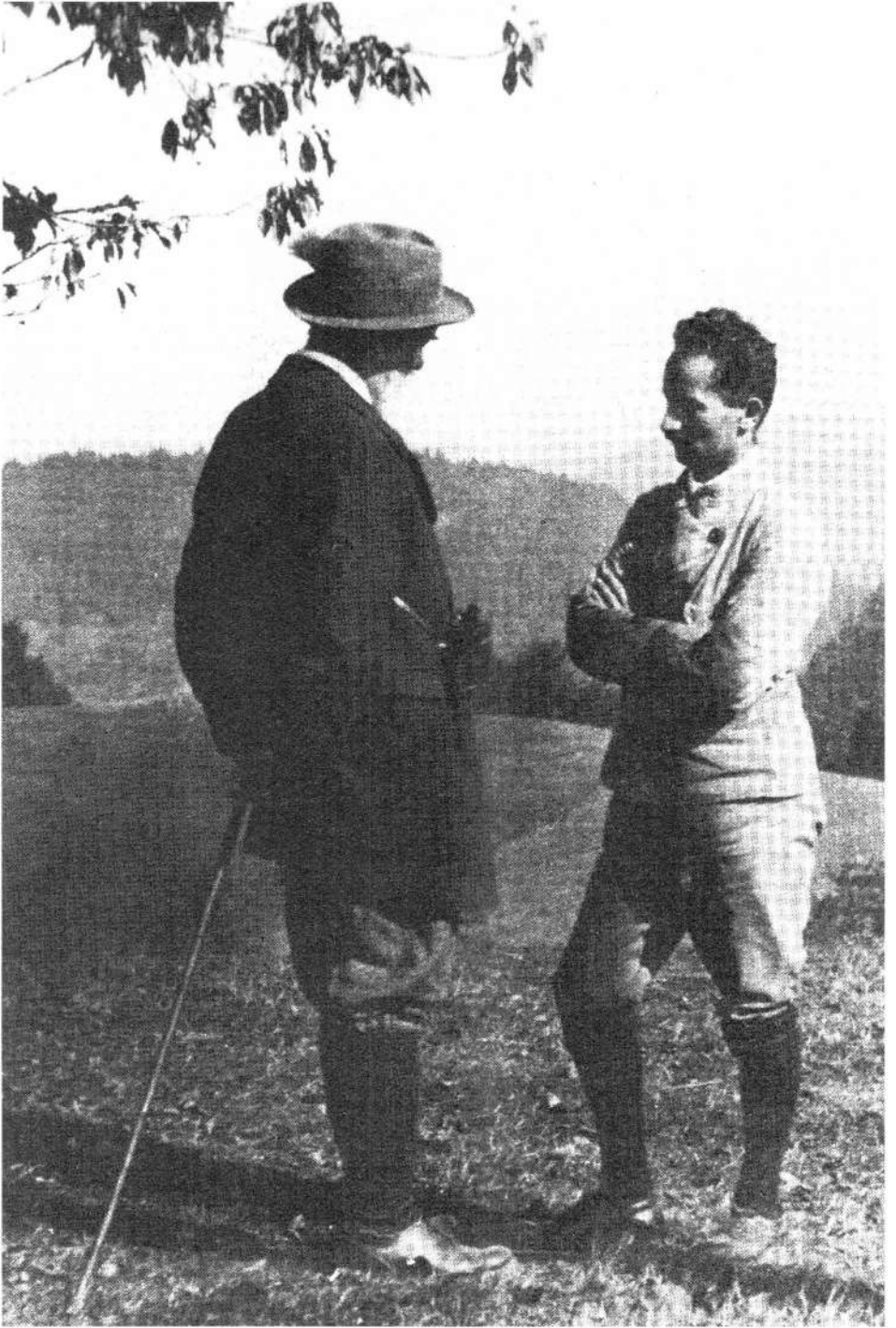
Kamuoyunda birisi geceleyin gazeteler ve dergiler tarafından bir anda “meşhur” yapılabilir. Bu, kişinin en mahrem niyetlerinin yanlış yorumlanmasına ve çabucak ve tamamıyla unutturulmasına giden en kesin yol olarak kalacaktır.

Aksine, köylünün hafızasında, hiç unutmayan, sade ve güvenilir bir sadakat vardır. Geçenlerde, burada yaşlı bir köy kadını ölmek üzereydi. Sık sık benimle sohbet etmek istiyordu ve bana köye ait bir pek çok eski hikâye anlattı. Kadın, imgelerle dolu o canlı anlatımında, pek çok eski kelimeyi ve köydeki gençler için bugün anlaşılmaz olan ve bu yüzden konuşma dilinde bulunmayan çeşitli özdeyişleri hala kullanıyordu. Geçmiş yılda, haftalar boyunca sıklıkla kulübemde tek başıma yaşadığım zamanlar, bu köylü kadın 83 yaşında olmasına rağmen beni ziyaret etmek için hala o sarp yamacı çıkardı. Arada bir, bu köylü kadın, kendi deyimi ile “hala orada mıyım yoksa biri beni gafil avlayıp kacırdı mı?” diye kulübemin içine bakıyordu. Öldüğü geceyi ailesi ile sohbet ederek geçirmişti. Ölümünden tam bir buçuk saat önce “Profesör”e selamlarını yollamıştı. Böyle bir anı, kıyas kabul etmez bir biçimde uluslar arası bir gazetesinin benim şu veya bu olduğu iddia edilen felsefem hakkında yazılan en kurnaz haberden daha fazlasına değer.

Kent yaşamı yıkıcı bir hataya düşme riskini taşır. Çok ses getiren, çok canlı, çok moda bir yılışıklık, kendini dünyaya ve köylülerin varlığına bir merak nedeni gibi satar. Ama bu durum bir şey ile kesinlikle çelişir ki, o şey şimdi yapılması gereken tek ama tek şeydir, yani köylülerin yaşamından uzak durmak, varlıklarını her zamankinden daha fazla kendi kurallarına bırakmak ve edebiyatçıların “toprağa kök salmışlık” ve “halk karakteri” gibi hususlara dair iki paralık lafazanlıklarına konu olmaması için elini eteğini çekmek. Köylü bu, şehirli işgüzarlığı istemiyor ve buna ihtiyaç duymuyor. Onun istediği ve ihtiyaç duyduğu, söz konusu kendi yaşam şekli ve bağımsızlığı olduğundan kendi halinde olmak ve etlisine sütlüsüne karışmamaktır. Ama bu günlerde şehirli pek çok insan, başını kayakçıların çektiği işlerin girdisini çıktısını bilen bu tür şehirlerdeki eğlence merkezlerinde “eğlenirken” nasıl hareket ediyorlarsa, köyde ya da bir çiftçinin evinde de aynı şekilde hareket ediyorlar. Bu tür gelişmeler bir gece içerisinde halk karakterine ve halk bilimin ilerleme kaydedebileceği ümidine yönelik verilen yüzlerce yıllık alimane öğütlerden daha fazla yıkıma yol açar.

Ne olur bu küçümseyici aşinalığı ve halk karakteri için bu yapmacık ilgiyi bırakalım artık ve ne olur buralardaki sade ve hoyrat varoluşu ciddiye almayı öğrenelim. Ancak o zaman, bu insanlar bir kez daha bizimle konuşacaklardır.

Geçenlerde, Berlin Üniversitesi’nde öğretim görevlisi olmam için ikinci bir davetiye daha aldım. Bu durum üzerine Freiburg’u terk ettim ve kulübemde inzivaya çekildim. Dağların, ormanların ve çiftlik alanlarının ne söylediklerini dinledim ve kendisi 75 yaşında yaşlı bir çiftçi olan eski bir arkadaşımı görmeye gittim. Benim Berlin’e çağrılışımı gazetelerden okumuş. Acaba bana ne diyecekti? Tek kelime etmeden, kesinlik bildiren o temiz gözlerini yavaşça benim gözlerime dikti ve nazik bir şekilde o dostane elini omzuma koydu. Yavaşça kafasını iki yana salladı. Bu şu anlama geliyordu: Kesinlikle hayır!



Edmund Husserl ve Martin Heidegger, 1921.

HEIDEGGER VE TEOLOJİ*

John D. CAPUTO

Çev. Sadık Erol ER – Mustafa YILDIRIM

Başlangıcından itibaren Heidegger'in düşüncesi din ve teolojiyle derinden ilgilidir. Heidegger'in erken çocuk gelişiminin ve Katolik Kilisesindeki eğitiminin ayrıntılarını Hugo Ott'un tarihsel incelemesinden henüz öğrenmekteyiz. Heidegger, Orta Almanya'nın güneyinde, muhafazakâr Katolik bir bölgede dünyaya geldi. Heidegger'in babası, evlerine 50 metre mesafede, ilginç küçük bir avlunun içerisinde yer alan St. Martin's Kilisesi'nde zangoçtu. Heidegger ailesi, "liberal" Katoliklerin papanın yanılmazlığı ilkesini reddettikleri Birinci Vatikan Konsili'ni takip eden ihtilaf içerisinde, Kilise'ye sıkı sıkıya sadık kaldı. Zeki ve dindar olan genç Heidegger, Katolik bir papaz olmayı hedeflemekteydi. Kilise tarafından finanse edilen bir dizi burs içerisinde bir tanesi, Thomas Aquinas üzerine doktora çalışması yapan öğrencilere yönelikti. Bu burs, fakir ama yetenekli genç bir adamın kırsal bölgeden Alman üniversite kariyerinin tepesine kadar yükselmesinin yolunu açmıştır. Hugo Ott, Papa X. Pius'un görüşlerini savunan, aşırı muhafazakâr Katolik dergisi olan "*Der Akademiker*" de; Heidegger'in, 1910-12 arasındaki erken dönem çalışmalarını bu dergide yayımladığını keşfetmişti. Bir dizi kitap eleştirisinde, daha yirmili yaşlarının başındaki genç Heidegger, "modernizm" in tehlikesi karşısında Katolik Kilisesi'nin tükenmez bilgeliğinden söz etmekteydi. Heidegger, "büyük [Josef von] Görres'in" ünlü sözlerini onaylayarak şöyle demektedir: "Derinlere kadar kazın ve orada kendinizi Katolik zemininde duruyor olarak bulacaksınız."

1911'de; sağlık nedenleriyle, Katolik papazlığı için yaptığı çalışmalarını bırakmak zorunda kaldıktan sonra; Heidegger, öncelikle matematiğe, ardından doğa bilimlerine ve nihayetinde; açıkça Katolik itirafla özdeşleştirdiği felsefeye yöneldi. Onun ilk akademik görevi, Freiburg'ta, Katolik Felsefesi bölüm başkanlığına vekâlet etmesiyle başladı ve ilk profesyonel hayal kırıklığı ise; 1916'da, bölüm başkanlığına kalıcı olarak atanamamasıdır.¹

* John D. Caputo, "Heidegger and Theology", *The Cambridge Companion to Heidegger*, Charles B. Guignon (ed.), Cambridge University Press, New York, 1993, içinde s. 270-288

¹ Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, (Frankfurt, Campus, 1988), s. 44-104; Görres alıntısı, s. 64; Thomism çalışması bursu, s. 79; bölüm başkanlığına geçişi, s. 91-92. Heidegger'in erken dönem Katolisizmiyle ilgili daha fazlasını, benim, *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics* (New York: Fordham University Press, 1982), makalemin I. Bölümde görebilirsiniz.

Heidegger, o zamanlardaki erken felsefi ve teolojik ilgisini; modern mantığın temelleri üzerine yaptığı araştırma ışığında; Ortaçağ Skolastik felsefesinin yeni ve umut verici bir şekilde yayılmasına ve Husserl'in psikolojizmi çürütmesi üzerine yoğunlaştırdı. Bir filozof olarak Heidegger psikolojizme karşı çıkmıştır –mantık ve matematiği insan zihninin psikolojik özyapısında temellendirmeye girişmiştir- (empirizmin ve rölativizmin bir biçimi olarak), hatta Heidegger, eskimeyen teolojik hakikatin altını kazarak tehdit eden tarihsel rölativizmin bir formu olarak modernizme, teolojik olarak karşı çıkmıştır. Heidegger, Husserl'in mantık ve matematiği, saf fenomenolojinin temeline yerleştirdiği “mantıksal soruşturmalar” ile Ortaçağ'ın sonlarındaki Skolastik geleneğin “spekülatif grameri” arasında bir sürekliliğin olduğunu gördü. Tamamen anti-rölatif ve anti-psikolojist olan bu geleneğe göre; gramer ve dil formları (*modus significandi*), varlığın kendisi üzerine yansıması olan, (*modus essendi*) düşüncenin evrensel formlarının (*modus intelligendi*) bir fonksiyonu ve saf yansımasıdır.

Aynı zamanda, Heidegger, Ortaçağ geleneğinin bir başka yönünü de görmüştü, bizim “yaşayan” yönü diyeceğimiz bu yön, Ortaçağ geleneğinin mantıksal ve logosantrik yönüne karşıt olarak dini yaşantıda bulunabilir. Heidegger, Dilthey'in izinden giderek bu yönü “yaşam deneyimi” (*Lebenserfahrung*) olarak adlandırır. Şunu anlamalıyız ki, Heidegger, soyut ve anlaşılması zor olan Ortaçağ filozofları ve teologlarının teorilerinin somut yaşam deneyiminden ortaya çıktığını ve bu tür teorilerin, Ortaçağ yaşamında tecrübe edilmiş olarak “ruhun Tanrı'yla olan ilişkisi”nin kavramsal tanımını verdiklerini, profesörlük tezinin dipnot kısmında ısrarla belirtmiştir. Ortaçağ geleneğinde bu boyuta erişebilmek için; Heidegger, mutlaka Ortaçağ'ın ahlaki teolojisi ve Ortaçağ mistisizminin takip edilmesi gerektiğini söyler, özellikle Meister Eckhart gibi (GA I 404, 410). Çünkü; mistik nosyon, ruhun bütünüyle Tanrı'ya ait olması, Tanrı'ya dönük bir tür aşkınlıkla oluşturuluyor olmasıdır; ve onu yazılı dilde çoğunlukla, zihnin varlıkla ve varlığa aittikle (*convenientia*) içsel bir uyuma sahip olduğu metafizik-kavramsal nosyonun yerini tutarken görürüz. Varolana “ait olduğu” (*gehört*) düşünülen bu nosyonu, Heidegger, herhangi bir şekilde ve her nasılsa geç dönem görüşlerinde de daima muhafaza edecektir.²

² Bu doktora tezi, Gesamtausgabe, Vol. I (Ptiiehe Schriften. Edited by Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978) de bulunabilir. Onun bazı ayrıntılarını ise; “Phenomenology, Mysticism, and the *Grammatica Speculativa*,” *Journal of the British Society for Phenomenology*, 5, (1974), s.101-117 da tartıştım. Ayrıca Roderick Stewart'a bakınız, “Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's 'Habilitationsschrift,' *Man and World*, 12 (1979), s. 360-386.

Ortaçağ mistisizminin canlı önemine başvurarak Heidegger, geleneneği “yıkma” yönünde ilk girişimini gerçekleştirir –bu da geleneksel metafiziğin canlı köklerini ve canlandırıcı deneyimlerini “geri kazanmak” veya tekrar ele geçirmek (*wieder-holen*; BT 437) için onun kavramsal yüzeyini düzleştirmek ya da yıkıp yerle bir etmek anlamına değil aksine bu yüzeyi yarıp geçmek anlamına gelir. Bu, Heidegger’in yaşamı boyunca sürekli tekrar edeceği bir jest olacaktır, bunun için *Varlık ve Zaman*’daki ünlü metafiziğin “de(kon)strüksiyon”u ya da “ontolojinin tarihi” özünde daima “olumlu” bir operasyon olarak anlaşılmalıdır, olumsuz olarak değil. (BT 44)

Erken Yazıları

1919’da, otuz yaşında, ilk çocuğunun vaftiz töreninde; Heidegger, Katolik inancını yitirmiştir. 1917’de Martin ve Elfride’yi evlendiren, Heidegger’in çocuğunun vaftiz törenini düzenleyen genç rahip Engelbert Krebs’e yazdığı mektupta Heidegger şöyle der:

Epistemolojik yaklaşımlar, tarihsel bilgiye kadar uzanan teoriler, Katolik sistemi, benim açımdan problematik ve kabul edilemez hale getirmiştir – ancak Hristiyanlık ve metafizik benim açımdan kabul edilemez ve problematik değildir (modern, şüphesiz, yeni bir duy-gu).³

Heidegger düşüncesindeki bu ilk “dönüş”e ve bunun önemine yeteri kadar vurgu yapılamamaktadır. Katoliklikten Protestanlığa geçişi, genç düşünürün felsefi ilgisini mantıktan tarihe, saf (Husserlci) fenomenolojiden kendisinin “gerçeklik hermeneutiği” (örneğin; somut hayat) diye adlandırdığı alana, dogmatik teolojiden Yeni Ahit teolojisine çevirmesine neden oldu. O, kendisine, Aquinas, Scotus ve Suarez gibi skolastik teologlarından ziyade; öncüleri Augustinus ve Paul’a kadar giden Pascal, Luther ve Kierkegaard gibi düşünürleri örnek almıştır. 1919 ile 1922 arasında -1921’de, Karl Löwith’e, kendisini Hristiyan teolog olarak tanıtan-⁴ Heidegger, otantik Hristiyan deneyimini kurtarma çabası içerisinde, Yeni Ahit topluluklarının (özellikle onların zaman deneyimi) “hayatlarının gerçeklik deneyimlerine” yoğunlaştığı bir çalışmayı üstlendi. Bu projede, Heidegger’in modeli, Luther’in Aristoteles ve Ortaçağ Sko-

³ Bu mektup Heidegger and Aquinas’ta bulunabilir, s. 60; karşılaştırılması, 56.

⁴ Karl Löwith, “The Political Implications of Heidegger’s Existentialism”, *New German Critique*, 45 (1988), s.117-134, 121-122. Theodore Kisiel’in yorumu için bkz., “War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‘christlicher Theologe’? “*Philosophie und Poesie: Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*”, ed. Annemarie Gethmann-Siebert (Berlin: Frommann-Holzboog, 1988), s. 59-75. Mektubun kendisi, D. Paperfuss ve O. Pöggeler’in editörleri olduğu, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2: *Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt: Klostermann, 1990).

lastik Aristotelesçiliğine yönettiği eleştirilerdir. Bu konuyla ilgilenen son zamanlardaki bir tarihçinin vurguladığı gibi; Luther “yıkma” kelimesini, Ortaçağ teolojisinin kavramsal iskelesi altında Kitab-ı Mukaddes’i merkeze alan otantik Hristiyanlığı kurtarma projesi olarak tanımlamıştır.⁵ Şunu söylemek hiç abartılı değildir ki; Heidegger’in girişimi, “gerçeklik hermeneutik”i ya da *Varlık ve Zaman*’da -Dasein’nın- “olgusal hayatı”nın ayırıcı özelliklerinin sınırını belirlediği “varoluşsal analitik”i (bkz., BT 490, n. I), Luther’in Ortaçağ’ın metafiziksel teoloji eleştirisi ve Kierkegaard’ın Hegelci spekülatif Hristiyanlığı eleştirisinden esinlenerek formüle etmektir. Bu soruşturmaların kayıtları artık açıktır, çünkü erken dönem Freiburg konferansları, *Gesamtausgabe*’de giderek artan biçimde kullanıma açık hale geliyor. Bu konferanslardan en ilginç olan bir tanesi ki yakın bir gelecekte yayınlanacağı vaat edilmiştir (GA 59/60), Heidegger’in Aziz Augustinus üzerine olan bu konferansında; Augustinus’un yazılarındaki Neo-Platonik metafiziğin üst yapısının altında gizli kalmış olan, zamanın Hristiyan deneyimlerini geri kazanmaya girişmiştir.

Varlık ve Zaman’daki “ontoloji tarihinin yıkımına”na en yakın prototip ve daha sonra “metafiziğin üstesinden gelmek” olarak isimlendirilen, esasen; Heidegger’in olgusal Hristiyan hayatının orijinal kategorilerini yeniden bulmak için yola çıktığı, 1919’daki teolojik projesidir. Aynı zamanda Heidegger, Aristoteles hususunda benzer bir projeyi daha üstlenmiştir. Luther’den farklı olarak; genç filozof, Tanrı’nın Aristoteles’i dünyaya gönderdiğini “günahlarımızın hesabı üzerindeki bir veba olarak” kabul etmeye hazır değildi.¹ Aksine Heidegger, Aristoteles’in Ortaçağ teolojisinin benimsediği yönü olan metafiziksel kavramlar sistemini, bunun “olgusal hayat”taki kaynaklarını keşfetmek için yarıp geçmeye çalışmıştır. Heidegger, Aristoteles’in, Antik dünyada, fenomenolojik duyarlılığa en üst düzeyde sahip olan kişi olduğunu düşünmektedir (BP 232; GA 24 328-9), ve kendisinden yola çıktığı, Aristoteles’i yorumlama görevinin amacı, kavramsal formunu Aristotelesçi felsefeden almış olan yaşam deneyimlerini –Yunan ve Aristotelesçi varoluşun olgusal yapıları- düzeltmekti. Bu dönemde, Heidegger’in Aristoteles yorumları, öyle zengin ve yenilikçidir ki, bu yorumlar Aristotelesçiliği takip eden öğrenci nesline ilham vermiş ve Heidegger’in 1923’te, Marburg’da aldığı görevin doğrudan sebebi olmuştu ki, kendisi büyük Protestan Yeni Ahit teologu Rudolph Bultmann’la yakın işbirliği içinde ders vermeye de burada başlamıştır.

⁵ Edward John Van Buren, “The Young Heidegger,” Felsefe Doktora Tezi, McMaster University (1988), gözden geçirilmiş versiyonu Indiana University Press’ten çıkacaktır. Bkz., Van Buren’in “The Young Heidegger: Rumor of a Hidden King (1919-1926),” *Philosophy Today*, 33 (Summer 1989): 99-108. Ayrıca bkz., Löwith, “Political Implications,” ilaveten Otto Poggeler, *Heidegger’s Path of Thought*; trans. D. Magurshak and S. Barber (New York: Humanities Press, 1988) s. 24-32, ve yazarın, “Being as Appropriation,” *Philosophy Today*, 19 (1975): 152-78, 156-8.

Nihayetinde *Varlık ve Zaman*'ın ortaya çıkmasıyla yayımlanan bu çalışma – baştan sona teolojik sorularla örülen çalışma– çift taraflı bir geri kazanımdan oluşmaktadır: bunlardan ilki Aristoteles, diğeri ise Yeni Ahit yaşamıdır. Bana öyle geliyor ki; Heidegger, bu çift taraflı düzeltmenin, olgusal hayat kategorilerinin dekonstrüktif düzeltilmesi olduğunu ve bunun Yunan ya da erken Hristiyan yaşamının dekonstrüktif meselesi olup olmadığı, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ini ya da Yeni Ahit'in okunup okunmamasının aynı sonuca ulaştıracağını düşünmekteydi. Olgusal hayatın kategorileri –varoluş ve kaygı, endişe ve araçsallık, zamansallık ve tarihsellik kategorileri- nelerdir ve nerede bulunurlar? Bu noktada, Heidegger'de ilginç bir anti-tarihselcilik biçimi vardır, büyük bir ihtimalle; Heidegger'e, Husserlci yaşama-dünyasının evrensel yapısının ideali ve evrensel bir bilim olarak fenomenolojiyle olan ilgisi esin kaynağı olmuştur. *Varlık ve Zaman*'ın amacı –aslında, tam anlamıyla Husserlci ve yeni-Kantçı bir amaçtır- bu olgusal yapıları “şekillendirmek”, onların somut örneklerinin ontolojik olarak nötr olabileceği formel-ontolojik kavramsallaştırmalarını vermektir. “Varoluşsal” ve “varolumsal” ya da “ontolojik” ve “ontik” kavramları arasındaki ünlü ayrımın arkasında yatanın ne olduğu “varoluşsal analitik”in merkezinde yer alır. Heidegger'in amacı; varoluşsal hayatın ve *Dasein*'in varlığının evrensel *a priori* yapısını, Yunan ve Hristiyanlıktaki edimsel olguyu –bu varolumsal bir meseledir- dikkate almaksızın, ortaya koymaktır.

Varlık ve Zaman'ın amacı, varoluşsal analitiğin özgürlüğünü, her türlü “varolumsal ideal”den, Hristiyan ve Yunan hayatı gibi somut olgusal örneklerden korumaktır. Bu noktada Heidegger'in yazılarında, Yunan varoluşu, aşağı yukarı, Hristiyan varoluşundan daha “ilkel”dir gibi herhangi bir öneri yoktur. Buna karşın, her ikisi de, varoluşsal analitiğin dikkatini kendilerinden başka bir yöne çevirdiği “varolumsal idealler”i temsil ettiler ki bu ideallerin ontolojik şekillendirmesini varoluşsal analitik temsil ediyordu. (BT 311; SZ 266)

Şimdi *Varlık ve Zaman* kısmen olgusal Hristiyan yaşamının yapılarını formülleştirme yönünde bir girişimin kitabı olduğundan dolayı Bultmann (kitap onunla kısmen çözümlenmiştir) gibi Protestan teologlar tarafından böylesi bir coşkuyla selamlanmıştır. Hristiyan teologlar *Varlık ve Zaman*'ın sayfalarını incelediklerinde; kendilerini, tamamen kendi görüntülerine bakar –aynı zamanda, şekillendirilmiş, ontolojize edilmiş ve Bultmann'ın deyişiyle; “mitolojik unsurlardan arınmış”- buldular. “*Varlık ve Zaman*'ın keşfettiği şey”, der Bultmann, tam da dini ve Hristiyan varoluşun yapısıydı, ama birinci yüzyılın kozmolojilerinin ayırıcı bir özelliği olan ontik-mitik dünya görüşü olmaksızın. Bultmann'a göre, Hristiyanlığı mitolojik unsurlardan arındırma görevi; aslında, dinsel varoluşun evrensel-varoluşsal yapısını izole etmektir. Mitolojik unsurlardan arındırma işlemi; kaygı, karar, zamansallık, otantiklik gibi varoluşsal yapılarla,

cennetin “yukarı” da, cehennemin “aşağı” da ve dünyanın da bu ikisinin arasında olduğuyla ve bu bölgeler arasında mekik dokuyan göksel elçilerle ilgili kozmolojik mitlerde anlatılan ölümü dikkate alarak hesaplaşır. “Tarihsel” İsa’nın kendisi ve bize gerçekten ne öğrettiği üzerine hiçbir şey bilmiyoruz. Onun ölümünden kısa bir süre sonra oluşan, Hristiyan mesajının özü olarak kurtarıcı hakikati içeren ve İsa’nın onlara bıraktığı ortak anılara mitolojik biçimini veren tarihsel topluluklar hakkında çok şey biliyoruz. Şimdi Heideggerci varoluş çözümlemesiyle donanmış olan teolojinin görevi, *kerygmalarını* ve yaşayan-varoluşsal Hristiyan mesajını, sonluluğumuz ve suçumuzu dikkate alarak otantik olmanın varoluşsal dönüşümlerinden (*metanoia*) birini geri kazanmak amacıyla; kanonik İncillerin dekonstrüksiyonunu yapmak ve mitolojik unsurlardan arındırmaktır ve bu, her insanın yüzleşmesi gereken bir görevdir.⁶

Bultmann, *Varlık ve Zaman*’ı Hristiyan teolojiye “uygularken”; varoluşsal çözümlemeyi “de-formalize” ediyor, onu tarihselci bir özelde ve varolumsal idealde, yani, tarihsel Hristiyanlıkta dile getiriyordu. Bu deformalizasyonun gayet iyi iş görmesinin nedeni, varoluşsal çözümlemenin öncelikli olması ve Hristiyan olgusal yaşamının formelleştirilmesi konusunda hiç de küçük bir yer kaplamamasıydı. Bultmann, *Varlık ve Zaman*’ı öncelikli konuma getirmiş olan süreci önemli ölçüde tersine çeviriyordu. İnanıyorum ki, bunun aynısı, erken dönem varoluşçu teolojisi, *Varlık ve Zaman*’daki esasen Yeni Ahit’in bir çözümlemesinden istifade eden motiflerden yararlanan –Heidegger’in Marburg’tan meslektaşları da olan– Paul Tillich için de söylenebilir.⁷

Heidegger, Marburg’taki son derslerinden biri olan “Fenomenoloji ve Teoloji”de, evrensel fenomenolojik bilimle teoloji arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak kendi görüşlerini beyan etmiştir.⁸ Varlığın kendisinin bilimi olarak felsefe, evrensel varlığın değil de; varlığın özel bir bölümünün “ontik” bilimi olan teolojiden “tamamen” farklıdır. Teoloji “pozitif” bir bilimdir, çünkü pozitif, var olduğu kabul edilen bir varlıkla (*a positum*)⁹ ilgilenir ve bu onu felsefeden çok kimyaya benzer yapar (PT 6-7; GA 9 48-9). Hristiyan teolojinin *positum*’u “Christianness¹⁰” (*Christlichkeit*)’tir, Heidegger’e göre; inançlı bir Hristiyan için

⁶ Bkz., Rudolph Bultmann, *Kerygma and Myth* (New York: Harper & Row, 1961). Heidegger ve Bultmann hakkında bkz., John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann* (New York: Harper Torchbooks, 1965); Hans-Georg Gadamer, “Martin Heidegger and Marburg Theology,” *Philosophical Hermeneutics*, trans. D. Linge (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), s. 198-212.

⁷ Bkz., örneğin; Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1952).

⁸ “Phenomenology and Theology,” in Martin Heidegger, *The Piety of Thinking*, trans. J. Hart and J. Maraldo (Bloomington: Indiana University Press, 1976), s. 3-22.

⁹ Ç.n. Gerçek ve varolan

¹⁰ Ç.n. Hristiyan öğretilerine uygunluk anlamına gelen bir kavram.

varolanın olgusal hali, çarmıha gerilmenin, haçın, çarmıha gerilen İsa'nın harekete geçirdiği tarihteki varlığı anlamına gelir (PT 10; GA 9 53-4). (Bu formülasyonlar Heidegger'in 20. Yüzyılın erken dönemlerindeki Luther'in çarmıh teolojisine olan ilgisini yansıtmaktadır.)¹¹ Teoloji, kavramsal biçimi inançtan gelen, varoluşsal yeniden doğuşu getiren bir çalışmadır. Teoloji, inancın, tamamen inançlı olma, tarihsel anlamda bir Hristiyan olmanın bilimidir. Bu inancı daha kolay yapmaz, aksine zorlaştırır, çünkü bu inancın rasyonel bir zeminini vermez, daha ziyade, teolojinin tam olarak neyi yapamayacağını gösterir.

Teoloji inanç üzerine kurulmuştur ve inanç felsefeyi gerektirmez; ama pozitif bir bilim olarak teolojinin felsefeye gereksinimi vardır (PT 17, GA 9 61). "Çarmıha gerilme" ve "günah" yalnızca inanç içerisinde yaşayabilir, fakat onlar yalnızca felsefenin yardımıyla kavramsallaştırılabilirler. İnanç günahattan yeniden doğmaktadır, ancak *Varlık ve Zaman*'da; günah, suçun ontolojik yapısının ontik-varoluşsal belirlenimi olarak tanımlanmıştır. Hristiyan günah kavramı, "Hristiyanlık öncesi" (evrensel ontolojik) suç kavramının yeterli açıklamasına bağlıdır. Bu bağlılık, günahı suça "indirgeme" değildir, daha ziyade; ontolojiden kavramsal yardım ve direktif –ya da daha doğrusu "düzeltme" ve "ortaklaşa direktif" – almaz. Teolojik günah kavramı iman deneyiminden ortaya çıkar, ancak felsefenin yardımıyla kavramsal biçimine kavuşur. Heidegger'e göre; bunlardan hiçbirisi Pauline'nin felsefe ve inanç arasındaki ölümcül karşıtlık görüşünü yadsımaz. Gerçekte o bir çelişkidir, her birini güçlü tutan bu büyük budalalık, felsefe ve inancı birbiriyymiş gibi göstermektedir (PT 20-1; GA 9 66-7). İnanç felsefenin varoluşsal düşmanıdır, ancak o eğer kavramsal teolojik bir formu varsaymayı istiyorsa; düşmanı ile iyi geçinmek zorundadır.

Savaş Yılları

"Fenomenoloji ve Teoloji", Heidegger'in açık ve kişisel ilgi konusu olan Hristiyan teolojiye vedasıydı. 1928'de; Husserl'in halefi olarak Freiburg'a döndükten sonra; düşüncesinde diğer esaslı dönüşüm gerçekleşmiştir, bu dönüşüm teolojik tutumundaki değişimin anahtarıydı. Bu, Heidegger'in hayatındaki ve çalışmalarındaki karanlık günlerin başlangıcıdır. Bu, Nasyonal Sosyalizmin cehennem devriyle ve Alman üniversitesinde Nazizmin ateşli bir taraftarı olmasıyla sonuçlandı. Arka planında, Kierkegaard, Luther ve Aristoteles görünmesine rağmen, Nietzsche'nin coşkulu bir okuyucu olmuştur. Ernst Jünger'in tuhaf

¹¹ Bkz., Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: Blackwell Publisher, 1985). Bkz. Van Buren'in çalışmasının 5 numaraları alıntısına.

çalışmasından derinden etkilenen Heidegger düşüncesi, *Varlık ve Zaman*'da bulunan düşüncelerden oldukça uzaklaşarak aşırı iradeci ve epik bir hal almıştır. O, modern liberal demokratik kurumların ve modernitenin hoş karşılanmayan etkilerini ifade ederek zarar verici nihilizmin öyküsünü anlattı, bütün bunları, o, burjuva gevşekliği ve rahat düşkünlüğü olarak gördü ve bunu yalın bir biçimde “değer teorisi” ile özdeşleştirdi. “Bir kültürün can çekişen görünüşü”ne¹² karşıt olarak Heidegger tehlike aşkını, insanın kendisini varolanın dipsiz kuyusuna maruz bırakma gereksinimini, varlığın varolanın temelsizliğinin dışsal sınırlarına cüret etmeyi savunur.

Bu, tek başına “Alman Ruhü”nun büyüklüğünü ve gücünü vermektedir. – “Dasein” ve evrensel *a priori* yapılar nosyonunun tamamı, şimdi özellikle varlığın Almanca kipi olarak sınırlandırılabilir.¹³ Ruhun böyle sert olması, Batı’yı; bir taraftan Amerika’nın tüketimi özendiren konsünerizminin “sınırsızlığı vb.”ne ve diğer taraftan Rus komünizmine karşı koruyabilecektir (IM 46; GA 40 49). İlk 1933’teki ünlü “Rektörlük Konuşması” ve sonra 1935’teki konferans derslerinden oluşan *Metafizğe Giriş* felsefi bir zirveye ulaştı.

Heidegger düşüncesinin bu kaygı verici gelişimi, teolojik tutumunu değiştirmesiyle yakından ilişkilidir. O bir aşırı muhafazakar Katolik olarak başlamış, daha sonra, 1917’de liberal Protestan tarihsel teolojisiyle derinden diyalog kurmuş, 1928’den sonra; genel olarak Hristiyanlığa ve özel olarak Freiburg Katolikliğine karşı antagonist bir tavır almış ve kişisel olarak ateist olmanın sinyallerini vermiştir. O, Freiburg’ta, Hristiyanlığa karşı düşmanca bir tavır sergilemeye başlamıştır. O, Freiburg’a doktora öğrencisi olarak gelen hiçbir Cizvit’i üniversiteye kabul etmeyecek ve Max Müller gibi diğer Katolik öğrencilere ise son derece kötü davranacaktır. Onların -Katolik Felsefesi bölüm başkanlığını yürüten Martin Honecker’in yönetimindeki- tezlerinin kabul edilmesi esnasında, Heidegger onlara uzak davranmış ve onları küçümsemiştir. (1945’ten sonra, onların kendi öğrencileri olduğunu savunacaktır). Honecker, beklenmedik bir şekilde 1941 yılında öldüğü zaman, Heidegger, çeyrek asır önce başkan olmayı çok istediği bu bölümü yürürlükten kaldırmayı başarmıştır.¹⁴

Onun felsefi çalışmaları, ontolojik tarafsızlığını yitirdiği ve Hristiyanlığa düşman olduğu andan itibaren, “metodolojik olarak” ateist bir yapıya bürünmüştür. 1928’e kadar o Yunan ve Hristiyan varoluşunun her ikisini tarihsel so-

¹² Martin Heidegger, “The Self-Assertion of the German University,” trans. K. Harries, *Review of Metaphysics*, 38 (1985): 467-502, s. 480.

¹³ Jacques Derrida, Heidegger’in “ruh” kelimesinin kökenini şu eserde tartışmıştır: *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. G. Bennington and R. Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1989) Bölüm 5.

¹⁴ Ott, *Martin Heidegger*, s. 259-67

mutluklarında ele almayı, olgusal varoluşun evrensel yapılarıyla örneklendirmeyi düşünmüş ise; onun otuzlu yıllar boyunca sahip olduğu düşünce, Hristiyanlığın, başlangıçtan beri varolan Yunan deneyiminden aşağıya doğru bir çöküş olduğuydu. O, “Yunan” ile Antik Yunanı kasteder ve o, Platon ve Aristoteles’i varlığın metafiziksel unutulmuşluğunun başlangıcı için örnek göstermektedir. Felsefi sorgulama ve Hristiyan inancı, metodolojik ateizm ve aşırı saldırgan ateizm arasındaki ilişki üzerine, Heidegger’in portresini ele geçiren düşünmanlık; aşağıdaki zıtlıkta çok açık bir biçimde görülebilir. O, 1922’de şöyle der:

Sorgulanabilirlik, dinî değildir, ancak daha çok gerçekten de bir dinî karar durumuna sevk edebilir. Ben felsefeyle uğraşırken dini inancımı bir kenara bırakırım, filozof olarak ben dindar bir insan olabilecek olsam da. “Ama burası bir sanattır:” felsefeyle uğraşmak ve gerçekten dindar olmak, yani, dinsel ideoloji ve fantezinin dışında; eylemde ve eylemler dünyasında olgusal olarak onun dünyeviliğini ele almak felsefenin tarihsel bir görevidir.

Felsefe, radikal olarak kendi kendisine koyduğu sorgulanabilirlik içerisinde, prensip olarak a-teistik olmak zorundadır. (GA 61 197)

Birinin radikal “sorgulanabilirlik”i devam ettirmesinin püf noktası, inancın iddialarına yanıt verirken radikal soruları arttırma yeteneğinde saklıdır. Felsefi sorgulama, sorgulamadan vazgeçmeksizin, inanca dönüşemez ve dönüşmemelidir de, ama inanan bir kimse kendi inancını açıkça muhafaza eder ve süre giden sorgulama tavrı karşısında dogmatik bir ideoloji olarak inancını korur. Ama *Metafizğe Giriş*’te şunu okuyoruz:

İncil’in vahiy ve hakikati, her hangi biri için “Neden hiçlik değil de varlık vardır” sorusunu yanıtlamaktadır... Böyle bir inanca sahip olan kişi, belirli bir yere kadar, bizimle bu soruyu sormayı paylaşabilir ama bir inanan olmaktan vazgeçmeksizin ve böyle bir adımın tüm sonuçlarına katlanmaksızın gerçekten sormuş sayılmaz. O yalnızca “sormuş gibi” davranabilir. (IM 6-7; GA 40 5)

Bu metnin devamında; Heidegger, Freiburg’da, dersleri Nazi öğrenciler tarafından kızgınca protesto edilen Hristiyan teolog Theodore Haecker’in *İnsan Nedir?* adlı çalışmasına saldırır:¹⁵

Eğer bir kişi Katolik dogmanın önerilerine inanıyorsa; bu onun kendisini ilgilendirir ve bunu burada tartışamayız. Ama ciddi bir insan olarak bizden beklenen bu şeyi, kitabının kapağına “İnsan Nedir?” yazan olmasına rağmen, o soruşturamıyor, çünkü bu konuda isteksiz ve sorgulamayı bilmiyor...

Neden; ben, Parmenides’in hükümlerinin yorumlarıyla ilgili olarak böyle alakasız şeylerden bahsetmiyorum? Kendi içinde bu tür karalamalar önemsiz ve anlamsızdır. Önemsiz olmayan şey, uzun za-

¹⁵ A.g.e., s. 255-9.

mandır bizimle birlikte olan bütün o sorgulama tutkusunun felcidir.
(IM 142-3; GA 40 151)

Heidegger şimdi, açıkça; gerçek felsefi sorgulamayla dini inanç arasında varoluşsal (mantıksal değilse eğer) bir tezatlığın olduğuna vurgu yapar. İnançlı bir kimse, varlığın sorgulanabilir derinliğinden geçmekle ilgili bir tutkuya –ya da dürüstlüğe- sahip değildir. O zaman savunduğu bu görüşüyle; Heidegger, Hristiyan inancını; Nasyonel Sosyalist “yenilenme” bakış açısına karşı olan, karşı-devrimci bir güç olarak görmüştür. Sorgulayan inançlı bir kimsenin görünümü her zaman sahte, “miş gibi” kalitesindedir. Hristiyan yazarların sahte uğraşlarının, Parmenides gibi önemli Yunan düşünürlerinkiyle benzerlik gösterdiğini söyleyemeyiz.

İronik ve Heidegger’in düşüncesinin gücü hakkında sapkın ve küçük insanlara karşı olarak; Heidegger, bu süre zarfında Katolik teolojisini muazzam ölçüde etkilemiştir. 1930 yıllarda, Alman Cizvitlerinin tamamı, en önemlisi Karl Rahner ve bunlara ilaveten Müller, Gustav Siewerth, Johannes Lotz’u içeren bir grup Katolik aydını bu konferansları duymuştu. Rahner, ilk kez sınırları Belçikalı Cizvit Marechal tarafından çizilen “Transandantal Thomizm”in istikametinde, sorgulama problematiğini ortaya çıkarmıştır. O, düşüncenin varlığa doğru radikal açılışı olarak sorgulamanın zihnin Tanrı’ya doğru dinamizmini ya da devinirliğini temsil ettiğini savundu.

Tanrı, bizim bütün düşüncelerimizde ve eylemlerimizde aranan varlık olduğu kadarınca Tanrı’nın bir ön-anlayışı olarak anlayış ile varlığa önceden sahip olmayı ele almıştır. İkinci önemli eseri olan *Hearer of the Word*’de; Rahner, konuşma ve işitme, iddia etme ve iddiada bulunmanın temalarını ayırırken; Heidegger de, otuzlu yaşlarının başlarında, Erken dönem Yunan okumalarına bağlı olarak bu ayrımı ifade etmeye başlamıştı. Rahner, Heidegger’in inançlı bir kimsenin ontolojik olarak vahyi bertaraf ettiğini öne sürdüğünü, Dasein’da, varlığın kendisine adres olan bir varlığın ontolojik yapısının bulunduğunu savunduğu düşüncelerini teolojik olarak kullanmaktaydı. Heidegger’in felsefi yazılarında gelişen bu ontolojik yapı, Baba’nın insanoğluyula konuştuğu kelimenin bizzat kendisi tarafından iddia edilen varlığın mümkün durumunu açığa çıkarır. (Rahner, ayrıca, Heidegger’in terminolojisinde önemli bir yer işgal eden “ölüm-için-varlık” kavramını, küçük bir inceleme olan *Ölüm Teolojisi*’nde ele almıştır.)¹⁶

¹⁶ Rahner, onun pek çok iyi profesöre (*Schulmeister*) ve aynı zamanda bir öğretmene (*Lehrer*) sahip olduğunu söyledi; bkz., *Martin Heidegger in Gespräch*, ed. R. Wisser (Freiburg: Alber, 1970), s. 48-9. Bkz., *Rahner's Spirit in the World*, trans. William Dych (New York: Herder & Herder, 1968); aynı yazarın *Hearers of the Word* (New York: Seabury Press, 1969); yine aynı yazarın, *On the Theology of*

Bir kez daha, öncelikli konuma sahip olan bu düşüncenin önemli ölçüde teolojik kaynaklardan esinlendi diye, bu genç Katolik teologların, Heidegger'in düşüncesini teolojik uygulamaya uygun bulup bulmadıkları sorusu sorulabilir. Heidegger, Hristiyanlık kategorilerinin erken Yunan metinlerine transferinin sonucu olduğuna inanmanın mümkün olduğu, bir erken Yunanlılar okuması gerçekleştireliyordu. O, bir çeşit *metanoia* (dönüşüm) ya ve geleceğin krallığına hatta Yeniden Doğuşa benzeyen "öteki başlangıç"ı, kehanetvari terimlerle adlandırdı. Parmenides ve Herakleitos'taki varlık ve düşünce ilişkisini kergymatik terimlerle, bu eski Yunan düşünürlerinin varlığı insana "seslendiği" biçiminde ele aldığını, insana dönük bir iddia ve Yunanlıların insan varlığını bu iddia karşısındaki sorumluluk ve cevap verebilirlik biçiminde düşündüğünü savunarak gözlemledi. Heidegger, "eskatolojik" bir "Varlık tarihi" kavramını bile içermekte olan kendisine ait derin tarihi varlık kavramının, özünde bir Yunan esinlemesi olduğunu söylemeye devam etti. Fakat kurtuluş tarihinin İncil'e ait kavramını temel olarak, açık biçimde Yunanlaştırdığı ve sekülerleştirdiği, Heidegger'in çoğu fanatik müritlerinin dışında, herkesçe anlaşıldır. O, kelimenin tam anlamıyla, İncil'dekine rakip bir *Heilsgeschichte* inşa etmekteydi ve bunu Yeni Ahit üzerine yaptığı çalışmalar sırasında keşfetmişti.

Bu yoruma, basitçe Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yaptığından farklı olmayan bir biçimde kurtuluş tarihini mitolojiden arındırdığı ve ona ontolojik bir anlam verdiği söylenerek karşı çıkılabilir. Bana göre, fark, sonraki "Varlık tarihi"nin en az mitolojiden arındırmış görüldüğü kurtuluş tarihi kadar mitolojik ve yine onun kadar mitolojiden arındırılmaya muhtaç olmasıdır.¹⁷

Kierkegaard'ın bir yüzyıl öncesinde söylemiş olduğu gibi, zamanın ve tarihin keşfi Yahudi-Hristiyan bir keşifti¹⁸ –buna biz de ekleme yapabiliriz ve bu keşif bütün konuşma ve cevaplama, iddia ve iddialandırılma temalarıyla Yahudi-Hristiyan bir keşifti. Heidegger, ilk olarak Hristiyanlıktan öğrenmiş olduğu ve Yunanlılara de bir hayli yabancı olan *kairolojik-kairos*, *Varlık ve Zaman*'da (§67a), "an"ın (*Augenblick*) hakikati ve kararıyla belirlenmiş bir zamandır– ve

Death (New York: Seabury Press, 1971). Yine o, *Varlık ve Zaman*'ı şu eserde tartışmıştır: "The Concept of Existential Philosophy in Heidegger," trans. A. Tallon, *Philosophy Today*, 13, (1969): 126-37. Heidegger ve Rahner hakkında bkz., Thomas Sheehan, *Rahnet: The Philosophical Foundations* (Athens: Ohio University Press, 1985). Heidegger ve Lotz, Siewerth, ve Muller arasındaki bir tartışması için, bkz., benim eserim *Heidegger and Aquinas*, Bölüm 7.

¹⁷ Benim "Demythologizing Heidegger: *Aletheia* and the History of Being," adlı çalışmada bkz., *Review of Metaphysics*, 41 (March 1988): 519-46.

¹⁸ Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, trans. Reidar Thomte (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980), s. 89-90. Türkçesi için bkz., Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, T. İş Bankası Yayınları, İst., 2003.

kerymatik kavramlarını açık açık zimmetine almıştı. Genç Katolik teologlar, onun düşüncesinde buldukları bu öğeleri, kendi teolojik çalışmalarına oldukça yakın buldular. Bu son derece şaşırtıcı bir durumdur. Kendilerinden önceki Bultmann ve Protestan varoluşçu teologlar gibi, onlar da, Heidegger'in metinlerine baktıklarında kendi görüntülerinin farkına varıyorlardı.

Son Dönem Yazıları

Savaş sonrasında; Heidegger, Nasyonel Sosyalizm'le geçmişe ait ilişkilerini gizlemeyi geniş ölçüde başarmıştı. Sürekli üretilen yeni yayınlar vasıtasıyla, savaş yıllarında derslerini izleme fırsatı bulabilmiş küçük bir topluluk dışında kimselerce bilinmeyen bir "son dönem" Heidegger imajı yaratıldı. Özellikle Heidegger'in Fransızlardan almış olduğu ve Fransız varoluşçuluğunun "yanlış-anlama" düşüncesinden doğmuş olan, günümüzde de Fransız postmodernistlerince sürdürülen hevesli algının desteğiyle, her şeyiyle yepyeni bir Heideggerci düşünce Kıta Avrupası felsefesini önüne katıp götürdü. Heidegger, Fransızlara (Jean Beaufret ve felsefe dünyasına) hitaben yazılmış 1947 tarihli "mektup"ta varoluşçuluğun "hümanistik" sınırlarını ve "Varlık düşüncesi"nin gerçek taleplerini ortaya koymaktaydı. (BW 206–9) Heidegger'in düşüncesi herkesin kolayca anlayacağı gibi başka bir yöne evrilmekteydi ve bu durum gerçekte, ancak yakın dönemlerde yayımlanabilmiş olan *Felsefeye Katkılar* başlıklı 1936 – 8 tarihli elyazmasına kadar uzatılabilir (GA 65).¹⁹

Bu son dönem düşüncesi, bütünüyle irade-dışı ve Nietzscheci olmayan bir biçimde gerçekleşti. Platon'dan bu çağa kadar, Klasik Batı "metafizik"ini bir "kendi olma"nın "unutulmuşluk"u ve "geri çekilmişlik"i olarak inceliyordu (bir insan hatası olarak değil). En belirgin vurgusu; dünya ve insanın modern teknikle kuşatılmışlığı olan "güç istenci"nin metafiziğini bu unutuş tarihinin doruk noktası olarak belirliyordu. Artık "düşünme" ödevi açıkça istememe değil, önce istememeyi isteyerek ve ardından en azından hiç istemeyerek istememe ile özdeşleştiriliyordu (DT 59-60, GA 13 38-9). Burada, "istenç", genel bir anlamda ele alınıyor ve yalnızca determinist biçimiyle tercih etme ve isteme anlamında değil, Batı felsefesi ve bilim geleneğinin en özüne inen kavramsal veya "temsili" düşünce anlamına geliyordu. Heidegger'in otuzların ortaları boyunca *Kampf* diye çevirmeyi uygun bulduğu, varlık ve insanlık arasındaki büyük "anlaşmazlık"a ait ayırıcı kahramanca özellikler-Herakleitos'un "*Polemos*"u- gözlerden

¹⁹ *Contributions'a* katkı yapmış olan tek bir yorumcu Otto Pöggeler'di. Daha sonra böyle üç dönüş vardı: 1917-1919 Katoliklikten Protestanlığa; yaklaşık 1928'de, aşırı kahramanlığa doğru Nietzscheci iradecilik; 1936-1938: iradeciliğin ötesinde "Varlık düşüncesi"ne doğru.

kayboldu (IM 61-2; GA 40 66). Heidegger, Rhineland gizemcilerinin, özellikle de Meister Eckhart'ın söz dağarcığındaki en eski ve saygı değer sözcüklerden biri olan *Gelassenheit* sözcüğünü kullanarak istenç yerine "olmasına izin vermek"ten söz ediyordu.

Varlık, insan düşüncesinin ulaşabileceği ya da "yakalayabileceği" (*begreifen, con-cipere*) bir şey değil, hakkında düşünebilmenin ancak "bahşedilebileceği" bir şeydi. Düşünceler bize geliyordu, biz onları yaratmıyorduk. (PLT 6; GA 13 78) Düşünmek bir armağan ya da bir lütuf; bizi ansızın yakalayan bir olay, üzerimizden ziyaret edilen bir adresti. Bununla birlikte; insanların rolü bir dile getirme edilginliği değil; bir çeşit işbirliği ve varolanın gelip çatmasına "açık" kalmaktı. İnsanın yapabileceği iş isteme değil, istememedir, varolanın gelmesine olanak veren bir berraklık ve açıklık hazırlamaktır. Bu dingincilik değil, çilecilikti, ruha ait bir tür düşkünlüğün çetin bir işiydi. Heidegger'in düşüncesinde, "eylem" ve etiğin yeri konusunda şimdilerde de devam eden; başından beri geriye, Kitab-ı Mukaddes'teki Mary ve Martha öyküsüne ve *vita activa* ve *vita contemplativa* erdemleri üzerinde Ortaçağ boyunca düşülmüş ihtilaflara kadar giden mistisizm ve etik eylem konusunda klasik literatüre geçmiş itirazları yeniden gündeme getiren bir tartışma başlamıştı.²⁰

Heidegger'in düşüncesinde; bir kez daha, açık dini ezgilerle gelen kökten bir değişme meydana gelmişti. Hristiyanlığın kulak tırmalayan muhalefeti, savaş yılları boyunca -ki Heidegger kimi zaman bir Protestan, kimi zamansa hayli ateşli bir Katolikti- mistik bir havayı benimsemişti. Bu son değişimle Heidegger, kendisinin de dediği gibi, teolojik başlangıcına geri dönüyordu (OWL 10; US 96). Gençlik yıllarında Ortaçağ mistisizmine büyük ilgi duyduğunu ve Meister Eckhart üzerine bir kitap yazmayı tasarladığını anımsayalım. Ayrıca, 1919 yılı için, Ortaçağ mistisizmi üzerine bir ders vereceğini duyurmuş, ancak öyle görünüyor ki; söz konusu dersin hazırlıkları Birinci Dünya Savaşı nedeniyle yarım kalmış ve ders hiçbir zaman verilememiştir.²¹

Heidegger'in hem Katolik hem de Protestan teologlarla, savaş sonrası ilişkileri çarpıcı bir şekilde tersine dönmüştü. Savaşın hemen ardından kurulmuş olan, Nazilerden arındırma mahkemelerinde kuşatılmış bir Heidegger; (en nihayetinde küçük çaplı bir çöküntüye uğramıştı) ilk olarak eski dostu ve danış-

²⁰ John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. (Athens: Ohio University Press, 1978; yeni baskısı New York: Fordham University Press, 1986), s. 137-9.

²¹ 1925'den beri Heidegger'in öğrencisi olan Käte Oltmanns, 1935'te Eckhart üzerine bir kitap yayınlamıştı ki, bu kitap, Heidegger'in danışmanlığı altında yapılmış olan bir doktora teziydi; bkz., Käte Oltmanns, *Meister Eckhart*, 2. ed. (Frankfurt: Klostermann, 1957). Bu meselenin açıklaması için bkz., benim *Mystical Element*.

manı Freiburg Başpiskoposu, savaş boyunca Nazilerin karşında yer aldığı için büyük itibar kazanmış olan (o yıllarda bu, Heidegger'in onaylamasının oldukça zor olacağı bir davranıştı) Conrad Grober'den yardım istemişti.

Söylediklerimiz, Heidegger'in son dönem düşüncesinin gençlik yıllarındaki güçlü inanca geri döndüğü anlamına asla gelmiyor. Son dönem düşüncesinin mistik boyutu, aslında yapısal bir durum, bir çeşit ölçülülük sorunudur: "düşünme"nin "varolan" ile ilişkisi, yapı bakımından dini mistisizmdeki ruhun Tanrı'yla olan ilişkisiyle benzerlik gösterir. Düşünmek varolana dönüktür, Tanrı'ya değil. Varolan Tanrı değil; açıklık durumudur, varolana ait hakikatin vuku bulması, varolanın çığır açan görünmelerinin tarihini –erken dönem Yunan'dan güç istencine kadar- gerçekleştirmekteydi. Varolan, tarihe verebileceğimiz diğer adı pekala karşılar, ama iki önemli farkla: (I) tarih, varolanın çağlar boyunca almış olduğu çeşitli görünüşler üzerine (Platon'un *eidōs*'u, Hegel'in tini ve geç dönem modernitenin güç istenci gibi) siyasal, askeri, sosyal ya da iktisadi tarihin dışında, bir hakikat ve açıklık tarihi gibi anlaşılır;²²(II) tarih, insan tarihi değil, varolanın düşünceye kendini vermesi ve ondan geri çekilmesinin "inisiyatif"i altında açılmakta olan kendi tarihidir.

Heidegger'in son dönem ve daha dindarca, mistik kodlar taşıyan düşüncesinde; Tanrı'nın konumu bir hayli tartışılmıştır. Heidegger, Tanrı'dan (ve tanrılardan) söz eder, ama bu Tanrı, Yahudi-Hristiyan bakış açısıyla tarih üzerindeki mutlak egemenliğini yitirmiş ve varolanın tarihinin bir işlevi haline gelmiştir.²³ Bu nedenle, tanrıların çığır açan gönderileri, Kutsal çağ geçip gitmiştir ve biz, şimdi, Tanrı'nın istencini değil, varolanın gönderisinin işlevi gibi görünen, Kutsalın merhametinin yeni ve öngörülemez gönderisi olan, yeni bir Tanrı'yı bekliyoruz (BW 210). Heidegger bir noktada, Kutsalın kayıp çağını, Yunanlıların zamanındaki din, Eski Ahit ve tebliğ eden İsa'nın dönemiyle özdeşleştirir ve çeşitli yollarla, Kutsalın kendini ifşa edebildiği veya hiçbiri mutlak olmayan, değişik tarihsel formlara bürünebildiği bir çeşit tarihselciliği gösterir (PLT 184; VA 183). Hatta Heidegger bu yazılarda, Eski Yunan dünyasına ilişkin, varolanın *physis* ve *aletheia* olarak deneyimlenmesine ve "Dört-tür"ün bir parçası olarak "tanrılar" deneyimine ilişkin kesin bir kararlılık ortaya koyar. Dört-tür –yer ve gök, ölüm-lüler ve tanrılar- Heidegger'in, Hölderlin'in Yunan dünyasını şiirleştirme okumasından kaynaklanan, son derece Hölderlinci bir kavramdır. Dolayısıyla,

²² Tam da bu nedenle, Charles Taylor'un yayımlanmamış bir denemesinde, o, Batı tarihinin bir "monomanik" kavrayışı için, Heidegger'i oldukça haklı bir biçimde eleştirir.

²³ John. D. Caputo, "Heidegger's God and the Lord of History", *New Scholasticism*, 57 (1983): 439-64. Bu noktanın değişik bir okuması için bkz., Hans Jonas, "Heidegger and Theology", *The Phenomenon of Life* (New York: Harper&Row, 1966), s. 244-9; ve William Richardson, "Heidegger and God- ve Profesör Jonas", *Thought*, 40 (1965): 13-40.

Heidegger'in son dönem yazılarına sirayet eden Tanrı, fevkalade şiirsel bir Tanrıdır; kutsal ve saygıdeğer bir şey olarak dünyanın şiirsel bir deneyimidir. Bu tanrı, fazlasıyla pagan-şiirsel bir tanrıdır ve çok daha az Yahudi- Hristiyan, etik-dini bir tanrıdır. Gerçekte, İsa'nın *baba* dediği Tanrıyla ya da Heidegger'in Luther'de bulduğu haçlı dinle hiçbir ortak yanı yoktur. Gerçek şu ki; Heidegger'in son dönem yazıları, Yahudilik ve Hristiyanlıktan ziyade; bir tür Budizm'in, meditasyonculuğun reveransını yapan sessiz bir dünya önerisidir.²⁴

Anlaşılabileceği üzere; Hristiyan teologlar, Heidegger'in son dönem yazılarına çarpıcı derecede ilgi göstermiş ve bu yazılardan bir hayli beslenmişlerdir. Bu yazılar –her ne kadar kaynağı belirsizse de- Heidegger'in vermek ve almak, inayet ve merhamet, esirgeme ve tehlike, seslenme ve yanıt, acz ve açıklık, bitiş zamanı ve yeni başlangıç, mistisizm ve geri çekilme üzerine, bütünüyle ilahi bir Tanrı'ya ilişkin, yeni temalarla dillendirdiği derin dini vaazların etkisini taşır. Bultmannçılık sonrası Protestan teologlar arasında yeni bir akımın etkisi başlamıştır ve bu akım, Bultmann'ın “varoluşsal teoloji”sini ileriye taşımaktaydı ve Heidegger'in “varoluşsal analitik”inin ötesinde sergilemiş olduğu dönüşleri yansıtan bir konuma sahipti. Bu teologlar, Heidegger'in “varlık düşüncesi”ndeki tarihsel ve linguistik yaklaşımına şükran duydukları gibi, kendi teolojik çalışmalarını da bu yaklaşım üzerinde temellendirmekteydiler.

Bultmannçılık sonrası bu hareketlenmede anahtar figür Heinrich Ott'tur. Karl Barth'ın öğrencisi olan ve aynı zamanda Bultmann'la birlikte kapsamlı çalışmalar yapmış olan Ott, 1959 tarihli *Denken und Sein* (Düşünce ve Varlık) başlıklı çalışmasında, geç dönem Heidegger'in hümanizmayı reddedişini, teoloji için yeni olanaklar getirdiğini açık bir şekilde ortaya koyuyordu. Çalışma, Karl Barth'ın Bultmann'a (ve aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'ine) epey zamandan beri yöneltmiş olduğu itirazları doğrulamakta, Barth'ın Tanrı'nın yüceliği üzerine yaptığı teolojinin de, aslında son dönem Heidegger'inin varlığa yönelik tarzı bünyesinde geliştiğini savunmaktaydı. Üstelik Heidegger düşüncesi; “düşüncenin deneyiminden yoksunluğunu”, varolanın düşüncesinin deneyiminin yoksunluğunu göstermesine rağmen; Ott'a göre; teoloji, iman deneyiminden doğuyordu ve bilimsel teolojik nesnelliğin konusu olamazdı (PLT 1-14). Ott, kurtuluş tarihini, Heidegger'in varolanın açığa çıkmasının tarihiyle karşılaştırılabilecek bir açığa çıkma tarihi olarak yorumlamayı sürdürdü ve Heidegger'in dil kavramını, İncil dilinin yorumlanmasında kullanmak için

²⁴ Heidegger ve Doğu dini üzerine geniş bir literatür bulunmaktadır. En iyi tek cilt *Heidegger and Asian Thought*, ed. Graham Parkes (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987). Ayrıca benim *Mystical Element*, adlı çalışmama bkz., s. 203-17.

“çağrı” olarak değerlendirdi. Örneğin; Yeni Ahit’in dirilişe ilişkin cümleleri, olguların önerme iddiaları olarak değil, varolanın yeni bir kipine çağrı olarak ele alınmalıdır. Ott’un çalışmaları ve bir bütün olarak Heidegger’in teolojik algı üzerindeki son dönem etkisi, Birleşik Devletlere, *Son Dönem Heidegger’i ve Teoloji* başlıklı bir cilt halinde ulaştı.²⁵

1959’da, eski Marburg’lularla bir buluşmasında, Heidegger, Hristiyan inancı ve son dönem “düşüncesi” arasındaki ilişki üzerine gün boyu süren bir tartışmaya önderlik etmişti; burada, o, eğer kendi düşüncesi metafiziğin Tanrı’sını bertaraf ediyorsa, bunun, Tanrı’yla kurulan metafiziksel olmayan bir ilişkiyle hiçbir zaman çelişmeyeceğini savunmuştu. (PT 22 31; GA 9 68-79). Teoloji için “düşünme”nin neticesi, Tanrı’nın bir *cause sui* olarak, kozmozu yaratan ve devam ettiren nedensel enerji olarak düşünmeyi durdurmak ve bunun yerine huzurunda dans edilebilecek, diz bükülebilecek Tanrı’ya dönmektir. O, buna doğrudan “ilahi Tanrı” der (ID 72), ve bu, bize, filozofların Tanrısından vazgeçerek İbrahim ve İshak’ın Tanrısının lehindeki Pascal’cı uyarıları anımsatır. Bu, dini inançla ilişkili düşünce için, hayli açık uçlu bir formülasyondur ve şu açıkça belliydi ki, Ott bu yolu takip etmekteydi.

Bu öneri, ayrıca, Katolik çevrelerde, Freiburg teologu Bernard Welte tarafından güçlü ve ilgi çekici bir tarzda benimsendi. Welte, Heidegger’in varolanın tarihi kavrayışının, insanın egemenlik yanılışmasının Tanrı’nın görünüşüne gölge düşürdüğü yeryüzünün bir teknolojik karartılışının öyküsünü anlattığını öne sürer. Heidegger’in sözünü ettiği “öteki başlangıç” ifadesi, yeni bir Kutsal Çağ, Tanrı’nın gerçekten Tanrı olabileceği bir çağı işaret ediyordu. Welte, aynı zamanda, Meister Eckhart ve *Gelassenheit* nosyonu üzerine de detaylı yazılar kaleme almış ve o, son dönem Heidegger’i, Meister Eckhart ve Thomas Aquinas’ı (Paris’teki Dominiken kürsüsü, sonradan Meister Eckhart tarafından işgal edilmişti) karşılaştıran olağanüstü bir makaleye imza atmıştı.²⁶

²⁵ Heinrich Ott, *Denken un Sein: Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie* (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959); aynı yazarın “The Hermeneutic and Personal Structure of Language,” in *On Heidegger and Language*, ed. Joseph Kocklemans (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972), s. 169-93; aynı yazarın, *Theology and Preaching*, trans. Harold Knight (Philadelphia: Westminster, 1965). Ayrıca Bkz., J. Robinson and J. Cobb, eds., *The Later Heidegger and Theology* (New York: Harper & Row, 1963).

²⁶ Bernard Welte, “The Question of God in the Thought of Heidegger,” *Philosophy Today*, 26 (1982): 85-100; aynı yazarın, “La Metaphysique de Saint Thomas d’Aquin et la pensee de l’histoire de l’etre de Heidegger,” *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 50 (1966): 601-14. Geç dönem Heidegger ve Katolik Teolojinin güzel bir hesaplaşması Richard Schaeffler’de bulunabilir, *Frömmigkeit des Denkens: Martin Heidegger und die Katholische Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978). Ayrıca bkz., *Heidegger et la question de dieu*, ed. R. Kearney and Joseph O’Leary (Paris: Grasset, 1980). Katolik bir teolog tarafından Heideggerci bir esinle yapılan en son

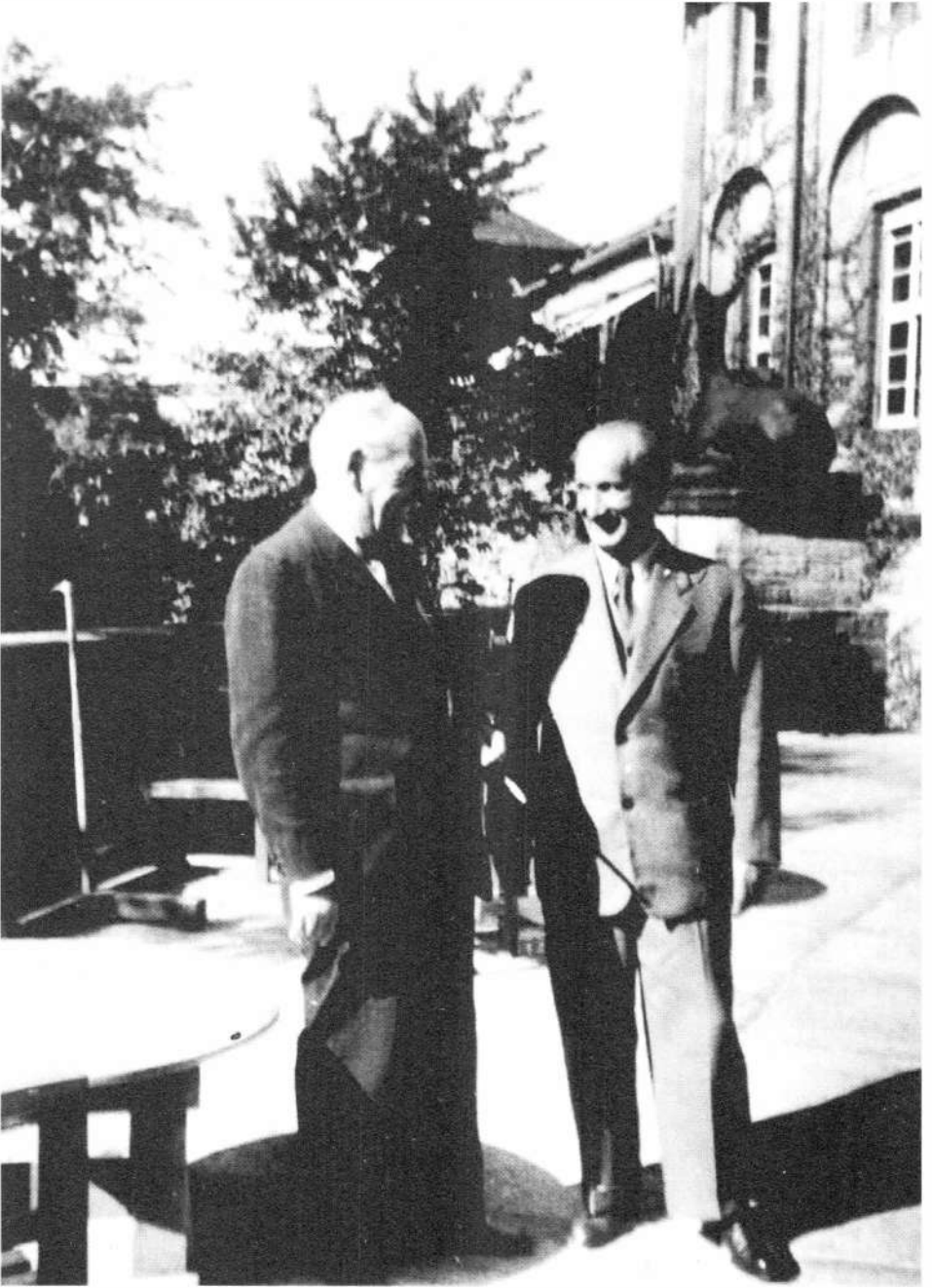
Martin Heidegger, 1976 yılında, 86 yaşında öldü. O, Messkirch'teki Katolik Kilisesi mezarlığında, anne ve babasının arasına gömüldü. Heidegger'in vasiyeti üzerine, Katolik bir topluluğa, Heidegger'in babasının zangoçluk yapmış olduğu ve çocuk Heidegger'in sık sık zemin katındaki dükkanında oyun oynadığı St. Martin's Kilisesi'nde, Bernard Welte tarafından ayin yapıldı. Aynı zamanda, Heidegger'in hemşehrisi ve yakın arkadaşı olan Welte, övgü dolu bir konuşma yaptı. Welte, oldukça haklı bir biçimde, Heidegger düşüncesinin bu yüzyılı etkilemiş olduğunu, onun düşüncesinin, daima arayış içinde, daima yolda olduğunu söylemişti. O, bu "yolda" olmayı, arayan kişinin kesinlikle bulacağı İncil nosyonuyla ilişkilendirdi.

"Arayan kişi" –Heidegger'in bütün yaşamı ve düşüncesi için iyi bir başlık olabilirdi. "Bulan kişi" ise; ölümünün gizli mesajı olabilirdi.²⁷

Heidegger, *Dile Giden Yolda* adlı yapıtında söylediği; bütün yaşamının, kendi teolojik başlangıcı üzerinde temellendiği yönündeki sözleri doğrularak kusursuz döngüsünü tamamlamış mı oluyordu (OWL 10; US 96)? Bu Katolik son, onun Katolik başlangıcının bir yinelenmesi miydi? Bu son dönüştü, düşünce patikasından son dönüş müydü?

çalışma Joseph O'Leary, *Questioning Back: The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition* (Minneapolis, Minn.: Winston Press, 1985).

²⁷ "Seeking and Finding: The Speech at Heidegger's Burial," in *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. Thomas Sheehan (Chicago: Precedent, 1981), s. 73-5. Ayrıca Sheehan'ın Heidegger'in erken dönem yılları üzerine faydalı biyografik parçasına bkz. (bölüm 2, bu cilt).



Ortega y Gasset ve Martin Heidegger.

DASEIN'IN HERMENEUTİĞİ

Alois FISCHER

Çev: Rahman AKALIN*

Giriş

Konuya giriş¹ yapmadan önce bu çalışmada yürüttüğümüz yöntemsel tartışmaların tam olarak ne getirdiğini anlamak gerekmektedir. Bu anlama ise, ancak burada mümkün hale gelmektedir. Çünkü problem konusu daha anlaşılır hale gelmiştir. Sorgulama, elbette şu teze dayanmaktadır: “Varlık anlayışı ‘Dasein’ın özsel varlık tarzıdır”.² Yöntemsel çıkarımlar, bu durum saptamasından doğmaktadır. İnsan varlığının kuramı, araştırma konusu yaptığı nesnenin kendine özgüllüğü düşünüldüğünde bilinç düzeyinde kalmak durumundadır. İnsan varlığının kendine özgüllüğü, onun özsel olarak anlayan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. O halde kuram, eğer öyleyse; kendini de anlayan bir nesne ile ilgili; eş deyişle kendini anlamak durumunda olan bir nesne ile ilgilidir. Bu nesnenin kuramı, ilgili nesnenin de kendisi üzerinde önceden çalışmış olduğunu bilmelidir. Bunu bilmekle kalmamalı aynı zamanda buna yönelmelidir de. Başka bir anlatımla kuram, nesnenin bu öz farkındalığıyla bağlantı kurmalı ve bu bilgiyi gerektiğinde aydınlatmalı ve mükemmelleştirmelidir. Ana hatları ile “Hermeneutik” yöntem, bu şekilde açıklanabilir.

Hermeneutik ve Fenomenoloji

Heidegger, varoluş çözümlemesi ve varlık araştırması gibi çalışmaları öncelikli ve kesin olarak fenomenolojik (görüngübilimsel) çalışmalar biçiminde değerlendirmektedir.³ Ona göre fenomenoloji olguların bilimidir; ancak Heidegger, olgu kavramını Kant’ta yer alan biçimiyle; eş deyişle arkada yatan ‘ulaşılamaz’ın görünüşü (Erscheinung) olarak anlamamaktadır. Ona göre olgu, daha çok direkt kendini kendinde gösterendir. Ancak bu olgu kavramı, formal

* Arş. Gör., Mersin Üniversitesi Çeviri Bölümü, akalirna@hotmail.com

¹ Bu çeviri, Alois Fischer’in “Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken” adlı kitabında 50-57 sayfaları arasında yer alan “3. Hermeneutik des Daseins” bölümünden yapılmıştır. Kaynak eser için bkz. Fischer, A. (1935): Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

² Heidegger 1927: 231.

³ Heidegger 1927: 27 ve devamı.

bir kavramdır; eş deyişle, iki katmanlı bir şey olabilir. Öyle ki olgu, yaklaşık olarak “Kant’ın tanımladığı çerçevede deneysel görü (empirische Anschauung) ile ulaşılan”⁴ bir var olandır (das Seiende). “Bayağı” biçimde kullanılan olgu kavramı da, işte burada gerçekleşmektedir. Ancak kendini gösteren, varlığın ta kendisi ya da varlığın yapıları ise, bu noktada Heidegger, gerçek ya da “fenomenolojik” olgu kavramından söz eder. “Fenomenolojik açıdan olgu kavramı, ‘kendini gösteren’ den çok varolanın varlığına (das Sein des Seienden); başka bir deyişle olgu kavramının anlamına, değişikliklerine (Modifikation) ve türevlerine işaret eder”.⁵ Bu betimleme, Heidegger için fenomenolojinin neredeyse varlık araştırması anlamına geldiğini ortaya koymaktadır. “Ontoloji (Varlıkbilim), ancak fenomenoloji olarak olanaklıdır”⁶. Ancak insan varlığının araştırılmasını belirleyen, Hermeneutik’tir; insan varlığının araştırılması, Hermeneutik olarak tanımlanmıştır. Burada insanın varoluşuna (Existenz) dair Heideggerci fenomenolojinin hangi özgün anlamı içerdiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Dikkati çeken bir biçimde Heidegger, fenomenolojinin yöntemsel niteliğini ancak çok genel hatlarıyla, diyesi bilinen ilkeyi kullanarak ifade etmektedir: “Şeylerin kendilerine doğru!” (zu den Sachen selbst). Dasein’ın fenomenolojisinde şeylerin; nesnelerin kendilerine doğru gitmenin yol ve yordamı, ona Hermeneutik karakterini atfetmektedir. Logos’da, eş deyişle şeyleri; nesneleri göstermede daha kesin yol hangisidir? Dasein’ın fenomenolojisindeki logos’un, hermeneuein (ἐρμηνεύειν) karakteri vardır. Dasein’ın fenomenolojisinde Dasein’ın kendisine ait varlık anlayışı üzerinden varlığın özsel anlamı ve Dasein’ın kendi varlığının temel yapıları hakkında bilgi verilir. Dasein’ın fenomenolojisi, sözcüğün köken-sel anlamı içerisinde Hermeneutik’tir ve yorumlama işini ifade etmektedir.⁷ Hermeneutik yönetime ilişkin yaptığı bu girişle birlikte Heidegger, fenomenolojisini belirgin ve anlamlı şekilde geliştirir. Husserl fenomenolojisi ile Heidegger fenomenolojisinin ortak yanları vardır. Her ikisinde de nesnesel (das Gegenständliche) olanın canlı biçimde şimdileştirilmesi; bellekte var olması söz konusudur. Ancak fark, şurada yatmaktadır. Heidegger’deki bellekte var olma anıksal bir görü (özsel, varlıksal sezgi) içerisinde değil, insan varlığının en temel (elementar) olduğu kadar kapsamlı “anlama” işlevi içerisinde gerçekleşir. Heidegger bu işlevi, varlık anlayışı, öz-yorumlama (Selbstausslegung) ya da anlama olarak değerlendirir.

⁴ Heidegger 1927: 31

⁵ Heidegger 1927: 35

⁶ Heidegger 1927: 35

⁷ Heidegger 1927: 37

Yaşamın Hermeneutiği

‘Anlama’ sözcüğü, Dilthey’i çağrıştırmaktadır. Çünkü Dilthey, bu kavramı sosyal bilimlerin yöntem bilgisine yerleştiren ve sürekli olarak yeniden araştırma konusu yapan kişidir. O halde, Dilthey’in sosyal bilim yönteminden hareketle Heidegger’in Hermeneutiğinin açıklık kazanmasını umabiliriz.

Dilthey, sosyal bilimlerde öncelikle iki tür bilgi kazanma yöntemi olduğunu savunmaktadır. Kendi ruhsal yaşamımız söz konusu olduğu ölçüde, iç deneyim (innere Erfahrung) ön plana geçer ve ruhsal yaşam ancak ‘iç deneyim’le ulaşılabilir olur. Söz konusu içsel deneyimin öğretisi ruhsalbilimdir (psikolojidir). Diğer; yabancı ruh dünyalarını bilmenin görev olduğu noktada, uygun yöntem “anlama”dır (Verstehen). Anlamanın kuramı ise, hermeneutik’tir. O halde “içsel deneyim ve anlama iki temel olaydır ve bu olaylarda tinsel ve tarihsel dünya yatmaktadır”⁸. Sonraki gelişimine baktığımızda anlama, nihayetinde kendi ruhsal yaşamımızı bilmemizi sağlayan bir organa dönüşecek kadar ağırlık kazanmıştır. Dilthey’e göre “yaşama karşı, hem kendi hem de kendi dışımızdaki yaşama karşı anlayarak davranıyoruz”⁹. Buradan hareketle anlama, “sosyal bilimlerdeki tüm işlemler için temel oluşturan bir yoldur”¹⁰.

Ancak anlamanın, nesne yaptığı bir konuya ancak dolaylı olarak yaklaşabileceği, gözden uzak tutulmamalıdır. Bu noktada anlama ile yaşam; daha doğrusu yaşam anlatımı ya da yaşamı dışa vurma arasında bir bağlantı aracı ortaya çıkar. Yani yaşam, kendi içerisinde kalmaz, kendi eğilimini takip ederek kendini dışa vurma çabası gösterir. “Her iç, bir dışta ifade arar ve bu yüzden simgeler üretir”¹¹. O halde “herhangi bir ifade tarzı içerisinde nesnelleştirmeyi amaçlamayan ve bu ifade tarzı içinde anlamanın dışına çıkan bir görüp anlama, yani idrak yoktur”¹². İnsanların birbirlerine bildirimde bulunurken kullandıkları jestler, mimikler ve sözcükler, süreklilik halindeki tinsel yaratımlar ya da toplumsal ürünlerdeki tinin sürekli olarak nesnelleştirilmesi... Bütün bu yaşamsal dışavurumlar, anlamanın nesnesini oluşturur. Yaşamı ifade etme biçimlerinden biri olan dili, Dilthey özellikle incelemektedir. “İnsanın içseli (das menschliche Innere), nesnel olarak anlaşılabilen bütüncül ifadesini tam olarak ancak dilde bulur. Bu yüzden anlama sanatının odak noktası, insan Dasein’ının yazıda ortaya çıkan geri kalanının tefsirinde; diyəsi yorumlanmasındadır”¹³. Anlamanın

⁸ Gesammelte Schriften, VIII. S. 187.

⁹ Gesammelte Schriften, VII. S. 196

¹⁰ Gesammelte Schriften, V. S. 333

¹¹ Gesammelte Schriften, VIII. S. 15

¹² Gesammelte Schriften, VII. S. 196

¹³ Gesammelte Schriften, V. S. 319.

kuramı için önem taşıyan yaşam ile ifade arasındaki ilişki de, dil örneğinde açıkça anlaşılır hale gelmektedir. İfade (der Ausdruck), yaşama karşı bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde değil, bir anlam ilişkisi içerisinde bulunur. İfade, dışsal bir göstergedir. İçsel olan bir şey, bu göstergeye bağlı olarak kavranabilir ya da 'anlaşılır' hale gelir.

Son olarak geriye anlamının kendisine bakmak kalmaktadır. Söz konusu anlamının deneyimle ilintili olduğu ve hangi bağlamda ilintili olduğu konusu, yer yer gözden kaçabilmektedir. Anlama, deneyimin tersine dıştan gelerek ortaya çıkmaz, aksine deneyimden doğar; hatta deneyimin ta kendisidir. Anlama, deneyimin bilinçteki halidir; çünkü "deneyim, kendisine karşı daima emindir"¹⁴. Deneyimin bilinçli olduğu en temel biçime Dilthey, 'farkına varma' (Innewerden) demektir. "Yaşantıların bilgisi için koşul, bizzat yaşantının kendisinde yatmaktadır. Farkına varma... Bu kavram, yalnızca bir şeylerin bilinçli olduğuna işaret etmektedir"¹⁵. Farkına varma ile söylenmek istenen, deneyimi kavramak, göstermek ya da başka nesneleştirmeler değildir. Kastedilen, 'dolaysız olarak sahip olma'dır. Ancak deneyimlenen deneyim ile deneyimlenmiş deneyim henüz birbirinden ayrılmamaktadır. "Farkında ve bir olduğum içerik; yani farkında olma (Innesein), deneyimde yatar"¹⁶. Yaşamın bu derinliklerinde, ayırt edilemez olanın hüküm sürdüğü yerde, başka bir anlatımla varlık ile bilmenin ayırt edilemez hale geldiği yerde her şey felsefi bilme olarak kök salar. "Bütün felsefenin sarsılmaz biçimde üzerine kurulduğu en dolaysız şey, farkına varmada yatmaktadır. Bu farkına varma sürecinde bir durum ya da bir olay onunla ilgili bilinçten ayrılır."¹⁷ Öyle ki en temel bir 'bilgi' deneyimin kendisinde yatmaktadır; bu bilgi aydınlatılabilir, çoğaltılabilir ve berrak bir anlamaya ulaştırılabilirse amaca ulaşılmış olur. Bu amacı, yaşam felsefesi sıcak bir uğraşla hedefler: "burada yaşam, yaşamı kapsamaktadır"¹⁸. Sonuç olarak felsefe, 'yaşamı bilinç düzeyine yükselten ve sonuna kadar onu konu edinen bir eylemdir'. Ancak yaşama ilişkin en temel bilgiyi aydınlatmak ve açıklığa kavuşturmak, Hermeneutik'te gerçekleşir.

Varoluşun Hermeneutiği

Aynı yöntemsel durum Dilthey'de olduğu gibi ilkesel açıdan Heidegger'de de söz konusudur. Dilthey'de 'yaşam' yorumlanıyorsa, Heidegger'de de varoluş

¹⁴ Gesammelte Schriften, VII. S. 26.

¹⁵ Gesammelte Schriften, VII. S. 318.

¹⁶ Gesammelte Schriften, VII. S. 27.

¹⁷ Gesammelte Schriften, VIII. S. 141.

¹⁸ Gesammelte Schriften, VII. S. 136.

yorumlanmaktadır; çünkü orada ilkel ve felsefe kuramıyla açıklanabilecek bir ‘kendi kendini anlama’, eşdeyişle varlık anlayışı yatmaktadır. Ancak Heidegger varlık anlayışının görülürleşmesini ‘radikalleşme’ olarak değerlendirir. Varoluşun hermeneutiği buna göre “ön-ontolojik (vorontologisch) varlık anlayışının radikalleşmesi”dir¹⁹.

Dilthey’in hermeutiği ile Heidegger’in hermeneutiği arasında daha kesin bir karşılaştırma yapmak bu çalışmanın amacı değildir. Ancak şu durum kolaylıkla görülebilmektedir. Heidegger, insan ile ilkel “bilme” arasındaki bağı daha radikal saptamaya çalışması bakımından Dilthey’i aşmıştır. Özel bir idrak yetisinin var olduğuna olan inanç onda bütün vurgusuyla reddedilir. Varlık anlayışı (Seinsverständnis), daha çok insan varlığının özsel bir niteliğidir; bu yüzden ki Dasein’in ontik açıdan tuttuğu bir dolu şeye uyar; Heidegger’in de söylediği gibi varlık anlayışı, “var olanla olan her ilişkide ‘canlı’dır²⁰. İnsan önce bilen bir varlık olarak değil, var olan olarak “ontolojiktir”, eş deyişle varlığı anlandır, “kendine ontolojiktir”²¹. “Dasein’in varlıksal olarak kendini göstermesi, onun ontolojik olmasında yatmaktadır”²². O halde açık şekilde görülmektedir ki; Dasein’a ait her varlık unsurunun mutlak bir “bilgiye” ya da varlık yanının yanında bir “bilgi” yanına sahip olduğunu söylemek, Heideggerci düşünüşe uymamaktadır. Bu tür bir yaklaşımda yine varlık ve “bilme” birbirinden ayrı kalırdı. Ancak bu tür bir ayırma, çok uzun ömürlü olmayacaktır. Çünkü varlık anlayışı, artık “insanın diğer özelliklerinin yanında sıklıkla öne çıkan özelliği değildir”²³, aksine “Dasein’in varlığını oluşturan özelliktir”²⁴. İnsan varlığı ve “bilme” (varlık anlayışı), denebilir ki; değişebilen (birbirinin yerine geçebilen) kavramlardır. Belki de Parmenides’in “düşünme ile varlık aynı şeydir.” söylemi Heidegger’in insan varlığı özelindeki bakış açısını daha doğru sembolize edebilmektedir.

Tüm bunlardan çıkarıyoruz ki; Heidegger kendi hermeneutiğinin temelini Dilthey’e göre daha derinlere saklamış gibi görünüyor. Gerçi bu, yaşamın derinliklerine kadar giden en temel bir “bilme”yi ortaya çıkarmakta, ancak yaşam ile “bilme” arasındaki ilişkiyi özünde havada bırakmaktadır. Bu yüzden Heidegger, Dilthey’in belli belirsiz duran yaşam ve deneyim kavramını bir kenara bırakarak, bunun yerine insan varlığı ile temel “bilme” arasındaki bağı

¹⁹ Heidegger 1927: 15.

²⁰ Heidegger 1927: 67.

²¹ Heidegger 1927: 12.

²² Heidegger 1927: 12.

²³ Heidegger 1929a: 219.

²⁴ Heidegger 1927: 235: 147.

daha doğru şekilde saptayacak olan varoluş kavramını, daha doğrusu daha önce de ortaya çıktığı gibi bilen varlık olarak varoluş kavramını koyar. Buna ilişkin daha yakın bir temellendirme ve açıklama da daha gelmemiştir.

İnsan varoluşu, bu kendine özgü varlık anlayışından ötürü, çok özel bir bilme nesnesidir. Yani varoluş, bu nesnenin bilmesinden önce nesnenin kendisi tarafından çalışılmıştır; çünkü insan varoluşu, kendi en öz varlığına aittir, buradan bir anlama, anlayış edinir ve kendi varlığını mutlak bir biçimde yorumlar. Dasein, “ön-ontolojik öz-yorumlamaya sahiptir.”²⁵ O halde kuramsal çözümleme insan varlığı ile ilgilenmeden önce, Dasein, kendinden mutlak bir yanıt elde etmiştir zaten. Çünkü Dasein’in varlığına ilişkin “ontolojik bakımdan açık, net her soru, Dasein’in varlık tarzı tarafından çoktan hazırlanmış haldedir”²⁶. Dasein’in öz-yorumlaması (kendini yorumlaması) Dasein’a ilişkin kuramın önünü çoktan kesmiştir. Elbette kuramsal çözümleme, bu tür bir öz-yorumlamayı görmezden gelemmez. Kuram, bir şey yapmaksızın kendisini bulan, insan varoluşunun kökensel derinliklerinden çıkıp gelen bu hediyeye sevinir. Kuramsal çözümleme, Dasein’in en temel şekilde kendisini anlattığı konuşmayı dinler. Elbette bu konuşma, henüz karanlık ve muğlaktır; bu yüzden önce aydınlatılmalı ve kavramlaştırılmalıdır. Hatta bu konuşma sadece karanlık değil, bildiğimiz üzere aynı zamanda kesin biçimde yanlıştır ve yanılgıya düşmüştür. O halde varoluş çözümlemesinin ödevi, ön-ontolojik varlık anlayışını hermeneutiğe tabi tutmak, yani “yorumlamak”, “tefsir etmek”, aynı zamanda onu düzeltmek ne nihai olarak kavramlaştırmak ve dizgeleştirmektir; çözümleme Dasein’in varlıksal açıdan açığa serdiği şeyleri açıklar²⁷.

Bir yanlış anlamayı önlemek adına, söylemek gerekir ki; hermeneutiğin iki terimi olan yorumlayan kuramsal bilgi ile yorumlanması gereken temel “bilgi / bilme” birbirinden ayrı olgular olarak ele alınamaz. Kuramsal bilginin aslında nereden geldiği de hiç bilinmezdi. Kuramsal bilgi, her ne olursa olsun hiç tanımlanmamış bir kavram olurdu. Heidegger’e göre, kuramsal bilme de varoluşun varlıkla ilgili bir yönüdür, yalnızca bu bilme temel “bilme”deki gibi kökensel değildir, aksine bu bilmenin ancak ‘türevsel bir kipi’dir. O halde durum odur ki; hermeneutik, ön-ontolojik varlık anlayışının daha net kavramsal bilgiye doğru evrilerek “birçok katmanda”²⁸ organik gelişimini devam ettirmesinden başka bir şey değildir. Böylelikle insanın tüm varlığı, benzersiz bir kendi kendini anlamadır. Bu, insanı diğer bütün nesnelerin önünde üstün kılar. Örne-

²⁵ Heidegger 1927: 200.

²⁶ Heidegger 1927: 312.

²⁷ Heidegger 1927: 185.

²⁸ Heidegger 1929b: 77.

ğin bir taş ölü ve dilsiz şekilde bilen öznenin karşısında dururken, insan hiçbir zaman ve kendi varlığının hiçbir bölgesinde bilmenin yalın (çıplak) nesnesi değildir. İnsan, kendiliğinden kendisine dönük her bilmeye adeta yarı yolda karşı karşıya gelir. İnsan, kendisini yalnızca (fenomenolojik olarak) “kendinde” değil, aynı zamanda (hermeneutik açıdan) “kendinden”²⁹ gösterir. Heidegger’in Dilthey’in sözleriyle anılan programı ancak “yaşamı felsefi açıdan anlaşılır kılarak ve yaşamın kendisinden bu anlama için hermeneutik bir temel çıkararak” hayata geçirilebilir görünmektedir. Ancak “hermeneutik, bu anlamının öz-açıklamasıdır”³⁰. Varoluş hakkında felsefe yapmak, herhangi bir bilme yetisinden değil, aksine varoluşun kendisinden hareketle olur. Heidegger, “Dasein’ın her zaman kendi varoluşundan anlaşılabilceğini”³¹ yazar. Varolmanın kendisi felsefe yapar.

Varoluş üzerine felsefe yapmak, o halde varoluştan hareketle felsefe yapmak olmalıdır.

Varoluş çözümlemesinin birbirine geçmiş patikaları, kendini şu biçimde gösterir: varoluş felsefesi, fundamental ontoloji olmak ister, eş deyişle bir ontoloji ya da genel metafizik temellendirmesi vermek ister. Bu amaca dönük olarak metafizik mantığın, yani varlık anlayışının olanaklılığını gerekçelendirmek durumundadır. Bu varlık anlayışı, Dasein’ın bir unsuru olduğundan kendi olanaklılığını ancak bir Dasein metafiziği ile kanıtlayabilir. Ancak Dasein’ın metafiziği, yeniden ve kendi tarafından varlık anlayışına gereksinim duyar. Varoluş çözümlemesi ile varlık anlayışının kuramı, karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler. Heidegger, bu tehlikeli döngüsel durumdan kendini varlık anlayışını varoluşun özü olarak ele alarak kurtarmaya çalışır. Varoluş felsefesi açısından hermeneutik ancak şu koşulda, ortaya çıkar: nesne (varoluş) ile onun bilgisi (varlık anlayışı) bir araya gelir. Dasein’ın varlığı kendisi hakkında konuşur, bu konuşma içerisinde de Dasein’ın varlığı meydana gelir. Şeyin; nesnenin böyle eylediğinin kanıtı, henüz havada durmaktadır; ancak yöntemsel çıkarımlar, önceden yapılmış durumdadır. Bu çıkarımlar şu tümcede yatmaktadır: “Dasein’ın hermeneutiğinden hareketle felsefe, evrensel fenomenolojik ontolojidir. Varoluş çözümlemesi olarak Dasein hermeneutiği, bütün felsefi soruların rehberinin sonunu, o rehberin fışkırdığı ve geri püsküreceği yerde sabitler”³². Bu tümce, öncelikle metafizik soruya işaret ediyor gibi görünmektedir: Metafizik, kökünü, eğer varlık anlayışında (öz-yorumlama) buluyorsa varoluştan çıkar ve yine

²⁹ Heidegger 1927: 16.

³⁰ Heidegger 1927: 398.

³¹ Heidegger 1927: 12.

³² Heidegger 1927: 38.

varoluşa geri döner. Çünkü Dasein'ın metafiziği olarak metafizik, varlık anlayışını "olanaklı" kılmak zorundadır. Bu tümcenin felsefedeki etkisi ise çok daha büyüktür. Yani bu yolu metafizik, salt kendi istiyor diye tutmaz, bilakis bu yolu gitmelidir çünkü varlık anlayışı vardır, çünkü varlık anlayışı Dasein'ın özsel karakteridir. Metafizikte başlangıç; yani varoluşun varlık anlayışı ile onun sonu; yani varoluşun kendisi, ancak böyle bütünleşir. Ancak varlık anlayışı, diğer özelliklerinin yanında varoluşun özelliklerinden yalnızca bir tanesi olsaydı, metafizik, neredeyse varoluşun varlık anlayışına yükselmek durumunda kalırdı, ancak o zaman yeniden varoluşa dönme; yönelme gerekliliği oluşmazdı. Metafiziğe doğru radikalleşerek evrilen varlık anlayışı, bununla birlikte kimi zaman beriki kimi zaman da öteki varlık alanlarını ve hatta tamamen keyfiyete dayalı olarak varoluşu araştırmaya başlayabilir. Bu durum, varlık anlayışının Dasein'ın bir unsuru (momenti) olmasından değil, daha ziyade özsel bir unsur (moment) olmasından kaynaklanır.

Yalnız şu soruyu sormamız gerekiyor. Ya da şunu söylememiz yeterli olur mu?: Varlık anlayışı varoluşun özsel bir unsurudur (momentidir). Bu temel, Hermeneutik yöntemin yükünü taşıyabilmek için fazla ince değil mi? Söylenmesi gereken "varlık anlayışı, varoluşun özüdür." değil mi? Aslında önceki bölümlerde bu yönde ifadeler kullandık. Buna göre "varoluştan yola çıkan felsefe", "varoluş olarak felsefe" ye dönüşecektir.

Kaynakça

Heidegger, M. (1927) *Sein und Zeit*. 1. Hälfte. Halle: Niemeyer. (4. Aufl. 1935)

Heidegger, M. (1929a): *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn

Heidegger, M. (1929b): *Vom Wesen des Grundes* (Aus: Festschrift, Edm. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet). Halle.

IV. VAROLUŞ KAVRAMI¹

Otto Friedrich BOLLNOW

Çev: Emra DURUKAN

Jaspers'in ve Heidegger'in Özetleyici Formülleri

Varoluş filozoflarının daha serbest biçimde geliştirilmiş varoluş anlayışı temelinde, Dasein'ın özünü yoğunlaştırılmış bir biçimde özetlemeye çalıştıkları özgün ifadeleri doğru anlamak ancak şimdi olanaklıdır. Varoluşun "ne" olduğuna ilişkin her türlü içeriksel saptamanın olanaksızlığı, karşılaşılan ilk durumdur. Bu durum nedeniyle, her ikisi de gerçekten düşünülmüş olan iki farklı olasılık vardır. Ya varoluşun özüne ilişkin her türlü kavramsal anlayıştan vazgeçilip varoluş deneyimine yönelik şimdiye kadar geliştirilmiş sonuca götürme şekilleriyle yetinilebilir ya da varoluşun kavranamaz gibi görünen özüne ilişkin başka bir biçimde net ve şeffaf bir kavramsal ifadeyi olanaklı kılan yeni kavramsal araçların geliştirilmesi denenebilir. İlk olasılık yolunu Jaspers oldukça yoğun bir vurguyla temsil etmektedir: "Bir varlıkmişçesine* kendim hakkında hiçbir zaman ne olduğumu söyleyemiyorum" (II 5). "İnsanın ne olduğunu bildiğini varsaydığı anda, varoluş felsefesi kaybolmuş olur" (Sit. 146)² Bu nedenle Jaspers sadece "tartışmaya çağırıcı" bir sorgulama sınırı talep etmektedir.

İkinci olasılık yoluna ise Heidegger başvurmuştur. Heidegger de, varoluşun özünün belirli bir *ne* sorusuna ilişkin içeriksel bir bilgiyle saptanamayacağını; yani "var olanın (varoluş) özünün belirlenmesinin somut bir ne sorusuyla gerçekleştirilemeyeceğini" varsaymaktadır (SuZ. 12). Heidegger düşüncesini sürdürmektedir: Varoluşun ne'si kavramsal belirlenmeye tabi olmasa da, söz konusu özü, nasıl boyutuyla kavramak olanaklıdır. Heidegger, var olan tüm diğer şeyler için geçerli olan *essentia* ve *existentia* ilişkisinin insan için belirli bir şekilde geçerli olmadığını kabul etmektedir. Bilindiği üzere, *existentia*'nın belirli bir *essentia*'ya dahil olabileceği ya da olamayacağı sorunsalı da göz önünde bulundurulduğunda *essentia* ve *existentia* keskin hatlarla bir-

¹ Bu çeviri, Otto Friedrich Bollnow'un "Existenzphilosophie" adlı kitabında 32-38. sayfaları arasında yer alan "Der Begriff Der Existenz" bölümünden yapılmıştır. Kaynak eser için bkz. Bollnow, O. F. (1955): Existenzphilosophie. Vierte erweiterte Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammerverlag.

² K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit [*Zamanın Tinsel Durumu*], Berlin, Leipzig 1931, Sit. Şeklinde alıntılanmıştır.

* R. M. Rilke, Gesammelte Werke, Leipzig 1930, çalışmanın devamında sadece cilt ve sayfa sayısı şeklinde alıntılanmıştır: III 318, 324, 356, 454, vd. Rilke'ye ilişkin yayınların geliştirilmesi bakımından genel olarak benim Rilke tasvirime bkz., Stuttgart 1951.

birinden ayrılan varlık* anlarıdır ve insan iç çekirdeğinde, özü (essentia) gereği varoluştur: “Bu varolanın neliği (essentia) tabii bunun hakkında konuşmak olanaklıysa eğer, kendi varlığından (existentia) hareketle kavranmalıdır” (SuZ. 42); ya da daha açık söylenirse: “Dasein’ın ‘özü’ onun varoluşunda yatmaktadır” (SuZ. 42)³.

Demek ki insanda varoluş, “kendisinin dışında kalacak” bir özün gerçek olması anlamına değil, insanın özünün varoluş olduğu anlamına gelmektedir. Farklı bir deyişle, insanın özünün varoluş olduğu ifadesi, bu özün belirli içeriklerle yansıtılamayacağı, aksine varoluşun “yalın” ki’si olarak içeriksel tüm belirlemeleri aştığı anlamına gelmektedir. Ama böylece varoluş kavramı, başka şeylerin existentia’sı karşısında anlam değiştirmektedir. Varoluş, orada olduğu gibi, gerçek olmanın basit gerçekliği anlamına değil, varlığın belirli ve böylece daha ayrıntılı belirlenmesi gereken bir biçimi anlamına gelmektedir. Bu varlık biçiminin içyapısı ayrıntısıyla ayrıştırılabilir ve ayrıştırılmalıdır. “Bu var olanda ortaya çıkarılan özellikler, şöyle ve böyle bir “görünüm” sahip mevcut bir varolanın mevcut “özellikleri” olmayıp, hep kendisine ait olan var olma olanaklarıdır, başka bir şey değildir” (SuZ. 42).

Kendine Davranma

Bu nedenle, bu daha keskin belirlenmiş olan anlamda varoluşun varlık biçimini şeffaflaştırmak gerekmektedir. En genel biçimsel temel koşullar yine tüm varoluş felsefesi için geçerlidir. İnsan varlığının, dış nesnelerin varlığından ayrıştığı ilk ve en genel koşul, kendine davranma yetisidir. Bu bağlamda örneğin Kierkegaard, “insanın kendiliğini”, “kendi kendine davranan bir ilişki ve bu kendine-davranma çerçevesinde ötekine davranması” (VIII 10) şeklinde ifade etmektedir. Söz konusu öteki de, ilerleyen adımlarda Tanrı olarak belirlenmektedir. Jaspers de tamamen aynı şekilde ifade etmektedir: “Varoluş, kendi kendine ve böylece de kendi aşkınlığına davranandır” (I 15). Bu bağlamda Jaspers aşkınlık sözcüğüyle, varoluşsal deneyimde kavranan ve insanın kendisini aşan mutlak bir varlığı kastetmektedir.

Kendi kendine davranmaya ilişkin özlü ifadede, var olan için önemli olanın kendi varoluşu olduğuna ilişkin temel eğilim farkedilmektedir. Bu eğilim, henüz “varoluşçu düşünen” konusunda da öne çıkarılmıştır. Ancak bu bağlamda, bu varoluşun dış mevcudiyet anlamında değil, varoluş kavramının katı anla-

* Türkçe “varlık” sözcüğü burada Jaspers’in Almanca “Bestand” sözcüğü için kullanılmıştır.

³ Konuya ilişkin Heidegger’in “Brief über den ‘Humanismus’” [“‘Hümanizm’ üzerine Mektup”] eserinin geriye bakışlı öz yorumlamasına bkz., a.a.O. s. 68 vd.

mında kullanılması gerektiği artık açıktır. Ama her kendi kendine davranma, aşağıda daha ayrıntılı tartışılmak üzere, aynı zamanda bir başkasına davranmayı da gerektirir. Kendi kendine ve bir başkasına bu tür bir davranma öncelikle daha genel bir koşuldur, her canlı özne tarafından belirlenebilir ve bu nedenle yalın yaşam düzleminde yaşam felsefesi tarafından da öne sürülebilirdi. Buna karşın varoluş felsefesindeki ayırım, bu davranmanın en son koşulsuzluğudur. Bu nedenle varoluşun davrandığı öteki de kendince, insanın kendini aştığı bir koşulsuz olmada oluşmalıdır. Bu koşulsuz olan, Kierkegaard'da Tanrı, Jaspers'de ise aşkınlık olarak adlandırılmaktadır. Doğal yaşama düzleminde kendi kavramıyla daima bir de dünya söz konusu olduğu gibi, burada varoluşsal düzlemde de varoluş kavramıyla daima, tek bir paylaşılamaz deneyimdeki aşkınlık söz konusudur. "Özgürlüğü kapsamında varoluş kendini ancak, aynı eylemde aynı zamanda kendisine göre farklı olanı algılayarak kavrayabilir" (III 4). "Varoluş ancak aşkınlık bağlamında vardır ya da yoktur" (III 6).

Heidegger'de de daima yeniden karşılaşılan ifade de yine aynı yöne işaret etmektedir: "Dasein, varlığında sadece varlığın kendisini önemseyen var olan"dır" (SuZ. 191, bkz. 12, 322 vd.). Kendi kendine yalın davranmaya göre varoluşsal sorunsalın son keskinliği burada daha kesin bir şekilde ifade bulurken öte yandan "salt" bir varoluş felsefesiyle sınırlanmak anlamında insan dışında bir metafizik dayanak noktasının herhangi bir biçimde dahil edilmesinden bilinçli olarak vazgeçilmektedir. İnsan için kendi varlığının söz konusu olduğu bu ilişki, ilerleyen adımlarda Heidegger tarafından "kaygı" olarak adlandırılıp bu başlık altında insan varlığının geriye kalan her şeyini özetleyen temel yapı olarak irdelemelerinin merkezinde konumlandırılmaktadır. Yanlış anlaşılmanın önlenmesi için özellikle vurgulanmalıdır ki, kaygı sözcüğüyle bu bağlamda, gündelik yaşamda kullanılan insanın sıkıntılı, üzgün ruh hali değil, sadece varoluşun yukarıda açıklanan biçimsel temel yapısı anlaşılmaktadır.

Aşkınlık

Ancak bu salt içkin bakış açısıyla da Heidegger, Jaspers'de "aşkınlıklaşma" olarak adlandırılan ve varoluşun kendisini aşan ilişkiden vazgeçememektedir. Bu durumun nedeni öncelikle, varoluş felsefesi yaklaşımına bağlıdır ve bu nedenle, farklı bir yorumlamayla da olsa Heidegger'de yeniden ortaya çıkmaktadır. Heidegger'de bu ilişki, (her ne kadar biçimsel belirlenmiş de olsa) aşkın bir nesneye dayandırılmaz, içinde insansal Dasein'in kendini aştığı, nesnesel anlamda henüz belirlenmemiş bir biçim olarak ortaya çıkmaktadır. Buna bağlı olarak Heidegger'e göre de, özü gereği varoluş aynı zamanda aşkınlıktır, ancak Heidegger'de bu ifade Jaspers'de olduğundan daha farklı bir anlam içermektedir. Bu ifade, özü gereği varoluşun kendi içinde yatan ve kendi içinde belirlen-

mesi gereken bir varlık olarak kavranmaması gerektiğini, sadece aşkınlığın “aşılması” durumunda kendini aşarak ötekine ulaştığı bir varlık olarak kavranması gerektiğini içerir. Söz konusu başka varlık ise kendi içinde oldukça çeşitli bölümlere ayrılmaktadır. Bu ayrılma, insanı çevreleyen dış dünyanın mekânsal varlığından insansal Dasein’ın özsel “bir şey uğruna” olmasına kadar bölümlenmeyi içerir.

Bu düşünceler, Heidegger’in özel (ve burada bu şekliyle daha fazla izlenemeyecek) temel ontolojisinin dışında, varoluş felsefesinin temel çerçevesini oluşturmaktadır. Sadece içeriksel anlamda belirlenmiş ve içkin olarak kendi içinde tamamlanmış olan bir varlık, kendi içinde yatabilir. Ama varoluş, var oluşun içeriksel bir neliğiyle değil de nasıllığıyla kavranabiliyorsa, o zaman bu durum zorunlulukla, her türlü içkin yorumlamanın aşılması anlamına gelir. Bu da, varoluşun kendi içinde yatan basit bir varlık olarak değil de, sadece kendini aşan bir ilişki ve dayanak olarak kavranabileceği anlamına gelmektedir. Varoluşun varlığı, bir dayanıyor-olma halinden oluşur. Ve bu dayanıyor-olma hali sadece, bir dayanağın kendi içinde aslında tamamlanmış olan bir varlığa, daha sonra da başka bir şeye eklenebileceği şekilde değil, oldukça katı bir anlamda söz konusudur: Varoluşun varlığı “dayanıyor olmadır” ve bunun dışındaki başka hiçbir şey değildir.

Bu durum, doğrudan yaşam deneyimi ve tüm özsel felsefi düşüncelerin ötesinde, Rilke’de sonal bir açıklıkla kavranmıştır. Rilke’de dayanak sözcüğü, tam da belirleyici insansal varlığın adlandırılması olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Rilke, insanın Dasein’ı kapsamında “başarması” gerektiği, “açık”, “salt”, “gerçek bir dayanaktan”, “tümel bir dayanaktan” söz etmektedir. Rilke bununla, insansal Dasein’ın, herhangi bir kendilik özünün hazzıyla değil, sadece insanların ötesindeki bir göreve kendiliksiz bir adanmayla gerçekleşeceğini ifade etmek istemiştir. Bu görevin salt nesnel talebi karşısında, tüm bireysel özellikler ağırlık kaybetmektedir. Rilke’nin ifadesi şöyle anlaşılmalıdır: “Şarkı söyleyen ve metheden, yeniden salt dayanağa yükselsin” (III 356). Ama bu “dayanak” da hemen, kendi içinde yatan biçiminde anlaşılan Dasein olarak her şeyi “aşmak” ya da “geçmek” biçiminde bir başka koşul teslim almaktadır. Bu “aşma” Heidegger’de vurgulanan “aşkınlık” ile aynı anlamdadır (zaten sözcük anlamıyla da aynıdır). Ancak buradaki “aşma” sözcüğü aynı zamanda doğrudan, ölümden bu taraftaki yaşamı aşmanın daha derin anlamına yönlendirmektedir. Daha sonra bu konu yeniden ele alınacaktır. Ayrıca Nietzsche’nin, insanın “bir amaç değil de bir köprü” olduğu, insanın “bir geçit ve bir batış”⁴ olduğu ifadelerini de bu bağlamda ele almak gerekecektir.

⁴ F. Nietzsche, Werke, Groß- und Kleinoktavausgabe, cilt vce sayfa sayısıyla alıntılanmıştır, VI 16.

Dasein ve Varoluş

Varoluş kavramının yanı sıra daha önce bazen ayırım gözetilmeksizin Dasein kavramı da kullanılmış olsa da, bu tutum, varoluş kavramının daha keskin tanımlanması nedeniyle bundan sonra sürdürülemez. İnsan, özü gereği, yani özsel olasılığı gereği varoluştur, ancak bu, insanın bu olasılığı her zaman ya da sadece genellikle gerçekleştirdiği anlamına gelmez. Bu nedenle, insan yaşamı için yansız bir kavram önermek gerekli görünmektedir. Bu kavram, üstün anlamda varoluşu içermemelidir, ancak aynı zamanda da, bambaşka bir bağlama dayanan ve beraberinde bambaşka bir yorumlama ufku getiren yaşam adlandırmasından kaçınmalıdır. Bu nedenle varoluş felsefesi, başka bağlamlarda varoluş kavramıyla eşanlamlı kullanılan Dasein kavramını kabul etmektedir. Buradaki amaç, Dasein kavramını genel anlamı çerçevesinde daha özel olan varoluş kavramıyla karşı karşıya getirebilmektir. Varoluş kavramında olduğu gibi, Dasein kavramı da burada insanla sınırlandırılmaktadır. Demek ki Dasein sadece insansal Dasein demektir, ancak varoluş kavramı gibi, tamamlanmış olasılığının zirvesinde değil, kendi değeri hakkında henüz yargı olmaksızın, yansız bir anlam taşımaktadır.

Bu anlamda Jaspers terminolojik olarak şu saptamayı yapabilmektedir: “Demek ki benim Dasein’ım varoluş değildir, Dasein içinde insan olası varoluştur” (II 2). İnsan bir durum içinde de bulunabilir ve genellikle, kelimenin katı anlamıyla varoluş elinden kayıp gittiğinde bu söz konusudur. Bu bağlamda Jaspers, çağdaş insanın sorumsuz kitlesel Dasein’ını “varoluşsuz Dasein” olarak adlandırmaktadır (Sit. 37). Ve Heidegger de çok benzer biçimde ifade etmektedir: “Her birimizin olduğu bu var olanı... terminolojik düzlemde Dasein olarak kavramaktayız” (SuZ. 7). Heidegger varoluşu bu Dasein’dan ayırmaktadır: “Dasein’ın öyle ya da böyle davranabileceği ve davrandığı varlığın kendisine biz varoluş diyoruz” (SuZ. 12). Bu iki kavramın ilişkisi burada, varoluşun, Dasein’ın kendi olanağı olarak gerçekleştirmeye görevlendirildiği hedefini oluşturması biçiminde sunulmaktadır. Bu çerçevede, daha önce de verilmiş olan ifade daha da keskin bir şekilde belirlenmektedir: “Dasein’ın özü, onun varoluşunda yatmaktadır” (SuZ. 42). Burada öz artık daha derin bir varlık olasılığı anlamında kullanılmaktadır. İnsan “doğası gereği” varlık olasılığı değildir, bu varlık olasılığını gerçekleştirmek insanın kendisine ait bir görevdir.

Otantiklik ve İnotantiklik İkiliği

Bu saptamayla varoluş felsefesinde insanı kavramaya ilişkin belirleyici bir temel ortaya çıkmıştır: insanda, zıt konumlu ve birbirinden keskin bir şekilde ayrılan iki durumu ayırt eden aşırı bir ikilik. Zorunlu olarak her varoluş felsefe-

sinin temelini oluşturan bu ikiliği Heidegger, insan varlığının “otantiklik ve inotantiklik olmak üzere iki varlık durumu” (SuZ. 43) şeklinde kavramsallaştırmıştır. Bu iki varlık durumu, insanın var olduğu ve aynı ölçüde gerçek olan iki biçimini göstermektedir. “İnotantiklik... ‘daha az’ varlık ya da ‘daha düşük’ bir varlık derecesi anlamına gelmemektedir. İnotantiklik öncelikle Dasein’ı tüm somutluğuyla, faaliyetiyle, ilhamıyla, ilgisiyle ve haz alma yetisiyle belirleyebilir” (SuZ. 43). Tam da Jaspers’te Dasein’ın “olası varoluş” olduğu anlamda, burada Heidegger’de de Dasein “özünde olası otantikliktir” (SuZ. 42).

Bu bağlamda iki varlık olasılığı arasındaki ilişki, Heidegger’de ve her varoluş felsefesinde olduğu gibi, ikisi arasında daimi bir geçişin olmadığı ve bu nedenle de otantikliğe adım adım bir yaklaşmanın da olası olmadığı, kendi Dasein’ının otantikliği durumuna insanın ancak inotantiklikten kesin uzaklaşma durumunda yükselebildiği şeklinde belirlenmiştir. Varoluş kavramını yaşam kavramından en keskin şekilde belki de bu tanım ayırmaktadır; çünkü yaşam kavramında tür farklılıkları yoktur, sadece derece farklılıkları vardır ve en yüce ve en dolu yaşam da sonal olarak alışılmış ve doğal yaşam zemininde gelişir. Demek ki varoluş felsefesinde yaşam derecelendirmesinin yerini, sadece insanın doğal var olmasından tam dönüş ve uzaklaşma almaktadır. İnsanın var olması ise “inotantiklik” ve “bozulma” olarak kabul edilmektedir, yani yaşam felsefesinde olumlu değer taşıyan yaşam temelini değersizleştirilmesi söz konusudur.

ÇAĞDAŞ FELSEFE TARİHİNDE BİR ÖTEKİ CİNSİYET OLARAK KADIN

Gülcevhair ŞAHİN-GRANADE*

ÖZET

Merleau-Ponty Algının Fenomenolojisi adlı eserinde beden in cinselliğini konu ediniyor. Ona göre, cinsellik bir sitil olup bir "tasarım" veya refleks değildir, fakat bir "yönelimseliktir". Cinsellik, beni ötekine açar bundan dolayı "yönelimseliktir". Öteki beni bedenli bir varlık olarak arzu ediyor, ben de bedenli bir varlık olarak onda bu arzuyu uyandırıyorum. Ancak bu soru felsefe tarihinde, Levinas, Sartre, M. Henry ve de günümüzde J.-L. Marion'a kadar konu edilmemiştir. Bu makale de farklı fenomenologların tezlerini konu ederek, Merleau-Ponty'nin düşüncesinin orijinalliğini ve de eksikliklerini ortaya koymayı hedefliyoruz.

Anahtar Kelimeler: fenomenoloji, beden, cinsellik, yönelimsellik, öteki, kadın.

WOMAN AS AN OTHER GENDER IN THE HISTORY OF MODERN PHILOSOPHY

ABSTRACT

In the *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty opens up the question of the sexuality of the body. For him, sexuality is mostly a style that is not a mixture of « representations » and reflexes, but an « intentionality ». It opens out to another and hence it is fundamentally "intentionality". The other wants us as a body and body flesh, I awaken this desire. But this issue has remained unexplored in the history of philosophy until Levinas, Sartre, M. Henry, and most recently J.-L. Marion. In declining the various theories of phenomenologists on the question we seek to understand the originality of thought of Merleau-Ponty and its shortcomings in this article.

Key words: Phenomenology, the body, sexuality, intentionality, alterity, the woman.

Cinsellik, Bedeni Ötekine Açar

Algının Fenomenolojisi adlı eserinde Merleau-Ponty beden in cinselliğini konu eder. Neden beden in cinselliği konusu eserlerinde önemli bir yer tutuyor? Halbuki bu konu çağdaş filozoflara kadar ciddiye alınmamıştı; bu konuya eserlerinde yer veren özellikle Levinas, Sartre, M. Henry ve günümüzde de J.-L. Marion'dur.

Beden in cinselliği her öznen in yaşamına ve de zamana bağlıdır, bu konu başkasının deneyiminden ayrı düşünülemez. Cinselliği bir refleks olarak ifade edebilir miyiz? Merleau-Ponty cinselliğin bir refleks olmadığını ve de bunun

* Dr., gulcevhair.sahin@hotmail.com

basit bir fiziki ruh haline indirgenemeyeceğini söyler. Cinsiyetli varlık olan beden, zevke mekanik bir biçimde ulaşmaz. Beden cinsel bir nesne değildir; organları da anatomik olarak önceden belirlenmiş zevk kaynakları değildir. Bedenin cinselliğinin basit bir refleks olmadığını ifade etmek için, Merleau-Ponty, Schneider¹ örneğini verir. Schneider cinsel ilişkiyi aramaz, erotik resimler, cinsellik konusundaki konuşmalar ve de bir başka bedenin algısı, onda hiçbir arzu uyandırmaz. Schneider öpmüyor, öpüşmek onun için cinsel bir değer taşıyor. Cinsel ilişki aniden kesildiğinde, hasta yeniden başlamak için hiçbir harekette bulunmuyor, cinsel davranış doğal değil. Schneider örneği bize şunu gösteriyor: cinsellik basit mekanik bir hareket değil, eğer bu böyle olsaydı, beyindeki yaralanmanın etkisi ile organizmanın otomatik yapısı daha da serbest olacaktı ve de Schneider abartılı cinsel davranışlarda bulunacaktı.

Schneider'da erotik tecrübenin yapısı bile değişmiştir. « Normal » bir özne, bedeni sadece basit bir nesne gibi algılamaz, objektif algı kendisinde daha gizemli bir algı barındırır; çünkü görünen beden kendisinde, tamamen bireysel cinsel bir yapı barındırır. Halbuki Schneider için dişi beden özgün bir öze sahip değildir çünkü bütün kadınların bedeni birbirine benzer. Bir kadını çekici kılan, onun karakteridir. Bu durumda soracağımız soru şudur: normal bir özne cinsellik nasıl yaşıyor, Schneider'da eksik olan nedir? Onda eksik olan:

« (...) kendi önünde cinsel bir dünyayı hayal etmesi gücü, kendisini erotik bir durumda canlandırması, ya da durum belirmeye başladığında ona bir devamlılık verip tatmin etmesi eksiktir »².

Merleau-Ponty için, cinsel yaşam, eros ve libido tarafından canlı tutulmalıdır, çünkü eros ve libido cinsel anlamalara değer verir. Libido, öznenin farklı ortamlara uyum sağlamasına, başka tecrübeler ve davranış yapısı edinmesine ve diğer taraftan da insanın bir geçmişi olmasına imkan sağlar.

Her öznenin cinsel yaşamı, bize onun özel hayatı hakkında bilgi verir. Cinsellik doğası gereği insanın diğer insanların dünyasını hayal etmesini sağlar; cinsel yaşam için libido oldukça önemli bir yer tutar çünkü canlılığını ona borçludur. Cinsellik refleks ve hayal değildir, kendini her bedende ayrı bir stil olarak ortaya koyar, cinselliğin özünde yönelmişlik yatar, cinsellik başkasından

¹ Merleau-Ponty burada Schneider'in durumunu inceliyor, alman askeri, birinci dünya savaşı esnasında aldığı darbeler sonucu, beyinde zedelenmeler oluyor ve de bu durum onda davranış bozukluklarına neden oluyor. Bu konuları psikologlar detaylı bir biçimde inceliyor, özellikle A. Gelb ve de K. Goldstein. Merleau-Ponty ise Schneider vakasını bu psikologların verdiği bilgiler çerçevesinde inceliyor.

² Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1994, ilk baskı 1945, (Bu kitaba yapılan bütün göndermeler kısaca PP olarak ve sayfa numarasıyla belirtilecektir, Merleau-Ponty'nin bu eseri türkçeye çevrilmediği halde, bu makalede başlığı sık sık fransızca tekrarlamak için türkçe veriyorum). P.P., s.182.

ayrı düşünülemez, çünkü beni başkasının saklı dünyasına açar. Başkası, ben'i bedenli bir varlık olarak arzu ediyor, bu arzuyu uyandıran ise ben'im. Bu arzu karşılıklı bir arzudur, bu arzunun sayesinde öteki ile yakın bir ilişkim olabilir. Merleau-Ponty, cinselliğin varoluşun özünde olduğunu ifade eder : « Erotik algı, "cogitatum'u hedefleyen bir "cogitatio" değildir; bedenin aracılığı ile başka bir bedeni hedefler, kendisini bilinçte değil de dünyada gerçekleştirir »³.

İnsanın cinsel yaşamı, ben'i başkasının hayatına açan orjinal bir yönelimseliktir. Her özne yaptığı cinsel seçimlerle kendini inşa eder, bu inşa başkasının deneyiminden ayrı düşünülemez; çünkü cinsel deneyim ben'in öteki ile olan özel yakın ilişkisinden doğar. Bir insanın cinsel yaşamı, bize onun başkaları ve dünya ile olan ilişkisinin anahtarını verir. Cinsel ilişki doğası gereği, diğer beden ile iletişim kurar. Bu iletişim sıcak içten bir arzunun sonucu olabileceği gibi, bencil ve de güç oyunlarının da sahne alacağı, bir alana da, bizi açar.

İlk sorumuza geri gelelim, Schneider öteki ile zengin ilişkiler kurabilir mi? Schneider'in öteki ile ilişkisinde, ilişkinin çok da bir anlamı yok çünkü kendisini cinsel bir ortamda hayal edemez, başkası ile ilişkileri duygusalıktan yoksundur. Başkasının yüzü ve de ifadeleri ne sempatik ne de antipatiktir, başkasını antipatik ya da sempatik kılan onun ile olan somut ilişkilerindeki tavidir. Dünyada olup bitenler de çok bir anlam taşıyor, çünkü olaylar gelişmeler nötrdür. Özetle Schneider için « (...) dünya duygusal olarak nötrdür »⁴. Schneider kendisini ötekine açmıyor ve de onun ile derin arkadaşlık ilişkileri kurmuyor. Başkası ile ilişki kurma ve iletişime girme arzusu da yok. Schneider vakasını yakından incelediğimizde şunu net olarak anlıyoruz: cinsel ilişki otomatik bir sürece indirgenemez. Cinsiyetli beden doğası gereği ben'i başkasına açıyor, başkası ben'i bedenli bir varlık olarak arzu ediyor, ben de cinsiyetli bir beden olarak bu arzuyu uyandırıyorum. Arzuda bir karşılılık vardır, ancak Schneider için durum çok daha farklı: çünkü onda başkasına yönelme arzusu ve de iletişim kurma arzusu yok.

Merleau-Ponty'nin cinsellik konusundaki fikirlerini daha fazla derinleştirmeden önce, Sartre'ın bu konuda yazdıklarına bakalım, Sartre cinselliği nasıl inceliyor? Arzu konusunda Merleau-Ponty ile hemfikir mi? Sartre, arzu'yu başkası ile olan somut ilişkiler çerçevesinde ele alıyor. Özne, başkasını bakılan bir nesne gibi görüyor, bir başka deyişle, ötekini nesne bir bedene indirgiyor ve de onu egemenliği altına almaya çalışıyor. Bu amaçla, özne farklı tavırlar geliştiriyor, bazen ötekine karşı sadık davranıyor, bazende onu görmezlikten geliyor.

³ Aynı eser, P.P. p.183.

⁴ Aynı eser, P.P. p.183.

Öteki de diğer öznelere karşı aynı şekilde davranıyor, onun da amacı başkasını egemenliği altına almak. Bu nedenle, Sartre'da başkası ile ilişki bir çatışmanın, gerginliğin üstüne kurulmuştur. Ancak, arzu sayesinde, cinsiyetli diğer bedeni tanım: "Arzu hem bana, benim cinsel varlığımı hem de ötekinin onun cinsel varlığını keşfettirir, hem benim bedenimi hem de onun bedenini cinsiyet olarak keşfettirir"⁵.

Arzu duygulandırıcı bir yönelimsellik olarak anlaşılıyor, sadece fiziki organları hedeflemiyor, daha ziyade durum içinde olan bir bedeni hedefliyor, arzulayan beden, diğer bedenin belli kısımlarını arzu etse de bu arzu durum içinde olan bir bedene yöneliktir.

"Uyuyan bir kadını arzu edebiliriz, ancak bu uykunun temelinde bilinç olduğu sürece. Arzu edilen bedenin ufkunda o halde her zaman bilinç yatıyor: (bilinç) kendi bütünlüğünü ve anlamını yapıyor"⁶.

Başkasının bedenini ancak ya yaşayan bir organizma olarak arzu edebiliriz ya da beden ile bir olan bilincin yaşamından ayırmadan arzu ederiz. Cinsel arzu sadece basit bir fiziki sahiplenmeden ibaret değildir. "Biz bedeni sadece pür maddi bir obje olarak arzu etmiyoruz: pür maddi obje, kısacası, durum halinde değildir"⁷. Cinsel arzu diğerinin bedenindeki fizyolojik değişimlerle sınırlandırılmaz. Kendisi için varlık, kendisini arzusunun akışına bırakıyor, o halde arzu kendisi için varlığı sarsıyor ve de kendi arzusunun suç ortağı oluyor. "Bu anlamda arzu şöyle de ifade edilir: beden, başka bir beden için arzusudur"⁸.

Beden arzusunun nesnesine ulaşıyor mu? Bu soruya cevap vermek için Sartre okşamayı konu ediniyor; çünkü okşama arzusunun bir ifadesidir. Okşama ile arzu eden beden arzulanan bedeni etkilemeye çalışıyor ve de onun ten olarak kendini göstermesini sağlıyor. Arzu eden beden, arzu ile başkasının bedenine sahip olmak istiyor. Başkasının bedeni durum içinde olan beden olarak görünüyor, ancak başkasının tenini elbiseler saklıyor, daha ziyade, ten hareketler tarafından maskeleniyor. Arzu bedeni hareketlerinden ve elbiselerinden arındırmak için yapılan bir harekettir. Arzu diğer bedeni var kılar. Okşama, "başkasının bedenini ete kemiğe büründürmenin bir teşebbüsüdür"⁹. Bu anlamda, okşama başkasının bedenini sahiplenmedir; okşama basit bir temas değildir,

⁵ Sartre, J.-P., *L'Être et Néant* essai d'ontologie phénoménologique, Paris Gallimard, 1943, (Bu esere yapılan göndermeler kısacası E.N sayfa numarası olarak verilecektir, Sartre'ın bu eseri türkçeye çevrildi, ancak bizim göndermelerimiz eserin orijinaline, çeviriler de şahsima aittir.) E.N. s. 425.

⁶ Aynı eser, E.N. s. 426.

⁷ Aynı eser, E.N. s.426.

⁸ Aynı eser, E.N. s.429.

⁹ Aynı eser, E.N. s. 430.

fakat bir “biçimlendirmedir”¹⁰. Okşama başkasını bedeninin hareketinden soyuyor, bütün çıplaklığı ile ortaya koyuyor. Arzu ve okşama birbirinden ayrılamaz, ötekini gözlerle okşamak ya da arzulamak aynı şeydir, arzu okşama ile kendini ifade ediyor, tıpkı düşüncenin dil ile ifade edildiği gibi. Okşayan beden, okşanılan bedeninin tenini uyandırıyor, ama aynı zamanda okşanıldığında kendi teni de uyanıyor. Arzu, ötekinin bedenini de arzuya çağırıyor.

Karşılıklı arzu ve okşama tasvirlerinden sonra Sartre felsefesinde öteki ile ilişkide dengeli bir durumdan söz edebilir miyiz? Bu soruya cevap vermek için Levinas’ın özellikle iki eserine, *Zaman ve Başka*, *Bütün ve Sonsuzluk* ve de bu konuda yazdığı diğer yazılarına bakmamız gerekir. Levinas da eserlerinde okşamayı konu ediniyor. Bu filozofa göre, filozoflar okşamanın yönelimselliğinin önemini bilemediler, çünkü okşamayı “şehvetin yönelimselliği, geleceğin kendisinin tek yönelimselliği olarak görüyorlar, yoksa gelecek bir olguya ulaşma olarak görmüyorlar”¹¹. Halbuki Levinas okşamayı, geleceğe saf ve içeriksiz ulaşma olarak ifade ediyor. Okşama, başkasını sahiplenmeksizin ve egemen olmaksızın, başkasılıkla karşılaşılıyor. Okşama bilince ait değildir ve de hedefine özne ve nesne olarak ulaşmaz. Levinas için, sevmek, aşk, beden tarafından verilmiyor, bu konuda da Merleau-Ponty’den ve Sartre’dan farklı düşünüyor. Çünkü Levinas için okşama: “ne bir kişiyi ne de bir objeyi hedefler”¹² halbuki Sartre ve Merleau-Ponty için okşama başka bir bedeni hedefler. Okşamanın yönelimselliği geleceğin arayışı olarak bir sonuca ulaşmaz, okşama bütünüyle bir kaynaşmayı aşar.

Sartre arzu ve okşama ile ilgili tasvirlerinde, Merleau-Ponty ile aynı şeyi hedefliyor. Her iki filozof, cinsel ilişkileri duygusal yönelimsellik üzerine kuruyorlar. Sartre ve Merleau-Ponty bedeninin cinselliğinin reflekse indirgenebileceği fikrini red ediyorlar. Ötekinin bedeni, durum içinde olan bir beden olarak hedefleniyor, arzu ise, ötekinin bedenini istemenin ölçü ayanı olarak görülüyor.

Bunun ile birlikte, Sartre ve Merleau-Ponty’yi bu konuda bir birinden ayıran çok önemli bir nokta var: Sartre felsefesinde cinselliğin ekseni olan arzu da, öteki ile olan somut ilişkilerde olduğu gibi başarısızlığa mahkumdur. Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik* eserinde cinsiyetli beden bölümündeki ifadelerinde görüldüğü gibi bir sonuca ulaşmıyor. Neden başkasının bedeninin arzusu, başarısızlığa

¹⁰ Aynı eser, E.N. s. 430.

¹¹ Levinas, E., *Le temps et l’Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, (Bu esere yapılan göndermeler, kısacası T.A olarak yapılacaktır. Bu eser türkçeye *Zaman ve Baska* olarak çevrildi, ancak bu makaledeki göndermeler eserin orijinaline yapılıyor, çeviriside şahsıma aittir.) T.A, s. 83.

¹² Levinas, E., *Totalité et l’infini*, essai sur l’extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, Paris livre de poche, 2003. (Bu esere yapılan göndermeler kısacası T.I olarak verilecektir, ancak metin içinde eseri Bütün ve sonsuzluk olarak çeviriyoruz.) T.I, s. 289.

mahkumdur? Çünkü arzulayan beden, arzuyu ötekinin bedenine sahiplenmek ve de onu sahiplenmiş bir bedene indirgemek için seçiyor. Hatta okşama jestleri bu sahiplenmeyi kolaylaştırıyor.

Kısacası Sartre'ın analizleri "karşılıklı tecessüm" hareketini varsayıyor, bu da ancak iki bendenin birbirlerini karşılıklı okşaması ile gerçekleşiyor, ancak bu hareket imkansız. Halbuki Merleau-Ponty'nin incelemeleri bir sonuca ulaşıyor: çünkü cinsellik ötekinin bir açılımıdır, öteki ile olan cinsel ilişki adeta benim bedenimin bir uzantısı gibidir. Cinsel ilişki iki bedenin bir biri ile bütünleşmesi, kaynaşması sonucunda gerçekleşir. Fakat Levinas için okşama geleceğin arayışındır, bir sonuca ulaşmaz. Okşama gizemli bir karaktere sahiptir ve de bütün kaynaşmalardan bütünleşmelerden sıyrılır.

Bu konu çerçevesinde, çağdaş filozof, Michel Henry'nin cinsel ilişki konusundaki fikirlerini, Sartre'ın fikirleri ile kıyaslayalım. Her ikisi için cinsel ilişki başarısızlığa mahkûmdur, ancak Michel Henry için bu başarısızlık arzusun ve zevkin bir sonunun olmasına bağlıdır. Cinsel ilişki diğerinin bedenini sahiplenmeyi ve de onu egemenliği altına almayı hedeflemez. Michel Henry eserinde şunu anlamaya çalışıyor: erotik ilişki sayesinde özneler birbirlerinin özel hayatlarına girebiliyor mu? Burada konu edilen, başkasının tecrübesinin metafizik boyutudur. Bedenin cinselliği bize ötekini olduğu şekilde, bütün doğallığı ile verebiliyor mu? Michel Henry'e göre iki beden birbiriyle kaynaşması asla mümkün değildir, "sevgililerin gecesinde" olduğu gibi, o halde hayal edilen cinsel, tensel birleşim gerçekleşmiyor. Arzu, ötekinin hayatının en doğal yanına ulaşmıyor: "her biri için, öteki sonsuza dek onları ayıran bir duvarın diğer tarafında kendisini tutuyor"¹³. "Sevgililer gecesinde" olduğu gibi, öznelerin her biri, cinsel harekette ancak kendisinin hissettiklerini ve de bedeninin hissettiklerini biliyor. Sanki herkes kendi teninin içkinliğine kapanıyor ve kendi aldığı zevki biliyor. Hatta "co-solipsisme" den söz edebiliriz, çünkü her özne diğerinin sayesinde kendi yaşadığı zevki hissediyor, fakat ötekinin hissettiği zevki asla bilemiyor, kısacası kendi deneyiminden başka bir şey bilemiyor. Cinsel ilişkilerde asıl sorun, kişinin kendisini diğerine karşı koruması, kontrol altına alması yani kendinden geçmemesi, bir başka ifade ile ötekinin tamamen açılmaması, yani öteki kendisinin ilk tasası olmuyor ve de bunun sonucu olarak her biri yalnız kalıyor.

Michel Henry, diğer filozoflardan farklı olarak eserlerinde Hayat kavramını değerlendiriyor. Michel Henry'e göre diğerine karşı hissedilen arzu başarısızlıkla sonuçlansa bile, "sevgililer gecesinde" olduğu gibi, bu fikir aslında hayatın

¹³ Henry, M., *Incarnation, une philosophie de la chair*, Paris Seuil, 2000. s. 302.

sonsuzluk arzusuna göndermede bulunur. Ancak Merleau-Ponty için cinsellik her bedende zarflanmıştır ve ondan ayrı düşünülemez. Onun felsefesinde solipsizmden söz etmek asla mümkün değildir, çünkü cinsellik kendi üstüne kapanmaz, her seferinde diğer bedene yönelir.

Merleau-Ponty bedenin cinselliği ile ilgili konuları ses yitimine uğramış özneler ile ilgili açıklamalarıyla derinleştirir. Bu incelemeleri ile Freud'un açıklamalarının yetersiz olduğunu gösterir. *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde bir kaç örneği inceler; bunlardan biri genç kız örneğidir: annesi, kızına sevdiğini görmesine izin vermeyince, genç kız yemeden kesiliyor, iştahı kapanıyor, uykusunu kaybediyor ve de hiç konuşmıyor. İkinci örnekte de şiddetli bir depresyon sonucu hasta sesini yitiriyor, çocukluk döneminde de geçirdiği ses yitimi, şiddetli korku sonucunda tekrar meydana geliyor. Freud bu iki örneği cinselliğin gelişim süreci, özellikle oral dönem ile açıklar. Ancak Merleau-Ponty bu açıklamaları yetersiz bulur: "ağzın üstünde "dikilmiş" olan, sadece cinsel varlık değildir, daha genel olarak şudur, öteki ile olan ilişkilerdir, o halde sözler sadece araçtır"¹⁴.

Merleau-Ponty bu açıklamaları ile bedenin bütün özelliklerinin; cinsellik, konuşma, hareketlilik, bir anlam düğümü gibi birbirine bağlı olduğunu söyler. Beden, bizi ötekine ve dünyaya açar. Sesini yitiren kişi, sözün aracılığıyla başkası ile birlikte olmayı reddediyor. "Ses yitimi şunu ifade ediyor, başkası ile birlikte olmayı reddediyor"¹⁵. O halde bu durumu şöyle açıklayabiliriz: hasta dış dünya ile bağını kesiyor: genç kız yemek yememekle annesinin ona verdiği cezayı kabul etmediğini gösteriyor, ses yitimi, bir suskunluk değildir çünkü suskun olan özne istediğinde konuşur, ses yitimi bir felçte değildir. Annesi, genç kızın tekrar sevdiği kişi ile konuşmasına izin verince, genç kız tekrar konuşmaya başlıyor. Bu anlamda ses yitimi istenmiş bir suskunluk mudur? Hayır, çünkü: "bir hatırayı kaybettiğimiz gibi, genç kız sesini kaybediyor"¹⁶. Ses ve hatıralar tesadüfen kaybedilmiyor; aslında bu kayıpla özne kötü bir hatırasını reddediyor. Merleau-Ponty, bu konu ile ilgili Freud'un vermiş olduğu başka bir örneği daha inceliyor: "Annesinin ona hediye ettiği kitabı, bir çekmecede unutan özne, onunla barıştıktan sonra kitabı tekrar buluyor"¹⁷. Özne aslında kitabı kaybetmemişti, sadece nereye koyduğunu bilmiyordu. Eşini hatırlatan ve onun verdiği hediyelerin artık bir anlamı yoktu, hatta onu hatırlatan her şeyden

¹⁴ Merleau-Ponty, M., *P.P.*, s. 187.

¹⁵ Aynı eser, *P.P.*, s. 187.

¹⁶ Aynı eser, *P.P.*, s. 188.

¹⁷ Aynı eser, *P.P.*; s. 189, Merleau-Ponty burada « Freud 'un Piskanalize giriş » adlı eserinden alıntı yapıyor.

uzaklaşıyordu. O halde ses yitimi sadece konuşmayı reddetmek değildir, iştah kesilmesi de sadece yemeği reddetmek değildir, daha ziyade her ikisi “ başkasının reddidirler”¹⁸.

Has beden hiçbir zaman tamamen kendi üstüne kapanmıyor. Yalnız kalsa bile, başka kişilerle bir bağı olmasa bile, başkasına olan referansı ortadan kaldıramıyor. Bedenli varlığın tek basına olması mümkün değil; çünkü bu dünya bana sürekli ötekini hatırlatır. Bu anlamda da cinsellik beden ve hayatın içindedir. Cinsellik bedende oturur ve de ondan adeta bir “koku gibi ve ses gibi”¹⁹ yayılır. Bedeni ve cinselliği birbirinden ayıramayız; çünkü cinsellik kendini beden sayesinde ortaya koyar. Bedenin bütün fonksiyonları birbirine tamamen bağlıdır, cinsellik, hareketlilik, konuşma, dokunma ve de bu bütünlük içerisinde değerlendirilmelidir.

Cinsel Fark, Ayrım

Merleau-Ponty beden cinselliği sorusunu konu ediyor, ama cinsel farklılığı dikkate almıyor. Cinsellik konusunda yaptığı incelemelerinde kadın ve de erkekte söz etmiyor. Bedenin cinselliği incelemelerinde nötr bir bakış açısı dikkatimizi çekiyor, yani Merleau-Ponty’nin yazılarını okuyan ister kadın olsun, isterse erkek olsun kendisini bu yazılarda buluyor. *Algının Fenomenolojisi* adlı eserindeki başkası ile ilgili yazılarında öteki cinsiyetsiz görünüyor. Ama yine de şunun altını çizelim, Merleau-Ponty’nin çalışma notlarında özellikle ölümünden sonra yayımlanan *Görünen ve Görünmeyen* adlı eserinde, cinsel ayrım ile ilgili bir kaç noktaya rastlıyoruz. Merleau-Ponty kendini şöyle sorguluyor: başkasının bana baktığını keşfettiğim anda kendimi kadın olarak mı yoksa erkek olarak mı fark ediyorum, kısacası başka cinsiyetten biri bana baktığında mı, kendimi, görülmüş görüyorum? Merleau-Ponty bu notlarında cinsel arzuyu başkası tarafından görülme deneyimi ile açıklıyor ve de kadının kendi tavır ve davranışları şunu gösteriyor: kadın kendisini arzu edilen varlık olarak görüyor. “kadın arzu edilen bedenini hissediyor”²⁰.

Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde beden ikiliğini aşmaya çalışıyor. İncelemelerinde beden ne sadece basit bir özne ne de sadece basit bir nesne. Beden bir anlamlar düğümü olup bünyesinde herhangi bir ikilik barındırmaz. Merleau-Ponty beden cinselliği konusunu incelerken kadın- erkek

¹⁸ Aynı eser, P .P. s. 191.

¹⁹ Aynı eser, P .P. p. 196.

²⁰ Merleau-Ponty, M., *Visible et l’invisible*, Paris Gallimard, 1964, (Bu eser türkçeye çevrilmedi ancak bu makalede metinde eserin adını *Görünen ve Görünmeyen* olarak çeviriyorum, bu esere yapılan göndermeler kısacası V.I. olarak yapılacaktır) V.I., p. 294.

ikiliğine girmek istemiyor, bu nedenle konuyu daha nötr bir çizgiden inceliyor, ancak böyle bir düşüncede de başkasını “aynı” ya indirgeme sıkıntısı var. İlk kez Levinas felsefe tarihinde cinsel farklılığı eserlerinde inceliyor.

Aristoteles’ten Heidegger’e kadar olan felsefe tarihine baktığımız zaman şunu görüyoruz: filozoflar, cinsel farklılığı görmemezlikten geliyorlar ve de bedeni tek bir şema içinde değerlendiriyorlar. Aristoteles *Hayvanların Tarihi* adlı eserinde erkek ve dişinin farkını tasvir ediyor: “Bütün cinsiyetlerde dişi ve eril olarak ayrılır, doğası gereği aynı şekilde dişi ve eril arasında farklı bir karakter var. Bu farklılık özellikle insanda belirgin (...)”²¹. Ancak Aristoteles yazının devamında erkeğin olumlu tasvirini yaparken, kadını da olumsuz tasvir ediyor.

“Kadın erkekten daha çok acır, gözyaşlarına daha tabi; daha kıskanç, kendi kaderine ağlamaya daha yatkın; daha kolayca hakaret eder ve de darbeler vurur. Kadın erkeğe göre zor ve umutsuz durumları daha fazla kabulleniyor. Erkeğe göre daha yüz­süz ve yalancı ve de kandırılması daha kolay, ancak geç unuttur, daha az uykuya ihtiyacı var, az hareketli (...)”²².

Kadın ile ilgili bu olumsuz tasvirler dışında filozoflar öteki cinsiyet konusunda pek bir şey yazmadılar.

Derrida, Heidegger ile ilgili “Cinsel farklılık, ontolojik farklılık” adlı makalesinde Dasien’in cinsiyetsizliğini konu edinir. Heidegger’in, bu konuda hiçbir şey yazmadığının altını çizer:

“Cinsellik konusunda, kolayca fark ediyoruz ki, Heidegger mümkün oldukça az söz ediyor, belki de hiç söz etmiyor. Belki de hiçbir zaman, bu isim altında, bizim bildiğimiz isimler altında, “cinsel ilişki”, “cinsel farklılık”, hatta “kadın-erkek” bir şey söylemedi”²³.

Sartre *Varlık ve Hiçlik* eserinde cinsellik konusunu incelerken, Derrida’dan çok daha önce bu konuya değinir ve de Heidegger’in bu konuda bir şey yazmadığını ifade eder: “Heidegger varoluşsal analitik incelemesinde, bu konuya hiçbir göndermede bulunmuyor, öyleki onun “dasein”ı bize cinsiyetsiz görünüyor”²⁴. Neden Heidegger cinsel farklılığı eserlerinde konu edinmiyor? Heidegger’in eserlerini okuduğumuzda şunu görüyoruz: cinsel ayrımın, ontolojik ayrım ile aynı düzeyde olmadığını altını çizer. Varlık sorusu, Heidegger’in eserlerinin temel konusunu oluşturur, Dasein da bu konu çerçevesinde herhangi bir cinsel ayırmadan söz edilmeksizin ele alınır. Heidegger

²¹ Aristote, *Histoire des animaux*, derleyen ve de fransızcaya çeviren Louis, Pierre, Paris, Les Belles Lettres, 1969, livres VIII-X, 608a.

²² Aynı eser.

²³ Derrida, J., “*Difference sexuelle, différence ontologique*” dans Martin Heidegger, *Cahier de l’Herne*, Paris, édition Herne, 1983, s.419.

²⁴ Sartre, J-P., *E.N.*, s. 423.

dasein ile ilgili yazılarında, “dasein’ın analitik ve varoluşsal” yönünü korumaya çalışıyor çünkü antropolojik, psikanalist ve de biyolojik açıklamalara indirgemekten çekiniyor. J-F. Courtine de ifade ettiği gibi:

“Dasein’ın varoluşsal analitiği, antropoloji değildir, (dasein’ın varoluşsal analitiği) bunun ile herhangi “felsefi antropoloji” kurmayı da hedeflemez. “örnek varolan”, varlığın anlamını onda “okumak” için seçildi, Heidegger öncelikle, zorunlu olarak hakemli bir tarzla dasein “buradaki varlık” olarak adlandırır – (...) doğum, cinsellik, beslenme, siyasi toplum vs. Bu konular, ciddi bir biçimde inandırıcı değil: bu konular asıl ontoloji projesindeki söz konusu olan sorulara dokunmuyorlar, (...)”²⁵.

Heidegger’in başkası ile birlikte olmak analizlerinde de arzu ve cinsellikle ilgili bir satıra rastlamıyoruz. Dasein cinselliğin herhangi bir izini taşıyor, bundan dolayı da dasein cinsiyetsizdir.

Gabriel Marcel bu konuda Heidegger ile aynı fikri paylaşıyor çünkü beden konusundaki analizleri nötrdür, beden cinselliği konusunda hiçbir şey yazmamıştır, beden cinsiyetsiz olarak yazılarında konu edilmiştir, hatta başkası ile ilgili yazılarında, cinsel farklılıkla ilgili herhangi bir ize rastlamıyoruz. Aynı şekilde “varlıktan, varlığa kurulan ilişkilerde de”²⁶ ben ve sen arasında oluşan ve de beni ve seni bize götüren ilişkilerde de cinsel boyutuna rastlamak mümkün değil. *Homo viator* eserinde aile ile ilgili yazılarında aileyi “arketip ve özel” biz olarak değerlendirir. “öyle bir biz ki hiçbir biçimde evdeki bizden ayrılmaz”²⁷. Gabriel Marcel yazılarında kadın ve erkek ayrımı yapmıyor, sadece “varlık” ve de “insan” ifadelerini kullanıyor. Gabriel Marcel’in eserlerinde cinsel farklılığa rastlamamızın nedeni şu olabilir: beden ve ruh ikiliğini aşmaya çalışırken, cinsel ayrım ikiliğine düşmekten kaçındığı için bu konulara değinmemiştir.

Marcel ve Heidegger için asıl soru varlık olarak varlıktır ve de ikisi için cinsel farklılık sorusu gündeme bile gelmiyor.

Levinas ve Kadın Figürü

Felsefe tarihinde ötekini konu eden filozoflar, bedeni nötr olarak değerlendirenler, fakat ilk kez Levinas yazılarında kadın figürünü konu ediniyor, ve de eserlerinde ötekini aynıya indirgemeden ele alıyor. Levinas eros’un fenomenolojisinin ufkuna yerleşerek, başkasallığı öteki cinsiyet olarak değerlendirmeye çalışıyor. İlk eserlerinde kadın figürü kavramı çok önemli bir yer tutuyor. *De*

²⁵ Courtine, J-F., *Heidegger et Phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, s.283.

²⁶ Marcel, G., *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, s. 171.

²⁷ Marcel, G., *Homo Viator*, *Prolégomènes à une métaphysique de l’espérance*, Paris, Aubier, 1944, biz burada son baskıyı kullanıyoruz, 1998, s. 100.

L'existence à l'existence eserinde kadını “en üstün öteki” olarak tanıtıyor. *Bütünlük ve Sonsuzluk*, eserinde kadını “en üstün karşılayan (ağırlayan)” olarak tanıtıyor. *Zaman ve Başka* eserinde cinsel ayrımın değerlendirmesini yapıyor, her hangi bir ayrım olmadığını altını çiziyor: herhangi bir cinsin “farklı” bir türü değil, herhangi bir zıt unsur ya da birbirini tamamlayıcı unsurlar değil. Levinas başkasallığı bütün ağırlığı, saflığı ile ele almak istiyor ve de bunu “kadın”²⁸ olarak isimlendiriyor ve de kadının nasıl başkasallık olarak kendini gösterdiğini açıklıyor. Levinas kadını “ölçü”²⁹ olarak değerlendiren ilk filozof. Derrida bu konuda şunları yazıyor: “*Bütünlük ve Sonsuzluk* eseri simetrisizliğin kabulünü istiyor, öyle ki, bize, bir kadın tarafından yazılmış olacağı imkânsız gelecek bir noktaya kadar itiyor. Felsefi özne bir erkek”³⁰.

Kadın ile karşılaşma, buluşma garip bir biçimde ölüm ile karşılaşmaya benziyor, ölümden bir gelecek olmasa bile, öznenin belki bir geleceği var. “Ben” için kadın hem mutluluk kaynağı hem de sarsıntı kaynağıdır. Kadın ile karşılaşma her hangi bir birleşmeye neden olmuyor, zaten Levinas karşılıklı üstüne kurulabilecek bütün topluluğu reddediyor. Kadın figürü klasik barınağın simgesidir. Kadın, edebiyattaki “sonsuz kadın” değil, sevgi aracı değil, fakat bizi aşamaz bir farklılığa gönderiyor.

Levinas, aşkın sevginin iki kişi arasındaki bir kaynaşma olmadığını ifade ediyor, kaynaşmadan ziyade öteki ile olan ilişkim beni her zaman simetrisizliğe gönderiyor. Bu konuda Levinas, Marcel ve Buber’den ayrılır. Çünkü Marcel ve Buber sevgiyi bir kaynaşma olarak değerlendirir: öteki ile ilişki “ben-sen” arasında gerçekleşir ve de bizi sürekli bir karşılıklılığa, bütünleşmeye gönderir. Levinas ise, bu ilişkiyi eleştirir hatta reddeder. Çünkü öteki ile kaynaşma, bütünleşmede “bir” den söz etmemiz gerekir, ancak bunun gerçekleşmesi imkânsızdır. Ona göre, bu bütünleşme, “bir” olma, hamilelik döneminde bile gerçekleşmez. Levinas doğurganlık konusunu incelerken varlığın kendisini hem aynı hem de başka olarak çoğalttığını ifade eder. Kadın, hem aynıyı hem de başkasını kendisinde barındırır, doğurganlık, anne ve bebek arasındaki sevgiye rağmen; bize “ben ve sen”in bütünleşmesinin kaynaşmasının mümkün olmadığını gösterir. Levinas mutlak başkasılığı kadın olarak değerlendiriyor. Kadın ile karşılaşma kendini iki planda gösteriyor: eros’ta ve evde. “Kadın, içe dalmanın, dua etmenin, evin içinin ve de oturmanın şartı”³¹. Levinas, eserlerinde klasik kadın

²⁸ Levinas, E., T.A. s. 77

²⁹ Aynı eser, T.A. s. 81.

³⁰ Derrida, J., *L'écriture et la différence*, éd. Seuil, ilk baskı éd. en 1967, biz burada 2003 baskısını kullanıyoruz, s. 145.

³¹ Levinas, E., T.I. s. 166.

figürüne de göndermede bulunuyor: “ağırlayan”, “yumuşak”, “zayıf”, “candan”. Bu sıfatları öteki olarak kadını tanıtmak için kullanıyor. Kadın kendini misafirliğin figürü olarak gösteriyor. “Kadın asil hatta başlangıçtan önce, mutlak ağırlayan, mutlak karşılayandır, karşılaşma açık bir içsellikte, sahiplenmenin olmadığı bir yerde oluyor, ev sahibi misafirperverliği öğreniyor sonra da başkasını gösteriyor”³². Kadın sadece evde olan mutlak ağırlayan ve de yumuşaklığı ile özdeşlesen bir varlık olarak ön plana çıkmıyor, ama aynı zamanda kadın “asil öteki” oluyor.

Sonuç olarak: Felsefe tarihinde özne ya da beden cinsiyetsiz olarak değerlendiriliyor, Heidegger ve Marcel felsefesi buna iyi bir örnek. Sartre bu konulara değinse bile, cinsel ilişkilerde “sahiplenme konusuna” önem veriyor. Merleau-Ponty ise bedenin cinselliği ile ilgili derin ve de orijinal incelemelerde bulunuyor fakat cinsel farklılığı bir kaç not dışında konu etmiyor. Ancak, Levinas eserlerinde cinsel farklılığı konu edinen ve de kadın konusuna önemli bir yer veren ilk filozoflardan biridir, bu anlamda da klasik beden değerlendirmelerini aşıyor.

³² Derrida, J., *Adieu: à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, s. 85.

DE ANİMA III. 5 ÜZERİNE BİR TARTIŞMA (I)*

Aylin ÇANKAYA

ÖZET

De Anima'nın III. Kitabı üzerine olan tartışmalar ağırlıklı olarak psykhe'nin bir parçası olan nous'un ontolojik bakımdan durumunun ne olduğu üzerine yoğunlaşır. Bu makale de, Aristoteles'in psikolojisinin en önemli belki de en karmaşık konularından biri olarak nitelendirilebilecek olan nous'un ontolojik bakımdan durumu meselesini De Anima'nın III. Kitabı ışığında özellikle de 5. Bölümü temel alarak tartışmaya çalışacaktır. Bu tartışmada esas olarak M. F. Burnyeat ve V. Kal'ın III.5'teki nous'un Tanrısal nous olduğunu ileri süren klasik yorumuyla, Wedin'in Aristoteles'in bu metinde insansal nous'tan söz ettiğini ileri süren geleneksel olmayan yorumuna yer verilecektir. Dolayısıyla bu çalışma öncelikle De Anima'nın III.5'i üzerine olan karşıt iki görüşün tezlerini açıklayıp sonrasında Wedin'in düşüncelerini ele alıp tartışacaktır.

Anahtar sözcükler: ayrılabilir, etkilenimsiz, karışmamış, etkinlik, ölümsüz ve sonsuz

A DISCUSSION ON DE ANİMA III.5

ABSTRACT

Discussions on Book III of De Anima mainly focus on what the ontological status of nous, which is a part of psykhe. This article will try to discuss that the ontological status of nous, which is the most important and even the most complex subjects of the Aristotle's psychology, in the light of De Anima Book III especially in line with 5. This discussion will include the classical interpretations suggesting that nous in III.5 is Divine nous like M. F. Burnyeat, V. Kal and the non-traditional interpretation of M. Wedin who is suggesting that Aristotle was speaking of humanly nous in this text. Thus, firstly this study aims to explain these two conflicting arguments on De Anima III.5, then Wedin's thoughts is going to be discussed.

Keywords: *seperable (khoristos), impassive (apathes), unmixed (amiges), activity (energeia), immortal (atanaton) and everlasting (aidion).*

Konu bakımından en önemli metin *De Anima* III.5'tir. Aristoteles burada şöyle der:

O halde nous her şey haline gelmesi nedeniyle bir türde ve her şeyi meydana getirmesi nedeniyle diğer bir türdedir; bu tıpkı ışık benzeri bir durum gibidir; çünkü bir anlamda ışık potansiyel (dunamei) halde olan renkleri etkin (energeia) renkler haline getirir. Nous bu anlamda ayrılabilir (seperable/khoristos), etkilenimsiz (impassive/ apathes) ve karışmamış olandır (unmixed/amiges) çünkü onun özü etkinliktir (activity/ energeia); tıpkı failin her zaman hastaya ve meydana getiren nedenin (arkhe) de maddeye (hules) üstün olması gibi. Etkin bilgi (energeian episteme) objesiyle özdeştir. Potansiyel bilgi, kişide etkin bilgiye zaman bakımından öncedir, fakat genel olarak zaman bakımından önce değildir. Nous aralıklı olarak düşünmez. (Edilgen olan yanından) Ayrıldığında o geriye, kendi gerçek benliği kalır, başka bir şey değil ve bu kendi başına ölümsüz (immortal/atanaton) ve (kai) sonsuzdur (everlasting/aidion) (bu anlamdaki

akıl etkilenmediği için hatırlamıyoruz, pasif anlamdaki nous ise yok olabilir), ve bu olmadan hiçbirşey düşünmez (noei)*** (Aristotle; 1936: 430a13-25).

Öyle görünüyor ki Aristoteles bu bölümde *nous*'a ilişkin birtakım niteliklerden söz etmektedir. Bu niteliklerin yorumlanması farklı felsefi kavrayışlara ve sonuçlara yol açar. Bunun esas nedeni ise elbette niteliklerin dolayısıyla da *nous*'un, aşkın olma özelliğini taşıdığına öne sürülmesidir. Asıl sorulması gereken soru burada şudur: III.5'te *nous*'a atfedilen nitelikler gerçekte *nous*'u aşkın bir varlık yapar mı? Diğer bir deyişle bu nitelikler *nous*'un aşkın bir varlık olarak ele alınması için yeterli midir? Bu sorunun yanıtını bulabilmek için bu niteliklerin neler olduğu teker teker incelenmelidir. Öyleyse *nous*'a atfedilen nitelikleri metindeki sırasıyla ele alalım:

Nous;

1. Ayrılabilir (*seperable/khoristos*),
2. Etkilenimsiz (*impassive/apathes*)
3. Karışmamış (*unmixed/amiges*)
4. Etkin (*activity/energeia*)
5. Ölümsüz (*immortal/atanaton*)
6. Sonsuz (*everlasting/aidion*)

olandır.

Altı nitelikten ilki yani *nous*'un ayrılabilir olması ne demektir? Öncelikle şu belirtilmelidir ki burada kullanılan sözcüğün “ayrı” olarak çevrilmesi de mümkündür. Nitekim Kal, Burnyeat gibi bazı yorumcular bu sözcüğü “ayrı” olarak çevirmeyi uygun bulurlar. Çünkü *nous*'un ontolojik bakımdan bendenden ayrıldığı düşüncesini savunurlar. Öte yandan ben, *nous*'un aşkın bir nitelik taşımadığı fikrini benimseyenlerden biri olarak bu kelimenin “ayrılabilir” şeklinde çevrilmesinin daha uygun bir çeviri olduğunu düşünüyorum. Bunun da nedenlerine ileriki sayfalarda değineceğim. Peki, *nous*'a ait olan bu niteliğin iki farklı biçimde de çevrilebiliyor olması nasıl mümkün olabilir ve her iki çevirinin de ortaya çıkarabileceği sonuçlar nelerdir?

Aristoteles'in III.5'te *nous* ile ilgili olarak kullandığı Grekçe sözcük *khoristos*'tur. D. Morrison *khoristos* sözcüğünü yapısı gereği iki biçimde de -yani hem “ayrı” (*seperate*) hem de “ayrılabilir” (*seperable*) olarak- çevirmenin olası olduğunu bu sebeple kimi yorumcuların bunu “ayrılabilir” kimilerinin de “ayrı” şeklinde çevirmeyi tercih etmiş olduklarını söyler (Morrison; 1985: 89-96). Bunu “ayrı” biçiminde çevirmek okuyucuyu, *nous*'un bedenden bağımsız bir töz olarak kendi başına var olabileceği, “ayrılabilir” biçiminde çevirmek ise *nous*'un *psykhe*'den ontolojik bakımdan ayrılmasının mümkün olamayacağı sonucuna götürür (Magee; 2003: 25-29). İlk çeviri *nous*'un bedenden ontolojik ba-

kımdan ayrılmasını zorunlu hale getirirken, ikincisi *nous*'un yalnızca düşüncede “ayrılabilir” olmasına izin verir. *De Anima* III.5 üzerine olan klasik yorumlar, ilk düşünceyi benimser yani *nous*'un ontolojik bakımdan bedenden ayrı ölümsüz bir ilke olduğu tezini (Burnyeat; 2008: 32, Kal; 1988: 78-92). Burnyeat, Kal gibi Aristotelesçilerin bu yorumu benimsemelerinde Aristoteles'in Platonun görüşlerini devam ettirdiğine ilişkin kanıların etkili olduğu söylenebilir. Wedin ise Aristoteles'in *choristos* sözcüğünü bu metinde “ayrılabilir” anlamında kullandığını -çünkü *nous*'un bedenden bağımsız yani ölümsüz olduğu düşünülürse bu durumda hayalgücü, bellek gibi içeriklerin var olması anlamsız hale gelir- düşünür (Wedin; 1988: 191). Buradaki “ayrılabilir” olma durumu ya da “ayrılabilirlik” teorik anlamda yani düşüncede ayrılabilir olmayı ifade eder yoksa ontolojik bakımdan ayrılıyor olmayı değil. Morrison, Aristoteles'in Platon'dan farklı bir şekilde formların maddeden bağımsız olmadığı düşüncesini ileri sürdüğünü hatırlatarak Wedin'i destekler. Aristoteles'e göre formlar uzamsal anlamda eş deyişle ontolojik bakımdan maddeden ayrılamazlar. Formların maddeden ayrılabilirliği ancak teorik anlamda var olabilir ki bu, onların düşünce düzleminde diğer bir deyişle *logos*'umuzda ayrılabilir olması anlamına gelir (Morrison; 1985: 95-96). Morrison'un konuyla ilgili argümanı Aristoteles'in *choristos* sözcüğünü hangi anlamda kullandığına ilişkin tartışmayı sona erdirecek kadar güçlü görünüyor. Dolayısıyla Wedin ve Morrison'un argümanları ışığında Aristoteles'in *choristos* sözcüğünü “ayrı” olarak kullanmış olabileceğini düşünmek ve yorumlamak bir hayli güç gibi.

Nous'un ikinci niteliği etkilenimsiz (*apathes*) olmasıdır. *Nous*'a atfedilen bu niteliğin de iki farklı biçimde yorumlanması mümkündür. Klasik yorum, insandaki ölümsüz ilke olan *nous*'un Tanrısal bir şey olarak etkilenimsiz olması gerektiği düşüncesini benimserken, Wedin Aristoteles'in III.5'te *nous*'un etkin olan yanı üzerinde durduğunu, bu yanın da *aisthesis*'ten (algı) etkilenmediğini söyleyerek geleneksel yoruma karşı çıkar. *Nous*'un etkinliğinin *aisthesis*'ten bağımsız olması düşünülemez. Fakat Wedin'in burada üzerinde durduğu nokta kişinin etkin bir biçimde düşünme edimini gerçekleştirirken *aisthesis*'e doğrudan gerek duymamasıdır. Sözelimi görme yetisini gerçekleştirebilmek için görme işlevini yerine getirebilecek bir göze ihtiyaç vardır, çünkü göz olmadan görme edimi gerçekleşemez; öte yandan etkin bir biçimde düşünme etkinliğini gerçekleştirebilmek içinse doğrudan herhangi bir duyu organına ihtiyaç yoktur. Algı objesi var olmadığında ya da görme edimi gerçekleşmediğinde de düşünme gerçekleşebilir. Bu bağlamda Wedin'in Aristoteles'in *De Generatione Animalium*'undan aktardığı ifade oldukça önemlidir. Aristoteles burada şöyle der; *çünkü aklın etkinliğinin bedensel etkinliklerle ortaklaşa paylaştığı bir şey yoktur* (Wedin; 1988: 186). Bu düşünceyi *nous*'un bedenden bağımsız bir töz olduğu şeklinde değil de dü-

şünme etkinliğinde bedenle bir şey paylaşmadığı biçiminde yorumlamak mümkündür. O nedenle denilebilir ki *nous* herhangi bir organdan ayrıdır – çünkü *nous*’un organı yoktur- fakat bedenden bir bütün olarak ayrılmaz (Magee, 2003: 26).

Nous ile ilgili üçüncü nitelik karışmamış (*amiges*) değildir. Bu nitelik baştaki iki nitelikten çok ayrı değildir; o nedenle birinci ve ikinci nitelikte birlikte okunur ve değerlendirilir. Buna göre Burnyeat ve Kal *nous*’u bedenden bağımsız, etkilenimsiz ve son olarak da hiçbir şeyle karışmamış bir töz olarak ele alırlar. Diğer taraftan Wedin *nous*’a atfedilen bu son niteliği *nous*’un imgelerle ya da ikinci madde de olduğu gibi bedenle doğrudan karışmamış olması şeklinde okur (Wedin; 1988: 183).

Dördüncü nitelik *nous*’un etkinliğine işaret eder. Etkin olma (*energeia*) *nous*’un en temel özelliğidir. *Nous*’un insandaki Tanrısal bir ilke olduğunu savunan Kal III.5’teki bu özelliği, *Metafizik* XII.9’daki Tanrısal düşünme ile özdeşleştirir (Kal; 1988: 78-92). Çünkü XII.9’da Aristoteles Tanrısal düşünmenin özünü sonsuz etkinlik (*energeia*) olarak tanımlar. Buradan hareketle insansal *nous* ile Tanrısal *nous*’un türce ontolojik bakımdan aynı olduğu sonucuna ulaşılır. Bu bakış açısını savunanlara göre III.5’teki *nous* ile XII.9’daki *nous* eş forma sahiptir; eş deyişle özdeşdir (*isomorphic*) (Erkızan; 1997: 133). Wedin, III.5’teki *nous*’un bireysel insan aklına karşılık geldiğini ifade ederek söz konusu iddiaya karşı çıkar. Onun buradaki temel dayanağı Aristoteles’in *De Anima*’nın III.4’ünde *nous*’un edilgin ya da etkin olmayan yanından söz edip, III.5’e geldiğinde ise *nous*’un etkin olan yanından söz etmesidir. Buna göre III.5, III.4’ten bağımsız olarak değerlendirilemez bu bağlamda III.5, III.4’ün bir devamıdır ve bu bölümler *nous*’un iki ayrı yönüne bir başka deyişle etkin olan ve etkin olmayan yanına işaret ederler (Wedin; 1988: 173-175). Wedin’in bu yorumunu kabul etmekle birlikte, Aristoteles’in *Metafizik*’in XII. Kitabında Tanrı kavramını kullanmasına rağmen *De Anima*’da kullanmadığını belirtmek gerekir. Bu, III.5’teki *nous*’un Tanrısal bir ilke olduğu düşüncesini tümünden ortadan kaldırmaya bile, zayıflatmaya yeterdir.

Nous’a yüklenen son iki nitelik ölümsüzlük (*atanaton*) ve sonsuzluktur (*aidion*). Klasik yorumu benimseyenlere göre ilk dört nitelik gibi son iki nitelik de Tanrısal *nous*’un özelliklerini tanımlar. Bu anlamda insandaki Tanrısal ilke bedenden bağımsız, ayrı, etkilenimsiz, hiçbir şeyle karışmamış, etkin, ölümsüz ve sonsuz olandır. Son iki niteliğin insansal *nous*’a ait olduğunu açıklamak diğer nitelikleri açıklamak kadar kolay değildir. Çünkü ölümsüz ve sonsuz olma gibi nitelikler insanda var olduğu düşünülen Tanrısal ilkeyi çağırıştır. İlk dört niteliğin insansal *nous*’a ait olduğunu düşünüp son iki niteliğin onunla örtüşmediğini söylemek ya da insansal *nous*’a ait olduğunu açıklayamamak bir problem-

dir. Wedin bu probleme bir analogi ile yanıt verir. Bu analogi matematiksel nesneler ile insansal *nous*'un etkin olan doğası arasındaki bir benzetme üzerine kurulur ve temelde matematiksel nesnelerin doğasının sonsuz olduğu düşüncesine dayanır. Wedin'e göre Aristoteles'in *Metafizik*'te (1026a10) matematiksel nesnelerin sonsuz olduğunu ifade etmesi, onları değişmez varlıklar olarak kabul ettiği anlamına gelir. Nitekim Aristoteles'in *Fizik*'te (II.2) matematiksel nesnelerin değişmez olduğunu söylemesi bu kanıyı doğrular. Burada önemli olan *Fizik*'teki değişmezlik fikrini Aristoteles'in matematiksel nesnelerin düşüncede ayrılabilir olması düşüncesi ile temellendirmesidir. Dolayısıyla matematiksel nesneler düşüncede ayrılabilir olmaları bakımından değişmez olarak tanımlanırlar. Bu noktadan hareketle Wedin sonsuz ve ölümsüz kavramlarının birbiri yerine kullanılabileceğini ileri sürer. Çünkü bir varlığın düşüncede dahi olsa ayrılabilir olması ona aşkın bir karakter kazandırır. Bu bağlamda *nous*'a ölümsüz ve sonsuz olma nitelikleri atfedilebilir tıpkı matematiksel nesnelere atfedilebildiği gibi (Wedin; 1988: 191-192). Görüldüğü gibi Wedin burada matematiksel nesnelerin düşüncede ayrılabilir varlıklar olmaları bakımından değişmez hatta sonsuz ve ölümsüz bir doğaya sahip olduklarını ve bu akıl yürütmenin insansal *nous* için de geçerli olabileceğini bir analogi ile açıklamaktadır.

Öyle görünüyor ki Wedin III.5'i bireysel noetik etkinliği ifade eden bir metin olarak okur. Onun dayanak noktası III.4'te Aristoteles'in insansal *nous* daha özelde ise *nous*'un edilgin olan yanı üzerinde durmasıdır. Bu bakış açısına göre Aristoteles'in III.4'te insansal *nous*'u konu edip III.5'te Tanrısal *nous*'tan söz etmesi çelişiktir. III.4'teki *nous* formları alandır. Fakat formları almak düşünme etkinliğini gerçekleştirmek için yeter değildir. Düşünme etkinliği için *psykhe*'de potansiyel olarak var olan formların etkin hale geçirilmesi gerekir ki bu görev *nous*'un etkin olan yanına düşer. III.5 de *nous*'un bu etkin olan yanına vurgu yapar. Dolayısıyla III.5'i, III.4'ten bağımsız bir metin olarak okumak yerine, onu III.4'ün devamı biçiminde bir bütün olarak ele almak daha yerinde olacaktır. Aksi halde buna ilişkin yorumlar eksik kalabilir.

Wedin'in III.4 ile III.5'in bireysel insan aklının edilgin ve etkin olmak üzere ikili yönüne işaret ettiğine ve bu nedenle de birlikte okunmaları gerektiğine ilişkin önerisi hiç kuşkusuz çok önemlidir. Aristoteles'in III.4'te *nous*'un düşünene kadar hiçbir şey olduğunu ve *nous*'un her zaman düşünmediğini ifade etmesi (Aristotle; 1936: 429a23-25 430a1-10) Wedin'in iddialarını- Aristoteles'in bu bölümlerde bireysel insan aklı üzerinde durduğu yönündeki iddiasını- haklı kılar görünüyor. Bu okuma gerçekte *nous*'un ölümsüz olduğu düşüncesine dolayısıyla metnin Platoncu yorumuna karşı bir okuma olarak nitelendirilebilir.

Sonuç olarak Wedin'in yorumu benimsendiğinde Burnyeat ve Kal'ın III.5 ile ilgili olarak öne sürdükleri *nous*'un ölümsüz bir töz olduğu iddiasını kabul

etmek güçleşir. Wedin'in yorumu dışında Burnyeat ve Kal'ın iddiasını zayıflatan bir düşünceden daha söz edilebilir ki o da Aristoteles'in *psykhe*'nin tanımını tartıştığı II. Kitapta üç tür tözden -madde form ve birleşik varlık- söz edip *nous*'u bu üçlü sınıflamaya dâhil etmemesidir. Bununla birlikte Tanrı salt form olarak tanımlansa bile, bunun insanda var olduğunu gösteren bir düşünceye rastlanmaz. Hatta Aristoteles'in *psykhe*'yi *potansiyel olarak yaşama sahip olan bir beden formu* (Aristotle; 1936: 412a20) olarak nitelendirmesi de insandaki formun Tanrının formu olduğunu değil aksine *belirli türdeki bir beden formu* olduğunu belirtir. Bu düşüncelerden hareketle Aristoteles'in Burnyeat ve Kal'ın iddia ettikleri gibi yalnızca III.4'te değil aynı zamanda III.5'te de bireysel insan aklı üzerinde durduğu ve bunun da aşkın bir nitelik taşımadığını öne sürmek pek de yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

- Aristotle, (1936), *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, (Trans. by. W. S. Hett), *The Loeb Classical Library*, Harvard University Press, Cambridge.
- Burnyeat, M. F., (2008), "Aristotle's Divine Intellect", Marquette University Press, Wisconsin.
- Çankaya, A., (2012), *Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı*, Muğla Üniversitesi, Muğla, (yayınlanmamış doktora tezi).
- Erkızan, H. N., (1997), *Nous, Energeia and Non-discursive Thinking in Aristotle*, University of Bristol, England (yayınlanmamış doktora tezi).
- Kal, V., (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, *Philosophia Antiqua A Series of Studies on Ancient Philosophy* (Ed. by W. J. Verdenius and J. C. M. Van Windem), Volume XLVI
- Magee, J. M., (2003), *Unmixing the Intellect: Aristotle on the cognitive powers and bodily organs*, Greenwood Press, London.
- Morrison, D., (1985), "Xwristos in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 89.
- Wedin, M. V., (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven and London.

LEVINAS, OTHER AND ETHICAL RELATION

Servet GÖZETLİK

ABSTRACT

In this article my main aim is to explore the limits of ethical relation in Levinas. In doing this we will deal with the ethical claim of Levinas that to know the other via epistemological reference is impossible. But there is much to say about the face which makes an ethical relation possible. For face claims and presents an ethical bridge between us and the other.

Key Words: Levinas, Ethic, Epistemological Reference, Other, Face

LEVİNAS, ÖTEKİ VE AHLAKİ İLİŞKİ

ÖZET

Bu makaledeki temel amacım Levinas'da ahlaki ilişkilerin sınırlarlarını açıklamaktır. Bunu yaparken, Levinas'ın epistemolojik referans aracılığıyla ötekini bilemez iddiasına değineceğiz. Öte yandan ahlaki ilişkiyi mümkün kılan "yüz" kavramına ilişkin söylenecek çok şey var. Çünkü "yüz" kavramı biz ve öteki arasında ahlaki bir köprü görevini görür.

Anahtar Kelimeler: Levinas, Etik, Epistemolojik Referans, Öteki, "Yüz"

Introduction

In this paper I will take some attention on the radical rejection of an epistemological attitude in Levinasian ethic. I will defend the view that this denial has no a logical basis. At the same time I will try to show the adequacy of such a claim by referring to another argument in Levinas. This mainly is concerned with his notion of the face to face relation.

The Other and Epistemological Reference

The main principle in Levinasian ethic is how the self meets the Other. The way we meet the Other is achieved by referring to a region beyond the horizon of the self which is beyond transcendental subjectivity. That is to say that if there are other selves or other subjects, they must exist out there in the exterior. If this view is taken as basis, then it becomes clear that we cannot know the Other. Because to know something is to lead us to the interior just as the structure of knowledge. For as an epistemic attitude when we want to know the Other for Levinas, we will be confined to interior. And such a characterisation of knowledge in an unavoidably way will destruct the Other in Levinas ethic. That is, Levinas believes that sociality cannot have the same structure as

knowledge. So it becomes clear that ethical relation requires a different kind of formulation compared to the structure of knowledge. The characterisation of knowledge as limiting us to a region of interior has actually been discovered by the traditional way of philosophising by Descartes and Kant.

Now on such basis the question arises, if we accept that there are other subjects, then one will need to answer how this can be done. Because, the recognition of other selves in an unavoidable way relies on the epistemological attitude. My recognition of the other subjects inevitably can be achieved by means of an epistemological approach. So the answer to the question, how can we know the other subjects seem to be vague in terms of Levinasian approach. Whatever kind the subject may be our recognition of it should refer to an epistemological attitude. This is to say that Levinas seems to be in a position where he should be able to tell us how we firstly encounter the other selves. Because the Other is not something for which we have an eyeless window through which we realise or recognise the Other. What needs to be said here is that we are in a situation in which we should be able to say how the Other enters into the ethical region in Levinasian ethic. Actually I have a possible answer to this question; The philosophical view is that for Levinas we cannot know the other and the construction of the Other is based on the acknowledgment that we cannot come to know the Other. But here the question is why does one need to accept such a view and does it seem to be consistent to claim that ethical relation is only to become sensible when the Other is not to be taken as the object of an epistemic intention. If such a view is found to be workable, then in what other ways can one come into a relation with the Other.

As regards the impossibility of taking the other as an object we can refer to the argument made by Llewelyn¹. Following Levinas he states that the ethical precedes the ontology in Levinas ethics. According to this way of thinking, when we confront with the other, the significance of the face can be connected with the ethical presence of the other. The ethical part of the relation with the other can be formulated by the ethical properties of the face. For Levinas, as far as I can say, the ontological existence of the other destructs the ethical implications of the face. From this point of view, we should understand that the ethical scope of the face is formerly referable. This leads us to the idea that the ethical run can be started by the meet of the other, but the other gives itself to us by using the moment of the ethical face.

¹ See, Llewelyn, J, *Emmanuel Levinas; The genealogy of ethics*, pp. 70-71

The Other and Face

So the reasonable answer to the question lies in the fact that being compatible with whole of his ethical understanding, one can say that the Other shows or presents itself as it is. Or the other is there, waiting for us. We meet the other in an ethical way, we look at the face of the Other. The ethical relation between the self and the other is constructed by the recognition of the face of the Other. The Other presents itself by the mediation of the face². Face has ethical and philosophical implications in Levinas thought. Face cannot be grasped in the region of knowledge, in other words face cannot be known, but faces meet face, face shows, presents itself as it is. It is free of all epistemic determinations. Face is ethical in the sense that when you look at the face of the Other, you are confronted with the ethical order, that is, you should not kill, you should have a care on the Other. We are responsible for all coming from the other. So it becomes reasonable to conclude that between self and the Other face is an ethical bridge. It is such a bridge by means of which we are said to be ethical. However it should also be recognised that if one attempts to define the face in an ethical framework, that is, a thematization of the face will entirely take us away from the actual context of Levinas ethic. The thematization of the face can destruct the ethical signification of the face which should not be understood as something to be known. Rather it is appearing to us in a certain way.

Let us remember the fact that from our point of view what makes possible the ethical relation is the recognition of the face. Because in Levinasian sense face has a signification for which an epistemological description is out of possibility. What exactly we say is that it is a weak claim to believe that in general we cannot know the Other. The adequacy of this view can be explored by saying that In fact we can know the other. The reason for this is that when we look or see, or meet the Other we in some sense know the Other. Because seeing, looking or meeting is a kind of knowing. These three can be characterised as a form of knowing. Let us give an example: suppose we see a tree out there, when we see the tree, the representation of it is achieved in some sense epistemologically. In the same context, the Other is perceived by the self more or less in the same way. When we meet the Other we know the other. In fact if we do not know the Other, we have no right to speak of the Other. What I try to say, before knowing the Other we cannot talk about the Other. In order to be able to present the Other ethically, we must first enter the Other's region

² See, Levinas, Emmanuel, "Otherwise Than Being or Beyond Essence", translated by Alphonso Lingis, pp. 89-97

epistemologically. Only after the establishment of the Other epistemologically, we can speak of the Other ethically. Because if a thematization does not apply to the Other we may be taken as if speaking of the Other in a rather different way. The recognition of the Other in an epistemological way can only open a way for the expression of an ethical significance of the other. Without an epistemic and logical approach, the recognition of the Other as an ethical construction is rather difficult. I believe that the recognition of the Other by means of the epistemological relation is necessary before we speak of the Other ethically. From such a point of view, the Other can be expressed in some different ways. This is to say that we first epistemologically construct the Other, then we enter into the field of ethical. If this is the case, then to make ethic first is a self-contradiction. Because the region of ethic or the Other inevitably relates us to the epistemology. Accordingly to think of this relation starting from the Other's appearance is not acceptable. If accepted that the Other cannot be known, then the construction of the field of ethic or the Other will be away from a necessary approach. Actually remember that Levinas believes that knowledge is a denial of difference because, knowledge is understood as an adequation between thought and what it thinks, or knowledge is the act of equating the thought with reality. In such a relation the self can never be the source of the ethical other. So we do not find the Other in such an ethical relation. By considering so Levinas seems to be suggesting that the Other should not be identified with other ontological entities. Indeed when Levinas rejected the epistemological domain for the recognition of the Other, he seems to be making a distinction between the Other and the other things. One may raise the question, what is the nature of the Other which is free of all epistemological determinations. In this way the characterisation of the Other seems to be different. The Other should not be understood as a part of the self. The limitation to the region of self may be taken as the demolition of the ethical or the Other.

The Denial of knowing other

But what has been said above is also in a relation to the denial of an epistemological attitude. As far as I can say, the establishment of the ethical or the Other first of all relies on a logically reasonable epistemology. Because when one attempts to speak of the Other, he inevitably constructs a field of epistemology. However it can also be said that such kind of epistemology is the condition for the ethical. Now Levinas' point of view cannot be in a agreement with such characterisation of the ethical relation.

From a possible point of view it can be said that an ethic without a related epistemology cannot also be understood. In other words it cannot express itself. Such a view also seems to lead us to the fact that epistemology is a means by

means of which the ethic becomes understandable. What we point to is the fact that the rationalisation of ethical concepts and relations is made possible through the related epistemology. Actually Levinas confuses us about the nature of the epistemological relation. To agree with Levinas would call an end to the rationalisation of our concepts and relations. In contrast to Levinas, I believe, the theoretical relationships or knowledge do not demolish the ethical or the Other. Instead it relies on logical grounds until the recognition of the Other ethically. To construct the ethical or the Other is not free of an epistemology. Because, I believe the epistemology on a logical basis constitutes or forms the ethical relations. In support of this view it can be remembered that the presence of the Other beyond knowledge seems to be senseless. For, as most of people would agree, the ethical relations can be made understandable on the basis of an epistemology. Let us to give an example to show the importance of the epistemology: according to a traditional line of inquiry, as we know, when I see a person in the sense of its otherness, we know that it is a person and also have such and such characterisations or personal qualifications and then logically we perceive or see the Otherness.

As it becomes clear, Levinas denies an epistemology in his ethical work. But as far as I can say, after knowing the Other, ethical relationships may become more understandable in the sense that the rationalisation of the ethical relation is achieved. But we must also recognise that the epistemology is in a close relation with the Other. So far we have tried to explain the adequacy of understanding the ethical or the Other in relation with an epistemology in contrast to Levinas.

But now I want to establish the logical ground on which such a claim of Levinas can be made conceivable: for this aim it can be said that Levinas considers the appearance of this otherness in the face to face situation. According to Levinas the face of the Other resists my power to assimilate the Other into knowledge. The face to face situation has an ethical dimension. In other words, the claim that we cannot know the Other can be made logically acceptable by the notion of 'face to face'. Because the Other appears in the face to face as the author of the moral law.

Face to Face Relation and Ethical

So the point from which we can show the adequacy of the view that we cannot know the Other is the relation of face to face. Levinas³ believes that the

³ See, Levinas, Emmanuel, *Ethics and Infinity*, pp. 85-92

access to the face is straightaway ethical. We turn ourselves toward the Other. The best way of encountering the Other is not the recognition of the colour of his eyes, because if one observes the colour of eyes one is not in social relationship with the Other. There are some characters of the face or the ethical; there is uprightness of the face, and the skin of the face is that which stays most destitute. There is an essential poverty in the face. The face is exposed as if inviting us to an act of violence. Also the face is what forbids us to kill. The face characterised as above cannot epistemologically be known or perceived in contrast it is realised or recognised by the presence of the Other. The face is signification without context. So we meet the Other with a face but not without. According to Levinas, the face is signification without context. This is to say that the face is not a character or property within a context. In general Levinas believes, the meaning of something is in its relation to another thing, but to the contrary the face is meaning all by itself. If this is the case then it can be said that the face is not seen. In a similar way it can be said that the face is what cannot become a content which our thought would include. The face cannot be thematized, it always leads us beyond. Accordingly we come to see the fact that it is this signification of the face which makes it escape from being. If accepted that there is a correlation between being and knowing, then it is clear that the face is independent of such a correlation. The face achieves this by the characterisation that it is a signification without context. And Levinas draws a distinction between vision and the relation of the face by claiming that when vision is a search for adequation, the relation to the face is straightaway ethical. Because the relation of the face to face is the source of the related ethical commands. The face orders that we cannot kill the Other. So it can be said that the recognition of the Other is accomplished by the direct access to the face. For the Other is face. And it is the face of the Other which calls the ethical relation without any context. The face without a context speaks. Therefore there is a close relation between the face of the Other and discourse. Relatedly the face of the Other is not the collection of such and such properties or characters instead it is just so without any context. This puts some attention on the signification of the face. The face speaks to us in an ethical way but we do not see the face, a vision of the face is impossible in the sense of forming a relationship between the self and the Other. The relation between the self and the other is constructed by means of the discourse which leads us to a response or responsibility. What relates me to the Other is the recognition of the face of the Other. The face is the source of ethical commands. The ethical relationship is originated from the discourse between the self and the Other. And this relationship is beyond knowledge. As it becomes clear such an ethical relationship originated from the face of the Other does not remain there. Instead

such a relation requires a kind of response to the Other. Because it is rather difficult to be silent in someone's presence. As far as I can say the face of the Other has no an ontological characterisation. But this is not to say that it has no some characterisations such as an 'elevation', 'a high'. This is to say the Other is higher than I am. And the first word of the face of the Other is the 'Thou shalt not kill'. This is an order. And there is a commandment in the appearance of the face, as if a master spoke to me. At the same time it can be said that the face of the Other is destitute, it is the poor for whom I can do all and to whom I owe all. Levinas also accepts that the encounter with the Other occurs in the mode of violence and hate.

So in the access to the face there is also an access to the idea of God. And the relation to the infinite is not a knowledge or a theoretical idea but it is a matter of desire. This face to face relation also implies that as soon as the Other looks at me, I am responsible for him. The face-to-face reveals my being-for-the-Other and the inexhaustible responsibility contained in this structure. This 'being-for'⁴ is not simply an ethical principle, however it also is the 'pre-original' birth place of all theoretical relationships.

Bibliography

- Clier, Catherine. (1995) "The philosophy of Emmanuel Levinas and the Hebraic Tradition", in Adriaan T. Peperzak (ed.), *Ethics as First Philosophy; The Significance of Emmanuel Levinas for philosophy, Literature and Religion*, New York and London: Routledge.
- Levinas, E.(1991) *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, translated by Alphonso Lingis. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London.
- Levinas, E.(1996) *Ethics and Infinity*, Conversations with Philippe Nemo, translated by Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburg.
- Llewelyn, John. (1995) *Emmanuel Levinas; The genealogy of ethics*, Routledge; London and New york.

⁴ See, Chaliel, Catherine, "The philosophy of Emmanuel Levinas and the Hebraic Tradition".in Adriaan T. Peperzak (ed.), *Ethics as First Philosophy*, pp. 3-12



Martin Heidegger, 1934.

BİR HEIDEGGER SÖZLÜĞÜ¹

Michael INWOOD

Çev. Metin Bal²

1. *Angst*, korku, sıkıntı; 2. *Aletheia* ve hakikat 3. Ara; 4. *Dasein*; 5. Deneyim; 6. Dil ve Gevezelik; 7. Duyma, 8. Düşünme ve Sorgulama, 9. Otantiklik [*Eigentlichkeit*, authenticity] ve İnotantiklik [*Uneigentlichkeit*, inauthenticity] 10. Ev(sizlik) ve Tekinsiz, 11. Fark, Ontolojik, 12. Felsefe, 13. *Felsefeye Katkılar (Ola-gelme Hakkında)* 14. Gelecek, 15. Hermeneutik ve Döngüsellik, 16. Hiç, 17. İnsan ve antropoloji, 18. İşaretler ve İmalar, 19. Kaygı, 20. Dönüş (Kehre, İng. turn) 21. Konuşma ve Dil, 22. Kökenler ve başlangıçlar, 23. Ontoloji ve Fundamental Ontoloji, 24. Ölüm [Tod] 25. Özgürlük, 26. Sanat ve Yapıt, 27. İfade [Satz] 28. Ses-sizlik, 29. Söyleme, 30. Sözcükler, 31. Şiir, 32. Tanrı ve Teoloji, 33. Tasar ve aprio-ri, 34. Tasarım ve Düşünce, 35. Temel ve Uçurum, 36. Gelenek, 37. Varlığın Tarihi, 38. Yeryüzü, dünya, tanrılar, insan. 39. Uygunluk olarak doğruluk [Die Wahrheit als Korrespondenz, İng. truth as agreement] 40. Zaman-Uzam [Zeit-Raum], 41. Zaman [Zeit, Time], Zamanlılık [Alm. Temporalität, İng. Temporality], ve Zamansallık [Zeitlichkeit].

Angst, korku [fear], sıkıntı: Almanca'da "heyecan"lar [*emotion*] konusunda birçok kavram bulunur: Tutku, *Affekt* ("duygu, heyecan"), *Gefühl* ("his") ve *Stimmung* ("ruh hali"). Heidegger onları sürekli ayırır. Öfke ve gazap (*Zorn*) gibi, (meydana gelen) bir *Affekt*, nefret gibi (ruh durumsal) *Leidenschaft*'tan (tutku) tamamen farklıdır: "Nefret açık-görüşlüdür, asla kör değildir; sadece gazap kördür. Aşk açık-görüşlüdür asla kör değildir; sadece aşkın ateşi kör, uçucu ve istikrarsız bir duygudur, tutku değildir" (NI, 58, vd./ni, 48). Bir tutkuyu bir "his" olarak adlandırmanın onu güçsüzleştirdiği görülür fakat bu yoz bir *Gefühl* kavramına sahip olmamız nedeniyledir. Gerçekte bir "*Gefühl* kendisinde ken-dimizi varolanlarla ve böylece kendimizle ilişkide bulma yolumuzdur" (NI, 62/ni, 51). *Gefühl* burada *Stimmung* ile eşdeğerdir. "his "iç"te yer alan bir şey değildir; his, kendisi adına ve kendisi uyarınca her zaman şimdiden kendi öte-mize, bizi ilgilendirsin ya da ilgilendirmesin bir bütün olarak varolanlar içine

¹ Çevirinin yapıldığı orijinal kaynak için bkz. Inwood, Michael (1999) *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.

² Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. E-posta: balmetin@gmail.com. Web sayfa-sı: www.metinbal.net.

uzattığımız yol olan Dasein'ımızın temel kipidir". Beden derinlemesine kuşatılmıştır: "her his belirli bir yolda ayarlanmış bedenleşme [*Leiben*], belirli bir yolda bedenleşen bir ruh durumudur". (NI, 119/ni, 100). *Gefühl* bazen rahatsız edici bir şekilde *Stimmung* [ruh durumu, ruh hali] ile eşitlenir (MN, 110/100; LXV, 256), bazen her türlü nesneden koparılarak saf bir içsel duygu olarak ondan ayırt edilir. (MNS: 304/385)

Korku dünyayı özel bir yolda açar ve yine de faklı olmak üzere [belli belirsiz korku anlamına gelen] *Angst*'a ("kaygı, sıkıntı, keyifsizlik") yaklaşır: "Korku, otantik olmayan [inauthentic] ve *Angst* olarak kendisinden saklanan "dünya" üzerine çökmüş olan/çullanmış olan *Angst*'tır" (VZ, 189). Korktuğum şey dünya içinde olan bir varolandır, örneğin, bir dışının matkabı. Bu varolan "zararlı"dır. Zarar vericilik onun "durum kipidir [Bewandnisart]" zarar vericiliğin belirli bir şekli, dışteki acı vardır ve belirli bir bölgeden, dışınıninkinden gelir. Bu bölge ve ondan çıkan şeyler benim için "korku verici" olarak tanındıktır. Matkap henüz dişimin veya sinirimizin üstünde değildir fakat yakına gelmektedir. O şimdiden yakındadır. (Gelecek ayın randevusu canımı sıkmaz.) o gözdağı verir, fakat geleceği kuşkuludur. Dolguya ihtiyacım olmayacak belki; yaparsam belki acıtmaz. Belirsizlik son ana kadar devam eder. Belirsizlik korkumu artırır.

Sadece beklediğim acı nedeniyle matkaptan korkmuyorum. Bazı insanlar dışının matkabından korkmazlar, bazıları belki tamamen hiçbir şeyden korkmazlar. Onlar benim gibi aynı şiddette acı beklerler, fakat onlar onu korkunç olarak görmezler ve ona benim gibi aynı dikkati göstermezler. (Örümceklerden korkmadığım için, biri orada saklansa bile kuyuya yaklaşırken korkmam, karşılaşmamam muhtemel olmasa bile biriyle karşılaşmayı da "beklemem"). Korku sadece içsel bir his değildir; o olanaklı tehditlerin bir dünyasını açar. Benim dalgın korkum, korkuya duyarlı oluşum, "şimdiden, kendisinden korkunç bir şeyin yaklaşabileceği dünyayı bir alan olarak açtı" (VZ, 141) kendisi için korktuğum şey kendim, DASEIN'dır. "Evim ve yuvam" için korksam da, "kaygı eşliğinde varolma" [concernful being-alongside] olarak kendim için korkarım (VZ, 141). Eğer başkaları için korkuyorsam, "kendim için de korkuyorum"dur (*sich fürchten*, genellikle "korkma" demek olan *fürchten*'in kuvvetlendirilmiş bir biçimidir); bir kimsenin hakkında korktuğu şey "onun kendisinden koparılıp alınabilen birisinin başkası-ile-birlikte-varolmasıdır [one's being-with-the other]" (VZ, 142). (Ailemin geleceği hakkında korku nedeniyle yaşam-sigortasına sahipsem, kendim için nasıl korkarım?)

Böylece korku kişinin içinde olduğu bir durumdur: o dünyayı, kişinin onun içine fırlatılmışlığını ve onun içindeki varlıkların 'ilişkisini' açar. *Angst*'da kişinin içinde olduğu bir durumdur, fakat korkudan farklıdır (VZ, 184 vd.): *Angst*'ın hakkında olduğu şey (onun *Wovor*'u, "Önünde'si, Karşısında'sı") dün-

yaya-içsel bir varolan [intraworldly entity] değildir, fakat dünya, dünya-içinde-varolan [being-in-the-world], *Dasein*'ın kendisi ya da Hiç'tir (krş. MN. 111/101). O belirli bir zarar için gözdağı vermez, belirsizdir ve "ilgililik"ten yoksundur. Sadece dünyaya-içsel varolanlar ilgililiğe sahiptir; bu nedenle *Angst* dünyayı kendi ilgililik-bütünlüğünden (*involvement-totality*), kendi anlamından soyar böylece dünyayı daha fazlasıyla belirli hale getirir. *Dasein* da kendi herzamanki ilgilerini kaybeder ve kendi çıplak kendisine, kendi çıplak olabileme-yeteneğine, kendi 'kendisini seçme özgürlüğüne' bireyleşir (VZ, 188). *Angst*'da herşeyi "tekinsiz" (*uncanny*, *unheimlich*, düz anlamıyla "evsiz") buluruz ve "evde" dünya içinde hissetmeyiz (*Un-zuhause*). *Angst*'ın ne için olduğu (onun *Worum*'u, "Hakkında olduğu") onun *hakkında* olduğu şeyle aynıdır: *Dasein* ve dünya-içinde-varolan. Korku "kendimizi kaybettirirken", *Angst*'da sakin ve topluyuzdur (VZ, 141, 342; MN, 111/100).

Angst'ın iki etkisi vardır: 1. Sürekli, kesin *Angst* kendimizden kaçmamıza, tanıdık dünyaya-içsel-şeylere sığınmamıza veya "içlerine düşmemize" neden olur. 2. Raslantısal, açık *Angst* bizi tanıdık olandan söküp uzaklaştırır ve çıplak *Dasein*'ı ve onun çıplak dünyasını açar. Açık *Angst* filozofa iki şekilde hizmet eder: (a) Genel olarak o *Dasein*'ı kendi birliğinde açığa çıkarır (b) filozofun kendi *Angst*'ı onu dünyasal tasarlardan ve önyargılardan koparır, felsefeyi mümkün hale getirir.

Angst tek "temel ruh durumu" değildir (XLIX, 32; krş. 58, vd) "Sıkıntı" (*Langweile*) da her şeyi ayımsızlığa batmaya bırakmakla var olanları bir bütün olarak açar, fakat *Angst*'tan farklı olarak, o onların kayıp gitmelerine izin vermez, böylece de Hiç'i açığa çıkarmaz (MN, 109 vd. 99 vd.). Sıkıntının sırayla, ücra bir durakta (Heidegger'in nedensizce geç kalması gerektiğini varsaydığı, XXIX, 159) bir tren beklemeye, bir akşam yemeğine gitmeye ve bir Pazar öğle sonrası şehir caddelerinde yürümeyle örneklendirilen derece derece derinleşen – *Angst*'a yakın "derin bir sıkıntı" - üç biçimi vardır (XXIX, 117 vd., özellikle 206 vd.). *Langweile* düz anlamıyla "uzun zaman"dır ve böylece *Angst*'a göre açıkça daha zamanlıdır [temporal].

Daha sonraları, baskın "temel ruh durumu" tarihsel olarak çeşitlilik gösterir. 'Öteki başlangıçta düşünmenin temel duygu durumu dehşet (*Erschrecken*), soğukkanlılık (*Verhaltenheit*), - bu ikisi birlikte önsezi (*Ahnung*) - ve çekingenlik (*Scheu*) diye yaklaşık olarak adlandırılabilen duygu durumlarında salınırken "ilk (Grek) başlangıç"ın temel duygu durumu "hayret"ti. Dehşet bizi "varolanların *varolduğu* ve varlığın (*Das Seyn*) onları terkettiği olgusundan geri tutar" (LXV,14). Ruh durumu için birden fazla sözcük gereklidir: "Temel ruh durumunun tek bir sözcükle yapılan her adlandırması yanlışa götürür. Her söz gelenekten alınır. Öteki başlangıcın temel ruh durumunun birçok adının olması

onun sadeliğiyle çelişmez fakat onun zenginliğini ve tuhaflığını onaylar” (LXV, 22).

Modernite her ruh durumunu, onları kamusal ve toplumsal kılmak böylece “büyüyen boşluk’u gizlemek için, çıplak olarak (ya da canının istediği gibi) ortaya sermeye yönelir (LXV, 123). Fakat “varlık’ın (*das Seyn, beyng*) önünde *Angst* bugün de her zamanki kadar büyüktür. Kanıt: bu *Angst*’ın sesini bağırarak bas-tırmak için devasa aygıtlar” (LXV, 139).

Aletheia ve hakikat: *Alētheia* Grekçe’de “hakikat; doğruluk, dürüstlük, samimilik” anlamına gelir. *Alēthēs* “doğru; samimi, dürüst; gerçek, gerçek olan (*actual*)”dır. *Alētheuein* fiili, “doğru söylemek, vb.”dir (krş. XIX, 21, vd.). Bu sözcükler eski şekli *lēthein*, “gözden kaçmak, görünmez, farkedilmez olma”, ve *lēthe* “unutma, unutkanlık” ile birlikte *lanthanein* ile ilişkilidirler. İlk harf *a*-Grekçe’de Latince’deki *in-* veya Almanca’daki *un-* gibi olumsuzluk ekidir. (“Olumsuzluk eki *alfa*” Grekçe’den türemiş birçok sözcükte bulunur: “*anonim*”, “*ateizm*”, vb.) *Alēthēs*, *alētheia* genellikle “gizlenmiş veya unutulmuş olmayan”, veya “saklamayan ya da unutmayan” kişi anlamında *a-lēthes*, *a-lētheia* olarak kullanılır.

“Hakikatin özüne”, “açıklığın açıklığına” iki yönden ulaşırız: ‘doğruluğun (*adaequatio*, uygunluk) olanağının zemini hakkında düşünmek’ ve ‘başlangıcın (*alētheia*) hatırlanması’ndan. (LXV, 338). İlk prosedür *Varlık ve Zaman*’a özgüdür, ikincisi ise sonraki eserlere. Heidegger erken zamanlarda *alētheuein*’in gizlenmişlikten [*Verborgenheit*] çıkarma, örtüsünü kaldırma [*entdecken*] olduğunu söyler.’ (XXII, 25.krş. XXI, 131; VZ: 33, 219): *alētheia* ‘örtüsünü kaldırma’ (*uncovering*) (XXI, 162); ve *alēthes* ‘gizlenmemiş [*Unverborgen(es)*]’tir (VZ, 33, 219). Bunun üç anlamı vardır: 1. Hakikat açık ifadeler, yargılar, inançlar ve tasarımlar gibi farklı, ilksel olarak kuramsal, zihinsel tutumlara hapsedilemez. Sadece onun içindeki varlıklar değil, bir bütün olarak dünya –ruh durumları tarafından olduğu kadar anlak tarafından da –gizlenmemiştir 2. Hakikat ilksel olarak, düşüncelerin ve ifadelerin değil, gerçekliğin –var olanlar, varlık ve dünya– bir özelliğidir. Var olanlar, vb., elbette, bizden gizlenmemişlerdir ve biz onları açarız. Geç Heidegger *entbergen*; *Entbergung*; *Entborgenheit*, “açıl-, -mak; -ma, -ım” terimini üretir. Çünkü onlar *unverborgen* (gizlenmemiş)den farklı olarak etkin bir anlama sahiplerdir: ‘*alēthēs* şu anlama gelir: 1. varlık hakkında söylenen, açılmış [*entborgen*] 2. açılmış olanı nasılsa öyle, yani açılan varlık olarak, kavramak’ (XXXI, 91) Fakat varolanlar, vb. otantik olarak açılmışlardır; onlar sadece bir ifade ya da tasarımıyla uyuyor değildirler. 3. hakikat açıkça saklanmayı veya gizlenmeyi önvarsayar. *DASEIN* hakikat içinde olduğu kadar “hakikatsizlik” (*Unwahrheit*) içindedir de. Bu VZ’de (222,256 vd.) düşmekte olan *Dasein*’ın

şeyleri yanlış yorumladığı anlamına gelir. “Hakikatsizlik” (*untruth*) basit “hata” değildir, “gizlenmişlik” de değildir: o “Varlığın kılık değiştirmişliği”dir [*Verstelltheit*]. (XXXI, 91) Sonraki dönemde, “Hakikatsizlik” hâlâ “hata” değil fakat “gizleme, saklanmadır” [*Verbergung*] (LXV, 362) Saklayan şey artık insan değil varlıktır. Açılmanın iki türü vardır: (a) dünya ve var olanların bir bütün olarak açıklığı (b) bu açık uzamda tekil var olanların açıklığı: ilk tür (a) saklanmayı içerir: açıklık kurulmadan önce her şey gizlenmiştir ve saklanma açıklığın gerçekliğinin tüm doğasını değil sadece belirli özelliklerini açmamasında kendi varlığını sürdürür. İkinci tür (b) bizim ‘kısmen ve zaman zaman’ üstesinden geldiğimiz saklanmışlıkla ilgilidir (LXV, 338 vd.). Platon hakikati ışığa indirgemekle hataya düşmüştür. Gizlenmişlik düşüncesini kaybettik ve böylece *alētheia*’nın mahrum bırakıcı [*privative*] gücünü kaybettik: ışık sabittir- asla açılmaz ve söndürülmez- ve ona bakana var olan herşeyi açar. Var olanları açmamızda varlığını sürdürecektir olan açıklık kavramını kaybettik: tek bir ışık açıklığın açıklığı için ve tekil varlıkların açılması için yeterli olamaz (LXV, 339).

Platon’un hatası yazgı saptayıcıdır. O - bu zararı tamir etmede elinden geleni yapan Aristoteles değil - (NII, 228/niv,171) *alētheia*’nın uygunluk olarak “doğruluk” ve doğruya gerilemesini başlattı (XXXIV, 21 vd; P, 201 vd./215 vd.). *Alētheia* kökensel olarak (kabaca “doğa” denilebilecek) *phusis*’in temel özelliğiydi ve böylece “özel olarak kendisinin düşünme gibi başka birşeyle ilişkisi hakkında her soruyu reddeder” (LXV, 329). Platon’da o “*ideanın* boyunduruğu altına girer” (s.228) Grekçe *idein*, “görmek”ten gelen *idea*, Heidegger’in kullanımında varolanların dış “görünüş”lerine [*Aussehen*] işaret eder. Mahkûmların mağara dışına çıkarılmaları onların bu *idea* görüşünün ve *ideası* o olan varlığın düzenli bir “düzeltimi”dir. Böylece *alētheia* artık ilksel olarak varolanların bir özelliği değildir: o, ruhla birlikte “boyunduruğa alınmıştır”, ve onlar arasında bir *homoiōsis*’e, bir “benzerliğe” dayanır. *Homoiōsis* ondan bu yana *adaequatio* (uygunluk) ve böylece “uyuşum” oldu ve Descartes’den beri, ruh ve varolanlar arasındaki ilişki, Platon’un *ideasının* bozulmuş bir türevi olan ‘tasarım’ dolayısıyla, özne-nesne ilişkisine dönüştü. Hakikat doğruluk olur ve onun hareket alanı [*Spielraum*], açıklık, ihmal edilir (LXV, 198, 329 vd.).

Heidegger’in düşünceleri Friedländer tarafından eleştirildi, 221-229: 1. *Alēthēs*’in *a-* ve *lanthanein*’den gelip gelmediği belirsizdir. 2. Böyle olsa bile, Homeros’daki, Hesiodos’daki ve sonraki yazarlardaki ‘gizlenmemiş’ anlamına gelmesi neredeyse imkansızdır, fakat üç temel anlamı vardır: konuşmanın ve inancın doğruluğu (epistemolojik); varlığın gerçekliği (ontolojik); bir bireyin ya da karakterin otantikliği, hakikiliği ve özenliliği (“varoluşsal”). 3. *Alētheia*’nın bu üç özelliği Platon’da biraraya getirilmiştir. Mağaradan çıkış, varlığın, bilginin ve varoluşun yükselişidir. Heidegger bunu yanlış anlar. Heidegger, eğer Platon

hakikati, kavrayışın doğruluğu olarak anlıyorsa, onun hakikatin diğer anlamlarını bir tarafa attığını, ancak böyle olmasına rağmen, Platon'da hakikatin başka bir anlamı tekrar ortaya çıkıyorsa, bunun nedeninin Platon'un kararsızlığı ve "muğlaklığı" olduğunu düşünür. Bu üç anlam Platon'da bir arada eritilmiştir. 4. hakikati gizlenmemişlik olarak yorumlamak onu modern öznelcilikten kurtarmayacaktır: gizlenmemişlik *bir kimseye* gizlenmemişliktir.

2 ve 3 hakkında Friedländer haklıdır. Heidegger 2'yi kabul eder ve 3'ü açıkça kabul eder. (FSDG, 77 vd./447) *Alētheia*'yı Platon'da "gizlenmemişlik" olarak bulma girişimleri değişmez biçimde başarısız kaldı. Platon bir ayna tutarak "yaptığımız" şeylerin *tēi alētheiai* varolanlar olduğunu ve ressamların yaptıkları şeylerin *alēthē* olmadığını söylerken (*Devlet*, 596 d, e), Heidegger onun aynalardaki ve resimlerdeki şeylerin "gizlenmemiş" olduklarını kastettiğini düşünür. (O aynı zamanda bir ayna tutarak şeyleri yapmamızın bize nasıl söylenebileceğini anlamak için "yapmayı" özel "Grekçe anlamında" ele almamız gerektiğini söyler.) (NI: 206 vd./ni, 177 vd.) Fakat şeyler bir aynada bedende olduklarından daha fazla gizlenmezler. Platon'un üstünde durduğu şey şeylerin bir aynada ontolojik anlamda *gerçek* olmadıkları, *alēthē* olmadıklarıdır. İdea'nın ve onun yakın-eşanlamlısı *eidos*, 'biçim'in 'görünüş, görüntü' anlamına geldikleri de doğru değildir; başka hiç kimse değilse bile Greklerin sözcükleri onların etimolojik kökenlerine göre değişik şekillerde kullandıkları varsayımı temelsizdir (krş. NI, 200/ni,172).

Heidegger'in *alētheia* ve Platon yorumu savunulamazdır. Bu Friedländer'in 4'ncü hakkında haklı olduğu anlamına gelmez. Bu Heidegger'in açıklık ve tikel varolanların açılması arasındaki ayırımı ve onun bizim, şeylerin bize gizlenmemiş olması için hazır bir bekleme değil, açıklığın açılması tarafından olduğumuz şey yapıldığımız ve açıldığımız inancını gözardı eder. Heidegger tarafından reddedilen Kantçı dilde Friedländer "transendental" terimlerle olmaktan çok "deneysel" (*empirical*) terimlerle düşünür. Heidegger Platon'a, doğru yorumlanacak olursa, kendi bildirdiğinden çok daha yakındır.

Ara: [Between]: "Ara" *zwei*, "iki" ve kökensel olarak "iki şey arası"yla ilişkili olan *zwischen* edatıdır. Heidegger onu sık sık bir isime dönüştürür, *das Zwischen*, "ara, arada olan [what is between], aralık [betweenness]". Heidegger onu sandalye ve duvar arasındaki (VZ, 55) ve DASEIN ve başka varolanlar arasındaki (VZ, 108) uzamsal uzaklık için kullanır. Daha önemlisi, dünya-içinde olmanın "el-altında-hazır-bulunur bir özne ile el-altında-hazır-bulunur bir nesne arasında al-altında-hazır-bulunur alışveriş [commerce]" olduğu görüşü düşünüldüğünde, Heidegger "Dasein bu "ara"nın varlığıdır" (VZ, 132) demenin fenomenolojik olarak daha doğru olacağını önerir. Bu düşünce önceki dersleri

yankılar: Dasein ne dünya nede bir öznedir; “Dasein’ın varlığı kesinlikle özne ve dünyanın “ara”sıdır. Elbette bir öznenin bir dünya ile bir araya gelmesinden ortaya çıkmayan bu “ara” bir öznenin bir özelliği değil! Dasein’ın kendisidir. Bu nedenle, özne ve dünyanın bir “ara”sı hakkında konuşmanın her zaman şimdiden iki kendiliğin verili olduğu ve onların arasında bir ilişki bulunacağını önvaryacağı için, Dasein’ı “ara” olarak kavramak kesinlikle doğru değildir.” (XX, 346; krş. 379) “Ara” aynı zamanda Dasein’ın doğum ve ölüm arasındaki uğraşlarına [career] gönderme yapar. Dasein her mevcut anda yalın şekilde yaşıyor değildir; Dasein’ın kendi başlangıcı ve sonu arasına “gerilme”si [stretching out] onun bütün yaşamını renklendirir: “Doğum ve ölümlle ilişkili olarak “ara” şimdiden Dasein’ın kendi varlığında yatar. [...] Olgusal [factual] Dasein doğumsal [gebürtig] olarak vardır ve doğumsal olmakla o, ölüme doğru olma anlamında şimdiden ölmektedir. Bu iki “uç” ve onların “ara”sı, Dasein olgusal olarak [factically] varoldukça ve onlar yalnızca Dasein’ın *kaygı* [care] olarak varlığı temelinde mümkün *oldukları* sürece [var] *dırlar*. [...] Kaygı olarak Dasein “ara”dır” (VZ, 374)

Heidegger sonradan ara [the between] sözcüğünü yaygın bir şekilde kullanır. Bazen varlık ara’dır: “Varlık [Beyng] tanrıların konaklamalarının merkezindeki ocak-ateşi, aynı zamanda insanın yabancılaşması olan konaklama (onun, özellikle varolanlarla aşına olduğu zaman bir yabancı olarak kaldığı ara)” (LXV, 487) Varlık [beyng] “kendini-aydınlatan özleşme [self-lighting essencing] içinde tanrıların ve insanın birbirlerini yeniden-bildikleri [re-cognize, er-kennen], başka bir deyişle, kendi aidiyetlerine [belonging] karar verdikleri ara’dır. Bu ara varlık [beyng] varolanların bir eki olmayan “dır”, fakat kendi hakikatinde (varolanların) [das (Seiende)] bir varolanın koruyuculuğuna [safekeeping] erişebilecekleri özleştirendir [essencer, Wesende]. Ara’nın bu önselliği idealist bir şekilde “a priori” olarak yorumlanmamalıdır” (LXV, 428) Eğer “varlık [beyng], tanrıların içine zorlandıkları ara olarak kavranıyor, böylece o insan için bir gereklilik oluyorsa, o zaman tanrıların ve insanın “verili”, “el-altında-hazır-bulunur” oldukları varsayılmaz. [...] Varlık tanrı ve insan için ara olarak özleşir [essences], fakat bu şekilde, bu ara uzamı [space between] ilkin tanrılara ve insana onların özsel olanaklıklarını verir, kendi kıyılarından taşan, ve bu taşmadan ilkin kıyılar olarak onların çıkmasına izin veren bir ara, her zaman bu olay ırmağına [Er-eignisses] aittir, her zaman kendi olanaklıklarının zenginliği içinde gizlenir, [arada] her zaman tüketilemez kaynakların gelgiti [hüküm sürer], [aranın] kendi açıklığı/aydınlığı/ışıtması [lighting] içinde dünyalar [worlds] bir araya gelirler ve batıp giderler, topraklar/yeryüzleri [earths] açılır ve yıkıma uğrarlar.” (LXV, 476) Bazen ara Dasein’dır: “*Da-sein*, ilkin kendisini temellendiren bu ara, tanrı ve insanı ayırır ve bir araya getirir ve onları birbirine

uydurur" (LXV, 28 vd.) *Da-sein* insanla özdeş değildir. İnsan, bir ayağı varlıkta diğer ayağı dışarda olan "bir köprü gibi ara'da durur" (LXV, 488)

Kant'ın, kendi oluşturmadığımız varolanları nasıl bilebileceğimizi gösterme girişimini okurken, nesne üzerine ya da onu deneyimlememiz üzerine odaklanmamalıyız, fakat şunları fark etmeliyiz: "1. her zaman arada, insan ve şey arasında deviniriz; 2. sadece onun içinde devindiğimiz zaman bu ara varolur; 3. bu ara şeyden insana bir ip gibi uzanmaz, fakat bu ara, şeyin ötesine ve benzer şekilde tekrar geriye bize uzanan öngörü [anticipation] ya da ön-kavrayıştır [fore-conception]" (§§, 188, vd.).

Dasein: Mark Twain bir takım Almanca sözcüklerin her şey anlamına geliyor göründükleri konusunda şikayetçi oluyordu. Bu sözcüklerden biri de *da'dır*. "Ora" ("Oraya gidiyorlar") ve "bura" ("buraya geliyorlar") anlamı yanında "o halde/öyleyse", "o zamandan beri", vb. anlamlara da gelir. *Sein* "var olmak" sözcüğüne ön ek olarak konulunca "orada-, mevcut-, erişilir olmak" anlamlarına gelen *dasein*'ı oluşturur. On yedinci yüzyılda bu master ya da çekimsiz fiil ilk defa 'bulunuş' (*presence*) anlamında (*das*) *Dasein* olarak isimleştirildi. On sekizinci yüzyılda *Dasein* Latince'deki *Existenz*'e ('Tanrı'nın varoluşu') bir alternatif olarak filozoflar tarafından kullanılır oldu. Şairler ise *Dasein*'ı 'yaşam' anlamında kullandılar. Darwin'in 'yaşamda kalma mücadelesi' Almanca'da *der Kampf ums Dasein* sözcükleriyle karşılandı. Gündelik dilde *Dasein* var olan ya da kişilerin yaşamı anlamında kullanıldı. (*Dasein* Heidegger'in dilinde *Dass-sein*'dan, "bu-var olan"dan epey farklıdır. (XXVI, 183, 228vd.))

Erken derslerinde Heidegger insanlardan ve onların varlığından söz ederken *Leben*'i, "yaşam"ı sık sık kullanır fakat *Dasein* 1923'te *Varlık ve Zaman*'daki anlamıyla kullanılır (LXIII,7; XVII,3, fakat burada o hâlâ dünyanın *Dasein*'ından söz eder, 42). VZ'da o (*das*) *Dasein*'ı şunlar için kullanır: 1. insanların varlığı için ve 2. bu varlığa sahip var olan ya da kişi için. Derslerinde sık sık *das menschliche Dasein*'dan, 'insan *Dasein*'ından söz eder. Bu insan *Dasein*'ı da insanların varlığı ya da insan anlamına gelebilir (örneğin XXIV, 21) İsimleştirilmiş bir master (*nominalized infinitive*) olan *Dasein*'ın çoğul şekli yoktur. O, VAROLAN her şeye ve her bir şeye işaret eder *das Seiende*'de (düz anlamıyla: "varolan şey") olduğu gibi, insanların hepsi ve her birine işaret eder. Birden fazla kişi söz konusu olduğunda Heidegger öteki/lerden ya da *Dasein*-ile'den (*Mitdasein*) söz eder. Heidegger, vurgu yapmak için sık sık *Da-sein* biçiminde yazarak *Dasein*'ın kökensel anlamını, "orada varlık"ı ('being there') canlı tutar. *Dasein* özsel olarak DÜNYA'dadır ve kendisini ve dünyayı aydınlatır. 'Ora [*das Da*]' onun açtığı ve aydınlattığı uzamdır: "'Ora [*das 'Da*]' "orada bir yer" [*dort*]' karşısındaki bir yer ... değildir; *Da-sein* ne orada bir yerde olma yerine burada olma, nede burada

ve oradadır, fakat olanaktır (*possibility*), burada olmaya ve orada olmaya yönelik bir imkândır" (XXVII, 136). Sonraki zamanlarda, *Da-sein* bazen 'orada varlık' ('*being there*') değil, fakat vardığı zaman 'varlığın kendisini sürdürdüğü yer' anlamına gelir: 'Bu Yer (*Where*) varlığın kendisine ait bölgenin Orası'dır (*There*), varlığın kendisi"dir" ve böylece *Da-sein* olarak adlandırılır' (NII, 358/niv, 218).

Varlık ve Zaman'da her insan, otantik olmasa bile, *Dasein*'dir. 'İnsan' (*Mensch*) kadınları da içerir. *Dasein*, nötr olmasına rağmen, beden bakımından cinsel yönden farklılık gösterir; cinsel ilişkiler onun kökensel İLE-VAR-OLMA'sına bağlıdır; cinselliği yalnızca, ancak *Dasein*'ı ilkin kendi nötrlüğü içinde anlarsak anlayabiliriz (XXVI, 173 vd; XXVII, 146 vd.). Çocuklar ve ilkel insanlar, onların bütünüyle olgunlaşmış olmadıkları düşünüldüğünde 'eksik bir şekilde' anlaşılır olacaklardır (XXVII, 123 vd.). Heidegger derslerinde sık sık *Mensch*'i kullanır, fakat *Varlık ve Zaman*'da bundan kaçınır: bu bizi diğerleri arasında bir biyolojik tür olarak, "akıllı hayvan" olarak sergiler ve bize özgü varlık anlayışını göz ardı eder. Bu nedenle, o her durumda kendisine ait "*Dasein* çözümlemesi"ni "artık modadan çok bir salgına dönüşmüş" "felsefi antropoloji"den ayırt eder (XXXI, 122; krş. VZ, 45, vd.; K, 205, vd./140 vd.). Beden, ruh (*Seele*, yaşam ilkesi) ve tin (*Geist*, zihinsel ilke) halinde geleneksel üç parçaya bölünmüşlükten kaçınan *Dasein* insanı birlik haline getirir. (VZ, 48). *Dasein* insan özünü, örneğin akıl gibi bir takım özel yetiler içine yerleştirmez: *Dasein*'ın merkezi özelliklerinden bir kısmı FİRLATILMIŞLIK ve DÜŞME yanında VAROLUŞ'tur. Bu şu anlama gelir ki *Dasein* nasıl var olacağına kendisi karar verir ve bunun özsel olarak ve kaçınılmaz olarak ussal olacağını söyleyemeyiz. *Dasein* var olduğu ve EL-ALTINDA-HAZIR-BULUNUR (*vorhanden, present-at-hand*) olmadığı için, onun "ne" olduğunu sormak uygunsuz olacaktır; onun "kim" olduğunu sormalıyız ve cevap *Dasein*'ın kararına bağlı olacak, hatta bu karara dayanacaktır: cevap "ben kendim" olabilirim ya da "diğerleri arasında var olurken, şimdiden, her *Dasein*'ın kuşatılmış olduğu Hiç kimse (*Nobody*) olabilir" (VZ, 128; krş. VZ, 45; XXXIX, 57 vd.: "Kişi sürekli olarak neyin içinde yer alıyorsa, işte bu edimler [örn. öğretmek] onun *ne* [örn. bir öğretmen] olduğunu belirler. Fakat eğer *ne* olduğumuzu biliyorsak, bununla birlikte *kim* olduğumuzu da bilir miyiz? Hayır.")

Dasein 'her durumda benimdir. [...] ona işaret ederken her zaman bir kişi zamiri kullanılmalıdır: "Ben", "sen" (VZ, 42). Kant'ın dediği gibi her insan "kendisi uğruna, [...] kendi ereği için" vardır. "Kendiyi neyse o olarak kuran şey bu "kendi uğruna"dır" (XXVII, 324; krş. VZ, 84, 147). Dünyanın anlamı *Dasein*'ın ihtiyaçları ve amaçları tarafından temellendirilir. *Dasein* yalıtılmış, ben-merkezci (*egotistical*) bir birey midir? ONTOLOJİK olarak evet, ONTİK olarak hayır: *Dasein*'ın nötrlüğü 'insana özgü bir yalıtılmışlık anlamına gelir, fakat

bu, sanki filozof dünyanın merkeziymiş gibi olgusal (*factual*), var-olmasal (*existentiell*) bir anlamda değildir; *Dasein*'in nötrlüğü insanın *metafizik yalıtılmışlığıdır*' (XXVI, 172). Yalnızca *Dasein* 'kendi metafizik özü içinde kendilik tarafından belirlendiği içindir ki o somut bir varlık olarak açıkça kendisini kendi olarak seçer' ya da "bu seçimden feragat eder" (XXVI, 244). "Bu kendilik onun özgürlüğüdür ve özgürlük *Dasein*'i ilk olarak ya bencil (*egoistic*) ya da özgecil (*fedakar, altruistic*) kılan benliktir [*egoity, Egoität*]" (XXVI, 24). Bu kendilik Ben-Sen ilişkisini açıklamakta işe yaramaz. Bu yalnızca, bireysel bir tekbencilik (*solipsism*) yerine 'bir çift tekbencilik' koyacaktır (XXVII, 146; krş. XXVI, 241 vd.). *Dasein*'in benliği bu zıtlıktan daha derinde yatar; *Dasein* hem Ben hem de sen olarak işlev görür. Çünkü *Dasein* her zaman "benim"dir, el-altında-hazır-bulunur (*present-at-hand*) bir varolanın olduğu gibi bir cinsin bir hali değildir. (VZ, 42; krş. LX, 11).

Heidegger daha sonraları insanı *Dasein*'dan daha keskin bir şekilde ayırır. *Da-sein* insan değildir, fakat insanın edindiği ve kaybettiği varlıkla bir ilişkidir. İnsan sadece bir ÖZNE ya da ussal bir hayvan olabilir (LXV, 62; XLIX, 36). Dahası, *Da-sein* insanın kendisine karşılık gelmekten çok, insan ve tanrılar 'arasında' yer alır (LXV, 28 vd., 31). '*Dasein* kendisi uğruna var olur', fakat bu şimdi onun varlık uğruna var olduğu anlamına gelir, çünkü o özsel olarak varlığın 'bekçisi'dir (LXV, 302). Bir cinsin bir hali olarak görülmemesi gereken şey *Da-sein* değil insandır şimdi (LXV, 61); *Dasein*'in kim olduğunu değil de, "kim" olduğumuzu ya da insanın kim olduğunu soruyoruz (LXV, 438 vd.) *Da-sein* bu soruları kabul etmeyecek kadar gayrı şahsi oldu (fakat krş. LXV, 303). Heidegger *Dasein*'in iki anlamını, geleneksel olanı "ilk" ve kendisine ait olanı ise 'öteki' başlangıç olarak ayırt eder (LXV, 295 vd.).

Heidegger'in bu konuda, geç döneminde, *Varlık ve Zaman*'dan ayrılması abartılmamalıdır. *Varlık ve Zaman*'da *Dasein* dünyayı aşar: 'fakat eğer o dünya ise, kendiliğin ilk olarak olduğu yere yükselmesinde, böylece dünya *Dasein*'in uğruna var olduğu şey olmayı kanıtlamış olur' (TÖÜ, 84). *Dasein* şeylerin merkezinde durur, fakat kendisi "esrik (*ecstatic*), başka bir deyişle dış-özeklidir (*eccentric*)" (TÖÜ, 98 n. 59; XXVII, 11). VZ Heidegger'in sonraki yapıtlarından daha *antroposentrik* (*insan-merkezcil*) değildir.

Deneyim: Almanca'da "deneyimlemek" [to experience] anlamına gelen iki fiil vardır: 1. "yaşamak" demek olan *leben*'den gelen *erleben* "başından geçerek yaşamak" [live-through] anlamına gelir. Örneğin, bir kişi korkuyu, onu hissederek ya da ona şahit olarak deneyimleyebilir, başına gelerek deneyimleyebilir (*erleben*) Bir *Erlebnis*, "bu gerçek bir deneyimdi" sözündeki gibi zorunlu olarak dışsal [external] değil, fakat bir kişinin iç yaşamı [inner life] üzerindeki yoğun

bir etkiye sahip deneyimdir. 2. “gitmek, yolculuk etmek, vb.” anlamına gelen fahren’den gelen erfahren daha dışsal bir niteliğe sahiptir. *Erfahren* “ birşeyi öğ-renmek, bulmak, işitmek”, yanında “ birşeyi alımlamak, birşeye uğramak” an-lamlarına da gelebilir. Bir *Erfahrung* dışsal, nesnel bir olay olarak ya da böyle bir olayla ilgili olan bir deneyim ve kişinin böyle olaylardan öğrendiği derslerdir. *Erfahrungswissenschaft* “deneyimsel bilim”dir; buna karşıt olarak, bir *Erlebnisaufsatz* kişisel deneyim [personal experience] üzerine temellendirilmiş bir deneme yazısıdır.

Erlebnisse, yaşanmış deneyimler [lived experiences], özellikle Dilthey için önemlidir. Onlar, farkında olduğumuz ya da “başımızdan geçen” [live through] ancak her zaman içgözlem [introspection] nesneleri haline gelmeyen içsel du-rumlar [inner states], edimler [activities] ve süreçlerdir. Yaşamla olan bağlantı açıktır: “[Dilthey] bir bütün olarak “yaşam”ın kendisinden başlayarak, yapısal ve gelişimsel karşılıklı-bağlantıları [inter-connections] içinde onun “yaşanmış deneyimlerini” anlamayı denedi” (VZ, 46)

Heidegger’in yaşam kavramına erken bağlılığına rağmen (örneğin LIX, 36 vd.) *Erlebnis* ve *das Erleben* (“deneyimlemek”) nosyonunu daima aynı anlamda kullandı. O “deneyimleme” kavramını “deneyimleyen Ben, özne ya da bilinç”le ilişkilendirdi. (LIX, 92) *Varlık ve Zaman*’da iki temel itirazda bulundu: 1. Bir *Erlebnis* yalıtılmış, geçici bir deneyimdir. 2. Bir *Erlebnis*, doğası gereği hem be-denden hemde dış dünyadan ayrılmış içsel, psişik bir olaydır. Kendiyi *Erlebnisse* yoluyla kavramak ya onun doğası gereği ayrıık, geçici deneyimlerden bir araya tutturulmuş olduğu anlamına gelir ya da kendi *Erlebnisse*’si içinde değişmeksiz-in kalan temelde yatan bir dizi olduğu anlamına alır. (VZ, 114) Ruh durumla-rını [moods] (VZ, 136, 340, 344; XXIX, 123) ya da vicdanı [conscience] (VZ, 169, v.d.) deneyim olarak görmek onların DÜNYAYı ve DASEIN’ı açmalarını [disclosure] göz ardı eder. Dasein kendi deneyimleri üzerine odaklanmakla kendisinin farkına varıyor değildir, fakat “yaptığı şeyde, kullandığı, umduğu, kaçındığı” şeyde, onun çevresindeki dünya içinde onun ilgilendiği şeylerde Dasein kendisinin farkına varır. (VZ, 119) Duygular, tutkular ve hisler içsel de-neyimler olarak görülmeyeceklerdir: “Burada ilgilendiğimiz şey, psikoloji de-ęildir, hatta fizyoloji ve biyoloji tarafından aşındırılmış bir psikoloji de değildir, fakat [...] insanın “Ora”ya [das “Da”] dayandığı/katlandığı, [withstand] yoldur, onun aralarında durduğu varolanların açıklığı ve gizlenmişliğidir.” (NI, 55/ni,45) “Ne iyi ki Greklerin deneyimleri yoktu, [...]” (NI, 95/ni, 80, krş. DR, 87/134). Bu nedenle onlar sanatın öneminin onları sağlamak olduğuna inanma-dılar.

Daha sonra, Heidegger *Erlebnis*’i deneyim, duyum için veya bir uyuşturu-cudan [drug] ya da bir toparlanmadan sonuçlanan “çınılama” [buzz, uğultu]

için kullanır. Teknolojinin insanı aşındırması ve dünyanın eksilmesi onun bize deneyimler verme yeteneği tarafından dengelenir. Burada önemli olan şey duygunun (*Gefühl*) ya da deneyimin niteliğidir, çünkü onların bizim yaşamımız ya da bizim dünyamız için hiçbir anlamları yoktur. (LXV, 406, 495)

Erfahrung bütünüyle farklıdır. Heidegger bu sözcüğün kısa bir tarihçesini verir (LXV, 159, vd. Krş. DR, 73vd./120, vd.; ŞS, 69vd./88vd.):

1. Deneyim ilkin edilgendir: henüz o şeyi araştırma içine girmeksizin o şeyle karşılaşırız.

2. Etkin deneyimde, bir şeyi bulmak için “yola çıkarız” (*er-fahren*)

3. Değişen koşullar altında bir şeye ne olduğunu görmek için (belki mikroskop gibi yardımcı yapay araçlarla) o şeye, ya ortaya çıkacak yeni koşulları bekleyerek ya da bu yeni koşulları üretmek için ona müdahale ederek gideriz.

4. Deney [experiment]: ne olduğunu görmek için bir şeye müdahale ederiz, eğer şunu ve şunu yerine getirirsek, ancak o zaman “düzenlilik öngörüsüyle/önkavrayışıyla [Vorgriff]” böyle yapmış oluruz, “örneğin, bu kadarsa – öyleyse o kadardır.” (LXV, 161)

5. Modern deney özsel olarak “kesin” ölçüyü içerir. Nesneler kendi özlelerinden yoksundurlar ve matematiksel düzenliliklere uyan yalın bireyler olarak görülürler. Bu düzenlilikler daha baştan nesnel olarak kabul edilen şeyi belirler. Bilimler doğanın matematiksel düzenliliklere uyup uymadığını keşfetmek için kesin deneyler yürütmezler. Onlar böyle yaparlar çünkü onlar matematiksel bir TASARISINI önvarsayarlar. Bu anlamda deney “deneyim”den bütünüyle farklıdır: “bilim rasyonel-matematiksel hale gelir, başka bir deyişle, en üstün anlamda deneysel [experimental] *değildir*” (LXV). “Deney” ve “deneyim”, bir zamanlar, ortaçağın otoriteleri ve önceki fikirleri sorgulama uygulamasıyla karşılaştırıldı. Bugün onlar, hiçbir matematiksel “öngörü” tarafından yönlendirilmeyen yalın gözlem ve betimlemeyle karşılaştırılırlar.

Heidegger bir rasyonalist mi yoksa empirist midir? hiçbiri ya da her ikisi. “Deneyim”, tüm temel kavramlar gibi, tarih boyunca anlamını değiştirir. Belirli bir dönemde deneyim olarak anlaşılan şey, kendisi deneyimden türemeyen ya da deneyimden etkilenmeyen dünya hakkındaki önsel bir yoruma dayanır. Böylece, rekabet içindeki bilimsel kuramlar arasındaki sorun her zaman “deneyim” tarafından çözülemez. “Kişi, Galileo’nun cisimlerin serbest düşüşü öğretisinin doğru olduğunu ve Aristoteles’in hafif cisimlerin yukarı doğru çıkmaya çalıştıkları öğretisinin yanlış olduğunu söyleyemez, çünkü cismin özü, yer ve onların ilişkisi hakkındaki Grek anlayışı varolanlar hakkındaki farklı bir yoruma dayanır ve bu nedenle doğal süreçleri anlamının ve incelemenin farklı bir yolunu üretir.” (DR, 70 vd./117) Bu, bizim bir varolan türüne, örneğin atomlara ya da

tarihsel önemi olan kişilere “erişme tarzı”ımızın (*Zugangsart*) onların varlığı hakkındaki önsel kavrayışımıza dayalı olarak değişiklik gösterdiği genel düşüncesinin bir örneğidir (örneğin ŞS, 71/93). “Bir ilkenin doğruluğu asla onun sonucundan kanıtlanamaz. Çünkü bir sonuç olarak bir sonucun yorumu, önvarsayılan ancak temellendirilmemiş bu ilkenin yardımıyla yönetilir.” (S, 166/138)

Heidegger bizim sonlu deneyimimiz hakkında Kant’ın yaptığı açıklamaları çeşitli yapıtlarında keşfeder (örneğin K; XXV; XXXI) ve *Hegel’in Tinin Görüngübilimi*’nde (HDK) betimlenen daha az bir açıklığa sahip sonlu deneyimi de açıklar. Heidegger zaman zaman Greklerin, hem onların dilinin özne-yüklem formunun hemde bir şeyi ilenekleri olan bir özne olarak kavramalarının altında yatan ve buna yol açan “varolanların varlığı temel deneyimi”nden [*Grunderfahrung*] söz eder. (SYK,12/149)

Dil [Language] ve Gevezelik/Boş konuşma [Chatter]: “Konuşmak” *sprechen*’dir. Türetilmiş bir ad olan “*Sprache*” bir zamanlar “konuşma” [speaking] süreci ya da becerisi anlamına gelirken, bugün “dil” anlamına gelir. Başka bir ad, *Spruch*, “söylenmiş olan”, başka bir deyişle “söz, karar, vb.” anlamlara gelir. Heidegger’in kendi çıkarı için kullandığı üç sözcük bileşik sözcükler oluşturur: “başkasıyla-birlikte-varlık³ [Being-with-one-another] onaylama ve reddetme, davet etme, uyarma olarak, tartışma [discussion, Aussprache, düz anlamıyla “dile getirmek”], istişare [consultation, Rücksprache, düz anlamıyla “karşı konuşmak” (speaking back)], tavsiye [*Fürsprache*, “speaking for”] olarak konuşmadır, [...]” (VZ, 161) Nietzsche ve nihilizmi tartışırken biz “dil [Sprache] talebine [Anspruch]” başka bir deyişle “nihilizm” sözcüğündeki “nihil”e, hiçe “boyun eğerez [submit]” (NII, 337/niv, 200). “J: hermeneutik ilişkiyi şimdi nasıl sunarsınız? I: Ben kararlılıkla dili sunmaktan ve onun hakkında konuşmaktan kaçınacağım. J: Böylece herşey dile [bir zamanlar “karşılık, cevap” anlamına gelen *entsprechen*’den gelen *entsprechendes*] uyan bir söylemeye erişmeye dayanacaktır. I: böyle bir söyleme karşılığı [saying correspondence] yalnızca diyalog [*Gespräch*] olabilir” (DD, 151/51 vd.)

“Dilin varolmasının nedeni yalnızca konuşmanın [*Rede*] varolmasıdır” (XX, 365) Fakat Heidegger dili, bazen doğrudan KONUŞMAdan değil, fakat –örneğin “Rembrandt takdire şayandır” cümlesindeki gibi – kişinin kendisinin ilk elden deneyimi olmaksızın ONLAR’ın söylediğini aktaran *Gerede*’den “gevezelik”ten türetir. Konuşmanın hakkında olduğu şeyin mevcudiyetindeki konuşmaya benzemeyen gevezelik sözlü olmak zorundadır: “Yorumlanmışlığın

³ Ç.N. Bkz. VZs, s.115.

[interpretedness, Ausgelegtheit] sertleştirilmesi [hardening], içinde iletişimle aktarılmış konuşmanın [communicated talk] her zaman dile getirildiği [ausgesprochen, spoken out] ve (yalnızca dilin olduğu) yorumlanmışlığın konuşulmuşluğunun [Gesprochenheit, spokenness] yükseldiği ve çöktüğü [rise and decline] daha ileri bir kuvvetlendirmeye uğrar.” Çünkü “her dilin kendisi Dasein’ın varlık kipine sahiptir. [...] Her dil kendi varlığı içinde – Dasein’ın kendisi gibi – *tarihseldir*” (XX, 373. Krş. XXI, 152) Dil, içinde hepimizin yer aldığı yüzer-gezer bir şey değildir. Dilin sanki özgürce yüzdüğü görülür, çünkü o belirli bir DASEIN’a ait değil, ilkin Onlar’a aittir. Fakat biz yalnızca Onlar’ın konuştuğu gibi konuşmak zorunda değiliz. Bir kimse, sözcük konusunda bir ustalıkla ya da ilgilendiği konu hakkında yeni bir anlayışla, dili orijinal bir şekilde sahiplenebilir.

Dil “Dasein’ın varolma kipi”ne sahip olduğu için, bir dil “ölü” olabilir. Bir ölü dil “konuşulmuşluk” olarak daha fazla gelişmez, fakat o, konuşma ve yorumlanmışlık olarak hala “canlı” [alive] olabilir. “Tıpkı ölü Dasein’ın, belkide gerçekten orada olduğu zamankinden daha hakiki bir şekilde, gizil bir anlamda tarihsel olarak yaşama katılmayı sürmesi gibi, bir dilin “ölüm”ü de konuşmanın “yaşayan canlılığı”nı ve ona ait olan ortaya çıkarmayı [disclosure] dışlamaz.” (XX, 374) Eğer Latince metinler bugüne kadar bizim için canlı ulaşmışsa Latince sözcüklerin kendi anlamlarını yaşayan dillerin sözcüklerinin değiştirdikleri gibi değiştirememeleri hala geçerli bir olgudur. Böylece Latince Katolik kiliseye yakışır: Katolik kilise kendi dogmalarını değiştirmeksizin muhafaza eder. Buna karşıt olarak, yaşayan bir dil tarihsel olarak değişmeye devam eder. Böylece, Birinci Dünya Savaşı’ndan önce yaygın hale gelen *erleben*, “deneyimlemek”, ve *Erlebnis* “deneyim” kavramlarının yerini Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra “varoluşun” ve “kararın kuşku götürürlüğü” alır: “Sloganlar ve herkesin dilindeki laflar gevezeliğin, Onlar içindeki Dasein’ın bir varlık kipinin indeksleridir [indices]” (XX, 375) İyi, kökensel kavramlar bile gevezelik yoluyla değerden düşürülmeye meyillidirler. Buna rağmen, onları özellikle şiir buna karşı koruyabilir.

Varlık ve Zaman yapıtında dil, gevezelikten değil, doğrudan konuşmadan türetilir. Gevezelik, dil için bir başlangıç olarak değil, DÜŞÜŞ’ün (Verfall, falling) bir aşaması olarak görünür. (VZ, 167 vd. krş. XX, 367 ve devamında *Gerrede* tekrar, ancak bu defa düşüşün bir aşaması olarak ortaya çıkar.) Heidegger dilin varlık kipinden daha fazla emin değildir: “Dil, dünya içinde elimizde-kullanılmaya-hazır-olan bir araç-gereç midir, ya da o Dasein’ın varlık kipine mi sahiptir, ya da hiçbiri midir? Eğer dil “ölebiliyor”sa, o ne tür bir varolandır? [...] Gerçekte sık sık ağırlıklı olarak “uzamsal” olan dünyanın anlamı tarafından belirlenen anlamların ilkin ve sık sık “dünyasal” olmaları tesadüf müdür [...] ?” (VZ, 166, Krş. XX, 344)

Daha sonradan, Heidegger dilin Dasein'ın ya da insanın varlık kipine sahip olduğu düşüncesiyle oynar, fakat sonunda bunu reddeder. Dil özsel olarak varolanlarla ve insanla ilişkilidir. Böylece dil hakkındaki görüşler “ussal hayvan” hakkındaki ve sözcüğün varolanlarla bağlantısı hakkındaki anlayışla birlikte değişiklik gösterir. Dil sık sık insanın bir mülkü, bir aleti ya da bir işi olarak görülür. Dilin insanla ilişkisi öyle yakındır ki, dil insanın sembolü olarak bile düşünülür: insanın beden, ruh ve tin sahibi olması gibi, dil bir beden (işitilebilir sözcük), bir ruh (sözcüğün fiil kipi, duygu-tonu, vb.) ve bir tin (düşünce ya da tasarımılanan içerik) sahibidir. Fakat bu, metafizikten, varlık pahasına varolanlara odaklanmaktan kaynaklanır. “Dilin kökenini varlığın kendisinin özleşmesinden”, başka bir deyişle bir bütün olarak varolanların kökensel açığa çıkmalarından [revelation] ayırt etmeliyiz. (LXV, 503) Biz dile, dilin bize sahip olduğu kadar sahip değiliz. (XXXIX, 23)

Dilin varolma kipi hakkındaki soruya hakkını vermek için, Heidegger şunları düşünmeliydi: Bir kimsenin dilinin daha az tanıdık olan parçaları, daha çok belirli işler için uyarlanacak aletlere benzerken, bu kimsenin dilinin temelleri bu kimseye ve kişinin kimliğine, herhangi bir araç-gereçten çok daha yakından bağlıdır. 2. bir dilin doğuşu, çöküşü ve ölümü nasıl olur da insanunkiyle ve aynı zamanda bir aletin üretimi ya da icadı ile ve onun bozulması ya da eskimesiyle karşılaştırılır.

Dönüş (Alm. Kehre, İng. turn) (231-233): “ “dönüş” olarak çevrilen *wenden*, *kehren*, *drehen* fiilleri düz anlamıyla farklı konuma getirmedir ve bazen, yüzünü başka yöne çevirme anlamı da eklenir. [...] *Kehren* genellikle “yüzünü zıt yöne çevirme” anlamına gelir, fakat bazen yalnızca kısmi bir dönüşe işaret eder. [...] O aynı zamanda hızı, kuvveti [force], ya da düşmanlığı [hostility] imler. Onun “(süpürgeyle) süpürmek” anlamı da vardır.” (AES, 359, vd.) *Kehrt!* “Geriye dön!” demektir. *Kehren*’den birçok bileşik kelime meydana gelir: *umkehren*, “geriye dönmek, aynı yoldan geri gitmek”, ve *sich umkehren*, “olduğun yerde dönmek”; *einkehren*, “(örneğin bir konaklama yerinde) mola vermek ”; *bekehren*, “(örneğin bir inanca) dönmek”; *verkehren*, “-e dönüştürmek, evirmek, tersine çevirmek, vb.” (Keskin) bir “dönüş, kavis” demek olan *Kehre*, *kehren* fiilinden meydana gelir. Bu kelime de bileşik kelimeler oluşturur: *Abkehr*, “-den dönmek/dönüp gitmek”; *Ankehr*, “-e dönmek/dönüp gelmek”; *Wiederkehr*, “geri dönüş”, Nietzsche’nin “aynının bengi geri dönüşü/yinelenmesi”nde olduğu gibi (NI, 25/ni, 17, vb.). Heidegger “dönme(k), değişme(k)” anlamına gelen *wenden* ve *Wende*’yi sık sık *Kehre/kehren*’in yakın eşanlamlısı olarak kullanır.

VZ’da Dasein’ın varoluşu çeşitli “dönüşler” içerir. Bir ruh durumu “fırlatılmışlığa bakmakla değil, fakat -e dönme/dönüp gelme [turning towards] ve –

den dönme/dönüp gitme [turning away] olarak açığa çıkar.” (VZ, 135) Düşme’de “Dasein kendisinden döner/dönüp gider” (VZ, 185) Otantik tarihsellik [historicality] “tarihi olanaklı olanın [the possible] “geri dönüş”ü [return] olarak anlar, ve bu olasılığın yalnızca varoluş ona açık ise, kaçınılmaz olarak ve derhal [Augenblick, in a moment of vision], kararlı bir tekrarla, geri döneceğini bilir. [VZ, 391 vd.] İnsan hata yapar: insan “varolanların dolayimsız erişilebilirliğine doğru dönmüştür [zugewendet]” ve “gizemden yüz çevirmiştir/dönmüştür” [weggewendet]. Bu “-e dönme ve -den dönme Dasein’da ileri geri özel bir dönüş (Wende) izler” (HÜ, 193 vd/ 132 vd.)

Sonraki dönemde, Heidegger *Kehre*’yi, ve bazen *wenden*-kelimelerini, düşüncemizde varolan, hakikat, vb. hakkında gerçekleşen keskin bir dönüş içinve aynı zamanda varolanın kendisindeki bir dönüş için kullanır. Platon’un mağara hikayesi “doğruluğun özünün belirleniminde bir dönüş” başlatır. (P, 201/251) VZ’ın ilk bölümünün “Zaman ve Varlık” başlığını taşıyacak eksik üçüncü kısmında “tam bir tersine dönüş vardır.” [“kehrt sich das Ganze um”]. Bu kısım “alikonulmuştur, çünkü düşünme dönüş [Kehre] hakkında upuygun söylemede yanılmıştır [...]”. HÜ “ “Varlık ve Zaman”dan “Zaman ve Varlık”a dönüş düşüncesine ilişkin olarak kesin bir bilgi verir. Bu dönüş VZ’ın duruş noktasındaki bir değişiklik değildir; bu dönüşte girilen düşünme, ilkin, VZ’nin varlık’ın unutulmuşluğu temel deneyimi içinde deneyimlendiği boyutun konumuna erişir.” (HM, 325/231 vd. Krş. XXVI, 196, 201). “Dönüş”, *die Kehre*, sık sık Heidegger’in kendi düşüncesinde, VZ ve HM arasında gerçekleştiği varsayılan keskin bir dönüşe işaret etmek için kullanılır. Heidegger’in VZ eseri ile savaş-sonrası yazıları arasında üslup ve içerik bakımından kesinlikle büyük farklılıklar vardır. Heidegger sık sık VZ’dan, metafizikten varlık hakkındaki “temel soru”ya [“basic question”] “geçiş”in [“transition” (Übergang)] bir yapıtı olarak söz eder. (LXV, 84, 223, 229, 234, vb.) Fakat değişim bir *Kehre* olarak değil yavaş yavaş gerçekleşir. Ve Heidegger’in kendisinin, onun düşüncesinde gerçekleşen bir *Kehre* dediği şey, onun dediği gibi, “duruş noktası”yla ilgili bir değişim değildir. Heidegger bunun aynısını Kant hakkında söyler: “Kant’ın felsefesi “u-dönüşleri”yle (Umkippungen, u-turns) doludur. Fakat bir kimse bunları, bu türden her şeyi duruş noktasındaki bir değişim olarak anlayan, örneğin iki farklı sonucu karşılaştıran, ölümcül sağduyu yöntemi ile anlamayamaz. Nesnel zorunlulukla desteklenen hakiki [genuine, sahi] bir u-dönüşü, bunun tersine, her zaman içsel devamlılığın işaretidir ve böylece yalnızca, bir bütün olarak değişimi kuşatan problemlerin bağlantı noktasını kavramak aracılığıyla anlaşılabilirler. Böylece biz, bu iki karşıt ifadeyle ilgili her durumda, problemi anlama zahmetini göstereceğiz. Daha sonra, bir duruş noktası değişimi hakkında hiçbir sorun olmadığını anlarız.” (XXXI, 267 vd.)

Bir *Kehre* ya da u-dönüşü genellikle iki terimin tersine çevrilmesini içerir. “Varlık ve zaman” “zaman ve varlığa” döner. Doğruluğun özü hakkındaki soruya cevap: “doğruluğun özü özün doğruluğudur” (HÜ, 198/137). Tersine çevrilme “öz” ve “doğruluk”un anlamlarını değiştirir. *Wesen* ilkin, geleneksel anlamda “ÖZ” anlamına gelir, fakat ikinci anlamıyla “sözlü olarak” anlaşılır ve “kuşatıcı varlık ve varolanlar ayırımı olarak varlık” a yaklaşır. *Wahrheit* uygunluk [correctness] anlamında “doğruluk” [truth] olarak başlar, fakat “açıklığa çıkaran/ışıtan/aydınlatan gizlenme/örtülme”ye [lighting sheltering] dönüşür. Böylece, “doğruluğun özü hakkındaki soruya cevap varlık’ın tarihi içindeki bir dönüşün söylemesidir [die Sage einer Kehre]. Işıtan gizlenme [lighting sheltering] varlık’a ait olduğu için, o ilksel olarak gizleyen geriçekilmenin [concealing withdrawal] ışığında görünür” (HÜ, 198 vd. 137 vd. krş. LXV, 288, 415). Varlığın tarihindeki dönüş yalnızca Grekler’de olan varlığın kökensel açıklığı/ışması [the original lighting of being] değildir, fakat bunu olanaklı yapan varlığın kendisine içsel olan bir paradokstur: “bu olayın dönüşünde [Kehre] doğruluğun özmesi aynı zamanda özmenin doğruluğudur. Ve işte bu değişiklik (Wiederwendigkeit, tergiversation) neyse o olarak varlığa aittir” (LXV, 258; krş. 189). Heidegger OLAY’ı, ilkin düşüncemizde bulunduğu dönüşler, tersine çevirilmeler, döngüler ve karşılıklı ilişkiler bakımından açıklamaya çalışır: “Olayın, en içsel meydana gelmesi ve en geniş kapsamı dönüşte bulunur. Olayın içinde özen dönüş – köken bakımından muğlak, sorgulanmamış, kendi başlarına kolayca “sonul” olarak kabul edilmiş - öteki tüm alt dönüşlerin, çevrimlerin [cycles] ve döngülerin [circles] gizli zeminidir. (krş. Örneğin, kılavuz-sorunun yapısındaki dönüş, anlamadaki döngü). Olaydaki bu kökensel dönüş nedir? Yalnızca, Ora’nın olaylaşması olarak varlık’ın saldırısı [Anfall, İng. assault] Da-sein’ı kendisine ve böylece, kendi bölgelerini Ora’nın ısıtılmış gizlenmesinde [the lighted concealing of the There] bulan varolanların içinde ısrarlı bir şekilde temellenen doğruluğun gerçekleşmesine (gizlenmesine, sheltering) götürür. [...] Eğer olay *yoluyla*, doğruluğu-temellendiren kendiliğin açık merkezi olarak Da-sein ilkin kendisine fırlatılıyor ve kendi oluyorsa, Dasein dönüş [wiederum, turn] içinde, varlığın temellendiren özmesinin gizli imkanı olarak olaya ait olmalıdır.” (LXV, 407) Bu başka bir “dönüş”ü [Kehre] anımsatır; “TASAR’ın fırlatıcısı fırlatılmış bir fırlatıcıdır, fakat ilkin fırlama içinde ve fırlama yoluyla” (LXV, 259), ve aynı zamanda Da-sein’in ve olayın “karşılıklı” [kehrig] temellenmeleri, Dasein ve varlık’ın “karşılıklı” [kehrigen] ilişkisi (LXV, 261, 316). Dönüş ve dönüşün varlığın tarihinde yeni bir dönem başlatması arasındaki karşılıklı etkileşim Hegel’in diyalektiğine yakındır, fakat Heidegger ısrarlı bir şekilde “diyalektik”e her türden yakınlığı reddeder (HÜ, 198/137)

Daha sonraki dönemde, Heidegger teknoloji tarafından tamamlanmış olan varlığın unutulmuşu hakkında, “varlığın özünün korunması”na ya da “varlığın doğruluğu”na bir *Kehre*’den söz eder. (D, 40/41; 42/43 vd.) O dolayimsız ve “apansız” olacaktır. O şimdiki zamana dayanılarak önceden tahmin edilemez, çünkü bu türden “gelecek zaman avcılığı” “teknolojik-hesaplayıcı tasarımlama” tutumu içinde işler ve “bütünüyle teknolojik olan şey asla teknolojinin özüne inemez” (D, 45 vd./48). Dönüşün gerçekleşmesi için, bu “dönmekte olan (kehrige) tehlike”nin aydınlığa çıkarılması gerekiyor. (D, 40/41)

Duyma [hearing]: Hören “bakmak, fark etmek, duymak, anlamak” anlamlarına gelen bir kök-sözcüğe geri gider, fakat o şimdi “(-i, -hakkında) duymak; (-i) dinlemek; bakmak, itaat etmek” anlamlarına gelir Hören anlamıyla ilgiliyken, *Horchen*, *hörenden* geliştirilen “(-i) dinlemek, kulak misafiri olmak, kulak vermek, kulak kesilmek”, fakat daha çok sesleri dinleme çeşidinden bir anlama gelir. Böylece kişi hören olmaksızın *horchen* yapabilir: “asıl anlamda duyamayan bir kişi (bir kişiye-onun sağır olduğu anlamına gelmeyen – “O duyamıyor” dediğimizde olduğu gibi) yalın dinleme duyma ve anlamının kesin bir yok-sunluğunun biçimi olduğu için çok iyi bir şekilde ve tam da nedenle dinleyebilir [*horchen*]” (XX, 368). Fakat dinleme bile anlama içerir: “üstelik dinleme olgusal olarak tonların duyumsanmasından (sensing)ve seslerin algılanmasından daha kökenseldir. Hatta, dinleme anlamıyla duymadır, başka bir deyişle, bir kimse “kökensel olarak ve ilkin” gürültüleri ses-karmaşalarını değil fakat gıcırdayan vagonu, elektrikli tramvayı, motorsikleti, yürüyen asker birliğini, Kuzey rüzgârını duyar. Böyle bir şeyi “arı bir gürültü” olarak “duymak” çok yapay ve karmaşık bir tutum olur” (XX, 367, krş. VZ, 163; SYK, 15/151, vd.).

Hören überhören, “duymamak, aldırmamak”, ve *hinhören*, “-i dinlemek” gibi duymayla ilişkili çeşitli bileşik sözcükleri biçimlendirir (krş. VZ, 271). O aynı zamanda *gehorsam*, “itaat eden”, ve *hörig*, “esir tutulma, boyunduruk altında olma, köleleştirilmiş” kavramlarının ortaya çıkmasına yol açar. Heidegger için en önemlisi bir zamanlar ‘duymak, itaat etmek’ anlamlarına gelen ancak daha sonra duyma ile bağlantısını yitirip “(-e) ait olma, uygun olma vb.” anlamlarına gelen *gehörendir*. *Gehörig*, “ait olma, uygun olma”, ve *zugehörig* “eşlik etme, ait olma” *gehörenden* ortaya çıkmışlardır. Böylece: “*Dasein* duyar [*hört*] çünkü o anlar. O, ötekilerle birlikte dünya-içinde-varlığı anlarken ile-*Dasein*a ve kendisine “esir tutulmuştur” [*“hörig”*] ve o, bu esaret [*Hörigkeit*] altında onlara aittir [*zugehörig*]” (VZ,163). Ve: “Birlikte-varolma [*Mitsein*, being-with] ötekilere *kulak veren-itaat eden-ait olan* [*Zu(ge)hörigkeit*] yapısına sahiptir ve ayırma, grup-oluşturma, toplumun gelişmesi gibi şeyler ve benzerleri sadece bu birincil ait olma zemininde bulunurlar” (XX, 367). Duyma konuşmaya özgüdür: “Birlikte-

varolma dünya-içinde-varolana [being in the world] aitken duyma konuşmaya aittir". Bunula birlikte, biz "onun söylemesini ve onun hakkındaki konuşmayı değil, fakat tüm söylenenleri, konuşmanın ne hakkında olduğunu duyarız". Fizyoloji, akustik gibi ikincildir: "duyma için kulakmemesi ve kulakzarı gibi şeylerin olması tamamen şanstır" (XX, 368).

Heidegger, daha sonra, sadece ötekileri değil dilin kendisini de duyduğumuzu tartışır: "Biz dili yalnızca konuşmuyoruz, onun dışından konuşuyoruz. Biz bunu sadece her zaman için dili şimdiden dinlemiş olmakla yapabiliriz. Orada neyi duyarız. Dilin konuşmasını duyarız [*das Sprechen der Sprache*]" (DD, 254/124). *Die Sprache spricht*, "dil konuştuğu, yani gösterdiği şey içinde konuşur". Onun söylemesi [*Sagen*] bir zamanlar konuşulmuş ve şimdiye kadar hâlâ konuşulmamış, dilin yapısına [*Aufriss*] yayılmış söylemeden [*Sage*] fışkırır. Dil tüm mevcudiyet [*Anwesendes*] bölgelerine erişen gösterme olduğunda konuşur ve bu bölgelerden mevcudiyete (presence, bulunuş) [*Anwesendes*] gelen ne varsa görünmesine ve yitip gitmesine izin verir" (DD, 254, vd./124). Dil dünyayı bizim için açar, açığa çıkarır ve düzenler. O belirli konuşmacıların genellikle farkında olmadıkları dünyanın özelliklerini açığa çıkarır. *Gehören* ve *hören*'in benzerliği, örneğin açıkça "bir zamanlar konuşulmuş", fakat çoktandır unutulmuş, "şimdiye dek hâlâ konuşulmamış"tır. O hâlâ orada, onu işitmemizi bekleyerek dilin içindedir.

Düşünme [thinking] ve Sorgulama [questioning]: *Denken* düşündürmektir. Heidegger *Denken*'in bir zamanlar "düşünme, hatırlama" anlamına gelen *Dank*, *danken*'e, "teşekkür", "teşekkür etme"ye yakınlığından yararlanır. (DND, 149/244) *Denken* çeşitli bileşik sözcükler oluşturur: *Andenken*, "hatırlama", fakat "*An-denken*" olarak "[bir şeyi] düşünmek" (NII, 402/FS, 4); erdenken, "tasarlamak, yaratmak, şekillendirmek" (LXV, 428). "Düşünce dolu(ca) [thoughtful(ly)]" *denkerisch*'tir. Bu sözcüğü Heidegger yalın "düşünmekte olma" [denkend, denkmässig] ile karşılaştırır (LXV, 95, 235) ve sık sık *dichterisch*, "şiirsel(ce) [poetic(ally)]", yaratıcı(biçimde) [inventive(ly)] ile ilişkilendirir (NI, 329/nii, 73). Heidegger sık sık *sich besinnen*, *Besinnung*, "(üzerine) derin düşünmek [to reflect]; derin düşünce [reflection, düşünüm]" sözcüğünü, özellikle felsefi düşünme için kullanır, çünkü bilimlerden farklı olarak felsefe özsel olarak kendi duruş noktası üzerine derin düşünür. (XXIX, 415; LXV, 44; G, 13vd./46vd.)" *Besinnung* sık sık *Reflexion*'dan [yansıma] ayırt edilir. Heidegger (Hegel gibi)

⁴ Ç.N. Burada Inwood "inventively" sözcüğüyle Almanca'daki *Schöpferisch* (ing. creative) sözcüğünü kastetmiş olmalı. Bu sözcük Türkçe'de "yaratıcı biçimde" anlamına gelir.

Reflexion kavramını ışığın yansımaları ya da “geri bükülmesi”yle ve böylece Dasein’in şeylerden kendisine geri dönmesiyle bağlantılandırır (XXIX, 226) *Reflexion* Husserl tarafından ayrıcalık tanınan bir kavramdı. Heidegger bunu özsel olarak kendine-dönüşlü [self-reflexive] olan Descartes’in *cogito*’suna, *cogito me cogitare*, “düşünüyor olduğumu düşünüyorum”a benzetir. (XVII, 284, Krş. 261, 175 Aquinas üzerine)

Düşünme bir hiyerarşi oluşturur. En altta *das rechnende Denken*, “hesaplayan [calculating] düşünme” ya da “saymak, vb.” anlamına gelen *rechnen* fiilinden *das Rechnen*, “sayma [reckoning], hesaplama [calculation]” yer alır. Bu sözcük, *berechnen*, “hesaplamak [to calculate]” gibi bileşik sözcüklerle birlikte genellikle Heidegger’in hoşnutsuzluk duyduğu sözcüklerdir: “Gündeliklik [everydayness] Dasein’la, elimizde-kullanılmaya-hazır [ready-to-hand] bir varolan olarak, başka bir deyişle yönetilen ve sayılan [verrechnet] bir şey olarak ilgilenir. “Yaşam”, yaşamın giderlerini [costs] karşılarsa da karşılamasa da bir “iş”tir” (VZ, 289) “Hesaplama [Berechnens] anlamında düşünme [...], kendisi bunu anlamasa da, yalnızca sabit bir ufuk içinde, kendi sınırları içinde ileri geri dolaşır” (NI, 639/niii, 143) Bilim insanının düşünmesi her durumda bir tüccarın düşünmesi kadar at gözlüklü değildir, fakat bunların ikisi de bunun üzerine ve kendi düşünceleri üzerine derin düşünecek için kendi ufuklarını aşmazlar. (NI, 372/nii, 111 vd.)

Bu hiyerarşinin en üst noktasında hakiki [genuine, sahi] felsefi düşünme bulunur. Varlık ve Zaman döneminde düşünme sorular sormayı içerir. Bir soru [question] (*Frage*) bir *Problem*’den ayırdır. (Özgür istenç problemi gibi) bir problem, Platon ve Kant’ın yapıtlarından Windelband ve Hartmann gibi filozoflar tarafından çekilip çıkartılarak nesnelleştirilmiş zamansız bir kendiliktir [objectified timeless entity] Bir soru somut, konulmuş bir olaydır. Problemler gibi olmayan sorular, geleneksel bir tarifeye sınırlandırılmazlar. “Yalnızca, açıkça felsefi bir duruş noktası temelinde bir problemler tarihi vardır. Bunun aksine, bir duruş noktasından özgür hakiki bir sorgulama yalnızca, soru sormanın ve onların sorgulanacağı yönlerin gelişiminin olası kaynakları ve güdülleri olarak “sorunları” [matters] [“Sachen”] bilir”. (XVII, 78) Sorulara verilen cevaplar hazır önermeler değildirler: “bir cevap [Antwort] yalnızca doğru bir yol üzerinde nasıl kaybolacağını bildiği zaman bir cevaptır.” (XVII, 76) Bir cevap bizi daha çok soruya yükseltir: *Philosophie ist philosophieren*, “felsefe felsefe yapmaktır”, bir hakikatler [truths] toplamı değildir. (XXVII, 15, 25) Soru soran kimse soru sorma ilerledikçe gelişir: “felsefenin ilgilendiği şey kendisini yalnızca insan Dasein’in bir dönüşümünde(n) ortaya çıkarır” (XXIX, 423, Krş. NI, 383/nii, 120 vd.: düşünme ve düşünce, bir ulaşım aracı ve varış noktamız gibi ayrılır değildirler).

1930'larda felsefi düşünme daha büyük bir kararlılıkla varlık hakkındaki soru üzerine odaklanır: "Varolanlar nedirler?" sorusunu cevaplayamayız, fakat onu varlık hakkında bir soru halinde "açıklama"lıyız [unfold] (NI, 457 vd./niii, 5). Düşünme şiire yaklaşır: "Tüm felsefi düşünme, ve kesinlikle en katı ve sade haliyle, içsel olarak şairanedir [dichterisch] ve üstelik asla bir sanat-türü olarak şiir [Dichtkunst] değildir. [...] büyük felsefe düşünceli-şairanedir". (NI, 329/nii, 73) Düşünme "inşa edici" [building] ; ya da "yapı kurucu [constructive] (bauend)", "uzaklaştırıcı" [removing] (ausscheidend), ve "eleyici" [eliminating] (beseitigend) ya da "yıkıcı" [destructive] (vernichtend) (NI, 640vd./niii, 143 vd; NII, 322 vd/niii, 242; LXV, 58). Düşünme bugüne değin bilinmeyen yüksekliklere inşa etmek için zemini temizler. Dinsel otoritenin yıkılmasıyla birlikte Descartes gibi filozoflar hakikatleri [truths] keşfetmek için güvenilir bir yöntem aradılar. (NII, 133 vd/niv, 89 vd.) Böyle bir yöntem aranacak ya da bulunacak değildir: "varlığı [beyng] enine boyuna düşünen bu düşünme [Erdenkens] yolu henüz bir harita üstünde kesin bir şekilde işaretlenmemiştir. Arazi ilkin *yol boyunca ortaya çıkar*, ve yoldaki her bir noktada arazi alışıldık değildir [unfamiliar] ve hesaplama [errechnen] tarafından anlaşılabilecek değildir." (LXV, 86)

Düşünme geleneksel olarak varlıkla birlikte ele alınır (MG, 88 vd./98 vd.) Varlık ve Zaman, bunun yerine, varlığı zaman ile bağlantıya sokarak bu bağı koparır. Bu bağ Parmenides ile başlar: *to gar auto noein estin te kai einai*. Heidegger bu sözün belirsiz bağlamı hakkındaki geleneksel görüşü kabul eder: "Çünkü düşünme [noein] ve varlık [einai] aynıdır [auto]", fakat Heidegger noein ve einai'nin çevirisini, erken Grekler tarafından yorumlandıkları gibi, düşünme ve varlık hakkında o anki görüşü doğrultusunda çeşitlendirir. Erken zamanda, Heidegger Parmenides'i Husserl'in öncüsü olarak kabul etti: gerçek varlık kuramsal kavrayış tarafından açığa çıkarılır (fakat idealist bir şekilde *kurulmaz*). (LXIII, 91 vd.) Daha sonra, Heidegger noein'i farklı bir şekilde yorumlar. Grekçe noein Almanca'da *Vernehmen*'dir. Onun bu anlamında "işitmek, algılamak" ve "yoklamak [to examine], sorgulamak [to interrogate]" bir araya gelir: görünen şeyin alıcı bir konumlandırılması, daha çok, askerlerin düşman ilerleyişi için verdikleri karşılık gibidir. (MG, 105/116. Krş. NI, 528/niii, 45 vd.) Parmenides varlık ve düşünmenin bu anlam içinde özdeş olduğunu kastetmez fakat onların birbirlerine ait olduklarını anlatır. (MG, 111/122). Bundan sonra, noein *In-die-Acht-nehmen* "kişinin dikkate alması" olarak yorumlanır ve varlık *Anwesen des Anwesenden* "mevcut olanın mevcutluğu" [presence of what presences] olarak yorumlanır; tekrar bunlar "birbirlerine aittirler" (DND, 147 vd./241 vd.) "Batı-Avrupalı düşünme" "temelde, bu tek konu hakkında bir değişiklikler dizisidir" (DND, 148/242. Krş. VZ, 171). Kant'ın olanaklı deneyimimizle ilişkili olarak varolanlarla ilgili açıklaması Parmenides'ten kaynaklanır,

yalnızca Kant varolanları “nesneler” [Gegenstände] olarak kabul eder. (DND, 149/243) *Noein* Platon’un varlığı *idea* olarak yorumlamasının etkisi altında bozuldu. *Noein dialegesthai*, “tartışmak, vb.” oldu, böylece paralel bir gerilemeyle, Herakleitos’un *logos*’unun “ifade”ye [Aussage] indirgenmesiyle çakıştı. (LXV, 457; krş. 197) Böylece *noein* “nesneler”in TASARIMLANMASI oldu: Dinsel otoritenin yıkılmasına eşlik eden “varlığın öznellik olarak açılınması”yla ilişkili olan insanın özgürlüğü “Vernehmen’in alma (*noein*) olarak tasarımlanmasının [Vorstellens] adli bir duruşma (per-ceptio [*capere*, “ele geçirmek, yakalamak” sözcüğündeki kökenini vurgulayarak “algı (perception)”) olarak Vernehmen’e dönüşümünün gerçekleştiği yoldur.” (NII, 319 vd./niii, 239; krş. 450/FS, 46: *noein* gizlenmemiş [unhidden] olanda eylenmeyi/konaklamayı [*Verweilen*, dwelling] içerir.) Bir zamanlar Dasein’a atfedilen rol, varlığın kendisine ya da onunla ilgili, dil gibi kişi üstü [suprapersonal] şeylere pay edildiğinde, böylece Heidegger’in soru sormaya [questioning] olan ilgisi azaldı. Dilin özü hakkında sorduğumuzda onun bize söylediği şeyi dinlemeliyiz: “düşünmenin otantik tutumu soru sorma olamaz; Düşünme öz hakkında araştırma yaparken, bütün soru sormaların ilkin danışmak zorunda oldukları şeyin çağrısını dinlemeli/kabul etmelidirler [Zusage].” (DD, 176/72). Heidegger’in özdeyişi: “Soru sorma düşünmenin dindarlığıdır [Frömmigkeit, piety]”⁵ (TS, 40/35) böyle bir tinsellik içinde anlaşılmalıdır. *Frömmigkeit* [sofuluk] tam olarak “dindarlık” [piety] değildir, fakat onun eski anlamı olan “itaat” [obedience], başka bir deyişle, “düşünmenin düşünmek zorunda olduğu şeye” itaati anlamına gelir. (DD, 175/72)

Ev(sizlik) [home(lessness)] ve Tekinsiz [the uncanny]: *Heim* “ev, yaşam sürdürülen/konaklanan-yer” [dwelling-place] demektir. O “ev-(yerleşke) yurt” anlamına gelen *Heimat*’ı oluşturur (krş. HM, 335/242). O aynı zamanda sıfatları da meydana getirir: *heimisch* bir zamanlar “eve ait olma” anlamına gelirdi, fakat şimdi “yerli, yerel, bölgesel, vb.” anlamına ve aynı zamanda, bir yerde, bir dilde, vb. “evde” olma veya hissetme gibi, ‘bildik, aşına’ anlamına gelir. *Heimlich* bir zamanlar “eve bağlı olmak, samimi” anlamına da gelirdi fakat “saklı, gizli(ce)” anlamları kazandı ve *Heim* ile bağını yitirdi. *Heim*’dan türeyen başka bir sıfat *geheim* şimdi ‘gizli’ olmakla “sır, gizem” anlamına gelen *Geheimnis* ile aynı kaderi paylaşır. ‘Hakikatin otantik ÖZ-süzlüğü şu ya da bu hakkındaki belirli bir gizem’ değil gizemdir’ fakat ‘neyse o olarak varlıkların, bir bütün olarak gizlenenin gizlenmesi’ hakikatin *ALETHEIA* olarak açılması tarafından varsayılan bütünlüklü açılma (HÜ, 191/130).

⁵ Ç.N. “[...] das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.”, Heidegger, VA, s.36.

“*Unheimlich*”, tam olarak ‘eve bağlı olmamak, ‘açılmış olan’ anlamına değil fakat ‘tuhaf, kötü, tekin olmayan’ anlamına gelir. Böylece ‘korkuda kişi “tekinsiz” hisseder’, o kişiye ürperti (creeps) verir. Fakat ‘ “tekinsizlik” burada aynı zamanda evde-olmamak’ anlamına gelir (VZ,188,Krş.XX,400 vd.). *Haus* ‘ev (house), yuva (home)’dır. ‘Evde olmak’ zu *Hause sein* ya da *zu Hause sein*’dır. Böylece ‘evde-olmamak’ *Nicht-zu Hause sein*’dır. ONLAR’ın-baskın olduğu gündeliklikte *DASEIN* evde hisseder. Korku samimiyeti bozar ve ‘içerde-varlık *evde-olmama* [*Un-zu Hause*] varoluş “kipine” girer’. Evsizlik bizim ilksel koşulumuzdur ve bizi bir ev aramaya iter: ‘kamuluğun evdeliği [*in das Zuhause*] içine düşen fırlatılma (*falling flight*) evde olmamadan [*vor dem Unzu Hause*] bir fırlamadır, başka bir deyişle, fırlatılmış dünya-içinde-varlık olarak *Dasein*’da bulunan Tekinsizlik’ (VZ, 189). Daha sonra, bu düşünce daha tarihsel bir özellik kazanır: ‘varlıkların bu şekilde evsizliği [*Unheimische*] varolanların içindeki tarihsel insanın evsizliğini bir bütün olarak açığa çıkarır’ (NII,394, vd./niv,248). Bu evsizlik insanı “yeryüzü gezegeninin keşfine ve kozmik uzay içinde yolculuğa” sürükler: “Evsiz insan kendisini – kendi girişimlerinin başarısı ve kendi türünün her zaman daha da büyüyen kitlelerini düzenlemedeki başarısı tarafından - kendi özünden kaçışa sürüklenmeye bırakır. O, bunu, bu kaçışı, kendi eve dönüşü [*Heimkehr*/yurda-varışı] olarak *homo humanus*’un hakiki insanlığına varışını tasarımılamak ve bunun sorumluluğunu kendi üzerine almak için yapar.” (NII, 395/niv, 248). Fakat evsizlik tarafından sürüklenenler yalnızca modernler değil midir? Heidegger’in (tartışmalı) okumasıyla Sofokles de insan etkinliklerinin *Unheimlichkeit* tarafından harekete geçirildiğini savunur (MG, 111vd./123 vd.).

Felsefe de evsizlik tarafından harekete geçirilir. Heidegger Novalis’ten alıntı yapar: “Felsefe gerçekten yurt özlemidir [*Heimweh*], her yerde evde [*zu Hause*] olmak için bir itkidir” (ing. urge; tutku, ısrar) (XXXIX,7). Heidegger’in açıklamasına göre, her yerde evde olmak, “varolanlar arasında *bir bütün* [*im Ganzen*] olarak varolmak”tır. Ve bu “bu -dünya dediğimiz- “bir bütün olarak”ın ne anlama geldiği hakkında özel bir sorgulama”dır. Bu sorgulama, “içinde herkesin yalnız bir birey olarak kendi başına bütünü önünde durduğu, insanın sonul bir *yaltılması*”na işaret eden insanın sonluluğunu içerir. Böyle bir sorgulama bir duygu üzerine oturtulur: “Her duygu [*Ergriffenheit, emotion*] bir ruh hali içinde köklenmiştir. Temelde Novalis’in *yurt özlemi* dediği şey *felsefe yapmanın temel ruh durumudur*”, ve böylece sıkıntıya kapalıdır (XXIX,11, vd., 120). Hakkıyla felsefe yapmak için dünya içinde evde hissetmemeliyiz. “İnsandaki *Dasein*’ın özgürlüğü”nün dayandığı insanın *Dasein*’ının *Gehemnis*’ini, *Unheimlichkeit*’ı yeniden sağlamayı denemeliyiz (XXIX,255,490).

Fark, Ontolojik [Difference, ontological]: *die ontologische Differenz* ifadesi ilk olarak 1927'de, VARLIK (*das Sein*) ve varolanlar [beings] ya da kendilikler⁶ [entities] (*das Seiende*) arasındaki ayırma işaret etmek için öne sürüldü (XXIV, 22) Bu ayırım, onun için böyle bir başlık verilmiş olmasa da, *Varlık ve Zaman*'ın merkezinde durur: "Varlık ve varolanın yapısı her kendiliğin ve varolması mümkün olabilecek bir kendiliğin her özelliğinin ötesinde yatar. Varlık saf ve yalın [simple] aşkınlıktır [transcendens]" (VZ, 38) *Differenz* sözcüğü Latince *differre* (düz anlamıyla "ayrı taşımak [carry apart]") sözcüğünden gelir, "varolanların ve varlığın bir şekilde birbirlerinden ayrı taşındığını [carried apart]", birbirlerinden ayırdıklarını ve yinede birbirlerine bağlı olduklarını - ve bunun yalnızca "ayırt etme" [distinguishing] ('Unterscheidung') "edim"i [act] temeline dayanmadığını, kendilerinden kaynaklandığını - belirtir [imply]. (NII, 209/niv, 155). Bununla birlikte, Heidegger sık sık varlık ve varolanların *ayırt edilmesinden* de [Unterscheidung] söz eder. *Differe*, düz anlamıyla, Almanca *austragen* "yerine getirmek [carry out], bekleneni yapmak [deliver], hakkından gelmek [deal with], halletmek [settle]" sözcüğüne yakındır. *Austrag* [örneğin bir tartışmanın] "halledilmesi [settlement], karara bağlanması [resolution]" anlamına gelir. Böylece, varlık ve varolanların *Differenz*'i, onların bir *Austrag*'ı, başka bir deyişle, onların ayrı tutulması kadar bir araya getirilmesidir de. (Krş. ÖA, 63 vd./65 vd.)

Eğer varlık hakkında hiçbir anlayışa sahip olmaksızın yalnızca varolanları bilseydik, varolanlarla neyse o olarak bir bağ kuramazdık ya da onlara "kendimizi uyduramazdık". Varolanlar tarafından hayvanlar gibi etkilenirdik (XXX, 273 vd.) fakat varolanlar olarak onların farkında olmazdık. Bir benzetme yapacak olursak: Önüme çeşitli renklerde şeyler konulsun. Bir kısmı aynı renk,

⁶ Ç.N. *Varlık ve Zaman*'da geçen "das Seiende" terimi Türkçede "varolan(lar)" anlamına gelir. Inwood *Varlık ve Zaman*'ın İngilizcedeki Macquarrie çevirisinden yararlandığı için "das Seiende" terimini "entit(y)ies" (kendilik(ler)/varolan(lar), VZ, s.39) olarak karşılamıştır. Ancak Inwood'un sonradan *Varlık ve Zaman*'ın daha iyi bir çevirisi olarak önerceği Stambaugh'ın çevirisinde "das Seiende" "varolanlar" ("beings", VZs, s.16) olarak karşılanır. Bu durumda Inwood "das Seiende"yi "varolan(lar)" olarak çevirmeyi daha doğru bulacaktır. Heidegger'in "das Seiende" teriminin gramatik bakımından açıklamasına bakacak olursak, *sein* "olmak" ya da *seien* olmak fiilinin dilek şart kipinde çekilmiş halidir. "seien" fiili bir varolma bildiren ad fiile (verbal noun substantive / gerund) dönüştürüldüğünde, önceden fiil olan sözcük bir ada dönüşeceği için ve Almanca'da adların ilk harfinin büyük yazılması gerektiği gibi "s"yi büyük yazılır. Dahası, bir son ek ve bir cinsle işaret eden tanımlık (article) ekleyerek bir kök sözcük olarak belirli bir varolanı kasteden "das Seiend"e ulaşırız. Ancak bu tekil haliyle, kök sözcük cinsiz (neuter/nötr) bir ad (substantive) "ein Seiendes", çoğul haliyle ise "die Seiende" olmalıydı. Ancak Heidegger'e göre "varolan(lar)" teriminin bir cinsi olamaz. İşte bu nedenle Heidegger "das Seiende" terimini üretir. "Das Seiende" terimi hem tekil hem de çoğul anlamda varolan(lar)ı [being(s)/entit(y)ies] karşılar. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. "Önsöz", Eugene Kael, İçinde: ss. xxix-xlii. Werkmeister, W. H. (1996) *Martin Heidegger On the Way*, ed. Richard T. Hull, Atlanta: Rodopi.

“benzer” [alike] (*gleich*). Kırmızı, yeşil ve benzeri renkte şeyler görebiliyorum. Eğer aynı renkte iki şey görürsem etkileniyorum ve onlara farklı bir şekilde karışılık veriyorum. Fakat, *benzerlik* [likeness] (*Gleichheit*) hakkında a priori bir kavrayışa sahip olmaksızın onları renkteki gibi *benzer olarak* [as alike] göremem. (NII, 214 vd./niv, 159 vd.)

Öyleyse “varlık” herhangi bir başka tümel ya da evrensel terimle eşit midir? Eğer şeyleri benzerlik hakkında bir kavrayış olmaksızın benzer olarak göremiyorsam ya da ağaçları “ağaçlık” hakkında önsel bir kavrayış olmaksızın ağaçlar olarak göremiyorsam, herhangi bir evrensel kavram ve onun örnekleri arasındaki ayırımdan [distinction] daha anlamlı ontolojik farkın [ontological difference] nedeni nedir? Varlık benzerlikten, ağaçlık ya da kırmızılıktan daha temel ve yaygındır. Varlığın kendisi dışında her şey, bir varolandır; kırmızı olan bir şey, bir ağaç ya da buna benzer başka bir şey şimdiden *var* olmalıdır. Dahası, varolanlar (ağaçlar, kırmızı şeyler ya da benzer şeylerden farklı olarak) bir bütün ya da bir DÜNYA oluştururlar. Bir şeyi o şey olarak görme, ve onu ya da kendimizi dünya içine yerleştirme yeteneğimiz varlık hakkındaki kavrayışımıza dayanır: “varolanlara her sessiz uyumumuzda [varlık bildiren koşaç] “-dır” [ist/is] konuşur” (NII, 247/niv, 188 vd.)

Varlık ve varolanlar arasındaki fark açıkça görülür, buna rağmen filozoflar bunu göz ardı etmeye eğilim göstermişlerdir. Onlar bunu en az dört şekilde yapmışlardır, her biri varolanlar adına varlığın elenmesini ya da önem seviyesinin düşürülmesini içerir:

1. Onlar varlığın kendisini bir varolan ya da kendilik olarak, genellikle en üstün varlık, Tanrı olarak tasarımıldılar. Bu ortaçağ teologlarına, özellikle, Tanrı’yı onun kendi varlığıyla (*esse*) özdeş olarak, saf varlık gibi bir şey olarak ele alan Aquinas’a gönderme yapar.

2. Onlar varlığı, varolanların kendilerinden yapılan soyutlamalarımızdan türetilmiş boş bir evrensel olarak görürler.

3. Onlar varlığı, bir şeyin – ait oldukları şeylerin olduğu kadar kendileri de var olma (*seiend*) içinde olan - diğer özellikleri yanında belirli bir özellik olarak görürler. (MNS, 304/384). Varlık, örneğin maddesellik [materiality] ve algılabilirlik [perceptibility] eşitlenmiştir. Fakat, bu ilkin varlık hakkındaki ve “olma” fiilini kullanımlarımız hakkındaki çeşitliliği (belirli bir zamanda ve tarih boyunca) tepeler. Bu, buna benzer çeşitlilikte ve yaygın olan iyilik kavramımızı haz (üretimi) gibi tek ve yalın bir özelliğe indirgeme girişimlerini, “doğalcı yanılgı”yı [naturalistic fallacy] andırır. İkinci olarak, bu, varolanların, asla ayrı ayrı ele alınan her bir varolanın özelliklerinden kurulamayacak olan bir bütünü ya da dünyayı oluşturmaları olgusunu gözardı eder.

4. Onlar birtakım kendilikleri ya da bir kendilik türünü, en yaygın olarak insanın kendisini, genel olarak varlık için bir paradigma ya da standart olarak kabul ettiler. (LXV, 235, 271, 286, 477; NI, 462/nii, 196 vd.) Heidegger “varlık bir kendilik, bir şey ve şeysel bir özellik değildir, EL-ALTINDA-HAZIR-BULUNUR [present-at-hand] değildir” konusunda ısrar eder. (XXIX, 470; krş. LXV, 286). Varlık sık sık varolanlarla değil, fakat oluş (Platon, Nietzsche), görünüş, düşünme ve değerler ya da “-meli/-malı” ile karşılaştırılır. Bu karşıtlıklar varolma aralığını [range of being], geçici [fleeting], yanılısamalı ya da farkedilmez olana [unrealised] karşıt olarak sürekli olarak BULUNUR olanla [present] sınırlandırır. (MG, 154/169). Bu bir ilinek değildir; o, kendisini kesinlikle bu karşıtlıklara ödünç veren varlığın kendisinin temel bir özelliğidir. Fakat onlar kabul edilir değildirler. Çünkü varlık, onunla karşıt olduğu düşünülebilecek herşeyi kuşatır. Oluş, düşünme ve değer, bütün bunlar –[var]dırlar.

Varlık ve varolanlar arasındaki sınır nerede yatar? Varlık hakkındaki kavrayış, ne kadar örtük ve yetersiz olursa olsun varolanlarla günlük ilişkilerimize dayanır. Varlık hakkında bir kavrayışımız olmaksızın asla halis varolanlarla, hayvanları etkileyen ya da bilinçli yaşamın ortaya çıkmasından önce varolan varolanlarla karşılaşmayız. Böyle olmasına rağmen, varlık hakkında sorabileceğimiz üç soru vardır:

1. “Temel soru” (*Grundfrage* XXXI, 203; NI, 13/ni, 4): “Varlık ([varlığın] anlamı, özü ya da hakikati) nedir?” Bu soru “unutulmuş”tur (VZ, 2). (XXXI, 73, *Grundfrage* varlık ve zaman arasındaki bağ ile ilgilenir.)

2. “Kılavuz soru” (*Leitfrage*: NI, 13/ni, 4. krş. XXXI, 73, 203): “(Neyse o olarak) varolanlar nedir?” Filozoflar bu soruyu sordular. Heidegger’in açıklamasına göre Nietzsche, varolanların varoluşlarının ya da Ne-olmalarının/Neliklerinin [Was-sein, What-being] “aynının bengi dönüşü” olduğunu düşünürken, varolanların özünün ya da Belirli-birşey-olma’larının [Das-sein, That-being] ise “güç istenci” olduğunu düşünür. Çok yakın ve yozlaşmış zamanlarda birçok filozof, kendilerini “bilgi kuramı”yla, bilginin ve bilimin temelleriyle sınırlandırarak ikinci soruyu bile sormaz oldular.

3. “Geçiş sorusu” [transitional question] (*Übergangsfrage* LXV, 509): “Neden hiçbir şekilde hep varolanlar var?” Bu, Leibniz ve Schelling tarafından soruldu.

İkinci soruya herhangi bir cevap varolanların varlığı hakkında birtakım görüşlere dayanır. Örneğin, “Tüm varolanlar maddeseldir [material]” görüşü varlığın maddesellik [materiality] olduğunu ima eder. Fakat Heidegger birinci ve ikinci sorular arasındaki ayırımın altını oymak için buna izin vermez. Heidegger ikinci soruyu yeniden şöyle formüle eder: “varolanların varlığı nedir?” ya da “varolanların varolmaklığı [beingness] (Seiendheit) nedir?” (XXXI, 47; NI, 634/niii, 139) Bu soru, şimdi “varlığın hakikati (ya da özü) nedir?” şek-

linde yeniden formüle edilmiş olan birinci sorudan bütünüyle ayrıdır. Heidegger sonraki yapıtlarında, kendi varlık ya da beyng'ini diğer filozoflar tarafından tartışılan varolanlar ve varlıktan daha kesin bir şekilde farklılaştırmak için “*Sein*” yerine sık sık, onun eski biçimi (“*beyng*”) olan “*Seyn*” yazar. Heidegger “varlık ve varolanların kuşatıcı ayrımı olarak beyng [*das Seyn*]”den söz eder. (HÜ, 198/137) Şimdi ontolojik fark varlık ve varolanlar arasındaki, bir şekilde yalın, biricik ve eşsiz *beyng* tarafından meydana getirilmiş ikincil [subordinate], “geçici” [transitional] bir ayrım olarak kabul edilir. (LXV, 471)

Varlık ve varolmaklık [beingness] arasındaki ayrım belki Aquinas'ın *actus essendi* “varlık edimi” olarak *esse* ve “bir önermede yüklemi özneye zihinsel birleştirme” olarak *esse* arasındaki ayrımını yankılar. (*Summa Theologiae*, Ia, 3, 4).

Felsefe: Husserl iki tür felsefe ayırt etti: dünya görüşü [Weltanschauung] olarak, dünya ve insanın onun içindeki yeri hakkında genel bir görüş olarak felsefe ve bilimsel felsefe. Dilthey TW'de ve Jaspers PW'de bu dünya görüşünü ve onun çeşitlerini keşfetti. Felsefi dünya görüşleri zaman içinde çeşitlilik gösterdi ve bir dünya görüşü çoğu zaman başka bir dünya görüşüne ussal olarak tercih edilemez. Bilimsel felsefe bilimler üzerine temellendirilen felsefe değildir, fakat “Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe”dir (KBF) Bilimsel felsefe tarih boyunca sürekli olarak ilerler; Husserl bunun en son uygulayıcısıdır.

Heidegger iki seçeneği de reddeder: “bilimsel felsefe” ve “dünya-görüşü felsefesi” arasındaki ayrım ondokuzuncu yüzyılın felsefi çaresizliğinin son nefesidir. Bu süreçte, “bilim” kendine özgü bir teknolojik kültürel anlam kazandı ve diğer taraftan bireyin “dünya görüşü”, ortadan kaybolmuş olan sağlam zeminin yerine geçen bir şey olarak, “değerleri” ve “idealleri” yeterince zayıf bir şekilde bir arada tutmayı sürdürecekti”. (LXV, 37) Heidegger ilk zamanlarda felsefeden bir “bilim” olarak söz eder, fakat, “pozitif” bilimlerden farklı olarak, felsefe varolanlar hakkında değil varlık hakkında bir bilimdir. (XXII, 6 vd; XXIV, 17). Bir dünya görüşü de varolanlarla ilgilenir ve böylece felsefeden farklıdır (XXIV, 15) Felsefe bilimlerin ve dünya görüşlerinin altında yatan ve onları mümkün kılan şeye – DASEIN'a ve varlık'a - ulaşana kadar onların altını oyar. Felsefe çeşitli bakımlardan bilimden ve dünya görüşünden ayrılır: felsefe botanik gibi bir varolanlar bölgesiyle ya da fizik gibi varolanların bir özelliğiyle ilgilenmez; felsefe varolanlarla bir bütün olarak ilgilenir. Felsefe varolanlarla değil, fakat onların neyse o olarak olma(klık)larıyla [being(ness)] ya da varlıklarıyla ilgilenir. Heidegger'in 1930'ların ortalarından başlayarak felsefeden ayırt ettiği metafizik bile, yalnızca varolanların kendilerini değil, aynı zamanda varolanları varolanlar yapan şeyi düşünür. Felsefe kendi kavramları üzerine düşünür. Ancak böyle bir şeyi bir bilim ya da dünya görüşü felsefeye dönüşme pahasına

yapar. Felsefe filozofun Dasein'ıyla meşgul olur ve onu dönüştürür (XXIX, 422, vd.; XXXI, 127) Felsefe baştan aşağı bir bakış açısı değişikliği içermesi nedeniyle, hiçbir kanıt sunmaz: "Felsefede önermeler asla kanıtlanamaz. Bunun nedeni, başka önermelerin kendilerinden türetilebilecekleri *üstün* önermelerin olmaması değil, fakat burada doğru olanın ne yalnızca "önermeler" olması, nede doğrunun basitçe önermelerin hakkında konuştuğu şey olmasıdır. Her "kanıtlama", kanıtı anlayan kimsenin konuya tasarımıyla ilgili şekilde yaklaştığı sırada, kanıtı oluşturan tasarımıların bağlantıları hakkındaki kavrayışı içinde, onun aynı ve değişmeden kaldığını önvarsayar. [...] Bunun aksine, felsefi bilmede, ilk adımla birlikte anlayan kimsenin moral-"varoluşsal" [moral-"existential"] anlam içinde değil fakat Da-sein içinde bir dönüşümü başlar. [...] Felsefi bilmede her şey her zaman bir altüst olmaya [Verrückung, dislocation, aynı zamanda "düzen değişikliğine/karıştırmaya" (derangement)] uğradığı için – hakikat içinde durmasıyla insan, hakikatin kendisi ve böylece varlıkla olan ilişki - ve böylece, el-altında-hazır-bulunur bir şeyin dolayumsuz bir tasarımıyla asla mümkün olmadığı için felsefi düşünme rahatsız edici/kaygılandırıcı [disconcerting] kalır". (LXV, 13 vd.) Felsefe parça parça ele alınamaz, ve felsefede hiçbir uzmanlaşma da [specialism] olamaz: "Her felsefi soru bütünü içinde sorar" (XXXI, 14) Filozof her zaman "yeni başlayan" [beginner] (LXI, 13), buna rağmen tarihsel olarak konumlanan bir kimsedir. "Bir çizgi üzerinde durduğumuz için, bu çizginin dışındaki bir konumdan bu çizginin ilk noktasına gide-meyiz" (LVIII, 4) Çünkü "düşünceli düşünme *kendisine* özgü bir devamlılığa sahiptir. O daima ilksel olan [primordial] başlangıçlar [beginnings] ardıllığına [succession] dayanır. Bu düşünme tarzı bilimsel düşünmeden öyle uzaktır ki tam olarak ona karşıt olduğunu bile söyleyemeyiz" (NI, 618/niii, 125) Bilim insanı "her zaman, "doğa, tarih, sanat vardır" şeklinde, şimdiden kararlaştırılmış olan temelinde çalışır, [...] Düşünür için bu tarz hiçbir şey yoktur; o, neyin varolduğu ve varolanların ne oldukları hakkında bir kararla yüzleşir" (NI, 477/niii, 6) Böylece felsefe hiçbir ilerleme kaydetmez (XXXI, 75; NI, 319/nii, 63) Tüm büyük filozoflar "aynı şeyi düşünürler. Buna rağmen, bu aynı olan öyle temel ve zengindir ki hiçbir birey onu asla tüketemez" (NI, 46/ni, 36. Krş. XXVI, 198).

Felsefenin önemi nedir? "Doğru olan bir şey varsa o da şudur: felsefe insan Dasein'da hiçbir işine yaramaz. Fakat bir soru hala açık kalır: " "Bu benim ne işime yarar?" sorusu *bana* mı yoksa – en iyi haliyle – meraklı bir hayvana mı yöneltilir?" İnsanın "içsel büyüklüğü onun şeylere uyguladığı kullanımda değil, fakat kendisinin ötesine gitme ve bir duruş alma/düşünce sahibi olma [taking a stand] olanağında yatar, [...] Felsefe yalnızca bu duruş-almanın [stand-taking] olmaya-bırakılmasıdır [letting-happen]. (XXVIII, 7) Felsefe aynı zamanda tarihteki büyük değişikliklerden sorumludur. "Felsefe kendi özünü-

sürdürmeme [Un-wesen⁷, un-essence] siferine [the sphere] girdiği tarihsel uğraktan geçmemiş olsaydı, bu doğanın kategorilerini düşünmemiş ve böylece ilk olarak mucitlerin araştırmaları ve girişimleri için bir sifer açmamış olsaydı” dizel motor icat edilemeyecekti. (NII, 76/niv, 39 vd.; krş. 92/niv, 53)

Felsefe varlık hakkındaki önyargılı anlayışımız içinde köklenmez. (XXXI, 44) Eğer felsefe sadece henüz ihtiyaç duymadığımız şeyleri bulmamızı sağlamakla yararsız kalıyorsa, bu şekildeki felsefeyle ilgilenmemiz için bizi güdüleyen şeyi anlamamız zordur. İlk zamanlarda Heidegger Descartes ve Husserl’e şunu sorar: “Bilincin bir konu olarak gelişmesini ne tür bir kaygı [Sorge, care] güdüler [...] ? [...] aşkı [love] birşeyin-bilinci [consciousness-of-something] olarak tanımlamak kendi içinde bir mezalimdir [atrocitiy]” (XVII, 59). Onları sürükleyen şey “kesinlik [certainty] hakkındaki kaygı” ya da “bilinen bilgi [known knowledge] hakkındaki kaygıdır [XVII, 258]” Heidegger bu KAYGİyı daha sonradan, Hristiyanlığın kendi kurtuluşundan emin olma ihtiyacının bir ardılı olarak görür. (NII, 142 vd./niv, 97) *Varlık ve Zaman*’da ve daha açık bir şekilde sonraki yapıtlarda, felsefe, bir bütün olarak varolanları ve onların altında yatan Hiçi [Nothing] bizim için açığa çıkaran [reveal] *Angst* ve sıkıntı gibi rahatsızlık verici ruh durumları [Stimmung] yoluyla harekete geçirilir ve mümkün kılınır. Varlık Heidegger’in düşüncesi için daha merkezi bir hale geldikçe, felsefe yapma kararı artık bireysel Dasein tarafından yapılan bir seçim olmaz. Varlık Nietzsche’nin yakasından düşmez ve onu varlık hakkında bir karar vermek için zorlar (NII, 290 vd./niii, 215) Fakat Heidegger Hegel’in, felsefenin, Minerva’nın baykuşu gibi, yalnızca günlük hayatın zaruri meşgalesi hallolduktan sonra ortaya çıktığı görüşünü reddeder. Felsefe gelecek için temel sağlar (NII, 147/niv, 100 vd.) Felsefe başka bir başlangıcın hazırlığına yardım edecektir ve bizi, teknoloji tarafından “mekanik hayvanlar”a indirgenmekten kurtaracaktır. (LXV, 98, 275) Fakat felsefenin politikacılara hiçbir yararı yoktur. Felsefenin devrim için yardımcı olacağını ummak bir marangoz tezgahı üzerinde uçmayı istemeye benzer. (MG, 8/8) Hakiki felsefe “bir halkın felsefesi” olamaz. Kendine özgü bir Alman felsefesi talep etmek felsefeyi terziliğe ya da aşçılığa benzetir. (LXV, 42; krş. S, 108/90).

Felsefeye Katkılar (Olagelme Hakkında) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (LXV) 1936 ve 1938 yılları arasında yazıldı. O ilk olarak 1989’da

⁷ Ç.N. “Unwesen” kavramını Heidegger *Varlığın Tarihi* başlıklı yazısında şu bağlamda kullanır: “Güç olarak varlık, *fūsis* olarak varlığın ilk başlangıçsal, temellendirilmemiş özünün özünü sürdürmemesi/özmemesi/yıkımı/altüst edilmesidir.” [“Das Sein als Macht ist das Unwesen des erstanfänglichen, ungegründeten Wesens des Seins als physis.” (*Die Geschichte des Seyns* (1938/40) Bölüm I, VI.)]

Heidegger'in *Toplu Eserleri*'nin 65'nci cildi olarak yayımlandı. Bu eser Heidegger Nietzsche üzerine ders verirken oluştu ve tarz ve yapı olarak Nietzsche'nin ölümden sonraki defterlerine, *Güç İstemi*'ne benzer. Fakat eserde baskın olan Nietzsche değil Hölderlin'dir. O zamanlar felsefenin kendisi Hölderlin için bir hazırlık olarak görülüyordu: "felsefenin tarihsel yazgısı Hölderlin'in sözüne kulak verme zorunluluğu bilgisinde doruğa çıkar" (LXV, 422). Hölderlin İsa benzeri bir mertebeye ulaşır: "varlık'ın (*Das Seyn*) itkisinin [impulse of being] tarihimize şimdiden ürperti salmış olduğu tahmini hangi dayanağa [...] yaslanır? Tekrar biricik bir olgu üzerine: Hölderlin'in kendisi olduğu, söyleyen [Sagende] olmuş olacağı" (LXV, 485). LXV'deki ana düşüncelerin çoğu- yeryüzü, tanrılar vb. – Hölderlin'de köklenir.

LXV herbiri eser boyunca ardışık olarak sıralanan numaralı bölümleri içeren sekiz bölümden oluşur. Bölüm I *Vorblick*, 'Önbakış'tır. Bütün "temel kavramlar"ın örgüden çözüldüğü ve böylece "Felsefeye Katkılar" gibi yumuşak bir 'kamusal' başlıkla yetinmemiz gerektiği şikayetiyle başlar. Gerçek başlık "Ola-gelme Üzerine"dir: biz, "insanın "ussal hayvandan" [...] Da-sein'a özsel bir genişimine varan şey, ola-gelme'ye [*Er-eignis*] devredilecektir [*übereignet*]" (LXV, 3). Her nasılsa, bu kamusal başlık LXV'in kesin bir eser olduğu olgusunu ifade eder fakat "metafizikten varlık (*Das Seyn*) tarihsel düşünmeye [*seynsgeschichtliche Denken*] geçişte" umulacak en iyi şey "varlığın (being) hakikati hakkındaki soruda daha kökensel başlangıç noktasından düşünmek için bir çabadır" (LXV, 3). Heidegger LXV'i *Varlık ve Zaman*'ın "fundamental ontolojisi"nden onun sonraki eserlerine özgü VARLIK TARİHİ'ne bir geçiş olarak düşünür.

Bu önbakış Önbakış'ın kendisi yanında altı bölümü sergileyen LXV'nın yapısını açıklar: Bölüm II, *Der Anklang*, "Yankı", varlığın (*Das Seyn*) şimdiki "varlığı terketmişlik" durumumuzdaki yankısına işaret eder. Bölüm III, *Das Zuspiel*, "pas" "oyun [*Spiel*]" ya da topla diğer oyuncuya "-e (zu) pas verme" kavramını uyandırır. Biz belirsiz bir gelecek zamandaki "öteki başlangıcı" hazırlamak için Grekler tarafından yerleştirilen "ilk başlangıcı" araştırıyoruz. Karşıt olarak, öteki başlangıç için hazırlığımız Grekleri anlamamızı sağlar. Böylece ilk ve öteki başlangıç bir topu birbirleriyle paslaşarak ortak hareket eden oyunculara benzerler. Bölüm IV, *Der Sprung*, varlığa (*Das Seyn*) 'Sıçrama'dır. Bölüm V, *Die Gründung*, varlığın (*Das Seyn*) hakikatinin "Temellendirilmesi"dir. Bölüm VI, *Die Zu-künftigen*, "Gelecekteki Kişiler [*Zukünftigen*]" ya da "Gelmekte Olanlar [*Zu-künftigen*]" öteki başlangıcı oluşturacak kimseler, düşünürler, fakat sadece düşünürler değildirler; 'düşünme, varlığa (*Das Seyn*) sıçramaya doğru az kişinin sıçradığı sadece bir yol' (LXV, 395). Bölüm VII *Der letzte Gott*, 'Son Tanrı' 'önceki tanrılardan, özellikle Hristiyan tanrıdan tamamen farklı' olandır (LXV,403). Bu tanrı ilk başlangıcın son tanrısı değildir, fakat öteki başlangıç için uygun olan tanrıdır: 'Son tanrı son değildir, fakat tarihimizin ölçüsüz olanaklarının öteki

başlangıcıdır' (LXV, 411). LXV Bölüm VIII ile sonuçlanır, *Das Seyn*, 'Varlık'; bu Heidegger'in orjinal düzenlemesinde Bölüm II'ydi, fakat O bunun onun için yanlış yer olduğuna işaret ettiği için LXV'te o sona alındı.

Heidegger LXV bir DİZGE değilse de, Bölüm II-VII, birbirlerine tutarlı olarak bağlanan 'ek yerlerinin birleştirilmesidir [*Fügungen der Fuge*]' LXV'te bir bölüm içindeki kesimlerin çoğu zaman Bölüm başlığı ile açık bağları olmaması nedeniyle sıkı bir plan farketmek güçtür. Bu da LXV'i bir taşocağındaki ilişkileri görünür olmayan taş bloklar olarak görmeye götürür (krş. LXV, 421, 436). Kitap boyunca belirli konular geçer. O dinsel hasreti ve adından bahsedilmese de açıkça büyüklük manyaklığını ve ırkçılığı kınamalarında içerilen büyüyen Nazizm düşmanlığını açığa çıkarır (örn. LXV, 441 vd.) LXV'te Heidegger "Hümanizm Üzerine Mektup" gibi sonraki yazılarda da tekrar görünen düşünceleri işler. Onun ortaya koyduğu güçlükler sırası geldikçe sık sık, XLV gibi, diğer yazı ve derslerde kolaylaştırılır.

Gelecek: Almanca ve Heidegger gelecek için sadece tek sözcüğe sahiptir: *Zukunft*. *Zukunft*, onun isim hali *Kunft*, "geliş, varış" yoluyla *kommen*, "gelmek" fiilinden türer. *Kunft* şimdi kullanılmaz ve sadece *Ankunft*, 'varış' gibi birleşik sözcüklerin ve *künftig*, 'gelecek olan', buradan 'gelecek', gibi sıfatlar içinde varlığını sürdürür. *Zu* edatı, diğer anlamlarının arasında, '-e(doğru)' anlamına ve *zukommen* (*auf*) '-e(doğru) gelmek' anlamına gelir. Böylece *Zukunft* düz anlamıyla, Heidegger'in sık sık *Zu-kunft* yazarak vurguladığı, '-e doğru gelmek'tir, sıfat ise *zukünftig*, 'gelecek, geleceksel, (bize) doğru gelme'dir. Heidegger için, *Zukunft* *DASEIN*'a doğru gelen başka bir şey değildir, fakat *Dasein*'ın kendisine doğru gelmesidir: "'Gelecek" [*Zukunft*] burada henüz 'gerçek' olmamış fakat belirli bir zamanda olacak bir Şimdi anlamına değil fakat içinde *Dasein*'ın kendi olabilme-yeteneği içinde kendisine doğru geldiği [*zukommt*] geliş [*Kunft*] anlamına gelir.' Böylece *Dasein*'ın kendisi 'geleceksel, -e doğru gelmedir': 'Öngörü [*Vorlaufen*, edb. önden yürüme] *Dasein*'ı *otantik şekilde* geleceksel [*zukünftig*] yapar fakat öngörünün kendisi tek olanaklı olandır çünkü *Dasein*'ın, sadece varlık adına, daima kendisine doğru gelmesi [*zukommt*] kendi varlığı içinde geleceksel olmasıdır' (VZ, 325). *Dasein* daima 'kendisinin önünde' [*vorweg*], 'kendisinin ötesinde'dir (VZ, 191, vd.), o daima 'kendisini kendisinin varoluşunun belirli olanakları üzerine tasarlar' (VZ, 315) ve bu ' "kendi uğruna" [*das 'Umwillen seiner selbst'*] üzerine öz-tasarı gelecekte temellendirilir' (VZ, 327). ("kendi uğruna" Aristoteles'in *to hou heneka*, "amaç, kendisi uğruna olan"ı üzerine biçimlendirilir.) *Dasein*, sessizce gerçekleştirmek istediğine karar vererek, onu gerçekleştirmek için adım atarak şimdide "kendisine geri gelir". Her *Dasein* değil, sadece OTANTİK *Dasein* kendi ölümünü öngörür, "ileriye koşar" (VZ, 262), fakat

onun bunu yapma yeteneği Dasein'ın sürekli kendi ilerisinde olmasına dayanır. Dasein'ın gelecekselliği başka bir şeyin gelecekselliğine önseldir: “bu benim varlığımın geleceğe taşınması [*entrückt*] gibi bir gelecek düşüncesine sahip olduğum için değildir; geleceğin ne olduğunu sadece, Da-sein olarak benim varlığım gelmekte olanı ona doğru gelmeye bırakma, gelmekte olana [*In das Kommen*] taşıyor olma temel özelliğine sahip olması nedeniyle tasarımılayabilirim” (XLIX, 50).

“Kökensel ve otantik zamansallığın ilksel fenomeni gelecektir”. Sadece otantik zamansallıkta değil: ‘Geleceğin önselliği’ değiştirilmiş biçimde de olsa ‘türetilmiş “zaman” da bile aydınlığa çıkacaktır’ (VZ, 329). Kant ‘görünüşte verili olan şeyin tam kavranışı için sonuçlara değil temellere ihtiyacımız var’ olduğunu savundu (AUE, A411, B438). Heidegger itiraz ederek, bunun tarihe değil doğal meydana gelmelere uygulanabileceğini söyler: - eğer onlara olayın içindeki kendine özgü ilişkileri bakımından “sonuçlar” dersek- “tarihsel bir olay temel olarak kendi sonuçlarından anlaşılır”. “Tarihsel geçmiş [*Vergangenheit*] onun ne olmuş olandaki [*im Gewesenen*] konumu tarafından” nede ondan çıkmış bulunan bir ya da her olay tarafından belirlenir fakat “olanak olarak gelecek [*Künftiges*] [...] onun gelecek [*Zukunft*] olanaklarından belirlenir. Bu nedenle şimdinin tarihi bir saçmalıktır”, çünkü şimdi, şimdiki olayların sonuçları şöyle dursun henüz olanaklı olanı bilmiyoruz (XXXI, 213). Tarih örneğinde geleceğin önceliği Dasein'ın yapısında temellendirilir. Bizim farkındalığımız ve eylemimizin şimdisi asla süresiz bir an değildir, fakat belirsiz uzunlukta bir zaman genişliğidir. Kişi eyleyenin geleceğe-çevrilmiş kararını dikkate almaksızın şimdiye sınırlar koyamaz, birinin “şimdi” ne yapacağını söyleyemez, ya da “şimdi” ne yapılacağı hakkında karar veremez. Eyleyenin amacı aynı zamanda geçmişin-ölü geçmiş (*Vergangenheit*) değil yaşayan GEÇMİŞ'in (*Gewesenheit*) – hangi katman ya da özelliğinin şimdiyle ilgili olduğunu belirler, diyelim ki bir yazar beş yıl önce bir kontrat yapmaya ya da Aristoteles'in düşüncelerini yeniden canlandırmakla felsefenin akışını değiştirmeye çalışıyor olsun ya da olmasın. Otantik veya KARARLI Dasein gündelik Dasein'dan daha çok gelecek içinde ileriye doğru uzanır ve bununla karşılıklılık içinde, şimdide durmadan ve şimdi yapmak zorunda olduğunu yapmadan önce, geçmiş içinde çok daha fazla geriye doğru geri çekilir. Zaman Dasein'ın kendi ölümüyle biterek sonludur. Böylece Dasein geri gelmek zorundadır, o belirsiz bir şekilde ileri doğru uzanmaz: şimdi yapacağım şeye MS 3000'deki eylemimin sonuçları ve anlamı açısından karar veremem çünkü o sonludur, gelecek (geçmişten farklı olarak) eğer bu şekilde seçersem her zaman canlıdır, her zaman ileri doğru uzanabileceğim bir yerdur.

Geleceğe bağımızı değişik sözcükler ifade eder. Otantik geleceğe ait olan *vorlaufen* ve neutral *vorweg* yanında 1. *gewärtigen*; *gewärtig*, “(için) bekleme, ha-

zırlanma; (için) beklemek, hazırlanmak, vs.”; 2. *warten*, “(için) bekleme”; 3. *erwarten*, “umut etmek”. *Gewärtigen* geleceğe behalten olarak, “kalmak” geçmiş ve *gegenwärtigen*’e ŞİMDİye “ortaya çıkarmak” olarak vardırılar. *Behalten* bir geçmiş “o zaman” (*damals*) ve *Gegenwärtigen* “şimdi” (*jetzt*) ile ilgiliyken gelecekteki bir durumu “sonra” (*dann*) olarak gösterebilmemizi sağlar (XXVI, 262). *Gewärtigen* “otantik olmayan geleceğin bir özelliğidir”; “Dasein ilksel olarak kendi kendisine doğru, özerk [*unbezüglich*] olabilme-yeteneği içinde gelmez: o kendisini [ya da belki “kendi olabilme-yeteneği”ni: *seiner gewärtig*] onu endişelendiren [*Das Besorgte*] tarafından desteklenen ya da olumsuzlanan şeyden kaygılı olarak bekler. *Dasein* onu endişelendiren şeyden kendisine doğru gelir”. İlk olarak kim olduğuma ve sonra ne yapacağıma karar vermem; kim olduğumu yaptığımdan, çevremdeki dünyadan bulmak için beklerim. *Gewärtigen* umut etme ve beklemeden farklı olarak sürekli ve kontrol altındadır. Fakat o bunları ‘kendisinden bir şeyin beklenebileceği ufku ve alanı açarak’ olanaklı yapar. Umma öngörünün otantik olmayan karşılığıdır, örn. ölüm. (VZ, 337). Kök fiil, *warten*, *Gegenwart*, ‘şimdi, edb.-e doğru beklemek’ ve *gegenwärtigen*’de görünür. Böylece *gewärtigen*, sık sık onunla tirelenmiş olarak, *gegenwärtigen* ile yakından ilişkilidir. Merak içinde, *Gegenwärtigen* *Gewärtigen*’den ‘ortaya çıkar [*entspringt*, edb. uzağa sıçrar]’ : birşeyi ‘beklerken’, onun ‘ortaya çıkması’ için, onun hakkında bir şey bulmak için bekleyemem, fakat bir defa bunu yaptığımda dikkatim ortaya-çıkarmanın ‘arkasından sıçramayı’ [*nachspringt*] bekleyerek yeni bir şey üstüne çevrilir (VZ, 347).

Daha sonra, Heidegger’in ölüm hakkındaki ilgisi azalırken, “Batı”nın geleceği hakkındaki ilgisi daha çok arttı. “İlerlemenin geleceği yoktur: o sadece şimdiyi kendi yolu üzerinden “daha ileriye” götürmektedir” (LXV, 113). Böylece O ileriye, kendisi için Greklerin ‘ilk başlangıç’ı ile ‘tartışma’ [*Auseinandersetzung*] içine girerek hazırlanmamız gereken, ‘öteki başlangıç’a bakmaktadır. ‘Bizim zamanımız çöküş [*Untergang*, ‘aşağı iniş, düşüş’] çağıdır’. Fakat bizler ‘gelecektekilerin’ [*die Zukünftigen*] (LXV, 395) ‘geleceğinin [*des Künftigen*] (LXV, 397) sessiz hazırlanışına’ doğru iniyoruz’. Bizler varlığın terk edilmişliği yüzünden, ‘eylemi’ kısa-süreli şimdiye kör bir bağlanma içine hapsedilmiş yalın tepki verenlerden tamamen farklı olarak ‘geriye doğru yoldayız’. Onlar asla ne geleceğe [*ins Künftige*] zorla girmişliği içinde olmuş olana [*das Gewesene*] nede olmakta olan [*das Gewesende*] olarak sürmekte olan çağrısı içinde geleceğe bakmışlardır (LXV, 411).

“Tinsel yaşamında bile teknolojikleşmiş teknolojik zamanımız, beklentiye tekabül eden biçimlere sahiptir: kişi sadece kaldıraç oynatmaya gerek duyar, böylece uçlar yer değiştirir ve tren öteki rayın üzerine atlar” (LVIII, 22).

Gelenek [Alm. Tradition]: (s. 225) VZ “gelenek” için iki sözcük kullanır. *Tradition* sözcüğü Latince “teslim etmek [surrender], devretmek [handingdown]”

anlamına gelen *traditio*'dan, "bağışlamak [handover] vb." anlamına gelen *tradere*'den gelir. *Überlieferung* "devretmek" anlamına gelen *überliefern*'den, ve "tedarik etmek [tosupply], iletmek [deliver]" anlamına gelen *liefern*'den gelir. *Liefern* sözcüğü Alman dilinde bulunur, fakat Latince "özgür; özgür bırakmak" anlamına gelen *liber(are)*den, Fransızca *livrer* sözcüğü yoluyla türer. *Überliefern*'in zıttı "karşı tarafa geçmek/gelmek" anlamına gelen *überkommen*'dir; devredilen şey bize kalır [comedown]. Böylece Heidegger "gelenek" hakkında üç sözcüğe sahiptir: *traditionell*, *überliefert* ("devredilmiş olan"), ve *überkommen* ("kalmış olma"). Heidegger aynı zamanda "miras" demek olan *Erbe* ve *Erbschaft* sözcüklerini de kullanır. (VZ, 383, vd.)

Überlieferung anlam bakımından *Tradition*'dan biraz farklılaşır, Heidegger *tradere*'nin kökensel olarak "karşıya" (*trans*) "vermek" (*dare*) anlamına gelen *transdare* olduğunu bildiği için *Tradition* sözcüğü buna katılmasına rağmen, *Überlieferung* sözcüğü daha esnektir ve *über* ekiyle kurulan öteki fiillerle kelime oyunlarına elverişlidir: "Gelenek (Tradition) hükmettiği zaman, o öncelikle, "bağışladığı" (übergibt) şeyi öyle erişilmez kılar ki onu örtterek gizlediğini söylemek daha doğru olur." O bize kalmış olanı (das *Überkommene*) öz-apaçıklığa iletir (überantwortet) ve, kategorilerin ve kavramların bize kendilerinden devredildikleri (überlieferte), kısmen samimi tarzda çekilip çıkarıldıkları kökensel "kaynaklar"a erişimi engeller. (VZ, 21) Her zaman olmasa da sık sık, *Überlieferung* sözcüğü *Tradition* sözcüğünden daha elverişlidir. *Tradition* muğlaklık olasılığı daha yüksektir ve *Destruktion* ile bağlantılıdır (VZ, 22); *Überlieferung* olasılıklar sunmaya daha elverişlidir ve TEKRARLAMA ile bağlantılıdır (VZ, 385). *Das Überlieferte*, "bize devredilen şey", *geschichtlich*'in, "tarihsel" in [historical] anlamlarından biridir (VZ, 379). Heidegger sevmediği felsefi öğretiler için *traditionell* sözcüğünü ayırmaya eğilim gösterir: "geleneksel zaman kavramı" (VZ, 18, vs.) "geleneksel hakikat kavramı" (VZ, 214 vd.), ve "geleneksel ontoloji" (VZ, 22, vs.). Fakat geleneğin iyi ve kötü tarafları kolayca çözümlenmez: "Gelenekten (Tradition) bağımsızlık, onun içinde tanıdığımız kaynakları her zaman yeniden sahiplenir." (XXIX, 511)

Hermeneutik ve Döngüsellik: Heidegger LXII, Ontoloji: Olgusallığın Hermeneutik'i içinde Hermeneutik'in kısa bir tarihçesini verir. Sokrates'in şairleri tanrıların "yorumlayıcıları", *hermēnēs* olarak adlandırdığı Platon'un *Ion*'uyla başlar (*Ion*, 534e 4-5). *Hermēneia* "yorum" *Auslegung*, daha önce gizli olanın açılmasıdır (LXIII,11). Hermeneutik bugün yorumlama değil fakat yorumlama kuramı veya çalışmasıdır. Bu disiplin Schleiermacher tarafından öncelikle yazılı metinleri (LXIII,13) anlama sanatı (öğretisi) [*Kunst(lehre) des Verstehens*] dizgeleştirildi. Schleiermacher'in yaşam öyküsünü yazan Dilthey, hermeneutik filoloji-

yi, aynı zamanda tarih, teoloji, sanat, sosyal kurumları içeren “insan bilimle-ri”ne [*Geisteswissenschaften*] genişletti. Bugün hermeneutik bu bilimlerin meto-dolojisi, metod çalışmasıdır. Heidegger Hermeneutik’i “yorumlama”, “olgusal-lığın” (*facticity*) yani bizim kendi *DASEIN*’ımızın yorumlanmasını anlatmak için kullanır (LXIII,14). Bu felsefi görev her *Dasein*’ın yaptığı bir gelişimdir. *Dasein* özsel olarak kendisini, örneğin bir asker olarak yorumlar ve böyle bir öz-yorumlama *Dasein*’ı olduğu şey yapar (LXIII,15). *Dasein* kendisini her zaman otantik olarak yorumlamaz: “*Dasein* kendisinden sözeder, fakat bu sadece onun kendisini korkutmamak için kendi önünde tuttuğu maskedir”, o ONLAR’ın yorumunu devralır (LXIII,32). Varlık özsel olarak geleneğin altında kendisini gizler. Bu nedenle “geleneğin bir parçalanışı”na [*Abbau*] ihtiyacımız var (LXIII, 71). “Hermeneutik yıkmaktır” (LXIII, 105). İnsan yaşamını yorumlamak çarpıtıcı yorum (*exegesis*) yüzyılları tarafından ortaya serilmiş bir metni yorumlamaya benzer. Emin olmalıyız ki bizim ön-iyeliğimiz [*for-having, Vorhabe*], bizim ona önsel yaklaşımımız, “kökensel ve hakiki”dir (*genuine*), gelenekten veya On-lar’dan devralınmaz (LXIII, 80). Başka bir yerde yorumlama tarafından önvarsayılan ön-iyelik, öngörü ve ön-kavrayış hermeneutik durum (hermeneutische Situation) olarak adlandırılır (LXI,3,187; XVII,110,115; VZ, 232).

Heidegger hermeneutiğin kendi kullandığı anlamda terimin başka anlamlarını da kuşattığını tartışır: 1.O, öncelikle, ‘varlığın anlamı [*Sinn*] ve *Dasein*’ın temel yapılarını açan’ yorumlamadır. 2. Hermeneutik 1’deki anlamında *Dasein*’a benzemeyen varlıkların her başka ontolojik çalışması için ufku ortaya serer’, o aynı zamanda Schleiermacher’in anlamına benzer bir hermeneutiktir: o ‘her ontolojik araştırmanın olanağının koşullarını’ açıklar. 3. *Dasein*’ın diğer varlıklar üzerindeki ontolojik önceliği onun VAROLUŞ olanağına bağlıdır. Böylece, *Dasein*’ın varlığını yorumlamada, hermeneutik 1’deki anlamda ‘varoluşun varoluşsallığını’ çözümlemelidir. ‘Hermeneutik’in bu anlamı ‘felsefi bakımdan ilksel’dir: felsefe ‘*Dasein*’ın hermeneutiğinden yola çıkar çünkü bütün felsefi sorgulamalar varoluştan yükselir ve ona döner (VZ, 38,436). 4. ‘*Dasein*’ın Hermeneutik’i “ontolojik olarak, tarihin [*Historie*] olanağının ontik koşulu ola-rak *Dasein*’ın tarihselliğini [*Geschichtlichkeit*] işler”. Böylece “tarihsel bilimlerin metodolojisi” 3’deki anlamda hermeneutik içinde köklenir. Bu, “hermeneutik”in türetimsel bir anlamıdır, Dilthey’in anlamı gibi (VZ,37, vd.).

Heidegger VZ’den sonra ‘hermeneutik’ten nadiren söz eder. O bu konuya DD’da geri döner (95 vd./9 vd.). Onun ona ilgisi İncil’in ‘sözü’ ve spekülative teo-loji arasındaki, şimdi dil ve varlık arasındaki ilişkinin örtülü bir biçimi olduğu-nu farkettiği, ilişki hakkındaki merakından uyanmıştır (96/9 vd). Hermes’le, tanrıların habercisiyle, olan ilişkisi bakımından hermeneutik ilkin “yorumlama

değil, fakat bundan önce bildiri ve bir haber getirme" anlamına gelir (122/29). O artık *Dasein* ve onun varoluşuyla ilgilenmez fakat varlıkla ya da "mevcut olanın mevcudiyetiyle [*Anwesen des Anwesenden*], yani kendi birlikleri içinde iki şeyin ikikatlılığıyla ilgilenir. [...] Böylece insanın iki katlıyla ilişkisini ortaya seren ve sürdüren dildir. Dil hermeneutik ilişkiyi belirler" (122/30). Dil şimdi daha büyük önem üstlenir böylece Heidegger'in dünyasal anlama olan ilgisi azaldı. (krş.137, vd./41, vd.)

Hermeneutik, Schleiermacher ve Dilthey'in farketdiği gibi, bir döngü içerir: Bir parçayı bütünü biraz olsun anlamaksızın anlayamayız, dahası bütünü onun parçalarını anlamaksızın anlayamayız. VZ bunun gibi üç döngüyü tartışır: 1. Varlığın ne olduğunu öğrenmek için *Dasein*'in varlığını araştırmaya ihtiyacımız var. Şimdiden varlığın ne olduğunu bilmeksizin bunu nasıl yapabiliriz? (7, vd.). 2.*Dasein*'in, bir metnin, vb. tüm yorum anlaşılması ve yorumlanması önvarsayımları, bir "ön-yapıyı [*Vor-struktur*]" gerektirir. Böylece o önvarsayımlardan yoruma giden bir döngü içinde hareket eder. (152, vd) 3. varoluş ve gerçeklik arasındaki ayrımı anlamak için, varlığı genel olarak ayrımın "ufku" olarak anlamaya ihtiyacımız var. Varlık düşüncesini sadece *Dasein*'in varlığı anlamasından edinebiliriz ve biz bunu sadece *Dasein*'i anlayarak başarabiliriz. Fakat bunu yapmak için varoluş düşüncesine ihtiyacımız var (314, vd.). Heidegger bunların hiçbirinin katı bir döngü olmadığını savunur. Gerekli olan önsel anlama her bir durumda kaba ve üstü kapalı olarak ima edilmiştir. 1 varlığın üstü kapalı bir anlaşımından onun açık bir kavramına doğru gider. 2 üstü kapalı anlamadan açık yoruma gider. 3 ise varoluşun eksik açıklanmış bir kavramından, bir varlık çeşidinden, genel olarak, bizi onu bütünüyle açıklayabilir kılan, bir varlık düşüncesine doğru gider. Bizim dayanaksız önvarsayım-larımızın incelememizin sonucunu belirlemeleri itirazını Heidegger onların inceleme sırasında düzeltilebilecekleri ifadesiyle yanıtlar. *Dasein*'in mevcut varlık anlayışıyla vb. başlamalıyız fakat bu anlayışı biçimlendiren geleneksel mantık ve ontolojiyi "parçalayabiliriz" (XVII,113). Heidegger anlamadaki döngünün *Dasein*'in içkin döngüselliğinden kaynaklandığını öne sürer, o dünya-içinde-varlık iken, söz konusu olan onun varlığıdır (VZ, 153). Fakat o -kendileri *Dasein*'in ürünleri olan- matematik ve doğa bilimlerinin tarih ve filolojinin olduğu gibi döngüsel olduklarına karşı çıkar. Bizim bütün matematik ve fizik anlayışımız başka her şeyin olduğu kadar döngüselidir. Açık matematik veya bilimsel kanıtlamalar döngüsel değildirler. Fakat 'insancıl' disiplinlerde açık kanıtlamalar yoktur.

Heidegger, sonradan, başka döngüler buldu: SYK, 8/144: Sanatın ne olduğunu sanat yapıtını araştırmanın dışında nasıl öğrenebilirim? Sanatın ne olduğunu bilmeksizin sanat yapıtını nasıl tanıyabilirim? Benim üstü kapalı temel sanat bilgim benim sanat yapıtının seçik durumlarını tanımamı sağlıyor. DD,

149, vd. /50, vd.: Biz dil hakkında, onun *hakkında* konuşarak ve böylece onu çarpıtma yoluyla bir nesne yaparak değil fakat dil içinde sohbet ederek öğreniriz. “Dilin özünden” onun bir sohbet olduğunu, şimdiden dilin ne olduğunu bilmeksizin nasıl bilebiliriz? Ya da: Haberci haber hakkında şimdiden bilmeksizin haberi nasıl duyar? Fakat Heidegger şimdi Hermeneutik bir döngüden söz etmek istemez. “Bir döngüden söz etmek her zaman yüzeysel kalır” (151/51).

Heidegger öteki düşünürleri yorumlarken “şiddet”i [*Gewalt*] açıkça kullanır. Heidegger’in geçerli nedenleri şunlardır: büyük düşünürler kendi düşüncelerinin büyük kısmını “söylenmemiş” bırakırlar (NI, 158/ni, 134) böylece tüm “tartışmalar [*Auseinandersetzung*] şimdiden kararlaştırılmış ve her münakaşadan uzaklaştırılmış bir yorum temeli üzerinde gerçekleşir.” (NII, 110/niv,70), ve o “tarihibilimsel olarak [*historisch*]” doğru bir yorum üretmeye çalışmaz fakat “gelecek düşüncüyü” hazırlamak için doğru bir yorum üretmeye tarihsel olarak [*geschichtlich*] çalışır (LXV,253).

Hiç [nothing] ve Olumsuzlama [negation]: Almanca’da “hiç” *nichts*’tir. Bu genellikle “hiçbir şey...değil”e vardırılır: “hiçbir şey basit değildir” “basit olan hiçbir şey yoktur” anlamına gelir. Fakat *nichts*, özellikle Tanrı’nın dünyayı hiçlikten çıkararak yaratmasını dile getirmek için on altıncı yüzyıldan beri (*das*) *Nichts* şeklinde isimleştirilmiştir. Hegel’in mantığında, *das Sein*, “varlık” ve *das Nichts*, ikisi bütünüyle belirsiz olarak birbirlerinin içine geçerler ve böylece oluşuma ve belirlenmeye yol açarlar. *Das Nichts*’in başka kullanımları da vardır. Var olanlarla karşılaşmamızı sağlayan ‘dünya’ ya da ‘hareket alanı’ gibi bir takım var-olmayan (*non-being*) ya da şey-olmayana (*nonentity*) gönderme yapar (K, 72/49) Böyle bir şey-olmayan ‘bir Hiç’tir, *ein Nichts*, fakat şey-olmayan, zorunlulukla, tek ve yalnızca *Nichts* oluyor değildir. *Das Nichts* aynı zamanda, *das Nichts*’in, *Toplu Eserlerin* LXI’inci cildinde olduğu gibi, *Nichts* sözcüğünün bir kullanım ve anlamına da gönderme yapar.

Heidegger erken derslerinden başlayarak Hiç’le ilgilendi. ‘olgusal yaşam’ın *Ruinanz* ya da *Sturz*’u, ‘inişi, düşüşü’ hakkında tartışırken düşüşün istikametinin ‘olgusal yaşamın Hiç’i olduğunu söyler. Fakat bütün Hiçler aynı değildir. Şeklen ‘Hiç [*Nichts*]’in kökeni ‘Değil [*Nicht*]’ ve ‘Hayır [*Nein*]’dır, fakat bu terimler içinde ‘hiç’in bir yorumu bütün somut durumlara zorunlu olarak ne uyacaktır nede ‘hayır’ salt teorik bir anlamda alınabilir: bir çok farklı ‘hiçler’ olduğu gibi bir çok da ‘değiller’ ve ‘hayırlar’ vardır. “Tarihsel olaysızlığın Hiç’i, başarısızlığın Hiç’i, maksatsızlığın Hiç’i, umutsuzluğun Hiç’i [...]”. Akla ilk gelen Hiç “Elde-bulunur-olma[ma]’nın ve birinin hizmetinde olma[ma]nın Hiç’i” olması rağmen açıkça ‘kökensel’ Hiç bu değildir (LXI, 145, vd.). Eğer “buzlukta hiçbir şey yok” dersem, büyük olasılıkla (buzluk nitrojen, vb. içerdiği için doğru

olması mümkün görünmeyecek) buzdolabında tümüyle hiçbir şey olmadığını söylüyor değildir. Ancak bununla, buzlukta (daha fazla) yenilebilir bir şeyin olmadığını söylüyordum. Rahatlatıcı bir şekilde, şunu söylemek isterim ki buzlukta ölü bir sıçan ya da parçalanmış bir kol parçası gibi istenmeyen hiçbir şey yoktur (krş. NII, 50/niv, 18, vd.) Heidegger buna paralel olarak, başka bir yerde, biçimsel mantığın (*formal logic*) Bir şey'ini (*Etwas*) dünyasal bir anlamla yüklenmiş Bir şey'den, "Buzlukta bir şey var" olduğunu anlatabileceğim değişik ifade etme tarzlarından ayırır (LVI/LVII, 114, vd.; LVIII, 216, vd., 220). O bu düşüncesini şöyle sonuçlandırır: yaşamın düştüğü "yaşamın Hiç"i *Vernichtung*, *Nichtung*, "Hiçleştirim (*annihilation*), Hiçmedir (*nihilation*) – kesin bir hiçmede olgunluk bulan yaşamın Hiç'i, [...]" , ki bu yaşamın "Meydana gelmeyişi"i ya da dikkat çekmezliğidir, yaşamın onu çevreleyen dünya içine yutulmasıdır (LXI, 148).

Carnap'ın bilinen sert eleştirisine uğrayan Heidegger'in "Metafizik Nedir?" yapıtı *nichts*'in olumsuz bir kullanımıyla başlar. Burada *nichts* "hiçbir şey ... değil" anlamına gelir: "[Bilimler tarafından] yalnızca var olanlar ve bunun yanında hiç [*nichts*] araştırılmalıdır (105/95) Heidegger burada olumlu bir kullanıma doğru ilerler, bu olumlu kullanımda *nichts*'in yerini "hiçbir şey...değil" alamaz: "Bu Hiç'in [*dieses Nichts*] neliği nedir? [...] Hiç'in [*das Nichts*] neliği nedir? (105, vd./95, vd.). Ve son olarak: *Das Nichts selbst nichtet*, "Hiç'in kendisi hiç" (113/103). Belgisiz zamir isimleştirilmiştir ve ona ortak kökten bir fiil uygulanmıştır. *Nichten*, "hiçmek (*to noth*), hiçlemek (*nihilate*)" *nicht*'ten "değil"den üretilmiştir. *Nichten vernichten*'e "hiçleştirme"ye (*to annihilate*) benzer ancak ondan farklıdır. Bu benzerlik nedeniyle *nichten*, asla ismin -i halinde bir nesne almasa da geçişli bir özelliğe sahiptir. Nasıl ki "dünya dünyalaşır" (*the world worlds*) ya da ışık ışık(tı)r (*light light(en)s*) ise, aynı bu şekilde "hiç-me (*noth-ing*) ve hiçleme (*nihilating*)" demek olan *Nichtung* da Hiç'in yaptığı şeydir. 'Hiç' olumlu kullanılmıştır: Heidegger "Hiçen hiçbir şey yoktur" demiyor, fakat "Bir şey hiç, o da Hiç'tir". Hiç olumsuzlama yoluyla açıklanamaz: çünkü Hiç "olumsuzlamanın kökeni"dir (116/105).

Hiç ve onun hiçlemesi deneyimde -ANGST'ta ayrı bir birey olarak kişiyi de içerecek şekilde bir bütün olarak var olanlar elimizden kayıp gidiyor, bizi her türlü dayanaktan yoksun bırakıyor görüldüğünde bize verilir. (MN, 111/101. Krş. VZ, 184, vd.). Biz yalnızca zaman zaman kaygı duyarız, fakat var olanlar hakkındaki gündelik tutumumuzla bulanıklaşan Hiç sürekli olarak hiç (MN, 115/104). Tartışma şöyledir: DASEIN olarak var olmak için yakın çevremde bulunan şeylerden basitçe etkilenmemeliyim, bunu aşarak dünyaya ya da bir bütün olarak var olanlara yükselmeliyim. Ancak bundan sonra var olanlar olarak var olanların farkına varabilirim, onlarla ilişkimde özgürce davranabilirim, bir

şeyin kayıp olduğunu – orada bulunmadığını ya da olması gerektiği gibi olmadığını fark edebilirim, bir şeyi olanaklı ya da olanaksız olarak değerlendirebilirim, ya da bir şeyin neden böyle olduğunu merak eder ve bunun nedenlerini araştırabilirim. Eğer, ‘dünyadan-yoksun’ bir böcek gibi tek bir şey tarafından belirlenirsem, başka mümkün seçeneklerin farkında olamam ve bu seçeneklerle ne yapacağım ve onlara nasıl yükseleceğim konusunda özgürce karar veremem, bir şeyin olması gerektiği olmadığını fark edemem ya da bir şeyin böyle olmaksansa neden başka türlü olmadığını soramam (Krş. XXIX, 274, vd.). Bir takım şeylerin pençesinden kurtulmak için, onları aşarak, dünyanın içindeki şeylere değil, dünyaya, örtüsüz dünyaya geçmeliyim. Bu (Stoacılıkta ve Spinoza’da olduğu gibi) başlıca zihinsel yollarla değil, fakat içinde bizi kuşatan var olanların bütünüyle yok olmaksızın benden kayıp gittikleri bir ruh durumu (*Stimmung, mood*) yoluyla gerçekleştirilir. Heidegger zaman zaman ve açıkça ortaya çıkan *Angst*’da bunun farkına varır. Ancak dünya-içinde-olmak için *Dasein* sürekli ve içsel bir *Angst* duymalıdır. Heidegger’in görüşü Hegel’inkinden farklıdır: varlık ve Hiçlik birlikte yol alır. Bu, onlar ikisi de belirsiz oldukları için değil, fakat “varlığın kendisi özsel olarak sonlu olduğu ve kendisini yalnızca Hiç katlanan *Dasein*’ın aşkınlığı içinde açılmadığı içindir” (MN, 119/108)

Heidegger’in büyüleyici bulduğu Hiç, onun *Angst*’a (korku) duyduğu ilgisinin sürmesini sağladı. Heidegger “Neden her zaman Hiç [*Nichts*] değil de bir takım var olanlar var?” sorusunun önemi üzerinde ısrar etti, bunun nedeni Heidegger’in bu soruyu cevaplayabilmesi değil, ancak bu sorunun “var olanları bir bütün halinde neyse o olarak” açmasıdır (MG, 3 / 4; krş. MN, 121/110). Bu soru Leibniz ve Schelling tarafından soruldu (NII, 466 vd. /FS, 42, vd.). Fakat Heidegger sonraki zamanlarda bununla başka bir şey demek istediğini açıklar: “Neden her yerde var olanların Değil’i, “bu Hiç”, başka bir deyişle kendi özü açısından varlık değil de yalnızca var olanlara öncelik verilir?” (VS, 98; krş. MNG, 377/278, vd.). Burada varlık Hiç’le özdeşleştirilir, çünkü varlık bir var olan değildir (bkz. Cilt LXV, 246). Aynı zamanda, varlık var olanlardan çekildiği için ve varlığın dünya ve YERYÜZÜ içinde açılması çatışma ve gerilim içerdiği için varlık Hiç ve Değil ile ilişkilendirilir (LXV, 264).

Hiç ölüm ve NİHİLİZM ile yok denilecek kadar az özgül bir ilişkiye sahiptir, ancak Heidegger’in Hiç hakkındaki geç dönem düşünceleri nihilizm hakkındaki düşünceleriyle çakışır (*Nietzsche*, Cilt II, 49, vd./niv, 18, vd.).

İfade [Alm. Satz], **Apofantik “Gibi/Olarak”** [İng. apophantic “As”] ve **Logos**: (ss. 20-22) *Satz* iki şekilde kullanılır: 1. O genel olarak bir “cümle”dir, ve “istek kipi cümle/tümce, bir dileğin dilbilimsel ifadesi” olan *Wunschsatz*, “soru belirten cümle/tümce” olan *Fragesatz*, “emir kipi, buyruk cümlesi” olan

Befehlsatz, “ifade cümlesi” *Aussagesatz* gibi bileşik kelimelerin içinde geçer. 2. *Satz* bir “önerme” ya da “teorem”dir ve “ilke” anlamına gelen *Grundsatz* gibi bileşik kelimelerin içinde geçer. Bu sapma *Satz*’a yüklenen şu anlamlardan kaynaklanır: (a) bir “yerleştirme kipi” (*Weise des Setzens*), (b) “yerleştirilen şey” (*das Gesetzte*) (XXIX, 437). “O şişmandır” ve “O şişman mıdır?” cümlelerinde yerleştirilen şey aynıdır, onun şişman oluşudur; fakat yerleştirme kipi [mode of positing], ilk durumda, belirtmedir [stating], ikincisinde, sorgulamadır [questioning]. (Bu, R.M. Hare’nin “neustic” [önermenin eylem kipi ya da gücü] ve “phrastic” [önermenin içeriği] arasındaki ayırımıyla benzerlik gösterir). 1’incideki anlamda *Satz* birincil olarak yerleştirme kipine işaret eder, 2’ncideki anlamda yerleştirilen şeye işaret eder. Sonraki dönemde, Heidegger *Satz*’ın aynı zamanda bir “sıçrama” anlamına geldiği olgusunu öne sürer. (Tİ, 95 vd., vs.)

İfade (*Aussage(satz)*), cümlenin ya da KONUŞMANın yalnızca bir biçimidir, konuşmacının kendini-ifadesinin bastırıldığı [subdued] bir biçim. O ilksel biçim değildir. (XVII, 25; krş. 21: “Ateş!”). Fakat Heidegger sık sık ifade ile başlar, çünkü o, “konuşma öğretisini genel olarak kesin bir şekilde belirlemekle” konuşmanın en bilindik çeşitidir. Bunun nedeni şudur: “Gündelik Dasein’in temel özelliği varolanlara yönelik, onları yalnızca el-altında-hazır-bulunur kabul eden, fark gözetmeyen tutumdur. Buna karşılık gelen konuşmanın biçimi [...] bu ifadenin bu kayıtsız [indifferent] normal biçimidir: a b’dir.” (XXIX, 438) İfade “yargı”, *Urteil* ile ilişkilidir: bir *Urteil* bir *Aussage*’nin ifade ettiği ya da “dışa” [aus] “söylediği” [sagt] şeydir. Heidegger zamansal ya da zamansal olmayan önermeler arasındaki ayırma karşıdır: “Yargı halinde kurulan doğru önerme (*Satz*) geçerliyen (*gilt*); başka bir deyişle, oluşun ve değişimin ötesinde dururken, yargı kurmak empirik olarak gerçektir. (Bu, şunu söylemekten bile daha boş ve saçmadır: eliptik işlevler Kapp darbesinin ötesinde kalır!)” (LIX, 72).

Aristoteles ifadeyi, istekler ve emirler gibi dışarıya doğru göstermeyen *logoi*’den ayırt ederek bir ifadeyi bir *logos apophantikos*, “dışarıya doğru (*apo*) gösteren (*phainei*)” ya da açığa çıkaran [reveals] bir *logos* diye adlandırdı. (XVII, 19; XXIX, 441; NII 76/niv, 40). VZ *logos apophantikos* sözünden kaçınır ve “konuşma, söylem” demek olan *logos* ile “dışarıya doğru göstermek” [showingforth] demek olan *apophansis* arasındaki bağlantı hakkında kararsız kalır. *Logos* genel olarak dışarıya doğru gösterir, fakat o, *logos*’un ne hakkında olduğunu dışarıya doğru gösterir. Bunu öyle bir şekilde yapar ki dışarıya doğru göstermek - örneğin yine “farklı şekilde olsa da açığa çıkaran” bir isteği dışlayarak - ifadeye sınırlandırılmaya meyleder. (VZ, 32; krş. 154, 218 vd.) İfade 1. hakkında olduğu varolana işaret eder; 2. Ona bir şey yükler ya da onun hakkında bir şey iddia eder, “birşeyi o şey olarak (als)” – daha temel olan “HERMENEUTİK ‘gibi/olarak’ın (Alm. Als, İng. as) tersine “apofantik ‘gibi/olarak’ ” – sunar; 3. başkalarına bildirir (VZ, 33, 196 vd; 158) İfadeler dışarıya doğru gösterdikleri için

doğru ve yanlışlırlar, fakat bu “uyuşma” ve “uyuşmama” anlamında değildir (VZ, 33), çünkü ifadelerin doğru olmaları daha temel bir açığa çıkışı gerektirir. (VZ, 226)

İfade [assertion] Heidegger’in tüm düşüncesinde aşağı düzeyden bir söylem olarak kalır. Varolanlar hakkında ifade kurabiliriz fakat varlık hakkında ifade kuramayız. Varlık hakkında ifade kurmak, varlığı bir “olarak” sunar. Varlık *Sagen’a*, “söyleme”ye gerek duyar *Aussage’ye*, “dışarı/hakkında söyleme”ye gerek duymaz. (LXV, 473, 484, 486). Onun sadeliği [simplicity], zenginliği ve aynı anda her yerde bulunur olması [ubiquity] nedeniyle Varlık [beyng] (VZ, 3 vd; LXV, 471) hakkında konuşmak Aquinas’ın Tanrı’sı hakkında konuşmak zordur. Erken dönemde Heidegger “doğrudan doğruya, söylenen şey anlamına gelebilen” “el-altında-hazır-bulunur olan hakkında dünya hakkındaki bir ifade”yi [worldly assertion], “Dasein hakkındaki bir ifade”den ayırt eder “ve dahası, varlık hakkında anlaşılması gereken her ifade, her kategorik ifade anlama yetisinin [...] özsel olarak asla el-altında-hazır-bulunur olmayan işaret edilen şeye bir yeniden yönlendirilmesine ihtiyaç duyar”. Platon ve Aristoteles bütün ifadeleri “dünya-ifadeleri” [world-assertions] olarak kabul ederler; bu, Varlığın bir varolan olarak kavranmasıyla sonuçlandı.

Logos’un Aussage’den daha zengin bir tarihi vardır. Bu tarih Herakleitos ile başlar. Ona göre *logos* hem “toplamak” [collecting] hem de “toplanan şey” [what is collected] olarak “toplama”[collection] (*Sammlung*) anlamına gelir. (MG, 98/108; LV, 266 vd.). *Logos* “anlatmak, söylemek” demek olan *legein*’den gelir, fakat kökensel olarak “bir araya getirmek [togather], seçmek, vb.” anlamına gelir. (Herakleitos’un *logos’u İncil’in 4’üncü kitabı olan Yuhanna İncili’nin I’inci Bölüm’ünün başında yer alan “Başlangıçta Söz (logos) vardı, [...]” cümlesindekiyle benzer şekilde kullanmış olduğu önerisine Heidegger karşı çıkar. MG, 97/107.) Bu “söz” anlamındaki logos ile ilişkilidir, çünkü bir söz adlandırılan şeyi birlik içine toplar. (S, 152/126) Sonraki Grek düşüncesinde, özellikle Platon ve Aristoteles’te, *logos* - Herakleitos’da sahip olduğu - *phusis*, “DOĞA” ile yakın bağlantısını yitirdi ve ifade, bir şey hakkında bir şey söyleme (yüklemleme) oldu. Logos aynı zamanda “akıl” anlamına gelir oldu. Bu gelişme *logos’un* Latinceye *ratio* olarak çevrilmesiyle hızlandırıldı. (VZ, 34) Aristoteles insanı *logos’a*, konuşma gücüne sahip hayvan olarak tanımladı; bu, Latince’de *animal rationale*, akıllı hayvan oldu. (VZ, 25, 48, 165) (Heidegger (diğer) hayvanlar üzerindeki üstünlüğümüzü bizim akıl yürütme yeteneğimize değil, bir DÜNYA sahibi olmamıza yerleştirir.)*

Grekçe *kategorein* kökensel olarak “mecliste (*agora’da*)” “(birine) karşı (*kata*-) konuşmak, (birini birşeyle) cezalandırmak, suçlamak”, *kategoria* “suçlama, cezalandırma” anlamına gelir. Aristoteles *kategorien’i* “(bir şeyi bir şeye) yüklemlemek, (bir şey hakkında bir şey) ifade etmek” anlamında kullanır;

kategoria'yı "yüklem" için, özellikle en genel yüklem ya da kategoriler için kullanır. (Heidegger bu iki anlamın birbiriyle bağlantısını kurmaya çalışır (VZ, 44 vd; NII, 71 vd./niv, 36 vd.)) Varolanlar böylece yüklem bakımından, ifade olarak *logos* bakımından, ve daha genel olarak düşünme bakımından anlaşılır. Varlık için *logos*'tan türetilmiş kategoriler ifadenin olduğundan daha uygun değildirler. (LXV, 280) *Logos*'tan türetilmiş kategoriler varolanların tamamına da uygulanamazlar: DASEIN'ı yorumlamak için, ona bütünüyle EL-ALTINDA-HAZIR-BULUNUR [present-at-hand] olan olarak yaklaşan kategorilere değil VAROLUŞSALLara [EXISTENTIAL] ihtiyaç duyarız.

Logos'tan *Logik* ya da *Aussage-Logik*, "ifade mantığı" ortaya çıkar. (LXV, 458) Mantık alanındaki sağlam eğitime ve *Principia Mathematica'yı* içeren mantık hakkındaki erken çalışmasına rağmen (I, 17 vd., özellikle 42 vd.), Heidegger biçimsel mantığa, ve Hegel'in diyalektik mantığına güvenmez. Mantık ontolojiye önsel değildir; aksine, (Russell ve Couturat'ın savunduğu gibi) metafizik mantık üzerine değil, mantık metafizik üzerine temellenir. (XXVI, 36, 132; TÖÜ, 12 n. 10) Mantık "kendi temelini el-altında-hazır-bulunur olanın bir ontolojisi içinde bulur, ve burada çok kabadır" (VZ, 129; krş. 165) Bir bilimi anlamak için onun "mantıksal yapı"sına değil fakat onun "kendi somut mantığı"na ve onun "tarihsel durumu"na bakmalıyız. (LXI, 115) "Dolayumsuz bir şekilde Varlık demek" mümkün değildir, çünkü her söyleme [saying] ve böylece mantığın tamamı varlık'tan gelir ve böylece onun hükmü altındadır. " "Mantık"ın içsel özü bu nedenle sigetik'tir (*Die Sigetik*, "sessizlik sanatı", Grekçe "sessiz kalmak" anlamına gelen *sigan*'dan gelir)" (LXV, 79) 11 Mart 1964 tarihli bir mektupta Heidegger Carnap'ın mantık-yönelimli dil görüşünü, kendisine ait "dil'in spekülative-hermeneutik deneyimi" görüşüyle karşıtlık içinde, "teknolojik-bilimsel [technisch-szientistische] anlayış" diye adlandırdı. (PT, 70/24).

Heidegger hemen hemen her zaman kendi - ontoloji, düşünme, vb. - girişiminin mantıktan daha temel olduğunu, böylece mantığın esaslarını aşmaya ve biçimsel mantıkçıların OLASILIK, zorunluluk, vb. kavramlarını mümkün oldukça az kullanması gerektiğini hissetti.

İnsan ve antropoloji: Almanca'da "insan" için iki kavram vardır. *Mann*, Latince *vir* ve Grekçe *anēr* gibi, "kadın"ın zıttı olan "adam, erkek" anlamına gelir. *Mensch*, Latince *homo* ve Grekçe *anthrōpos* gibi kadını da içererek "insan, insanoğlu" anlamına gelir. Heidegger nadir olarak cinsel farklılıklardan söz ettiği için, o 'adam' ve 'insan'dan bahsederken hemen hemen her zaman *Mensch(en)*i kullanır. O *Varlık ve Zaman*'da bizi gösteren diğer geleneksel felsefe tutumlarıyla birlikte *Mensch* sözcüğünden sakınıyor gibi görünür. 'Ben' veya 'ego', 'özne' ve 'bilinç' kişinin her zaman kendisinin farkında olduğuna, kişinin temelde duran şey olduğuna veya kişinin nesnelerin tamamen farkında olduğuna işaret ederek

bizim 'olgusal gerçekliğimiz'i çarpıtırlar. Bu tür ve "ruh" veya "tin" (*spirit*) gibi diğer terimler, en iyi durumda, insan varlığının bir yönü veya aşamasını belirtir. 'Yaşam', 'kişi' veya 'insan' gibi terimler, eksik açıklanmışlar ve bizi yanlış bir güven duygusuna sürüklemektedirler. (VZ, 46) (Kişi Mensch'ten "öz-sorumluluğa" işaret etmekle ayrılır. XXXI, 263) "insan"ın bir dezavantajı da felsefede geleneksel insan tanımlarıyla sakatlanmış olmasıdır. Greklerin insanı *zōon logon echon*, "logos'a sahip hayvan", olarak tanımladılar; Heidegger *logos*'u "akıl" yerine "konuşma (gücü)" olarak çevirir (VZ, 25, 165). Latince'de bu yanlış anlaşılmayacak şekilde *animal rationale*, "akıllı hayvan", oldu. Fakat Heidegger'in karşı çıktığı akıl belki de insan davranışını akıldışı güdülerin eline bırakan tamamen kuramsal olan akıldır. İnsanın özü onun akılsallığın hiçbir biçimiyle değil "varlıkla ilişkisi"ne bağlıdır (NII, 193, vd., 357, vd./niv, 139, 217, vd.). insan eklenmiş bir şeye sahip bir hayvan değildir. Bizim hakkımızda herşey onun açık hayvansal karşılığından farklıdır. Hayvanlar etraflarındaki nesneler tarafından *benommen* oldukları, "sersemletilmiş, büyülenmiş" oldukları için bizim gibi *Verhalten*'a, 'tutum, davranış tarzı'na değil *Benahmen*'e, 'davranış'a sahiplerdir; onlar 'bir şeyi o şey olarak' algılamazlar; temel olarak onlar algıya değil sadece buna benzer farklı bir şeye sahiptirler. Onlar neyseler o olarak varolanlarla ya da bir bütün olarak varolanlarla ilişki kuramazlar (XXXIX, 376) İnsanlar akıllı hayvanlar oldular, bazıları hâlâ öyledir, bazılara öyle olacaklar, fakat bu içinde varlık ve *Da-sein* ile iletişimi kaybettiğimiz tatmin edici olmayan bir durumdur (LXV, 28, 62, vb.)

Yine de, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, derslerinde ve *Varlık ve Zaman*'dan sonra da olduğu gibi sık sık *Mensch*'den sözeder. Geleneksel olarak insan üç kurucu unsuru içeren bir şey olarak görülür: beden (*Leib*), ruh (*Seele*, bizim canlı olmamız ve aşağı, istahsal ve duygusal yaşamımızdan sorumlu canlandırıcı ilke), ve Tin (*Geist*, 'aklımız' 'Ben-deme yeteneğimiz', LXV, 53) Filozoflar böylece onu bir bütün olarak varolanları açıklamak için kullandılar. Onlar çoğunlukla, Nietzsche 'kasıtlı olarak' beden ya da ruhu tercih etmişse de, tin veya aklı seçtiler (LXV, 313, krş. VZ, 48, 117, 198). İnsan sık sık farklı bilimlere devredilir: beden biyolojiye, ruh psikolojiye ve tin ise psikoloji ya da mantığa. Antropoloji, insanın incelenmesi, *anthrōpos*, şimdi insanı yeniden birleştirmeye çalışmaktadır, fakat onun hatası, insanı onun varlıkla olan özel ilişkisinden yoksun olarak, kendisine özgü bir içsel doğasıyla birlikte bir varlık olarak ele almasıdır. (VZ, 45 vd.; K 209 vd./142 vd.; XXVIII, 10 vd.) Bu Kant'ın antropolojisinden tamamen farklıdır (K.132vd./91vd.). Sadece Kant *Einbildung*'u, 'imgelem'i, insana merkezi yaptı, ve 'aklın şairane özelliğini' gördü (NI, 584/niii, 95, vd. krş. K, 63/42). *Einbildung* sadece varlıkların imgelerini şekillendiren bir yetenek değildir fakat içinde varolanların tümüyle karşılaşabileceğimiz bir dünya açmaktır (K, 84/57. krş. LXV, 312). Kant insanı ruhla olduğu kadar dünya ve Tanrıyla ilişki içinde

inceler; metafizik insanın doğasına köklenmiştir (XXXI, 206). O *Dasein*'in varlığının onun için bir konu olduğu (VZ, 42) görüşüyle yakınlık gösteren, 'kişinin "Ben"den daha çok bir şey olduğu; kişinin öz-yasamada temellendirildiği' (LXV, 53) düşüncesiyle 'biyolojik-liberal' beden-ruh-tin görüşünü aşmıştır. Kant ve Alman idealizmi 'Ben-merkezcil [*ichhafte*] öz-bilince içinde 'biz'e ve tarihsel olana ve mutlağa bir gönderme barındıran' tamamen farklı bir biçim verir (LXV,68).

İnsan başka bir hayvan olmadığı sürece, o neyse kendi içsel özellikleri tarafından değil varlık ve hakikate olan ilişkisi tarafından yapılmıştır: 'Metafizik, hakikatin ve varlığın özünün ve onlarla ilişkinin insanın özünü nasıl belirledikleri hakkında hiçbir şey bilmez, ve bilemez, böylece ne hayvansallık ne de akıl-sallık, ne beden ne ruh, ne tin, ne de tüm üçü birlikte insanın temel özünü kavramaya yetmez' (NII, 195/niv, 142). Fakat varlık ve hakikat bizim için doğrudan erişilebilir sabit bir doğaya sahip değildirler. Biz farklı zamanlarda onların farklı değerlendirimlerini veriyoruz ve onların belirli bir zamanda ne oldukları kısmen bizim onlar hakkındaki sorularımıza ve cevaplarına bağlıdır. Böylece belirli bir zamanda insanın ne olduğu aynı zamanda bizim sorularımıza ve cevaplarımıza bağlıdır. 'Biz kimiz?' diye soruyoruz, fakat tekrar, sadece eylemlerimiz içinde verilmiş olsalar bile, kendi cevaplarımızdan bağımsız hiçbir cevap bulunmaz (LXV, 49). 'Biz' terimi bile problematiktir: " "biz" ile kimi kastediyoruz? [...] Kendimiz, elde bulunanlar, burada ve şimdi olanlar? ayırıcı çizgi nereden geçmekte? Yoksa ne ise öyle olan "insan"ı [*'den' Menschen*] mı kastediyoruz? Fakat sadece tarihsel 'dır' olarak insan tarihdışıdır. Biz kendimizle bizim kendimizin halkını mı kastediyoruz? Fakat böyle olsa bile biz biricik değiliz, fakat diğer halklar arasında bir halkız. [...] şu hemen açık hale gelir ki soruya konumuz, "biz" yerleştirme yolumuz şimdiden Kim hakkında bir kararı içerir' (LXV, 48). İnsan 'kendisini bir elde-bulunan "insan varlığı" türünün bir "örneği" olarak ele alır'(LXV, 61).Fakat insanın diğer insanlarla ilişkisi diğer hayvan türlerindeki gibi değişmez değildir. Ben kendimi bir birey, bir öğretmen, bir Alman olarak veya insan soyunun bir üyesi olarak düşünebilirim. Ne olduğum sorusuna verdiğim cevap tüm zamanlardaki tüm insanlara uygulanmayacaktır. Birey olup olmadığının kendisi varlıkla olan ilişkiye bağlıdır: 'insanın kendisi, çevreleyen saklanmamışlığa *sınırlanmakla* tikel bir "Ben" yapısı. [...] insanın [Grekçe] *egō* haline gelmesi sınırlamayla olur yoksa kendini-tasarlayan Ben'in standart rolünü ve tasarımılanabilen herşeyin merkezini gasp etmesi türünden sınırlamaların bir uzaklaştırımıyla değil' (NII,138/niv, 93 vd. krş. ŞS: 35/46: "Ben-duruş noktası [I-standpoint] modern ve bundan ötürü Grek değildir. Grekler için ölçüyü polis belirler".)

"İnsan ne kadar az varlığa aitse, kendisi olarak bulduğu varlık üstünde o kadar az ısrar eder, varlığa o kadar yakınlaşır. (Budizm değil! tersi!)" (LXV, 170

vd.). Heidegger, Hegel'in olduğu kadar Sophokles'in *Antigone*'sine düşkündü, özellikle; "tuhaf olan çok şey var, fakat tuhaflıkta hiçbir şey insanı aşamaz" diye başlayan ilk korodaki "insanın şiirsel tasarısına" (MG II.332 vd., 112/123. krş. NII, 395/niv, 248: insanın tekinsiz yurtsuzluğu onu yeryüzüne hükmetmeye sürükler).

İşaretler [Zeichen, signs] ve **İmalar** [Winke, hints]: Bir *Zeichen* "anlamı anlaşılır ya da belirli olan bir çeşit "seçik işaret"tir". Doğru şekilde fark edilen ve yorumlanan ya da fark edilmeyen ve yorumlanmayan meydana gelecek bir şeyin *Anzeichen*'inden (Krş. VZ, 78), "bir "bulgu"sudan [symptom], bir "ima"sından" [intimation] farklıdır (AES, 314). *Zeihen*, orijinal olarak "göstermek, işaret etmek [indicate], açığa çıkarmak [reveal]" anlamına gelir, fakat bugün [birini birşeyle] "suçlamak" anlamına gelir ve yalnızca şiirsel olarak kullanılır. "Göstermek, belirtmek [point], işaret etmek, vb." demek olan *Zeigen* de *zeihen*'den gelir. Böylece Heidegger *Zeichen*'i *zeigen* ile ilişkilendirir: işaretler gösterir ya da "işaret(eder)ler" [sign(al)] (VZ, 77) Heidegger işaret kavramı hakkında kısmen-Husserlci bir çözümleme ile başlar (XX, 276 vd; VZ, 77 vd. Krş. DS, 295 vd.) Her "gönderme" [referral] bir "ilişki"dir [relation] fakat her ilişki bir gönderme değildir: bir çekiç(le) çakmaya ve aynı zamanda çivilere ve tahtaya "gönderme yap(ılır)ar, fakat ay ve yeryüzü, ilişkili olmalarına rağmen, bu şekilde birbirlerine gönderme yapmazlar. Her işaret bir "gönderme" ya da "atıf"tır [Verweisung, assingment], fakat her gönderme bir işaret değildir: bir çekiç(le) "çakmaya ve çivilere gönderme yap(ılır)ar, fakat çekiç genellikle onların bir işareti değildir. Bir işaret özel bir araç-gereç parçasıdır, işaret eden-araç-gereçtir, *Zeigzeug*'tur ve çekicinin "gönderme"si ya da "atıfı"nın çakma olması gibi, işaretinki de işaret etmedir: o işaret etme işine yarar, onun -mak/mek içinliği⁸ [In-order-to] işaret etmedir."

Bir gönderme ve bir işareti ilişki [Beziehung] türleri olarak değerlendirmekle çok az şey elde edilir. Heidegger ilişki sözcüğünü genellikle, bir özne ve onun nesnesi gibi el-altında-hazır-bulunur şeyler arasındaki EL-ALTINDA-HAZIR-BULUNUR bir ilişki için belirler. Bu "biçimsel belirleme" "gönderme" ya da "işaret"ten daha genel olmasına rağmen, bu belirleme "ontolojik kökenini

⁸ Ç.N. *Um-zu* "-mak/mek içinlik" anlamına gelir. İngilizcedeki karşılığı: "in-order-to", "what-for", "for-ness", "assignedness". Bkz. "Reference and Signs" ["Gönderme ve İşaretler"], ss. 71-77, Heidegger, Martin (1996) *Being and Time* [Varlık ve Zaman], tr. by Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press., *Varlık ve Zaman*'ın İngilizce dilindeki bu çevirisi Inwood'un *Bir Heidegger Sözlüğü*'nde kullanabileceği kadar erken bir zamanda yayımlanmadığı için, Inwood *Varlık ve Zaman*'ın önceki çevirisinden yararlanmıştı: Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, ing. çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, Oxford: Blackwell. Inwood ilk defa 1927'de yayımlanan *Sein und Zeit*'in 15'inci baskısına (Tübingen: Niemeyer, 1979) gönderme yapar.

bir göndermede" bulur. Biçimsel mantığın terimleri dahil, el-altında-hazır-bulunur olan için tüm uygun terimler gibi, ilişki teriminin kökü de el-altında-hazır-bulunur olanda ve onun hakkındaki konuşmamızda bulunur. Bir "işaret" in onun cinsi ve ona özgü farkı tarafından bir tanımlanmasından daha önemli olan şey, bu işaretin diğer araç-gereçler ve onun ait olduğu dünyayla olan ilişkisi hakkındaki bir açıklamadır. Bu açıklama üç başlık altında yer alır (VZ, 82): 1. Bir işaret, işaret etme [signalling] göreviyle [assignment] bir alettir [tool]. O, başka herhangi bir alet gibi, öncelikli olarak ya da kendi başına yalın bir "şey" [Ding] olarak görülemez. Bir arabanın belirteç işareti [indicator], onun ne için olduğunu bilmesek bile, tanıdık olmayan bir işaret olarak, en azından bütün arabanın işlevsel bir parçası olarak görülür. Bir mendilde neyi belirttiği [point] unutulmuş bir düğüm, hala bilinmeyen bir anlamın işareti olarak, ya da en azından bir amaç için bilerek yapılmış bir düğüm olarak görülür. Bu, güney rüzgarının yağmuru haber vermesi gibi doğal bir işaret için bile doğrudur. Meteorologlar, güney rüzgarının yağmuru işaret etmesinden bağımsız olarak, seçik bir fenomen olarak onun farkındadırlar. Fakat bir çiftçi, güney rüzgarını birşeyin işareti olarak öğrenene kadar, diğer rüzgarlarla karışıklık içinde güney rüzgarının bu şekilde farkında değildir. İşaret etme [signalling], bir işaret olarak görev yapan bir varolanı açığa çıkarır [disclose]. 2. Bir işaret, yalnızca işaretlerden oluşmayan bir araç-gereç bağlamına aittir. Ay yüzeyinde bir ABD bayrağı yanındaki, "Sigara İçilmez" işareti tütünün ve onu yakma araçlarının olanağını önvarsayar. Başka bir şekilde el değmemiş bir doğadaki işaret tabelası, bu yolla biryerlerde elimizde-kullanılmaya-hazır-varolan [ready-to-hand, Zuhanden] alanı içine getirilen gitmeye değer bir yer olduğunu gösterir. Eğer işaretler ve işaret edilen insanlar dışında hiçbir şey olmasaydı, işaret edilecek hiçbir şey olmayacaktı. Bir işaret esasen dikkat çekicidir, o kendi fark edilmeyen çevresinde göze çarpar. Mendildeki düğüm, ışıklı işaret cihazı, güney rüzgarı dikkatimizi çeker, çünkü her şey her zaman dikkatimizi çekmez. Böylece, "göndermenin kendisi, eğer o işaretlerin ontolojik temeli olacaksa, işaret olarak kavranamayacaktır" (VZ, 83) 3. İşaret içinde "çevremizdeki dünya sakınılacak/dikkat edilecek [circumspection] kadar yakına gelir" (VZ, 82) Işıklı işaret cihazına sadece bakarsam ya da onun işaret ettiği yöne bakarsam onu hor kullanmış olurum. O yalnızca kendisine ya da sapan yola doğru yolu belirtmez. O benim bütün çevremi belirli bir biçimde aydınlatır ve ona doğru yeniden-yönlendirir. Eğer işaret sağa-dönüş'e işaret ediyorsa, o bana yalnızca malumat [information] vermez, fakat ne yapabileceğim ya da yapmak zorunda olduğum hakkında yönlendirmeleri de verir. Eğer bir arabayı takip ediyorsam ondan kaçınmak için onun solunda yer almalıyım; eğer bir yaya isem yoldan geçebilirim, çünkü araba benim yolumdan gitmiyordur. Böylece, bir "işaret ontik olarak elimizde-kullanılmaya-hazır-varolandır [ready-to-hand, Zuhanden] . O, bu şekilde, sadece bu belirli araç-gereç değildir, fakat elimizde-kullanılmaya-hazır-

varolmaklığın [Zuhandenheit, readiness-to-hand], gönderme-bütünlüğünün [referral-totality] ve dünyasallığın [Weltlichkeit, worldhood] ontolojik yapısını işaret eden birşey olarak işler" (VZ, 82).

Bir *Wink* kişinin yalnızca göz kapağıyla değil, aynı zamanda başıyla ya da bir nesneyle verdiği işaretidir. *Wink* sözcüğü, orijinal olarak "sallamak, el sallamak, vb." anlamlara gelen *winken* fiilinden gelir. *Winken* fiili, bugün, "kişinin başıyla işaret etmesi, vb." anlamlara gelir. Hölderlin şöyle yazar: "[...] ve imalardır [Winke] / eski zamanlardan gelen tanrıların dili" ("Rousseau", II. 39 vd.) Şair bu imaları alır ve onları kendi imalı sözcükleri içinde kendi halkına aktarır. Heidegger buna koştur bir düşünceyi Herakleitos'ta bulur: "Bilicisi Delfi'de olan tanrı ne söyler nede saklar fakat ima eder [Gr. sēmainei]" (XXXIX, 127). Bir *Wink* bir *Zeichen*'den farklıdır. İma etmek bir şeyi belirtmekten, bir şeye dikkat çekmekten farklıdır. *Der Winkende*, "el sallayan kimse", bizim kendisinin nerede olduğunu bilmemizi sağlamakla yalnızca kendisine dikkat çekmez. Gidişte hoşça kal için el sallayış [Winken] mesafe açılıyor olduğu sırada yakınlığa tutulur, gelişte el sallayış ise sevindirici yakınlık içinde hala geçerli olan mesafeyi açığa çıkarır. Fakat, tanrılar yalın bir şekilde ima ederler, çünkü onlar [var]dır [are]" (XXXIX, 32). Şiir, *Dichtung*, "duygusal deneyimlerin bir ifadesi" ya da "edimsel" [actual] birşeyin bir betimlenmesi değildir. O, imgelem içinde edimsel olanın üstüne yükselir ve eğer mümkünse, şiirsel dönüşümden sonra edimsel olanı bize sunar. "Tanrıların iması, önceden olduğu gibi, şair tarafından bir halkın temellerinde içinde inşa edildiğinde, [...], varlık bu halkın tarihsel varoluşu [Dasein] içine kurulur, [...] Şiir – duygusal deneyimlerin ifadesi midir? Bu, konuyla ne kadar da ilgisiz! Şiir – tanrıların imalarının varlığını sürdürmekle - varlığın kuruluşudur." (XXXIX, 33. Krş. LXV, 400, 408, 410).

Kaygı [Sorge, care], **ilgi-alaka** [das Besorgen, concern], **merak** [Fürsorge, solicitude] (ss. 35-37): Heidegger üç akraba sözcük kullanır: 1. *Sorge*, "kaygı", "tam olarak, gelecekle ilgili olarak duyulan tedirginliklerden [apprehensions] kaynaklanan endişe [anxiety], üzüntüdür [worry] ve içsel bir duruma olduğu kadar dışsal bir nedene de gönderme yapar."⁹ (AES, 56). Bir fiil olan *sorgen* sözcüğü iki anlamda "kaygı duymak" anlamına gelir: (a) *sich sorgen um* "üzüntü duymak" [to worry] bir şey "hakkında meraklanmak"tır [be worried about]; (b) *sorgen für* birine/birşeye "göz-kulak olmak" [take care of], [onunla] ilgilenmek [see to], [onu] hesaba katmak/düşünmek [provide (for)]. 2. *Besorgen* üç ana anlama sahiptir: (a) birşeyi kendine ya da başka bir kimse için "edinmek [to get],

⁹ AES: *Almanca Eşanlamlılar Sözlüğü*, R. B. Farrell / *Dictionary of German Synonyms* (DGS) (Üçüncü baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1977)

elde etmek [acquire], sağlamak [provide]"; (b) birşeye "mukayyet olmak [to attend to], [onunla] ilgilenmek [see to], [ona] göz-kulak olmak [take care of]"; (c) [*sorgen* fiilinin] özellikle tamamlanmış zaman ortacı [the perfect participle] [hali] *besorgt* bir şey hakkında "ilgili-alakalı olmak [to be concerned], başı dertte olmak [troubled], üzüntülü olmak [worried]". İsimleştirilmiş mastar, bir şey "ile ya da hakkında kendini ilgili-alakalı yapma" [concerning oneself with or about something] anlamında "ilgi-alaka" [concern] demek olan *das Besorgen*'dir. 3. *Fürsorge*, "merak" [solicitude], "yardıma ihtiyacı olan bir kimseye etkin bir şekilde göz-kulak olma [caring for someone]", böylece (a) devlet ya da vakıf kuruluşları [charitable bodies] tarafından örgütlenen "refah" [welfare] (bkz. VZ, 121) (b) "kaygı, merak".

Bu üç kavram Heidegger'in kendi görüşünü, dünyaya dönük yaklaşımımızın öncelikli olarak bilişsel ve teorik olduğu görüşünden ayırmasını sağlar. Descartes'in ve Husserl'in "bilinen bilgi hakkındaki ilgi-alaka"ları [concern] (*Sorge um erkannte Erkenntnis*) ilgi-alakanın [concern] yalnızca bir çeşittir ve ilksel ya da kendinden açık bir şekilde kabul edilir olmayan bir çeşittir (XVII, 62; LXIII, 106). Fakat *Sorge* spesifik olarak pratik değildir: o, teori ve pratik arasındaki alışılmış zıtlıktan daha derinde yatar (VZ, 193). Kavramlar *Sorge*'nin Dasein'in kendisine ait olmasında, *Besorgen*'in Dasein'in dünya içindeki etkinliklerine ait olmasında ve *Fürsorge*'nin Dasein'in ötekilerle birlikte varolmasına ait olmasında seçiktir: "Dasein'in temel varlık kipi [basic mode of being] onun varlığında [in its being] söz konusu olanın onun kendi varlığı [its very being] olmasıdır. Bu temel varlık kipi [basic mode of being] kaygı (*Sorge*) [care] olarak düşünülür, ve Dasein'in temel varlık kipi olarak bu kaygı, eğer Dasein öncelikli olarak dünya-içinde-varolan [being-in-the-world] ise kökensel olarak ilgi-alakadır (*Besorgen*) ve bu şekilde Dasein'in varlığının [Dasein's mode] bu temel kipi, Dasein birbiriyle-varolan [being-with-one-another] olduğu sürece meraktır (*Fürsorge*) [solicitude]" (XXI, 225). Kaygı bu üçlünün baskın üyesidir, fakat diğerlerinden ayrılamazdır: "İlgi ve alaka [concern] ve merak [solicitude] kaygı [care] için oluşturunuculardır [constitutive], böylece kısaca "kaygı" terimini kullandığımızda onu tam anlamıyla kast ederiz, ve onu ilgili-alakalı-meraklı kaygı [concerned-solicitous care] (*besorgend-fürsorgende Sorge*) olarak somut açım-lamalarımız içinde anlarız. Burada, kaygı ile, vurgulanmış bir anlam içinde, kaygı olarak bu ilgi-alaka ve merakta söz konusu olan şeyin kaygılanan varlık [the caring being] (*das sorgende Sein*) olduğunu kast ederiz." (XXI, 225 vd.).

Bu kavramlar, DASEIN'in varoluşsallarını [existentials] sergileyen "yapısal kavramlar"dır ve bu nedenle geniş bir anlamda anlaşılmalıdırlar. Dasein başkaları hakkında çoğu zaman özensiz [slipshod] ve ilgisiz-alakasız [unconcerned], ihmalkardır [neglectful] ve umursamaz [uncaring], kaygısız [carefree] ve dik-

katsizdir. [careless] Böyle bir durumda bile Dasein, “kusurlu bir kip” [deficient mode] içinde olsa da *Besorgen*, *Fürsorge* ve *Sorge*’ye sahiptir. (VZ, 57): “Ben eğer birşeyi ihmal [neglect] edersem, hiçbir şey yapmıyor değildir; yalnızca Değil kipinde [in the mode of the Not] bir şey yapıyorumdur. [...] Yalnızca kaygının olduğu yerde ihmal vardır” (XXI, 225) (Bu yalnızca Heidegger’de değil, felsefe de yaygın bir devinimdir: *birtakım* şeyleri genellikle bütünüyle bağlantısız [unrelated] sayarız, fakat mantıkçı için *herhangi* iki şey şu ya da bu şekilde bağlantılıdır; bağlantısızlık bile bir çeşit bağlantıdır.)

VZ’de *Besorgen* Dasein’ın dünya içindeki şeylerle çok çeşitli ilişkileri [dealings] için genel bir terim olarak tanıtılır: “bir şey ile ilgisi olmak, bir şey üretmek, [...] Varolmanın tüm bu yolları kendi varolma çeşitleri olarak ilgi-alakaya [concern] sahiptir” (VZ, 56 vd.). Kendi ilişkilerinde, ilgi-alaka bilgi ya da apaçık kurallarla değil fakat onun enformel teknik bilgisi [know-how] tarafından, *Umsicht*, “ihtiyat” [circumspection], *umsehen*, “her tarafa bakma” [looking around] içinde olan bir *Sicht*, “görüş” [sight] çeşiti tarafından yönlendirilir: “ilgi-alakanın ihtiyatı sağduyu [common sense] olarak anlayıştır.” (VZ, 147). İlgi ve alakada başlıca ilgilendiğimiz şey araç-gereç [equipment], ELİMİZDE-KULLANILMAYA-HAZIR-VAROLAN’dır [the READY-TO-HAND], ve ihtiyat tam da bunun için ihtiyaç duyduğumuz şeydir. (VZ, 69, 121). “Dasein’ın kaygı olarak varlığını vurgulamak” için kullanılan *Besorgen* Dasein’ın “olağan/yavan gündeliklik”inde [average everydayness] Dasein için nötr/etkisiz bir terim [neutral term] olarak başlar. (VZ, 57). *Besorgen* vicdanın [conscience] kendisine çağırdığı düşmüş Dasein’ın [the fallen Dasein] temel bir özelliği olarak sonlanır: “Bu çağrı, gündelik-olağan ilgi-alakalıkla [besorgenden] her zaman-şimdiden-kendisini-anlama [always-already-understanding-itself] içinde Dasein’a ulaşır” (VZ, 272; bkz. 458 vd.). *Besorgen* böylece kaygı ile zıtlık gösterir: kaygıya benzer olmayan *Besorgen* şimdi [the present] üzerine ve dünyanın içindeki şeylerin yanı sıra varolma [being alongside things within the world] üzerine odaklanır. (VZ, 193).

Fürsorge araç-gereç için değil diğer insanlar içindir. İki tür *Fürsorge* vardır. İnotantik, “hükmedici” [dominating] *Fürsorge* “bir başkasını dolaylımsız bir şekilde [immediately] kaygıdan kurtarır [relieves] ve kendi ilgi-alakasında kendisini bu başkasının yerine koyar, onun için tehlikeye atılır [leaps in]”. Otantik, “serbest bırakan” *Fürsorge* “kaygıyı başkasının önünden bu başkasına, başka bir deyişle onun kendisine, ona ait kendi Dasein’ını uzaklaştırmak için değil, [kaygıyı] geri vermek için [*Fürsorge*] dikkatli bir şekilde bir başkasının önüne atılır” (XXI, 223; bkz. VZ, 122). Otantiklik [authenticity] başkalarına kendi ayakları üzerinde durmaları için yardımcı olmayı onları bağımlılığa mahkum etmeye yeğ tutar.

Bir kimsenin kendi ayakları üzerinde durması *Sorge*'dir: " "kendin için kaygı/öz-kaygı" ifadesinin ("Selbstsorge") [care for self] (araç-gereç, vs. için) ilgi-alaka ile ve (diğer kimseler için) merak ile analojisi bir totoloji olacaktır" (VZ, 193; bkz. 318). Fakat bu, Dasein'ın "kendisi uğruna" olduğu iddiası gibi, Dasein'ın bencilce davrandığı ya da davranması gerektiği anlamına gelmez, fakat onun - diğer kimselere yardım etmeyi, hatta diğer kimseleri bağımlılığa düşürmeye dek uzanacak kapsamdaki edimlerini de içerecek şekilde - istediği şeyi yaptığı anlamına gelir. Kaygı, bir Ben ya da egonun sürerliği ve öz-farkındalığını ya da deneyimlerin sürekliliği ve tutarlılığını sağlamaktan ziyade, Dasein'ı birlikli, otonom bir kendi yapar (VZ, 318 vd.). Dasein kaygıda kendine gelir: "Kaygı olarak Dasein [doğum ve ölüm] "Ara(sında)dır" [the Between]" (VZ, 374). Ontik olarak, bir emeklilik maaşı için para biriktiriyorum çünkü emekli maaşı çeken yaşlı adam şimdi ("benim") olduğum aynı kişi olacak; onto-lojik olarak, o benim şimdi olduğum aynı kişi olacak çünkü onun emekli maaşı için para biriktiriyorum. *Sorge* aynı zamanda *Besorgen* ve *Fürsorge*'yi içerir. Böylece ben, başka bir kimse için, onun kendisine ait kaygıyı kaybetmeyeceği ve bana muhtaç olmayacağı kadar para biriktirdiğim sürece başka bir kimsenin emekli maaşı için para biriktiriyorum.

Böylece kaygı Dasein'ın üç merkezi özelliğini birleştirir: varoluşsallık [existentiality] ya da "kendisinin-ilerisinde-varolan" [being-ahead-of-itself], olgusalılık [facticity] ya da "şimdiden-bir-dünya-içinde-varolan" [being-already-in-a-world], ve düşme [falling] ya da dünyanın içindeki varolanlar "yanı-sıra-varolan" [being-alongside] (VZ, 193, 249). Böylece: "Zamanlılık [temporality] otantik kaygı duyumu olarak kendisini açığa çıkarır [reveals]": varoluşsallık, olgusalılık ve düşme sırayla gelecek, geçmiş ve şimdiye tekabül ederler (VZ, 326).

VZ'de *Sorge* Dasein'ın kendi yaşamının yönüne ya da "varlığı"a ait görünür. Daha sonraları, Heidegger kaygının insanın varlığı değil, "yalnızca " varlık uğruna" olduğunu, fakat bir bütün olarak varolanların varlığı uğruna olduğu" konusunda ısrar eder. (LXV, 16; bkz. XLIX¹⁰, 54 vd.). Heidegger "Da-sein – kaygı"nın temeli hakkında insanın üç katlı görevi üzerine kahince terimlerle konuşur; "1. Varlığı (olay olarak) arayan 2. Varlığın hakikatinin [the truth of being] gerçek koruyucusu 3. son tanrının ölümünün sessizliğinin bekçisi" (LXV, 294; bkz. 240). Varlık merkeze geçti ve Heidegger'in düşüncesi daha tarihsel [historical] oldu: insan 1. bir kültür ya da bir "dünya" kurmalıdır; 2. onu korumalıdır; 3. onun düşüşünü onurlu bir şekilde üstlenmelidir.

¹⁰ XLIX: 49. Cilt: *Alman İdealizminin Metafizigi* (Schelling) / *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (Schelling), ed. G. Seubold (1991), 1941yılı dersleri.

Konuşma [Talk] ve Dil: Heidegger'in dil hakkındaki düşüncesi üç aşamadan geçer:

1. Heidegger erken çalışmalarında Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar* (MA) yapısını izler: dil, herhangi belirli bir dilden, konuşmacıların ve dinleyenlerin psikolojik durumlarından ve cümlelerin ifade edildikleri bağlamlardan bağımsız olarak, dilsel olanın dışında [extralinguistic] bir mana [sense] ve anlam [meaning] ifade eder: "Bu iki yapı, cümle ve mana, sözcük ve anlam, onların bağlantısı ne kadar özgün [peculiar] ve yakın olursa olsun, gerçekliğin farklı alanlarına [realms] aittirler. Dilsel ögeler (motor etkinlik tarafından) *duyusal olarak* [sensorily] (görsel olarak, işitsel olarak) algılanabilirlerdir [perceptible]; onlar gerçekten varolan dünyaya aittirler, onlar zaman içinde dayanırlar [endure over time], ortaya çıkarlar [arise] ve göçüp giderler [pass away]. Buna karşıt olarak, mana ve anlam tüm duyusal algıları [sensory perception] elerler, böylece hiçbir değişime maruz kalmazlar. Onlar zamansızca [timelessly] özdeş olarak aynıdırlar. Anlam alanının özdeşliği bireysel dillerin tüm ses-biçimlenmeleri [sound-formation] çeşitliliğinin ortasında, içinde onun içeriğinin "edinildiği" ve kavrayışa iletildiği kavram ve cümle-biçimleri ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar, kendi geçerliliğini etkilenmeksizin sürdürür." (DS, 292 vd.). Anlamdan başka herşey "psikoloji" ya da "olgusal gerçeklik" başlığı altına girer, ve katı bir şekilde Husserl'in "psikolojizm"e saldırı doğrultusundaki düşünmeden, mantığı insan psikolojisi üzerine temellendirme girişiminden hariç tutulmalıdır.

2. *Varlık ve Zaman*'la birlikte Heidegger Husserl'in "kuramsal tutum"unda köklenen "yavan Platonculuk" üzerine, "olgusalılık" [Tatsächlichkeit, factuality] ve "geçerlilik" [Gültigkeit, validity] arasındaki kesin ayırım üzerine ışık tuttu. (XVII, 94. krş. XXI, 62 vd; VZ, 155 vd.) Gramer "mantık"tan özgürleştirilmelidir. (VZ, 165 vd.) Dil artık zamansız bir anlam ağının ifadesi değildir, fakat insan etkinliğinde köklenmiştir. Bu, psikolojiyi eski haline getirmez: insanlar şimdi, psikolojik olaylar deposu değil, DASEIN'dırlar, dünya-içinde-varolan'dırlar [being-in-the-world]. Böylece, "*dilin varoluşsal-ontolojik temeli dildir*" (VZ, 160. Krş. XXI, 134) Latince'deki *ratio*'ya çok yakından karşılık gelen ve orijinal olarak "açıklama [account], us, vb." anlamına gelen *Rede*, şimdi "konuşma [talk], (bir) söylev [speech], sözcükler [words], sohbet [conversation], söylem [discourse], vb." anlamlarına gelir. *Rede*, *reden*'in "konuşmak, vb." fiillerinin kaynağıdır. *Sprache*, "söylev, dil, vb." sözcükler *sprechen* "anlatmak [say], konuşmak [speak], vb." sözcükleriyle bağlantılıdır. Sonradan, *Rede*'nin yerini *sagen*, "anlatmak, söyleme [saying]", *Sage*, "anlatı, hikaye", ve *nennen*, *Nennung*, "ad koyma, adlandırma" alır, fakat bu sözcükler *Varlık ve Zaman*'da çok belirgin değildirler. *Rede* belirli bir bağlamda resmi olmayan konuşmadır [informal talk]. *Rede*'nin

gramatik bakımdan tam bir cümle içermesine ihtiyacı yoktur. Onun bir ifade, hatta tam olmayan bir ifade olmasına da gerek yoktur. “Ateş!” bir çeşit *Rede*’dir [konuşma] (XXI, 21); böylece bir ricadır. Aristoteles’in eskisi altında Heidegger bir ricanın “bir şeye işaret edilmesi yoluyla o şeyin görünür olmaya bırakılacağı anlamda” o şeyi ortaya çıkarmayacağı konusunda ısrar eder. (VZ, 32) “Dinleme [hearing] konuşma için kurucudur” (VZ, 163) Heidegger’in erken dönem görüşünde, “anlam öğretisi” “anlamları anlamamanın zorluğu ve kolaylığı” hakkındaki problemleri dışlar (DS, 338); ilgi konusu olan şey bir kimsenin anlayıp anlamaması ya da dahası işitip işitmemesi değil, ifade edilen anlamdır. Fakat, konuşma bir işiteni [hearer] gerektirir; bir dinleyici [listener] aynı zamanda konuşur. Böylece, konuşma sessizliği de içerir (VZ, 161) İkimiz de aynı anda konuştuğumuzda gerçekten konuşuyor olmayız. Sessizlik sözcükler kadar anlam yüklüdür [pregnant] *Rede Gerede*’den, “gevezelik [chatter], boş konuşma [idle talk], dedikodu”dan [gossip] ayrıdır. *Gerede* belirli bir durumdan ve belirli bir Dasein’in deneyiminden sökülüp atılmış bir konuşmadır ve şeyler hakkında genel olan ya da ONLAR’a ait yorumu aktarır: “Bu durum böyledir, çünkü onu birisi söyler” (VZ, 168); “Onlar bir kimsenin içinde bulunduğu durumu bildirir, bu durum bir kimsenin neyi ve nasıl “anladığı”nı belirler.” (VZ, 170) Örneğin, herkesin öldüğü hakkındaki inancım kendi kişisel deneyimim üzerine değil, bütünüyle onların söyledikleri üzerine temellenir.

Dil, *Varlık ve Zaman* yapıtında öncelikli bir önem taşımaz. Zamansal değil mantıksal olarak, dünya ve onun anlamı hakkındaki anlayışımız ve tekil varolanlar hakkındaki yorumlamalarımız dilden önce gelir. “Konuşma zihinselliğin ifadesidir” (161) “Fakat, Dasein’a şimdiden tanıdık olan anlamın kendisi, anlayan Dasein’ın, yorumlarken, böyle bir şeyi “anlamlar” olarak açığa çıkarmabilmesinin ve ardından sözcük ve dilin olanaklı varlıklarını kurmasının olanağının ontolojik koşulunu barındırır.” (VZ, 87)

3. Heidegger bu düşünceye, sonradan, “doğru değil” diyerek karşı çıkar. “Dil başka bir şeyin üstüne bindirilmiş değildir; o Orada olarak [as There] hakikatin kökensel özüdür.” (VZ, 442) Bakış açısındaki ya da en azından vurgudaki değişiklik, Heidegger’in dünya hakkındaki kavrayışıyla tutarlıdır: 1. Dünya iç içe dokunmuş tanıdık bir alandır, II. *Angst* varolanların alışıldık anlamlarını soyup atsa bile, Dünya bir bütün olarak varolanlardır. Birinci anlamdaki dünyada dil dil-öncesi anlamdan kaynaklanabilir. İkinci anlamdaki dünyada bu olamaz: dil-öncesi hiçbir anlam olamaz. Eğer, birinci anlamdaki Dünya nasıl kuruldu? diye soracak olursak, varılan sonuçlar arasında, ikinci anlamda Dünya’ya gerek duyulur. Birinci anlamdaki Dünya ancak sözcükler, örneğin (Grekçe’de aşağı yukarı “doğa” anlamına gelen) *physis* gibi, bir bütün olarak varolanlar (ikinci anlamda dünya) hakkında belirli bir görüş geliştiren temel

sözcükler ve bir yaşam biçimi (birinci anlamda dünya) için temeller hazırlayan öteki sözcükler oluşturmakla kurulabilir. Sözcükler fenomenleri sabit, kalıcı özneler-arası varolanlar halinde toplar ya da bir araya getirir. Sözcükler bizim için hakkında konuşacağımız ve ilgileneceğimiz ve böylece konuşmacıları ve dinleyicileri oluşturduğumuz açık bir varolanlar uzamı oluştururlar: “Eğer gerçekte dil bireysel tanıdık şeyleri göstermek için bir sözcükler toplamı değil, fakat *bir dünyanın hakikatinin orijinal yankılanması* ise, dilin özüyle ilgili soruyla birlikte, bir bütün olarak varolanlar hakkındaki soru şimdiden ortaya konmuş olur” (NI, 364/nii, 104 vd., krş. XXIX, 442, 447; S, 152/126; NI, 564, 578 vd., 583 vd., 586 vd./niii, 78, 91, 95 vd., 97 vd.). Hölderlin’in üslubuyla: “Tanrılar yeryüzünü çağırdığında ve bu çağrıda bir dünya yankılandığında ve böylece bu çağrı insanın Da-sein’ı olarak geri seslendiğinde, o zaman dil tarihsel olarak, tarih-kurucu sözcüktür” (LXV, 510). Şimdi “dil varlığın evidir” (HM, 311/217)

Dil teknolojiden mustarıptır: “üstdilbilim [metalinguistics], bütün dillerin özellikle gezegenler arası bilişimin işlevsel araçlarına topyekün bir mekanizasyonunun metafiziğidir. Üstdil [metalanguage] ve sputnik, üstdilbilim ve füze-teknolojisi aynıdır” (DD, 160/58). Dilin kurtuluşu şiirdir (XXXIX, 61 vd.). “Dil, içinde bir halkın varlığı şiirleştirdiği [dichtet] kökensel şiirdir [Urdichtung]” (MG, 131/144)

Kökenler ve başlangıçlar: Heidegger iki ana sözcük-öbeği kullanır:

1. *Springen*: “zıplamak”, “atlamak”, “sıçramak”tır. Kökensel olarak “yukarı sıçramak”, “ileri fırlama”dır, özellikle çeşmeler ya da su kaynakları için kullanılırlar. *Sprung*, “sıçrama, zıplama, atlama”, bir zamanlar “çeşme, kaynak” anlamına gelirlerdi. *Erspringen* “ileri zıplama/sıçrama [er-]” fiilinin yerini bugün *entspringen*, “-den yükselme, yetişme, sıçrama, vb.”, aldı, fakat karşılık gelen isim, *Ursprung*, “köken” anlamında hâlâ kullanılmaktadır. O kökensel olarak ‘ileri zıplama / sıçrama, [özellikle su için] kaynak anlamına gelir. (*Ur-* kökensel olarak er-, ‘ileri’ dir, fakat ‘kökensel, ilksel’ anlamına gelir olmuştur; böylece *Ursprung* ‘kökensel, ilksel zıplama’ olarak duyumsanabilir.) *Ursprünglich*, ‘kökensel, baş, ilk; doğal, yıpranmaz, “öz-kaynaklı”, ilk defa mistikler tarafından kullanıldı, fakat 18. Yüzyıl’da Fransızca *original* etkisi altında yaygınlaştı. *Ursprünglich(keit)* ‘yeni(lik), sıradışı(lık)’ anlamında ‘kökensel’(lik) anlamına gelmez. O ‘ilkel, başlangıçsal, ilksel’ anlamını verir. *Ursprung* kendisinden birşeyin geldiği *Herkunft*’a, ‘köken, sökül, soy, düz anlamıyla, kendisinden birşeyin geldiği’, yakındır. Fakat Heidegger onları ayırır (krş. SYK, 7/143, 64 vd./202).

2. *Fangen* “yakalamak, ele geçirmek, kuşatmak, kavramak”dır. Böylece *anfängen* kökensel olarak “eline almak, tutma”dır, fakat “başlama ve çıkış” anlamına gelir olmuştur. *Anfang* “başlangıç”tır; *anfänglich*, “baş(sal)”, *ursprünglich*’e yakındır. *Anfang(en)* *Beginn* ve *beginnen*’ne de yakındır, fakat Heidegger onları ayırır: bir *Anfang Beginn*’den daha köklü ve temeldir ve kendi peygamberlerini – Anaximandros, Parmenides ve Heraklitos - kendi “alan”ına alır (LIV, 2.9 vd.).

Ursprünglich Varlık ve Zaman’da ontolojik, değerlendirici ve bazen de (açıkça) tarihsel önceliği birleştiren bir anlamda sık sık geçer. Düşünme, yorum, vb. *ursprünglich* bir fenomen açığa çıkardığı (veya sorguladığı) sürece *ursprünglich*’tir. Kaygı olarak *DASEIN* görüşümüz, Heidegger sorar, *Dasein*’in *ursprüngliche* bir YORUMU mudur? *Ursprünglichkeit* için bizim ölçütümüz nedir? Onunla ne demek istiyoruz? O şöyle cevaplar; ontolojik bir yorumlama *ursprünglich*’dir ancak: 1. ‘hermeneutik durum’, başka deyişle ön-iyeliğimiz (*fore-having*), ön-görüşümüz ve ön-kavrayışımız, fenomene uyduğu zaman; 2. bizim ön-iyeliğimiz varolanın tümünü göz önüne alarak kuşatırsa; 3. ön-görüşümüz sadece var olanın varlığının bir “ilk-taslağı”nı vermez fakat onu “onun gerçek ve olanaklı yapısal özelliklerinin bütünü açısından” düşünür. (VZ, 231 vd.) Heidegger’in kendi ‘sıradan gündelikliği’ içindeki *Dasein* yorumu sadece 1. koşulu yerine getirir. Sadece doğum ve ölüm arasındaki *Dasein*’in yerinin kısa süresini içerdiği için 2’yi yerine getirmez. *Dasein*’i otantikliği veya onun olanaklılığını bile açıklamaksızın otantiksizliği ve nötrlüğü içinde düşündüğü için 3’ü de yerine getirmez. Bu iki başarısızlık birbirine bağlıdır: sadece otantik *Dasein* kendisini bir bütün olarak ortaya koyar ve filozofun (kavramsal) *Dasein* yorumuna *Dasein*’in (kavram-dışı) öz-yorumu klavuzluk eder. Heidegger, *Dasein*’in otantik bir “bütün-olma-beceri”ni [*Ganzseinkönnen*] ayırt ederken, sadece zamanlılığın [temporalität] kaygının “eklemlenmiş yapısal bütünlüğü”nü açıkladığı, gerçekte “*Dasein*’in varolmasının kökensel anlamını oluşturduğu” için, zamanlılığın ‘*Dasein*’in varoluşsallığının kökensel ontolojik zemini” olduğunu bularak, *Dasein*’in “kökensel varlık”ını ortaya çıkarır (VZ, 235) *Ursprünglich* burada “temel olan”a [fundamental] kapalıdır: bir “temel olan” kuram veya yorum yorumlayanların bütününe kapsar, onun “temel” doğasını açar ve ikincil özellikleri açıklar. “Kökensel”, yani sonlu zamanlılık, bazen “türetilmiş” [*abgeleitet(e)*] ile, yani sonsuz zamanlılıkla karşıtlık içine getirilir (VZ, 330, vd.).

“*Dasein*’in kurulumunun kökensel bütünlüğü”, kaygı, eklemlenmiştir ve ikincil fenomenlerin birçoğunu temellendirir. Kökensellik sadeliği gerektirmez: “*Dasein*’in varolmasının ontolojik *Ursprung*’u ondan sıçrayandan “daha basit” değildir; o güçte onu başlangıçtan itibaren aşar; ontoloji alanında tüm “den sıçrama” [*Entspringen*] yozlaşmadır. “*Ursprung*”a ontolojik sızma “sağ-

duyu" için ontik olarak açık olana varamaz; o her açık olanın ne kadar sorgulanabilir olduğunu gösterir" (VZ, 334. Fakat krş. XXXI, 103, Heidegger Aristoteles'le "daha basit olan, yani daha kökensel olan, daha çok bir ilkeye aittir" konusunda hemfikirdir.) Fakat "[Nietzsche'nin hakikat hakkında yaptığından] daha kökensel olarak sorgularsak, bu asla daha kesin bir cevabın değil fakat tersine sadece daha sorgulanabilir bir hakikat özünün güvencesini verir; ve biz bu sorgulanabilirliğe ihtiyaç duyarız; çünkü o olmaksızın hakikat kayıtsız kalır" (LXV, 362).

KAYGI içindeki farklı fenomenler, endişe ve merak, araçlarımız hakkında olsun, başkaları hakkında olsun, *gleichursprünglich*'tir, "eş kökensel, eşit derecede önemlidirler": hiçbirini diğerinden türetilmez ve diğeri üzerine oturtulmaz (XXI, 226; VZ, 181). Bu onların ilkesel olarak ayrılabilir oldukları anlamına gelmez: Eğer başkalarıyla olmamışsak ve değilsek şeylerle ilgilenemeyiz veya eğer şeylerle ilgilenememişsek başka şeylerle olamayız. Eğer fenomenler *gleichursprünglich* iseler hiçbirini diğerini tekyanlı olarak temellendiremez, fakat her biri diğerini belirtir veya gerektirir. Böylece, araçlar ve ürünler müşterileri ve satıcıları gerektirirler. Öte yandan iletişim farkedilebilen diğerlerini ve tekrar adlandırmak ve hakkında konuşmak özneler arası tanımlanabilir şeyleri gerektirir.

Sonraki zamanlarda, Heidegger'in düşüncesi daha tarihsel olur. *Ursprung* ve onun yakın-eşdeğeri *Anfang* genellikle bir tarihsel olaya gönderi yapar (XXXIX, 200 vd., 239 vd.). bir *Ursprung* veya *Anfang* basit veya ilkel değildir; o hacimli bir *Sprung*'dur. Açıkça ondan sıçrayan şeyi öngören ileri doğru "sıçrama, zıplama" (SYK, 63 vd./201 vd; MG, 119/130). Böylece o açıklanamazdır. "Tarihsel öğreticiliğin saflığı ve büyüklüğü bu başlangıcın mistik doğasının anlaşılmasında yatar. Bir tarih-öncesinin (*Ur-geschichte*) bilgisi ilkel olanı ortaya çıkarmak ve kemik toplamak değildir. O tamamıyla ya da kısmen doğal bilim değildir; o eğer bir şey olacaksa, mitolojidir" (MG, 119/131). Bu felsefenin ve "batı" tarihinin "ilk", Grek, başlangıcıdır, "yaratımın büyük ve eşsiz bir anıdır" (LXV, 196). "İlksel [*anfängliche*] düşünme varlığın hakikatiyle ilgili kendi soruşturmasını felsefenin kaynağı olarak çok geriye ilk başlangıca aktarır. O böylece çok uzaktan kendi öteki başlangıcına varacağı güvencesini edinir [...]" (LXV, 59). İnsanlık tarihinin, karşı-hareket "onların kendi zaferine yakalanacağı", [...] üstün olanın menziline düşeceği için, "karşı-hareket olmayacak" "öteki başlangıcı" için hazırlanmak için ilkiyle, hem onu anlamak hem de onun içinde tuzağa düşmekten kaçınmak için, onunla uzaklığımızı koruyarak, ilgilenmeliyiz (LXV, 186). Bir başlangıçla ilgili olan *Sprung* bir TASARI'ya benzer. Da-sein "kendisini sıçramada temellendirir. Sıçramanın onun tarafından açılan varış noktası ilkin sıçrama tarafından temellendirilir" (LXV, 303). Sıçrama Ora (*Da*)'yı açar. Fakat

şimdi “sadece az kişi kaynağa gelir ve bunlar farklı patikalardan” (LXV, 236)

Heidegger görünürde ön-Grek kültürleri hakkında hiçbir şey söylemez. Onun, “Onlar *Dasein* veya insan mıydı? Onların bir felsefesi var mıydı?” sorularına cevabı: biz onları Grek kaynaklı düşüncemiz aracılığıyla sadece “yoksunlukla” anlayabiliriz.

Ontoloji ve Fundamental Ontoloji: Grekçe şimdiki zaman ortacı *einai*, “olmak”, *ôn’dur*. Bunun nötr tekili, belirli belirteçle, *to on*, “olan şey, varolan, kendilik, varlık”dır. – Heidegger Aristoteles’in kullanımında, onun belirsiz biçimde hem “olan” hem de olanın “varlığı” anlamına geldiğinden yakındır (MG, 23/25). (*to*) *on’un* çoğulu (*ta*) *onta*, “varolanlar”, Grekçe *logos* “sözcük, konuşma, akıl, vb.” ile birleşerek, 17. Yüzyılın ortasında, Heidegger’in dediğine göre Descartes’in öğrencisi olan ve Herborn’da profesör olan J. Clauberg tarafından, üretilip kullanılan Ontoloji’yi ortaya çıkarır (NII, 208/niv, 154). Ontoloji “neyse o olarak varolanların incelenmesidir” fakat o örneğin sayıların, uzayın, veya bir edebiyat eserinin VAROLMASI veya doğasıyla ilgili olarak “bölgesel” ontoloji olabilir (XXII,8). Bu tür ontolojik, *ontologisch(e)* araştırmaya karşıt olarak felsefi olmayan matematikçiler, geometriciler ve dilbilimcilerin araştırmaları ve bulguları onların varlığıyla değil varolanlarla ilgili olarak *ontisch(e)*dir. (*Ontologisch* sık sık *existenzial* ile, *ontisch* ise *existenziell* ile bir biraraya getirilir: iki ayrım benzerdir, fakat “EXISTENCE” DASEIN’a uygulanır.) Fakat “ontoloji”, yakın eşdeğeri “metafizik” gibi, genellikle varolanların genel bir araştırmasına işaret eder (NII, 209/niv, 155). (“Ontoloji” ve “metafizik”, Heidegger ile birlikte, bilinen ilişkilerini kaybederler.)

“Dasein’ın ontik farkı onun ontolojik olması olgusunda yatar” (VZ,12). Şöyle ki *Dasein*, diğer varolanlara benzemez şekilde, varolanların varlığını anlar. Fakat eğer “ontoloji” varlığın kuramsal ve kavramsal bir araştırması için ayrılmışsa, Dasein’ın “ön-ontolojik”; (*vorontologisch*) olduğunu, yani onun varlığın açık, ön-kavramsal ANLAŞIMI olduğunu söylemek daha iyi olacaktır. Böylece *Dasein* üç kademeli olacaktır: 1.O şeylerle onların ontolojik bilgilerini edinerek, ontik olarak meşgul olur. 2. varlık hakkındaki ön-ontolojik anlayışı nedeniyle sadece bunu yapabilir. 3. bir filozof olarak o, 2’ye dayalı olarak, varlığın kavramsal bir anlaşımına ulaşır (XXVII, 201). Bölgesel ontoloji, T. S. Kuhn’un bir varolanlar/kendilikler [entities] dizisi için yeni bir “paradigma” oluşturan “devrimci bilim”ini de içererek, 2 ve 3’ün arasına düşer (krş.VZ, 8 vd); “alışılmış bilim”, buna karşıt olarak, 1’e benzerdir, 1’in 2’yle ilişkili olduğu şekilde paradigmayla ilişkilidir.

Varlık ve Zaman’ın başarısı sadece *Ontoloji* değil fakat *Fundamental ontoloji*-dir (VZ, 13; XXVI, 196, 201 vd.). Fundamental ontoloji: 1. *Dasein*’ın varlığını çö-

zümleler, 2. varlık (onun ne demek olduğu ve anlamı) hakkında “fundamental soru” için hazırlanmadır. O fundamentaldir çünkü bölgesel ontolojiler ve bilimleler 1. “*Dasein*’ın varolma kipleridir” ve *Dasein*’ın varolanlara ön-ontolojik erişimini önvarsayarlar. (VZ, 13) ve 2. sadece varlığın bir anlaşımını önvarsaymazlar fakat önce “varlığın anlamını açık kılmaksızın” kendi görevlerini yerine getiremezler (VZ, 11). *Dasein* ve varlık ikisi diğer ontolojilere önsel (*prior*) veya “fundamental” olduklarından, *fundamentalontoloji* bazı zamanlar ontolojiye ya da *Dasein* “çözümlemesi”ne işaret eder (VZ, 13), bazı zamanlar kendisi için *Dasein* çözümlemesinin kesinlikle “hazırlayıcı” olduğu varlık incelemesine (VZ, 154, 182 vd., 436, vd.) Feick, ss. 32 vd., sonraki anlamı eleştirir: fundamental ontoloji, her ontoloji gibi, varlığı neyse o olarak değil fakat varolanların varlığını, *onta*’yı inceler. Fakat, Heidegger “ontolojik akımlardan ve eğilimlerden bağımsız olarak, en geniş anlamında anlaşılan ontolojiyi” (VZ, 11), neyse o olarak varlık hakkındaki soruyu içeren bir ontolojiyi (MG, 31/34) tercih ederken Feick “ontoloji”nin geleneksel anlamını yıkar.

Heidegger, daha sonraları, *Ontoloji* terimini eleştirir: o tamamen varolanlarla ilgili olan geleneksel bir disiplinle karışıklığa neden olur. (MG, 31/34; MNG, 375/276, vd.). Geleneksel ontoloji, sadece onları biliş yollarımızı değil, fakat aynı zamanda varlık ya da şeylerin doğasını inceleyen ve varolma düzeylerinin bir hiyerarşisini - cansız doğa, bitkiler, hayvanlar, insan - varsayan, yeni-Kantçı “epistemoloji”den kopmuş (krş. VZ, 208n.) Hartmann tarafından savunuldu. Heidegger böyle bir katmanlaştırmayı reddeder. O araçlara ve teknolojiye hiçbir yer bırakmaz. (LXV, 277). O, “aşağı” varolanlar (örneğin, YERYÜZÜ) “daha yüksek” (örneğin, dünya) tarafından aydınlatılıyor ve bir şekilde kuruluyorken, aşağı düzlemlerin daha yüksek düzlemlere bağlı olmasını kabul etmez : “hiçbir taş ve akarsu bitkisiz, hayvansız değildir” (LXV, 277). Fundamental ontoloji geleneksel ontolojinin, onun “temelini ve kökenini” sorularak “geçişsel” bir şekilde aşılmasıdır (NII, 209/niv, 155; LXV, 182, 205, 228, 283, 305). O böylece varolanlardan ontolojik FARKIN öteki tarafına, varlığa geçer. Geleneksel ontoloji varolanları varolmaklık üstüne TASARLARKen (*projects*), biz şimdi “varolmaklığı [beingness] varlık [being] olarak onun hakikati üstüne” tasarlıyoruz (LXV, 450). Fundamental ontoloji meta-ontolojidir.

Varlık ve Zaman’dan sonra, varlık hâlâ *Dasein*’la ilişkilidir. VZ *Dasein*’dan varlığa ilerler, fakat sıra şimdi tersine çevrilmiştir. “Eğer varlık hakkındaki soru sadece varolanların varolmasını değil fakat kendi özünde varlığın kendisini arıyorsa, böylece biz *Dasein*’ın tam ve açık bir temellendirmesine ihtiyaç duyacağız. Bu nedenle sadece temellendirme “fundamental ontoloji” adını alacaktır [...]” (MG, 133/146). Bu temellendirme basitçe geleneksel ontolojinin yeniden düzeltilmiş bir şekli değildir. “Biz insanın – bize ayrılan tarihin bütünü içinde

her zaman bizim kendi geleceğimizin *Dasein*'ını içeren - tarihsel *Dasein*'ını tekrar kökensel olarak açılacak olan varlığın alanına oturtmalıyız" (MG, 32/34). Heidegger'in görevi şimdi basitçe insanın varlığını çözümlemek yerine onun varlıkla ilksel ilişkisini yeniden sağlamaktır. Ontoloji VARLIĞIN TARİHİ tarafından yerinden edilecektir: "Genel olarak: *Da-sein* içinde kurulur kurulmaz, insan özünün bütünü ("ontolojik" olarak değil) varlık-tarihsel [*seinsgeschichte*] yeniden düşünmek için" (LXV, 103). Değişim sadece terminolojik değildir. Heidegger'in düşüncesi şimdi daha tarihseldir: "Varlıklar nelerdir?" sorusuna cevap, insanın bu sorulara verdiği ve vereceği cevaplarla ne yapacağından, söyleyeceğinden ve düşüneceğinden bağımsız değildir. Varlığa *Dasein* yoluyla olmaktansa doğrudan yaklaşılmaktadır. İnsanın *Da-sein* ile uyuşması garanti edilmez.

Ontolojik ve *ontik* arasındaki zıtlık Heidegger'in sonraki düşüncelerinde görülür. O ve Fink Herakleitos'daki *kozmos* sözcüğünün ontik mi yoksa ontolojik mi anlaşılması gerektiği üzerine (XV, 132/79, 177/109) ve ontik ve ontolojik yakınlık arasındaki fark hakkında tartışılar (XV, 232 vd./144 vd.).

Otantiklik [Alm. *Eigentlichkeit*, İng. *authenticity*] ve **İnotantiklik** [Alm. *Uneigentlichkeit*, İng. *inauthenticity*]: (ss.22-25) "Kendisinin [own], ayrı [separate], özgü [peculiar], tuhaf [strange] vb." anlamına gelen bir sıfat olan *eigen*, "sahip olmak, elinde bulundurmak" anlamına gelen artık kullanılmayan bir fiilin tamamlanmış zaman ortacıydı [perfect participle], ve böylece kökensel olarak "ele geçirilmiş [possessed], sahip olunmuş" anlamına geliyordu. *Eigen*'den "gerçek(ten), [real(ly)] edimsel(olarak) [actual(ly)], doğru(olarak) [true(ly)], kökensel(olarak) [original(ly)], vb. anlamına gelen *eigentlich* ortaya çıkmıştır. DASEIN'ın *eigentlich* olmadığını söylemek böylece onun gerçek olmadığını, ya da gerçekten *Dasein* olmadığını söylemektir. Fakat Heidegger bunu reddeder, ve *eigentlich*'i *eigen*'e sıkıca bağlar: *Dasein* "özel olarak otantik (*eigentliches*) olabilen, kendisine ait (*zueigen*) olabilen birşeydir." (VZ, 42) Böylece *eigentlich*, teknik bir terim olarak kullanıldığında, "kendi, vb." anlamına gelen, ancak kökensel olarak "bir kimsenin kendi eliyle yapılmış olan", böylece "güvenilir bir şekilde garantili" demek olan Grekçe *autos*'tan gelen "otantik" [authentic] terimine yakındır. Heidegger *eigentlich* kavramının karşıtı olarak genellikle "aslına uygun(şekilde) değil [not literal(ly)], mecazi(olarak) [figurative(ly)]" anlamına gelen *uneigentlich* kavramını kullanır. O, aynı zamanda *Eigentlichkeit*, "otantiklik" terimini kullanır ve *Uneigentlichkeit*, "inotantiklik" [inauthenticity] terimini türetir. Bunlar "sahi (*echt*, genuine, hakiki)" ve "sahte (*unecht*, false)" kavramlarıyla örtüşmez. "Sahte bir otantiklik vardır, eş deyişle, *Dasein*'ın kendisiyle-evde-olması [kendisini-güvende-hissetmesi, *Beisichselbstein*

being-at-home-with-itself] sahte durumu, ve sahi bir inotantiklik vardır, eş deyişle, söz konusu somut Dasein'dan kaynaklanan sahi bir kendini kaybediş." (XXI, 226 vd; krş. VZ, 146). (İn)otantik olan şey öncelikle Dasein'dır. (İn)otantik olan diğer her şey – zamanlılık [temporality], gelecek, vb. – Dasein'ın (in)otantikliğiyle bağlantılı olarak böyledir.

Dasein'ın otantik ya da inotantik olma olanağı Dasein'ın "her zaman benim (*je meines*)" olması olgusunda köklenir, ondan her zaman bir kişi zamiri olan "ben", ya da "sen" yoluyla söz edilir. (XXI, 229; krş. VZ, 42) O benim olması nedeniyle, onu kaybedebilir ya da kavrayabilirim, çünkü onun benim olması, onun tam olarak "bir kimsenin kendisine ait" (*zu eigen*) olmasını gerektirmez; "onun ne şekilde benim olduğu her zaman şimdiden kararlaştırıldığı sürece, - onun zorunlu olarak kendi kendine karar almış olduğu anlamında değil, fakat şimdiden Dasein hakkında bir karar verildiği anlamında - o her zaman benimdir. Dasein her zaman benimdir, bu, olgusal olarak [factically] şu ya da bu şekilde onun kendisine ait [*zu eigen*] olduğu, kendisine ait olduğu kadar çok ya da az kendisine sahip olduğu, kendisine ait olduğu [*als eigenes*] kadar çok ya da az, kendisini anladığı ve kavradığı anlamına gelir, ya da bunun yerine, yetersiz/kusurlu bir şekilde [deficiently] böyledir: o kendisini henüz kavramamıştır ya da kaybetmemiştir. Öncelikle ve çoğunlukla Dasein kendisini henüz bütünüyle kendisine ait olarak edinmemiştir, o henüz kendisine götüren yolu bulmamıştır, örneğin, gençlik zamanında, belki tam da kendi yaşamının en canlı döneminde yine kendisini kaybetmiştir. O, bana ait olduğu sürece, kendi varolması içinde benim olduğu sürece, başka bir deyişle mümkün oldukça otantik olduğu sürece kendisini kaybedebilir ya da kendisini bulmakta yanılabilir." (XXI, 229; krş. VZ, 42, vd.)

Dasein kendisini bir şemsiye kaybeder gibi kaybetmez (krş. VS, 90). Onun kendisini kaybetmesi "azalan ilgi ve alaka" [falling concern] yoluyla olur. (XXI, 231 vd.) O dünyanın içine düşer ve dünyanın içine soğurulur, böylece o kendisini otonom [autonomous, özerk] bir varolan olarak unuttur ve kendisini hali hazırda meşgaleleri [preoccupations] bakımından yorumlar: "Bir kimse ne yapıyorsa odur [...] Bir kimse bir ayakkabıcıdır, bir terzidir, bir öğretmendir, bir bankacıdır." (XX, 336). Uç durumlarda, bu kimse kendisini, yalnızca kendi meşgaleleri yoluyla ilgilenebileceği EL-ALTINDA-HAZIR-BULUNUR bir şey olarak anlar. Tüm bunlara rağmen, Dasein hala kendisi hakkında ilgili ve alakalıdır. Eğer onun, kendisi için ilgi konusu olması bütünüyle kesilirse, onun "kaygı" (*Sorge*, care) olması biter ve böylece o herşeye bütün "ilgi ve alakasını" (*Besorgen*, concern) yitirir. İnotantisite yalnızca bir kaygı "değişikliği"dir, kaygının yok olması değildir. Dasein böylece asla, inotantisite içinde telafi edilemez bir şekilde kaybolmaz. Böyle olsaydı o daha fazla Dasein olamayacağı

için“inotantik” olamazdı. İnotantik Dasein kendisinden “Ben” olarak söz etmeye devam eder, fakat bu kendiLERİ’ne [THEYself] ya da dünya bakımından yorumlanan kendiye gönderme yapar. Eğer biz otantik kendilik hakkında, kendi iki ayağı üzerinde duran “sürekli” kendi [“constant” self] hakkında bilmek istiyorsak, “Dasein’ın kaygı olarak otantik varolması içinde otantik kendisi-olma-beceri”ne (Selbstseinkönnen) bakmalıyız. (VZ, 322)

İnotantisite sık sık Onlar’la [They] ilişkilendirilir. Otantik olmak bir kimse-nin, *onlar’ın* belirttiğini değil kendisine ait olan şeyi yapmasıdır. Fakat inotantiklik sık sık Onlar’dan bağımsız olarak tartışılır. (örneğin XXI, 228 vd.). Bir kimsenin halihazırdaki işi [current business] içine soğurulması ve Onlar’a bağımlılığı arasındaki bağlantı, bu kimse kendi işleriyle uğraştığı sürece, bu kimse şeyleri onun *kendisine ait* yolda değil *onlar’ın* yorumladıkları gibi görür. Heidegger bazen “sıradan [olağan, vasat, average] gündeliklik [hergünkülük, Alltäglicheit, everydayness]” içinde Dasein’ın ne otantik ne de inotantik olduğunu fakat bir *Indifferenz* [kayıtsızlık, ayımsızlık] durumu içinde olduğunu öne sürer. (XXI, 229 vd; VZ, 43, 53) Heidegger belki de, ayakkabıların yürümek için ve çekiçlerin çakmak için oldukları konusunda *onlar’la* uyuşmasının ötesinde, gündelik [everyday] Dasein’ın zorunlu olarak Onlar’a bağlı olmadığını kasteder. Fakat gündeliklik nötr bir koşul [neutral condition] olarak başlamasına rağmen, bir düşmüşlük [fallenness] ve inotantisite durumuna dönüşür.

İnotantisite ahlaki [moral] ya da teolojik bir nosyon değildir. (XXI, 232; LXV, 302) Bunun bir nedeni, otantisite ve inotantisite arasındaki ayırımın Dasein’a Heidegger’in kendisi tarafından yüklenmiş olmamasıdır. Her Dasein onu otantisiteye, kendini-gerçekleştirmeye [self-fulfillment] çağıran bir iç sese [inner voice] sahiptir: “işitme [hearing], Dasein’ın tam da kendisine ait var-olma-beceri [ability-to-be] için ilksel ve otantik açıklığını [openness] oluşturur: işitme, her Dasein’ın kendisiyle birlikte taşıdığı arkadaşın sesi [the voice of the friend].” (VZ, 163)

Daha sonra, bu ayırım daha az önemli olur (fakat krş. NI, 275 vd./nii, 24 vd., vb.). Neyse o olarak insan daha fazla *Da-sein*, “orada-varolan” [there-being] değilse, otantik ve inotantik *Da-sein* arasındaki bir ayırma yer yoktur. Benzer iki nosyon ortaya çıkar. *Weg-sein*, “uzakta olmak” (fakat “dışarıda soğukta olmak, kendinden geçmiş olmak, dışlanmış/köşesine çekilmiş olmak, hayrete düşürülmek/şaşırtılmak, vb.” anlamında *Wegsein* olarak) *Da-sein* ile karşıtlık içindedir. (XXIX, 95; LXV, 252, 301 vd., 323 vd.) O, *Uneigentlichkeit’a* yakındır, fakat *Weg-sein’a* gömülü olduğumuz sürece, *Da-sein’ın* dışındayızdır. *Eigentum eigen’den* gelir ve *Fürstentum* “prenslik” sözcüğüyle andırım yoluyla, Heidegger bu sözcüğün *Eigen-tum* olarak okunması gerektiği konusunda ısrar eder: böylece “aidiyet [owndom], sahiplik [ownership]”. Fakat, Heidegger bu sözcüğü

“eşya, mal mülk” olarak olağan anlamında kullanmayı sürdürdü: “olageliş (Ereignung) [appropriating event] varlık’ın Eigentum’u için insanın yazgısını belirler.” (LXV, 263) Bu, VZ’ın *Eigentlichkeit* sözcüğüne yakındır: “Kendilik özün sahipliğinin [Eigentumschaft] açılmanmasıdır. İnsanın kendi özüne Eigentum olarak sahip olması şu anlama gelir: o sürekli kaybetme tehlikesi içinde durur.” (LXV, 489; krş. 500) Fakat şimdi, otantisite bir kimsenin kendisinden ziyade varlık ile bağıyla daha çok ilişkilidir: “Dasein, varolanlar üzerindeki önceliğin varlığa verildiği bir yolda, varlığın hakikatine ait ise otantiktir.” (XLIX, 66) Biz şimdi bireysel Dasein’dan çok tarih ve varlık hakkında ilgili ve alakalı [concerned about] olduğumuz için varlık hakkındaki soru için zemini hazırlayanlar dışındakilerin otantisiteye ihtiyacı yoktur. (LXV, 285). Çoğunlukla: *Der Mensch ist das Weg*, “İnsan yoldur (ya da) uzakta(ki)dır.” (LXV, 323).

Tod (Ölüm, İng. death) ve sterben (Ölmek, İng. dying): (ss. 44-46) *sterben* sözcüğü *ableben*, (*das*) *Ableben*, “son bulmak”, biyolojik ölüm ya da “*yalnızca*” *empirik olarak kesin bir olay olarak meydana gelen biyolojik ölümden ya da ölmekten* [dying]” (VZ¹¹, 257) ayrıdır. (Modern kapitalizm tarafından pekiştirilen, ölümü gizlemeye dönük eğilimimiz gibi) çeşitli Heideggerci düşünceleri öngören Scheler, birinin kendi ölümü hakkındaki empirik-olmayan pekinliğinin, bu kimseye açık olanaklar dizisinin bu kimsenin yaşamı ilerledikçe, bütünüyle gözden yitme de daralıyor ve tek bir olanağın sınırında birleşiyor görüldüğü hakkındaki gözleminden kaynaklandığını öne sürdü. (Scheler (1979¹²), 18 vd.) Bana ait olanaklar dizisinin ilerleyen daralması (buna itiraz edilebilir) empirik gözlemden türetilir ve benim ölümlülüğüme [mortality] dayanır. Eğer ebedi gençlik bana bağışlanmış olsaydı, - bana farklı yollardan bilinir olan yaşlanma [ageing] ve ölümlülük tarafından şimdi benim için erişilmez kılınan seçenekler olarak- bir komutan ya da bir oyuncu olabilirdim. Heidegger ölümün empirik olmayan kesinliği için bu tür argümanlar öne sürmez. Heidegger sonsuz bir yaşamın [endless life, s.44], ne yapılması ve ne zaman yapılması hakkında karar verilecek bir imkandan yoksun olmakla yönetilemez [unmanageable] ve kaygısız [care-less] olacağını varsayar. Heidegger özellikle bir kimsenin *kendi* ölümü üzerine odaklanır; bir kimsenin ölümüyle zaman da sonlanır. (VZ, 330 vd.) Bu iddiayı bize özgü başkaları-ile-varolma [being-with-others] ile bağdaştırmak

¹¹ VZ: Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, (BT) ing. çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, Oxford: Blackwell. Inwood ilk defa 1927’de yayımlanan *Sein und Zeit*’ın (SZ) 15’inci baskısına (Tübingen: Niemeyer, 1979) gönderme yapar.

¹² Scheler (1979) “Tod und Fortleben”, içinde: *Die Zukunft des Kapitalismus und andere Aufsätze* (Munich: Francke, 1979), ss. 9-71.

zordur. Başkaları-ile-varolma bütünüyle bir kimsenin ölümüyle aynı zamanda ölmez. Heidegger Ben'im [I] öleceğim kesindir der. Ben'im [I] ne zaman öleceğim belirsizdir. Her an ölebilirim. Ölümünden sonra hiçbir şey yapamam. Benim yerime hiçkimse ölemez. Ben yalnız ölürüm. Bu, başa gelmesi kaçınılmaz [imminent] ölüm tarafından uyarılmış askerce dostluğu [soldierly comradeship] yoksaymak değildir. "Her bir bireysel insanın kendisi için öleceği ölüm, her bir bireyi onun kendi en uç bireyselliğine indirgeyen ölüm, işte bu ölüm ve onun talep ettiği kurban için hazır olma [readiness for the sacrifice], her şeyden önce dostluğun [comradeship] kaynaklandığı önsel toplumsal uzam [the preliminary communal space] yaratır." Dostluk [comradeship] *Angst*'tan, "yalnızca en yüksek özgüvene ve hazır olmaya [readiness] tanınan koşulsuza [the unconditioned] metafizik yakınlık'tan [metaphysical nearness] kaynaklanır. (XXXIX¹³, s.73) Bu, otantik "ölüme-doğru-varolan"ın [ölüme-varolan, being towards death], *Sein zum Tode*'nin, bir durumudur. Bu ifade *Wille zum Tode*, "ölüm istenci" [ölüme-doğru-istenç, will to death] sözcüğüne analogiyle oluşturulur, fakat bu ifade bir kimsenin kendi ölümüne dönük takınacağı inotantik ya da otantik her türlü tavrı (örneğin, onu reddetme, unutmama, korkma, üzerinde uzun uzun durma, intihar, vb.) kapsar.

"Ölüm, Dasein'a ait olarak, yalnızca existentiell ölüme-doğru-varolan'dadır/bulunur/varolur." (VZ, 234) Heidegger buna "ölme" [Sterben, dying] adını verir: "*Sterben*'i Dasein'ın içinde kendi ölümüne *doğru* olduğu *varlık kipi* [*Seinsweise*, mode of being] olarak kabul edelim [...] Dasein ilkin ve gerçekten bütünüyle, olgusal olarak son bulma deneyimiyle ve ve bu deneyim içinde ölmez." (VZ, 247) Burada söz konusu olan fiziksel son bulma değildir, fakat bir kimsenin yaşam boyunca kendi ölümüne tavidir. "Otantik" tavrı "öne çıkıyor" (vorlaufen): bu "*Dasein'a onların-kendileri* [*Man-selbst, the They-self*] içinde kendi kaybolmuşluğunu açığa çıkarır [reveals] ve onu – öncelikli olarak *endişeli merak* [concernful solicitude] tarafından desteklenmeyen - *varolanın kendisinin olanağıyla yüzyüze getirir, fakat* [*Dasein'ın*] kendisi ölüme *doğru tutkulu bir özgürlük* [*Freiheit zum Tode, freedom towards death*] içinde, *Onlar'ın yanılsamalarından serbest bırakılmış, olgusal, kendisinden emin ve korku içinde* [*sich ängstenden*]" (VZ, 266). *Freiheit zum Tode* [ölüme *doğru özgürlük*] , başkalarının söylediğinden, yaptığından ya da düşündüğünden etkilenmeksizin bir kimsenin *kendi ölümünü ölme özgürlüğüdür*. Bu düşünce Rilke'de görünür: "Tanrım, her bir kimseye onun kendi ölümünü ver,/ içinde sevgi, duygu ve isteğe sahip olduğu/ yaşamdan gelen ölmeyi./ Bizler yalnızca kabuk ve yaprağız./ Her bir kimsenin kendinde sahip olduğu

¹³ XXXIX: 39. Cilt: Hölderlin'in "Germanien" ve "Rhein" İlahileri / Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein", ed. S. Ziegler (1980: İkinci basım, 1989), 1934-5 yılı dersleri.

büyük ölüm,/ Etrafında herşeyin döndüğü meyvedir.” (Aktarılan yer: Rose¹⁴, 56) *Vorlaufen* bir kimseyi yalnızca ölüm için değil, fakat ölümden önceki imkanlar, benim kendi imkanlarım için de özgürleştirir, yoksa gündelik önemsiz şeyler ya da başkaları tarafından bana sunulan menü için özgürleştirmez. (VZ, 264). *Vorlaufen* bir kimseyi tam [complete], kendi kendine yeten [self-contained] bir kişi yapar.

Heidegger’in ölüm hakkındaki meşguliyeti VZ dönemi sonrası devam etmez. (Bkz. XX¹⁵, 403vd; XXI¹⁶, 361vd. ve ölüm maskesinin yorumu hakkında bkz. K¹⁷, 93/63vd.) Heidegger VZ’nin ölüm hakkındaki açıklamasının yanlış yorumlamalarını düzeltir ve bu açıklamanın sürmekte olan bağıntısını göstermeye çalışır. VZ ölüm konusunda bir saplantıyı savunmadı (XXIX¹⁸, 425vd.). VZ ölümü “antropolojik” ya da bir “dünya-görüşü” bağlamında değil fakat “fundamental-ontolojik olarak” ele alır. VZ nihilizmi ya da varlığın anlamsızlığını onaylamaz. Ölüme doğru ilerlemek bizi varlığa açar: “ölüm Varlık hakkındaki en yüksek ve en uç tanıklıktır” (LXV¹⁹, 284) VZ “Çok derin kapsamı içinde Dasein’a hakim olmak için ve böylece Varlık’ın hakikatinin imkanının zeminini tam bir şekilde ölçmek için ölümü Dasein’ın içine çekmeye” çalıştı. Fakat “bu ölüme-doğru-varolmayı herkes gerçekleştirmek ve Dasein’ın Kendisi’ni [the Self of Dasein] bu otantisite içine yakıştırmak zorunda değildir; bu gerçekleştirmeye [performance] yalnızca Varlık hakkındaki soru için bir zemin ortaya koyma göreviyle bağlantısı içinde zorunludur. Bu, elbette felsefeyle sınırlı bir görev değildir. Ölüme doğru varolma performansı yalnızca başka bir başlangıcın düşüncüleri için bir görevdir, fakat geleceğin yaratıcıları arasındaki her bir as-

¹⁴ W. Rose, “Rilke and the Conception of Death”, [“Rilke ve Ölüm Anlayışı”], içinde: *Rainer Maria Rilke: Aspects of his Mind and Poetry*, ed. W. Rose ve G.C. Houston (London: Sidgwick & Jackson, 1938), 43-84.

¹⁵ XX: 20. Cilt: *Zaman Kavramının Tarihi: Prolegomena / Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. P. Jaeger (1979: İkinci basım, 1988) 1925 yılı dersleri / *History of the Concept of Time: Prolegomena*, İng.çev. T. Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1985)

¹⁶ XXI: 21. Cilt: *Mantık: Hakikat Sorusu / Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. W. Biemel (1976), 1925-26 yılı dersleri/ *Logic: The Question of Truth*, İng. çev. Sheehan ve R. Lilly (Bloomington: Indiana University Press)

¹⁷ K: *Kant ve Metafizik Sorusu / Kant und das Problem der Metaphysik*, Beşinci baskı, der. Frankfurt: Klostermann, 1991/*Kant and the Problem of Metaphysics*, İng. çev. R. Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1990) (İlk defa 1929’da yayımlandı. Sonraki baskıları Cassirer ile tartışmayı da içeren başka denemeleri kapsar.)

¹⁸ XXIX: 29/30. Cilt: *Metafiziğin Temel Kavramları. Dünya-Sonluluk-Yalnızlık /Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, ed. F.-W. von Hermann (1983), 1929-30 dersleri / *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-solitude*, ing. çev. W. McNeil ve N. Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1994)

¹⁹ LXV: 65. Cilt: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F.-W. von Herrmann (1989), 1936-8 el yazmaları.

li/önemli/gerçek [essential] insan bu görevi bilebilir.” (LXV²⁰, 285) VZ’da ölüme doğru ilerleme, Varlık hakkındaki soruyla yalnızca dolayımli olarak ilgi içinde, öncelikle bireysel Dasein’ın bütünlüğünü ve öz-istikrarını güvenceye alır. BT, bunun ardından, Varlık’ı açığa çıkarır, fakat yalnızca filozoflar ve bir “yeni başlangıç” hazırlığı içine girmiş diğerleri bununla ilgilenmeye gerek duyarlar. Hem VZ’da hemde sonraki yazılarda filozofların “gündeliklik” den ve *Vorlaufen* tarafından uyarılan Onlar’dan kopmaya gerek duydukları açıktır. VZ’ın Varlık’ı nasıl açığa çıkardığı daha az açıktır. Heidegger ölüm ve Varlık arasında bir “tekabüliyet” [karşılık gelmek, correspondence] önerir: “Varlık’ın hakikatinin temellendirildiği alanda, başka bir deyişle Da-sein’da, Varlık’ın olağanüstülüğüne ölümün biricikliği [the uniqueness of death] karşılık gelir. [...] Ölümün önünde durma özelliğine yalnızca insan “sahip”tir, çünkü insan varolmada di-retir/dayatır (inständig) [insistent]” (LXV, 230) Ölümün yanında birçok şey, böylece, insana özgüdür. Fakat “ölüme doğru varolma [...] [varolanın yeryüzü, dünya, vb. halinde] yarılma(sı)nın iki temel özelliğini barındırır ve onun çoğunlukla farkına varılmayan Ora’da [the There] yansımasıdır”: 1. Olumsuzlama, “Değil [Alm. Nicht, İng. the Not] özsel olarak neyse o olarak varolana [being] aittir”; 2. Ölümün “anlaşılamaz derinlikteki dolgun yapılı “zorunluluğu” ” varolanın yarılma zorunluluğunu yansıtır (LXV, 282; bkz. 324). Ölüm zaman ile yakın bağını kaybetmiştir: Heidegger şimdi bireye ait zamandan ziyade uzun tarihsel zaman aralıklarıyla daha fazla ilgilenir. (bkz. LXV, 324 vd.) Sonraki yıllardaki bir seminerde Heidegger ve Fink ölümün Herakleitos’taki önemi hakkında düşünceler öne sürdüler (XV²¹, 92 vd./64 vd, vb.).

Özgürlük: İnsan özsel olarak özgürdür: “Özgürlük insanın sahip olduğu birşey değildir [*Eigenschaft*/property, “nitelik”/özellik]; insan özgürlüğün sahip olduğu birşey [*Eigentum*/possession, “mülk”/“iyelik”]dir.” (S, 11/9). Heidegger yedi çeşit özgürlük ayırdeder: 1. kişinin kendi başına değişiklik başlatma yeteneği 2. -den bağımsızlık, özgürlük...; 3.-e bağlanma, -e özgürlük...; 4. duysallık üstünde hakimiyet (otantik olmayan özgürlük); 5. kişinin kendi özünün yasa-sından öz-belirlenim (otantik özgürlük); 6. iyi ve kötü için yeti; 7. ilgisizlik serbestliği (S, 106/88, 117/97, 123/102. Onun için sadece 2, 3 ve 5 önemlidirler. Özgürlük (zorlama, vb.) ... – den özgürlük ise olumsuz, ... -e özgürlük ise olumludur ... Eğer Tanrı’ya tapmakta özgürsem, Tanrı tarafından ona tapmak için belir-

²⁰ LXV: 65. Cilt: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F.-W. von Herrmann (1989), 1936-8 el yazmaları.

²¹ XV: 15. Cilt: *Seminare*, ed. C. Ochwaldt (1986), 1951-73 yılları arasındaki seminerleri içerir/ bunun bir kısmının çevirisinin bulunduğu yapıt: M. Heidegger ve E. Fink, *Heraclitus Seminar*, çev. C.H. Seibert (Evanston: Northwestern University Press, 1993)

lenmiş veya zorlanmış olmadan, Tanrı'dan ve Tanrı'dan vazgeçmekte özgür olmalıyım (XXXI,6, vd). Tersine, olumsuz özgürlük eğer aynı zamanda çeşitli şeylere ve onlar için özgür değilsem anlamsızdır. Raslantı şeyleri değil: özgürlük "zorunlu" (*das Verbindliche*) ya da "bağlayıcı" (*Bindung*) olanı içerir (XXVI, 247). Zorunlu olan bana dışsal olarak zorla yüklenmez. Kendimizden bağımsız değerler ve yasalar yoktur: kılğısal özgürlük öz-yasamalıdır (XXXI, 294, 296). Fakat eğer bir şeyi yapmaya tamamen güdülendiysen - onları yapmak zorunda oluşum tamamen benim kendi seçimimle olsa bile- yapmak zorunda olduğum şeyler de olmalıdır.

Özgürlük ve zorunluluk sadece kılğısal olanla ilgili değildir. Resimlerin güzelliğini değerlendirirken, verili bir resmin güzel olduğunu düşünmeye, ya da söylemeye, *zorlanmam*; onun tarafından, bir hayvan gibi, "sersemletilmem" (*benommen*). Düşüncelerimi toplamak ve yargılarımı değerlendirmek için geniş hareket alanına ya da yerine (*Spielraum*, edb. "oyun odası, (özgür) oyun için oda", XXVI, 248; XXIX, 384, 493 vd.) sahibim. Nesnenin zorlayıcılığına duyarlı olsalar da yargılarım özgürdür. Geniş hareket alanı, belirli bir varlıktan bağımsızlık, benim var olanları DÜNYAya ya da bir bütün olarak var olanlara AŞKIN kılmam ile güvenceye alınır. Değerlendirme standartlarına ve diğer resimlere başvururum; önümdeki resim tarafından dondurulmam. Benzer olarak, karşıma çıkan olanakların her biri açısından zorlanmış olsam da özgürümdür: "sadece [*Dasein*] bir bütün olarak var olanların üstüne yükseldiği için kendisini kendi isteğiyle var olanlar alanı içinde şu ya da bu varlığa yöneltebilir; alternatifler dizisi burada çoğunlukla her bir *Dasein*'in olgusal varoluşuyla şimdiden karar verilendir. Bunun orada karar verildiği bu alan içinde özgürlük için elbette geniş bir hareket alanı vardır" (XXVII, 306 vd.).

Benim yargımın (veya diğer eylemimin) nedensel belirleyicileri yok mudur? Ya da özgürlük, Kant'ın varsaydığı gibi, anlaşılır nedenselliğin özel bir türü müdür? Özgürlük ne bir nedensellik türüdür ne de doğal veya psikolojik nesensellikle yarışabilir. Bunun iki nedeni vardır:

1. varolanları neden ve sonuç aracılığıyla değerlendirmek onları "ELDEBULUNUR" (XXXI, 163, vb.) olarak ya da "gerçek" (NI, 401/nii, 138, vb.) olarak görmektir. Bu, bir insanı, kişiyi ya da *DASEIN*'i değerlendirmenin yanlış bir yoludur. O onu doğal bir varlığa indirger. Ne "Ne yapmalıyım?" ne de "Neden bunu yaptı(m)?" nedensellik yoluyla uygun bir şekilde cevaplandırılır. Olasılıklar burada gerçeklikten daha anlamlıdır. Kant'ın özgürlüğün anlaşılır nedenselliğinin doğal nedenselliğe koşut, fakat ondan bağımsız, olduğu görüşü insanın nedenselliğin iki türünü nasıl birleştirebildiğini açıklama ek sorununu ortaya çıkarır (XXXI, 301).

2. Biz onun olası başka türlü olmuş olabileceğini düşünürsek sadece birşeyin neden olduğunu, onun ZEMİNİ veya nedeninin ne olduğunu sorarız. Birşeyin başka türlü olmuş olup olamayacağı sadece kendisine değil, fakat onun ait olduğu daha geniş bir dünya içindeki olaylara bağlıdır. Böylece dünyaya aşarak geçtiğimiz için “Neden?” diye soruyoruz (XXIX, 528). Özgürlük içindeki dünyaya geçiyoruz. Böylece: “Nedensellik özgürlükte temellendirilir” (XXXI, 303). Burada biri benim aşmamı sağlayan diğeri de aşmam tarafından garantilenen iki özgürlük mü vardır? İki *ardışık* özgürlük yoktur: Dasein belirli bir zamanda aşmaz, o “her zaman daha şimdiden” (*immer schon*) aşmıştır. Zamandaş iki özgürlük değil, kendi üzerine kıvrılmış özgürlük vardır: TASAR’ı fırlatan kendi fırlatılmışlığına FIRLATILIR. Bu özgürlüğün dökümünü nasıl yapabiliriz? Yapamayız. O, neden olunmuş veya temellendirilmiş değil fakat tüm temellendirme ve nedenselliğin koşulu olan, sade bir “olgı”dur (XXXI, 295, vd.).

1920’lerde özgürlük dünya biçimlendirmede merkezi bir rol oynar. 1930’ların ortasında o bu rolü yitirir, çünkü bir dünyayı başlatan insan ya da Dasein değil varlığın kendisi (ya da hatta “Das Seyn”) dir. Fakat varlık var olanları onların HAKİKATinde ya da açılmışlıklarında yakalamak için insana ihtiyaç duyar. Böylece: “Varlığın özü özgürlüktür”, “varolanları olmaya bırakma”ya dayanan bir özgürlük (HÜ, 185 vd./124 vd.). Eğer ben varolanları olmaya bırakırsam, onlar bana hareket alanı tanıyarak beni olmaya bırakır. O bizim Çevremizi değil bizi yöneten bir içsel güç, düşüncedir; biz kendi çevremizi ve onun yorumunu seçeriz: “Çevre kendi başına hiçbir şeyi açıklamaz; kendinde bir çevre yoktur” (NI, 273/nii, 23).

“Özgürlük” anlamı tarih boyunca değişen “temel kavramlar”ın (*Grundworte*) bir tanesidir (NI, 168, vd./ni, 143, vd.). Fakat sadece sınırlar içinde. Özgürlüğün hareket alanıyla, yükümlülük ve sorumluluk ile bağlantısı (XXXI, 262) değişmez kalır. Fakat özgürlüğün içeriği, kişinin özgür olması için kişiden istenen şey, değişir. Ortaçağlarda istenen şey kişinin bengi kurtuluşunun yararına Hristiyan inancı özgür kabulüydü. Descartes ve onun kuşağı bizi bu yükümlülüğün kurtardı ve özgürlüğü “insanın tüm yaratıcı yetenekleri”nin özgür öz-açılımı içine yerleştirdi (NII, 143/niv, 89). Fakat “her hakiki serbestlik yalnızca zincirlerden bir kaçış ve bağımlılıkların bir değişmesi değildir o hepsinin üstünde yeni bir özgürlük anlayışıdır” (NII, 143/niv, 97). Eski özgürlükten serbestlik, yeni zorunluluklar ve yükümlülükler koyarak yeni özgürlük için serbestliktir. Fakat şimdi yükümlülük açıkça insanın kendisi tarafından kurulmuş olarak anlaşılır: Kant’ın terminolojisinde, ‘insan kendisi için yasa koyar ve yükümlülüğü seçer ve kendini ona bağlar’ (NII, 143/niv, 97, vd). Heidegger Hegel gibi bu değişmeyi özgürlüğün genişletilmesi olarak kabul etmez. O sadece bir tür özgürlüğün diğeriyle yer değiştirilmesidir.

Bu değişiklikler sonsuza kadar sürer mi? Heidegger modern insan merkezli modern özgürlük anlayışına kök salmış ve var olanları olmaya bırakamayan teknolojinin, özgürlüğü, insanı daha fazla dünyaya aşarak geçmeyen ve artık öteki hayvanlardan fazla özgür olmayan ‘mekanikleşmiş [technisierte] hayvan’a indirgeyerek (LXV, 98, 275), yıkma olasılığını düşünür. Fakat teknolojinin köktenci yeni bir ‘*Dasein*’ ve özgürlük ‘temellendirmesi’ içinde barındırılabilceği de mümkündür (LXV, 275).

Sanat ve Yapıt: Hyginus’un şiirinde geçen (VZ, 196 vd.) insanın kaygı ile birlikte düşünüldüğü antik Grek anlayışını kurma çabası dışında VZ sanat (*Kunst*) hakkında hiçbir şey söylemez ve Yapıt (*Werk*) terimini sanat yapıtından çok bir zanaat ürünü olarak kullanır. Heidegger 1930’ların ortalarına kadar sanat üzerine ders vermedi. *Varlık ve Zaman*’ın kavramları kolaylıkla sanat yapıtına uyarlanamaz. O bir kaya veya bir ağaç gibi ne el-altında-hazır-bulunur (*present-at-hand /Vorhanden*) ne de bir süpürge veya araba gibi elimizde-kullanılmaya-hazır-varolan (*ready-to-hand, Zuhanden*). Buna rağmen o ikisinden de ortak özelliklere sahiptir. Bir kayaya benzer olarak ve bir süpürge gibi olmadığı gibi belirli bir amacı yoktur ve özsel olarak görülebilen doğal, ‘şeysel’, maddeleri içerir. Bir süpürgeye benzer olarak ve bir kayanın olmadığı gibi, insan tarafından yapılmıştır, fakat sanatçının yaratıcılığı doğanın amaçsız yaratışına yakınlık gösterir. (SYK: 10 vd./146 vd.) VZ bizi Heidegger’in sanatı sanatçının *seçimleri*yle, başkası yerine bu konunun, bu malzemenin, kendi boyasının vb. seçimiyle ilişkili olarak düşündüğünü beklemeye yöneltir. Fakat O bunu yapmaz. Sanat yapıtı daha çok içinde seçimlerin yapılabileceği bir dünya kuran bir TASARI (*Project*) gibidir. Hakikat, varlığın açılımı, “yapıta yerleştirilmiştir” ve “yapıta yerleşmektedir” (*ins Werk setzen*, krş. LXV, 69) dünyayı ve onun üstünde durduğu YER’i aydınlatır. *Dasein*’in kendi tasarısı içine fırlatılması ve kendisini onun aracılığıyla anlaması gibi, yine böyle sanatçı sanat yapıtı tarafından ortaya çıkarılır. Söz konusu olan şey bir yapıt yaratana kadar kimsenin sanatçı olmadığı değildir fakat sanatçı kendi yaratıcılığını kontrol edemez, sanat sanatçıyı kendi amaçları için kullanan bir çeşit kişisel olmayan güçtür. Bir yapıt kendi yapıcısı değil varlık ve dünya aracılığıyla anlaşılmalıdır (NI, 474/niii, 4). (Heidegger sık sık filozofların bile ‘güç istemi’ ya da ‘başlangıç’ gibi kişisel olmayan gücün etkisinde olduklarını söyler. (NII, 290/niii, 214; LIV, 10, vd.)) bir yapıt aynı zamanda “var olanların açıklığında yapıtta meydana gelen duruş” anlamına gelen bir izleyiciye, ya da “koruyuculara” *Bewahrenden*, ve “korunmaya” *Bewahrung*, ihtiyaç duyar. (SYK, 55/192) Bir kaya her izleyiciden ayrı olarak ne ise odur; süpürge’nin amacı kendisine içseldir ve her durumda bir süpürge, iyi bir çalışma düzenindeki her araç-gereç gibi, depoda saklı tutulurken bir yana kullanılırken bile özsel olarak farkedilmez. Fakat bir yapıt anlamı

nı göstermek ve onların hayatına düşürdüğü ışığı almak için koruyuculara ihtiyaç duyar. “Koruma, tutma” demek olan (*be*)*wahren*’in “doğru, hakikat” demek olan *wahr*, *Wahrheit*’a benzerliği Heidegger için, sözcükler etimolojik olarak ilişkisiz olsalar bile, boşuna değildir. O Grekçe “algı” demek olan *aisthesis*’ten türeyen *Ästhetik* kavramından hoşlanmaz, çünkü o sanatçı ve yapıt pahasına izleyici üzerine, yapıtın yüzeysel, algılanabilir güzelliği üzerine yoğunlaşır: “Estetik [...] sanat yapıtını en baştan beri bizim duygularımızın ve düşüncelerimizin bir nesnesine dönüştürür. Sadece bir yapıt bir nesne haline geldiğinde, sergiler ve müzeler için uygun olur.” (DD: 139/43.krş.NI, 91 vd./ni, 77 vd; LXV, 503). Hakikati her şeyden önce eser ve ancak ikincil olarak duyuşal güzel vucutlaştırır. Yapıt, ya da sanayin kendisi, ilkseldir: o bir ırmağın kendi yatağını oluşturduğu gibi sanatçıyı ve koruyucuları yaratır (krş. LXV, 476).

Heidegger sanat üzerine kendi düşüncelerini ölümü sonrası yayımlanan *Güç İstemi* eserinde sanat üzerine beş önerme bulduğu Nietzsche ile etkileşim içinde geliştirdi (NI, 82 vd./ni, 69 vd; 162 vd./ni, 138 vd.): Sanat güç isteminin en açık ve tanınan biçimidir. 2a.Sanat sanatçı ile ilişki içinde anlaşılmalıdır. 3. sanat, genişletilmiş bir sanatçı kavramı ile, tüm var olanların temel meydana gelmeleridir; var olanlar var oldukları sürece, onlar kendilerini-yaratıcı, yaratılmışlardır. 4.Sanat nihilizme karşı önemli bir karşı-hareketir. 5a) Sanat yaşamın en büyük uyarıcısıdır ve/veya 5b) sanat hakikatten daha değerlidir. Heidegger karşı çıkar 2. Nietzsche yapıtın önceliğini göz ardı eder (NI, 138/ni 117 vd.) O en başta 4’üncü önermeyi Nietzsche’nin sanatı fizyolojik ele almasıyla çelişki içinde bulur. (NI.109 vd./ni,92 vd), fakat bu hükmü fizyolojiyi zihin ve beden arasında, ‘sanki bedensel bir durum temel zemin üzerinde ve yukardaki zemin üzerinde bir duygu yaşıyor’, herhangi bir ayırım içermeyen bir şey olarak yorumlamasıyla düzeltir. (NI 118/ni, 98;krş.148 vd./ ni, 126 vd.). Onun Nietzsche ile temel fikir ayrılığı 5’inci önermede ortaya çıkar. Hakikat, Nietzsche için, kesin kategori ve kavramlarla ilişkili olarak olmakta olan olayların doğru betimlemesidir. Sanat “yaşamı dönüştürür, onu yaşamın “üstünde” uçmayan fakat onu kendisinden yeniden uyanıklığa yükselten daha yükseğe, henüz yaşanmamış olanaklara çıkarır, çünkü yaşam sadece büyüyle uyanık kalır” (George, “Yeni Dünya”) (NI, 567 vd./niii, 81). Yaşam için hakikat (veya bilgi) ve sanat ikisi de gerekli olmasına rağmen, Heidegger sanatın Nietzsche’nin hakikat anlayışındaki gibi hakikate üstün olduğunda hemfikirdir. (NI, 635 vd./niii, 140) Fakat Nietzsche’nin hakikat anlayışı aşırı gelenekseldir ve o Platon’un sanat ile hakikat arasındaki zıtlığı sürdürür (NI, 179/ni, 153; NI, 250/ni, 217; NII, 12/niii, 165). Kesinlikle, ya da “kökensel olarak”, hakikat olgu ile karşılıklı uyuma değildir fakat Nietzsche’nin sanatın sağladığını söylediği şeydir: yeni olanakların bir ülkesinin açılmasıdır.

Estetik sanat görüşü modernitenin insan-merkezli metafiziğinden kaynaklanır ve var olanların “nesnel olarak tasarlanabilir” şey olarak kavranmasıyla uyuşur. (LXV, 503). Benim kendi durumlarım, bir şeyin bulunuşunda hissettiklerim, karşılaştığım herşey hakkındaki görüşümü belirler. (NI, 99/ni, 83). Böylece sanat “deneyim (*Erlebnis*)”in sağlanması için bir araca dönüşme tehlikesindedir. Bu düşünce sanatın, üstüne estetik bir değer konulan bir şey, zanaatın ürettiği bir şey olduğu (örneğin Hartmann’ın) görüşü tarafından desteklendi. Grekçe’de *technē* kavramının “zanaat” ve “sanat”ın ikisi için de kullanılmasına rağmen (*technē* zanaatla olsun ya da sanatla olsun var olanları hakikate ya da saklanmamışlığa çıkarmak anlamına geldiği için, SYK, 48/184) bir sanat yapıtı güzelliğin eklendiği bir şey olmak bir tarafa bir zanaat ürünü bile değildir. O hakikatin, var olanları varolanlar olarak görünür kılan ve zanaatkârların kendi ürünlerini üretmelerini sağlayan hakikatin korunduğu yerdir (LXV, 503 vd.). Hegel sanatın sona erdiği kabulüyle hatalıdır. Sanatın “kültür politikasının bir aracı” haline düşeceği ya da bir kez daha hakikati yapıtın içine yerleştireceği bir “karar” meselesidir; sonuç belirli değildir. (SYK, 66 vd./204 vd; LXV, 91, 507).

Sanat “var olanların hakikatinin neyse o olarak ortaya çıkmasına izin vermektir.” Bu bütün sanatın özsel olarak “*ŞİİR*” veya *Dichtung* olduğu anlamına gelir (SYK, 59/199).

Sessizlik [silence]: Sessizlik Heidegger için erken dönem derslerinden sonra önem kazanır: “gelişimini tamamlamadan doğmuş, karşı olan ya da savunan coşkulu bir duruş takınmak yalnızca hakiki bir tutku yoksunluğunu, [...], anlayış kararlılığı yoksunluğunu açığa çıkarır. Bu hakiki tutku, orada arttıkça daha az fışkırır, fakat sessiz durur [schweigt] ve bekleyebilir. (Hafiye-psikolojisinin ve ruh gözleminin tarzında değil fakat hakiki anlamda) bir şeyin zamanını daha fazla bekleyemediğimiz ve ömür boyu bekler durumda olamadığımız için, cırcunallı telaşımız [noisy zeal] içinde meselenin aydınlığa kavuşmasını bekleyemediğimiz için, ansızın yanıp sönen ve geçici nesnellik yüzünden onun yerini alan zihinsel gösteri sanatının ya da bir yanılısamanın kurbanı oluyoruz.” (LXI, 71) Heidegger, daha sonra, sessizliği SOHBET [talk] hakkındaki açıklaması içine dahil etti. (XX, 368 vd.; VZ, 161, 164 vd.) Yalnızca sohbet edebilen kimse sessiz olabilir. Bir kimse hiçbir şey söylemiyorsa, söyleyecek bir şeyi yoksa da o kimse sessiz olamaz. Çünkü sessizliğin kökü “suskunluk”tan [reticence] gelir. “Sessiz olmak” *schweigen*, “sessizlik” ise *das Schweigen*dir. *Verschweigen* “bir şey hakkında sessiz kalmak, onu gizlemek”tir; onun bitmiş zaman [perfect] ortacı *verschwiegen*, “sessiz tutulan, sır [secret]” ve aynı zamanda “ağzı sıkı [discreet], suskun [reticent]” anlamlarına gelir; o, “suskunluk [reticence], ağzı sıkılık [discretion]” demek olan *Verschwiegenheit*’in kaynağıdır.

Sessizlik her durumda gizleniyor değildir: “Sessizlik sohbetin varolma yollarından biridir ve bu şekilde, kişinin bir şey hakkında diğerlerine belirli bir anlatım yoludur” (XX, 368) Heidegger, daha sonra, bunu “sessiz kalmak [er-], sessizlikle ifade etmek” *erschweigen* sözcüğünü oluşturarak ifade eder. Konuşkan [talkative] insanlar sık sık suskun insanlardan [the reticent] daha az şey söylerler. Sessizlik böylece, karşılıklı konuşmada [conversation] önemli bir rol oynar: “Hakiki iştme becerisi böyle bir suskunlukta köklenir ve bu dinleme becerisi içinde birlikte-varolma²² [being-with-one-another] kurulur”. Sessizlik aynı zamanda “birlikte-varolma içinde, Dasein’ı” gündelikliğe²³ [hergünlük, everydayness] gömülmüşlükten kurtararak “onun kendisine ait varlığa çağırır ve geri getire”bilir. (XX, 369) Böylece, sessizlik VİCDAN’ın [conscience] sessiz çağrısını ve “kendisine endişeyi [anxiety] dayatan suskun KARARLILIĞI” içerir. (VZ, 322, Krş. 296vd.)

Heidegger, daha sonra, dilin sessizlikten kaynaklandığını söyler. (NI, 471/nii, 208; LXV, 408, 510; DD, 252/122). Dilin sesleri [sounds] ikincildirler. Onlar dünya ve onun içindeki varolanlar hakkındaki temel bir görüşün ardından gelir. Dil ilkel konuşmacıların anlamlı hırıltılarından değil, fakat tanrılarla sessizce sohbet eden yalnız, kararlı şairden ortaya çıkar. Böylece, sessizlik “olagelen-gösteren söylemenin [ereignend-zeigenden Sage] dinginliğinin sessiz çınlamasına uyar [entspricht]” (DD, 262/131). Sessizlik varlık hakkında ve varlığın “hakikat”ının [truth] temeli, başka bir deyişle olay [the event] hakkında düşünmenin uygun yoludur. (krş. LXV, 36, vb.) Heidegger’in sessizlik aşkı onun düşüncesinin çeşitli özellikleriyle tutarlıdır: “varolanları olmaya bırakma”mız gerektiği hakkındaki kaygısı; büyük düşünürlerin demek istedikleri her şeyi ifade etmedikleri ve böylece “zor kullanarak” yorumlanmaları gerektiği hakkındaki kanısı ve Nazizm hakkında kamusal konuşma ve Nazizm ile ilişkisi hakkında duyduğu hoşnutsuzluk.

Söyleme [Saying]: *Sagen* anlam olarak onunla akraba olan “söylemek” [to say] fiiline yakındır. *Sagen* kökensel olarak *sehen*, “görmek” ile ilişkilidir ve “görmeye bırakmak, göstermek” anlamına gelir. *Sagen* birçok bileşik sözcük oluşturur. Özellikle *aussagen*, “açıklama yapmak [to assert], ifade etmek [state]” bunlardan biridir. Bir zamanlar “söylenmiş bir şey, bir söyleme, atasözü [saw]” anlamına gelen türetilmiş bir ad olan *Sage*, daha sonra “konuşma [talk], nakletme [report], hikaye [story], söylenti [rumour]” anlamına gelir oldu; *Sage* sözcü-

²² Ç.N. *Miteinandersein*, *being-with-one-another*, karşılıklı-olarak-varolma.

²³ Ç.N. *Alltäglichkeit*, hergünlük, sıradanlık, onlardan biri olma durumu.

ğü onsekizinci yüzyılda “destan, efsane” anlamına gelir oldu. Heidegger Sage sözcüğünü sık sık “söyleme” anlamında kullanır (bkz. SYK, 61/198 vd.) Heidegger’in görüşüne göre, *sagen* fiilinin *aussagen* fiilinden bütünüyle farklı olduğu gibi, *Sage* sözcüğü de “açıklama” demek olan *Aussage*’dan bütünüyle farklıdır. Açıklanan şey bir önermedir ve bir açıklama söylenir ya da yazılır; söylenen şeyin ne konuşulmuş ya da yazılmış nede önermesel olması gerekir. Varlık “diyebiliriz”, fakat onun hakkında açıklama yapamayız (LXV, 473). Söyleme [saying] konuşmadan [speaking] farklıdır: “Bir kişi konuşabilir, hiçbir şey söylemeksizin bitimsizce konuşabilir. Bunun tersine, bir kişi sessiz durur, konuşmaz ve o bu konuşmamasında birçok şey söyleyebilir. [...] “Söyleme” şu anlamlara gelir: göstermek, görünmeye bırakmak, görülmeye ve işitilmeye bırakmak” (DD, 252/122) Almanca bu bakımdan (İngilizcedeki “Onun sessizliği konuşuyor” [“His silence speaks volumes”] cümlesi gibi) tutarlı değildir. Heidegger’in “gözlerimizin önüne, söylenen şey tarafından hala söylenmemiş [Ungesagtes] olarak konulanı” Kant’tan çıkardığı görülür. (K, 201/137) Buradaki “söylenmemiş” olan, bize gösterilmemiş olan değil, fakat açıkça ifade edilmemiş olandır, konuşulmamış olandır [unspoken].

Söyleme konuşmaya önsel olan bir göstermedir: “[“Konuşma” demek olan *sprechen*’den gelen *Sprache*’nin] Dilin özsel varlığı gösterme [die Zeige] olarak söylemedir [die Sage]” (DD, 254/123) Söyleme OLAY [event] ile ilişkilidir: “Söylemenin göstermesindeki devindirici kuvvet sahiplenmedir [das Eignen, owning] Sahiplenme mevcut olan ve mevcut olmayan her şeyi, onların kendilerini, türlerine uygun olarak, kendisi için oldukları ve bağlı oldukları şey için gösterdikleri yerden kendi aitliklerine [Eigenes] getirir. [...] Olay [Ereignis] söylemenin tasarımını [Aufriss] bir araya toplar ve onu çok çeşitli gösterim yapısı içinde açılar” (DD, 258 vd./127 vd.) Söyleme burada, günlük konuşmada söylenebilecek ve söylenemeyecek olanı ortaya seren, bir halka kavramlarını sağlayan ve böylece onlar için bir dünya açan kökensel “tasarısız söyleme”dir [entwerfende *Sagen*, projective saying] Tasarısız söyleme *Dichtung*’dur, “ŞİİR”dir (SYK, 61/198) Böylece, “destan, efsane” olarak *Sage* Heidegger’in zihninden uzak değildir. Heidegger başka bir yerde Hölderlin’in “Halkın Sesi”nin [Voice of the People] sonunu aktarır. Buna göre, bir halkı dünyada yönlendiren destanlardır, fakat şair tarafından yorumlanmaları gerekir: “[...] kuşkusuz bu tür destanlar [die *Sagen*]/ iyidirler, çünkü onlar bir hatırlatıcısı/en yüksek olanın; yine de vardır gerek/ bir kişiye, bu kutsal destanları yorumlayacak” (HŞÖ, 46/312)

Sözcükler: *Wort* “sözcük” [word] demektir, fakat sık sık “sözcükler [words], (bir) söyleme” [saying] anlamına gelir. *Wort*’un iki çoğul hali vardır:

Wörter bağlantısız sözcüklerdir, *Worte* bir bağlam içindeki sözcüklerdir (örneğin, Anax, 297/14) Heidegger'in sözcüklerle ilgili görüşü, dil görüşü gibi, üç aşamadan geçer:

1. Sözcükler kendi başlarına anlamsızdırlar: "Böylece, sözcüklerin içinde hiçbir bağ, hiçbir düzen yoktur; onlar herhangi fark edilebilir bir ilişkisi olmayan manasız ve anlamsız şeyler olarak yan yana duran yalın yığınlardır." (DS, 291); "sözcükler ve sözcük-bileşikleri bu şekilde hiçbirşeye işaret etmezler" (DS, 299) Sözcüklere, onların cümlelerde yargıları ifade etmek için kullanılmaları yoluyla anlam verilir.

2. Sözcükler dil-öncesi anlamdan ortaya çıkarlar: "Zihinselliğin anlam bütünlüğü *söz/dile gelir* [come to words]. Sözcükler anlamlara [Bedeutungen] gelirler/varırlar. Fakat sözcük-şeyler [Wörterdinge] anlamlarla donatılmamışlardır" (VZ, 161) "Dil el-altında-hazır-bulunur sözcük-şeylere bölünebilir" (VZ, 161) olmasına rağmen, DS yapıtının işaret ettiği gibi, önceden-varolan anlamsız "sözcük-şeyler" yoktur: bilinmeyen bir dil, "kaos" olarak değil ancak "okuyamadığımız görünür bir ibare" halinde (NI, 563/niii, 77 vd.) "*anlaşılmaz* sözcükler" (VZ, 164) olarak duyulur. Heidegger'in amaçları için gramer sözcükler kadar önemlidir ve bir o kadar da kusurludur: "bir *varolan* hakkında anlatsal bir rapor vermek bir şeydir, varolanları onların varlığı içinde kavramak başka bir şeydir. Bu sonraki iş için, yalnızca bununla ilgili sözcüklerin çoğundan değil, bunun da ötesinde ilgili tüm "gramer"den yoksunuzdur." (VZ). Buna rağmen, sözcüklerin, yargıları ifade eden açıklamalar içinde kullanılmalarından ayrı olarak kendi başlarına bir önemleri vardır. Bu düşünce, Heidegger'in, *zōon logon echon* gibi Grekçe sözcüklerin *animal rationale* sözcükleriyle kayıpsız olarak Latince'ye çevrilemeyeceği (VZ, 165) konusundaki ısrarına ve onun aynı kökten sözcükleri birbirine bağlama eğilimine dayanır: *fragen*, "sormak" [to ask], *anfragen*, "(birisini) sormak, (birisini) araştırmak [inquire]", *befragen*, "(birisini bir şey hakkında) sorgulamak [to question], soruşturmak [interrogate]", *erfragen*, "(bir şeyi) sorup öğrenmek [ascertain]" (VZ, 5), *hören*, "işitmek", *hörig*, "esir edilmiş, kölelik durumunda olmak", *zugehörig*, "ait olmak" (VZ, 163) Bir sözcük, ya da sözcük-ailesi, açık-seçik bir kavramdan daha önemlidir. "Hitap, suçlama, kategori" anlamına gelen *katēgoria* gibi bir sözcük, ya da "gizlenmişlik [unhiddenness], hakikat [truth]" anlamına gelen *alētheia*, "kökensel içeriği kaybolmuş ve ona yeniden geri kazandırılması gereken" "asli/ilksel bir sözcük"tür [Urwort] (XXVI, 79. krş. NII, 74/niv, 37 vd.) Fakat Heidegger yalnızca sözcükleri birbirine bağlamaz, aynı zamanda sözcükler arasında ayırımlar yapar: "soru" [Frage] ve "problem" [Problem] (XVII, 73 vd.), "umut etmek" [Hoffen] ve "umut" [Hoffnung] (VZ, 345), vs. Muğlaklıklar karartmaktan çok açığa çıkarır. "Dasein insanda bir dünya *kurar* [bildet]" demek şu anlama gelir:

(a) Dasein dünyayı üretir, (b) Dasein dünyayı resmeder, (c) Dasein dünyayı oluşturur, çevreler. “Eğer bu üçlü anlam içinde dünya-oluşturma hakkında konuşuyorsak, bu dil ile oynamak mıdır [Spiel]? Kesinlikle – daha kesin bir şekilde bu dilin oyunuyla [play of language] birlikte oynamadır. Dilin oyunu oyuncu [playful] değildir; Dilin oyunu tüm “mantık”ı önceleyen bir yasalılıktan kaynaklanır ve bizden tanım-oluşturma kurallarını izlemekten daha derin taleplerde bulunur. [...] günlük konuşmanın ve onun kavramlarının büyüünden kurtulmak [...] için bu oyunu oynamaya cesaret göstermeliyiz” (XXIX, 414, Krş. VS, 105) Bu, dünyanın özü hakkındaki soruyu ele alırken, borsada bugünün fiyatlarıyla ilgili bir soruyu ele almasına benzer tutum sergileyen “bayağı zihnin” kafasını karıştırır.

3. Heidegger’in düşüncesi daha da tarihsel oldukça, o birtakım “temel” sözcüklerin –“sanat”, “güzellik”, “hakikat”, “varlık”, “bilgi”, “tarih”, “özgürlük”, *Bildung* (“eğitim, kültür”), “doğa” – DASEIN’a özgü olan, ancak sınırlı, anlam bakımından değişken şeylere işaret eden muğlak ya da “gizlenmiş” anlamlara sahip olduklarını yazar. Goethe ve Hegel tarafından kullanıldığı gibi *Bildung* sözcüğü 1890’larda kullanılan *Bildung* sözcüğünden anlam bakımından farklılaşır, çünkü “söylemede [saying] cisimleştirilen dünya farklıdır” (NI, 169 vd./ni, 144) “Ev” gibi temel-olmayan sözcüklerin bile anlamları onların uygulandıkları şeylerle birlikte değişir; 1890’ların evleri 1820’lerindeki farklıdır. Fakat bizim temel dünya görüşümüz, gerçekte bizim dünyamız, temel bir sözcüğün - tüm temel sözcüklerin anlamına dayanır, çünkü birindeki bir değişiklik tüm diğerlerini etkiler. “Temel sözcükler [Die Grundworte] tarihseldirler” (NI, 169/ni, 144) Tarih boyunca onların yalnızca anlamları değişmedi; Dasein onlarla ne demek istediğine karar vermek zorundadır ve onun kararı tarihin akışını belirler. (Heidegger, sonradan, farklı bir *Grundworte* listesi verir: biçim, baskınlık [dominance], tasarımlama [representation], güç, istenç, değer, güvenlik [security]: VS, 67.)

Heidegger sadece görece yakın, küçük-ölçekli tarihsel değişimlerle ilgilenmez, fakat aynı zamanda batı tarihinin “ilk başlangıcı” ve varlığın kendisiyle de ilgilenir. Bu üç ilgi birbirleriyle bir noktada birleşir. “Varlık” sözcüklerin en temel olanıdır: “her sözcük bir sözcük olarak varlık’a “ait” [“des” Seins] bir sözcüktür ve bu yalnızca, konuşma varlık “hakkında” ve “üzerine” [“vom”] olduğunda değil, fakat aynı zamanda, varlığın kendisini her sözcükte ifade etmesi ve böylece kendi özünü gizlemesi anlamında bir sözcük varlık’a “ait”tir.” (NI, 252/niv, 193) Fakat “varlığın hakikati” bizim giderek daha çok yıpranmış/aşınmış gündelik dilimizde [ordinary language] dile getirilemez. Tüm dil varolanlar hakkında dildir. Varlık için yeni bir dil icat edemeyiz. “Tüm söyleme işitme yeteneğinin ortaya çıkmasına da izin verir.” Böylece biz “varlık”ın dili

olarak en güzel doğal dili kullanmalıyız. Varlığın hakikatini bilmediğimiz için dilin bu dönüşümü bize hala kapalı olan alanlara işler. Biz, sözcüklerden hakikatleri uzaklaştırarak değil, fakat bu dönüşmüş söyleme içinde varlığın hakikatini açığa çıkararak, “arayıştan vazgeçiş”ten, “gizlemenin açıklığı/aydınlığı”ndan, “ola-gelme”den [Er-eignis], “Da-sein”dan söz ederiz” (LXV, 78, Krş.3) Heidegger aşınmış/yıpranmış sözcükleri yeniden canlandırmak ve ilk başlangıca ait kökensel sözcükleri geri kazanmak için etimolojiyi kullanır. Heidegger “felsefi dilin içlerine işlediği dilleri değil, fakat dil ve dil-kurucu olarak felsefe yapan” “felsefi” diller olan Grekçe, Almanca ve Sanskritçeyi tercih eder. (XXXI, 50. Krş. NII, 73/niv, 37; LI, 16; XXVII, 309) Heidegger bu dillere, yeni sözcükler oluşturmak amacıyla sözcükleri birleştirmek için ve bu sözcükleri felsefi amaçlarla başka dillerden ödünç almaktansa eski sözcüklerin kullanımı için ve böylece bu sözcüklerin eski köklerini korumak için elverişli olmaları nedeniyle değer verir. Biz, konuşmacı için açık olmayan ya da onun tarafından bilinçli olarak kastedilmeyen şeyleri sözcüklerden öğreniyoruz: “dil insanın bir işi değildir: Dil konuşur”. (FT, 72/25)

Heidegger’in Stefan George’in “Sözcük” adlı şiirinin son beyitine ilgisi uyanır: “Böylece hüznüle vazgeçmeyi öğrendim:/ Sözcüğün kırıldığı yerde hiçbir şeyin olamadığını”²⁴ (DD, 163 vd./60 vd., 220 vd./140 vd.). Biz bir şeyi, daha onun hakkında tek sözcük bile bilmezken bir şekilde anlayabiliriz. (XXXI, 52) Fakat “sözcük bu şeyi bir şey içine koşullandırır [be-dingt, lit. “şey-ler/şey haline getirir]”. (DD, 232/151). Sözcükler, şeyleri “toplayan” ya da “bir araya getiren” sözcükler olan açıklamalardan daha önemlidirler. Sözcükler birbirlerine, olağan gramatik yolların dışında uyarlar: “dili gramerden daha kökensel bir yapı içinde özgürleştirmek düşünme ve şiirsel yaratıma mahsustur” (HM, 312/218) Böylece, Heidegger *Sagen*’ı, “söyleme”yi [saying] *Aussagen*’a, “açıklama”ya” [asserting], düz anlamıyla “ifade etmeye” [saying out] tercih eder: “İlkel düşünmenin söylemesi kavram ve kod arasındaki ayrımın dışında durur.” (LXV, 281) Adlandırma önemlidir. Heidegger Ad’ı Grekçe *onoma*’yla, *gnōsis*’i “bilgi” ile ilişkilendirir: “Ad bilindik kılar. [...] Adlandırma bir söylemedir, başka bir deyişle, bir şeyin nasıl ve ne olarak deneyimleneceğini ve kendi mevcudiyetinde [Anwesenheit] kalacağını/süreceğini bize açan göstermedir” (HŞ, 188)

²⁴ Ç.N. Heidegger’in *Dile Doğru Yolda* (DD) [Unterwegs zur Sprache] adlı yapıtı içindeki biri “Dilin Özü” [Das Wesen der Sprache] ve diğeri “Sözcük” [Das Wort] başlıklarını taşıyan iki ayrı yazısında yorumladığı Stefan George’a ait şiirin son beyiti Almanca orijinaliyle şöyledir: “so lernt ich traurig den verzicht:/ Kein ding sei wo das wort gebracht”.

Şiir ve Dichtung: Almanca'da iki sözcük vardır:

1. *poesie*, Grekçe “yapma, üretme, ürün, şiir sanatı, şiir” anlamına gelen *poiēsis*’ten ve yine “yapmak, etmek” anlamına gelen *poiein*’den gelir. Aristoteles –özel olarak son-ürün, bir poiēma olan – *poiēsis*’i, “yapma”yı –böyle olmayan-praxis, “eylem”den ayırır (krş. VZ, 68). Greklerin içsel olarak genel ismi özellikle şiir sanatına vermeleri “bu sanatın genel olarak Grek sanatı içindeki ilksel-üstünlüğünün kanıtıdır” (NI, 193/ni, 165). *Poesie* nesire zıt olarak özellikle nazımla ilgili olduğu için *poiēsis*’den daha dar bir anlama sahiptir.

2. *Dichtung* “nesirler bulma, yazmak, oluşturmak” anlamında *Dichten*’den gelir. Alman diline ait görünsede Latince “tekrar tekrar söylemek, söyleyerek yazma, oluşturma *dictare*”den gelir. O sadece nazmı değil romanları da içeren tüm yaratıcı yazı için geçerlidir. Bu fiil “yerleştirme, düzenleme, biçimlendirme” anlamlarına da sahiptir. Heidegger *dichten* ve *Dichtung*’u bir dar bir de “geniş anlam”da kullanır (SYK, 61/198 vd.). Geniş anlamda, *dichten* “bulma, yaratmak, tasarlamak” anlamına gelir fakat “özgür buluş”tan farklıdır. (SYK, 60/197). “Sanatın buluşsal [şiirleştiren, yaratıcı, tasarlayıcı] özünden, sanat varolanların ortasında açıklığında herşeyin öncekinden başka olduğu bir açık alan açar” (SYK, 59/197). Böylece bütün sanat kendi özünde, *Poesie* anlamında değil ancak geniş anlamda, *Dichtung*’dur. (krş. XXXIX, 25 vd.).

Heidegger *dichten*’i *erdichten*, “bulma, üretme, yapma” ve Nietzsche’nin benzer bir anlamda kullandığı bir sözcük olan *ausdichten* ile birleştirir: kayın ağacı farklı mevsimlerde, havalarda ve farklı açılardan farklı görünür fakat ben onu onun değişen görünüşleri hakkında detaylı karşılaştırmalar ve çıkarımlar yapmaksızın aynı ağaç olarak kabul ederim. Ben onu “her zaman daha şimdi-den” aynı ağaç olarak kabul ederim. Kendisiyle-özdeğ ağaç bana kesin olarak verilmeyeceği için, “benzer” birşeyin koyulması böylece bir buluş bir üretimdir [*ein Erdichten und Ausdichten*] [...], bu buluşsal özellik [*dichtende*] aklın ve düşünmenin özüdür. Genelde olduğu gibi düşünmeden önce [*gedacht wird*], bulmalıyız [*gedichtet werden*]” (NI, 583/niii,95). Kant kendi aşkınsal imgelem [*Einbildungskraft*] öğretisinde aklın bulucu özelliği yoluyla özel olarak farkedip düşünen ilk kişiydi’ (NI, 584/niii, 95, vd. Krş. K, 80 vd./54 vd.) Duyu izlenimleri hakkındaki kavramlarımız -‘kırmızı, yeşil, ekşi, vb.’- bile duyular yığını bombardımanında verilmeyen bir benzerliğin, aynılığın ve sürekliliğin üretimine dayanır. ‘Aklın kategorileri bize, içinde onun kurulduğu ve kendisinden onun sürekli ve sabit bir nesne olarak [*als ein Beständiges, als Gegenstand*] görüldüğü bu özgür yeri veren şey için yer açan bir üretmenin [*Ausdichtung*] ufuklarıdır’ (NI, 587/niii, 98). Her düşünme, *Denken*, *dichtend*, “bulucu”dur, fakat her düşünme ne *dichterisch*, “şiirsel” ne de tamamıyla *denkerisch*, “düşünsel”dir. Fakat büyük felsefe *denkerisch-dichterisch*, hem düşünsel hem de şiirseldir (NI, 472/nii, 208. krş. Anax, 303/19).

“Dilin kendisi özsel anlamda şiirdir” (SYK, 61/199) Adlandırma yoluyla “belirli bir varolanı bir varolan olarak ilk defa açığa çıkan” şey dildir. Bu “tasarlayıcı söyleme”dir, [*entwerfende Sagen*]’ ve bu, *Dichtung*’dur: “dünyanın ve yüzünün söylemesidir [*Sage*], [...] varolanların gizlenmemişliğinin söylemesidir” (SYK, 61/198). Böylece “dar anlamda *Poesie*, *Dichtung* özsel [yani geniş] anlamda en kökensel *Dichtung*’dur. [...] *poesie*, dilde olup biter çünkü dil *Dichtung*’un kökensel özünü korur. İnşa etmek [*Bauen*] ve biçimlendirmek [*Bilden*] zıtlıkla şimdiden ve her zaman sadece söyleme ve adlandırmanın açıklığında olup biterler (SYK, 61/199). *Poesie*, dil biçiminde sanat, onlar daha şimdiden dil tarafından açılmış alanda çalıştıkları için diğer sanatlara –mimarlık (“inşaat”) ve resim ve heykel (“biçimlendirme”) – önseldir. Heidegger şeyleri ilk defa adlandıran dil olan yaratıcı dilin, şimdiden açılmış olanı iletmenin bir aracı olan dile karşıt olarak, dar anlamda *Dichtung*, yani şiir olduğunu belirtir.

Heidegger Rilke’yi, George’u, Trakl’ı, Goethe’yi sevdi, fakat en sevdiği kişi, varlığın yeniden edinilmesinde merkezi bir rol yüklediği, Hölderlin’di. (LXV, 129) Heidegger gibi, Hölderlin iki sevda arasında bölünmüştür: Grek devleti ve onun tanrıları, Almanya ve onun Tanrısı. Hölderlin şiirin doğası ve kozmik düzen içinde şairin yeriyle ilgili olarak, şairlerin şairidir. Heidegger, Hölderlin hakkında yazdığı ilk denemede, onun şiir sanatıyla ilgili olarak söylediği beş cümle üzerinde durur ve onları kendi tarzıyla yorumlar (HŞÖ, 33 vd./293 vd.):

1. *Dichten*, “tüm uğraşların en masumudur”. Şiir, konaklayacak/yaşamını sürdürececek bir imgeler dünyası yaratmakla, suça varacak hiçbir sonucu olmayan, dille oynanan bir oyundur.

2. “Dil [*Sprache*], tüm araçların en tehlikesi, insana [...] o kendisinin ne olduğunu sinayabilsin diye verilmiştir [...]” Dil varolanları açığa çıkarır ve dünyayı ve tarihi olanaklı kılar. İnsan kendi merkezi konumunu tarih boyunca ardarda yarattığı ve yıktığı dünyalarla kanıtlar. Dil varolanları açığa çıkararak bizi onlardan gelecek tehlikeye maruz bırakır. Dil ortak eşyamız yapılarak basitleştirilir. Tanrılardan gelen bir mesaj, fani tüketim için çarpıtılır: böylece dil bizi yanlışlı tehlikesi içine koyar.

3. “İnsan çok şey öğrendi. Gökyüzünde olanların çoğunu kendi isimleriyle adlandırdı / Bir sohbet [*Gespräch*] olduğumuzdan / Ve birbirimizden dinleyebildiğimizden beri.” Dil insana özgüdür ve dil özsel olarak konuşma ve dinlemeyi içeren sohbettir. Bütünlüklü tek bir sohbet zamanının akışı içinde süregelen sabit, nesnel varolanların saptanmasını gerektirir. Şeyleri ve tanrıları adlandırdığımız zaman bir dünya görünür. Tanrıları adlandırmak onların bizden isteklerine cevaptır. Bizim cevabımız kendisi için sorumluluk kabul ettiğimiz yazgısal bir eylemdir.

4. “Kalıcı olanı şairler bağışladı [*stiften*]”. Şairler adlandırır ve böylece zamanın ölçüsüz kargaşasına düzen ve ölçü (yani varlık) getirerek ve böylece insan varoluşunu “kalıcı olan” içinde temellendirerek, varolanları yaratırlar.

5. “Kazançlarla dolu, fakat şairane [*dichterisch*] yaşar insan bu yeryüzünde.” Şiir varolanları adlandırır ve insan yaşamını temellendirir. Şiir, dili mümkün kılar. Şiir şairi tehlikeye atar: “yine de, zavallı şairler, bize düşen dayanmaktır / Tanrıların şimşekleri altında korunmasız, / Babanın ışığını yakalamak, hiç olmazsa, kendi iki elimizle / Ve gökyüzü armağanını şarkıya sararak, / Onu halka sunmak”. Şiirin açık masumluluğu tehlikeyi gizler. Şairin özgür yaratıcılığını sıvınlayan iki şey vardır: tanrıların “imaları [*Winke*]” ve “insanların sesi”, onun yorumlamak zorunda olduğu efsaneler. Şair, tanrılar ve halk arasında, insanın kim olduğu ve nerede yaşayacağı hakkında karar verilen yer olan Arada duran, yarı-tanrıdır.

Hölderlin şiirin bengi özünü vermez. Eski tanrıların ayrılışı ve yeni tanrının gelişi arasındaki “yoksun zaman”da [impooverished time] şiirin ne olması gerektiğini söyler. Bu girişim onu deliliğe sürükler. Odisus hakkında söylediği şey kendisi için geçerlidir: “Gereğinden fazla bir göz vardır belki de Kral Odisus’ta”.

Tanrı ve Teoloji: “Erotik bir kişinin her zaman doğa içinde erotik olduğu gibi, o yaratmış olsun ya da olmasın – ya da her zaman yaratacak olsun - bir aşk nesnesidir, aynı bunun gibi dindar biri de her zaman dindardır, bir tanrıya inansın ya da inanmasın” (Simmel, 5). Heidegger dindar [religious] biriydi, fakat dindar bir filozof değildi. Felsefe teolojiden ayırdır. Teoloji “pozitif bir bilim” olarak şimdiden açılmış ve onlarla bilim öncesi ilgilenmelerimizde ulaşılabilir ve varlık hakkında kavram öncesi bir anlayış tarafından aydınlatılan bir varolanlar dizisini inceler. Teolojinin araştırdığı şey Tanrı değil fakat Hristiyan imanı veya onun tarafından açılan varolanlardı. Bu iman basitçe bir inanç veya bilgi değil, fakat Lutherci bir anlamda kişinin tüm yaşamını etkileyen bir yenisinden doğuş, “açılan, yani meydana gelen tarih içinde, çarmıha gerilenle birlikte, iman ederek anlayan Varoluş [*gläubig verstehendes Existieren*]” (FT, 54/10). Eğer bir bilim olarak teolojinin sadece Hristiyanlara değil, herkese ait olduğu durumu söz konusu olmasaydı teolojiyi “kendi dünya-tarihsel görünüşü içindeki Hristiyanlığın öz-bilinci” olarak adlandırabiliriz (FT,51, vd./9). İman tarafından açılan, imanun kendisini de içeren varolanlar teolojinin, iman biliminin konusudurlar. Teoloji tarihsel bir disiplindir. O, imana danışmaz ya da onu doğrulamaz. İman, *Glaube*, kendisine dayanır. İmanın kendisi kavram-dışıdır, fakat teoloji onun kavramsal bir yorumunu yapar. Bir bilimin temel kavramları genel varlık anlayışımızdan yalıtık halde tam olarak açıklanamayacakları için felsefe

gereklidir. İman yeniden doğuşu içerir, böylece *DASEIN*'ın dinsel olmayan, ön-Hristiyan varoluşu “eksistensiyel-ontik olarak” (*existentielly-ontically*) aşılır. Fakat bu şekilde iman tarafından aşılan şey hâlâ onunla eksistensiyel-ontolojik olarak ilişkilidir.” Örneğin, teolojik günah kavramı teolojik olmayan suç kavramını, “Dasein’ın varoluşunun kökensel ontolojik belirlenimini içerir” (FT, 64/19). Bu tür kavramları suç olarak açıklarken “felsefe, ontik olanın ontolojik doğrulayıcısının ve gerçekte temel teolojik kavramların ön-Hristiyan içeriğinin formel gösterimidir” (FT, 65/20. Krş. LX, 62 vd.). O, içinde günah kavramının yattığı “ontolojik bölge”nin “biçimsel gösterimini [*formale Anzeige*]” sağlar. O teolojiye günahı kavramlaştırmada yardımcı olur ve onun ihlal edemeyeceği sınırları bildirir. Fakat teoloji ve felsefe ayrı dururlar. “Hristiyan felsefesi diye bir şey yoktur, bu “mantıksal olarak imkansız bir şeydir”. Fakat aynı zamanda, femonenolojik bir matematiğin olmadığı gibi yeni-Kantçı, değer-felsefeseli, fenomenolojik teoloji de yoktur” (FT 66/21.Krş.NI,14/ni,5; MG, 6/6). “Teoloji bir felsefe ve onun sisteminin uygulanmasından ne kadar kararlı bir şekilde uzak durursa kendi bilimsellik talebinde o kadar *felsefi* olur” (FT, 58/14).

Heidegger kendi gençliğinin, Hristiyan imanını Aristotelesçi terimlerle sunan, Thomizminden vazgeçer. Teologlar Aristoteles’e Marx’ın Hegel’e yaptığını yaptılar (NII,132/niv,88). O, Paul’e ve Agustinus’a geri döner (krş. LX, 67 vd.) ve Grek metafiziğinin Hristiyan sahiplenilmesine karşı *İncil*’de yer alan “Korintoslulara Birinci Mektub”a (I, 20-23) değinir: “Tanrı bu dünyanın bilgeliğini aptallığa dönüştürmedi mi? [...] Yahudiler bir işarete ihtiyaç duyarlar ve Grekler bilgelik peşindeler. Fakat, biz çarpmıha gerilen İsa’ya, Yahudilere köstek ve Grekler’e aptallık vermesi için va’zediyoruz” (MNG, 374/276). O sık sık tanrı-tanınamaz bir tarzda konuşur: “insan mutlak küçük-burjuva [*Spiessbürgers*] olarak Tanrının bir imgesi değildir; bu tanrı insanın uydurma bir ürünüdür [*Gemächte*]” (XXXI,136). Fakat onun itiraz ettiği şey yanlış bir Tanrı, özellikle üstün bir varolan olarak düşünülen bir Tanrı çeşitidir: “sıradan anlayışa “tanrı-tanınamazlık” gibi görünen ve görünmesi gereken şey temelde onun karşıtıdır” (NI,471/nii, 207, vd.). Tanrının varolması, küfür olmaksızın, nedenselliği kanıtlayabileceğimizden daha fazla bir şekilde kanıtlanamaz (NI,366/nii,106). Fakat biz –Tanrı’yı mutlak bir Sen olarak, *bonum* olarak, değer olarak ya da sonsuzluk olarak anlamaktan daha uygun olarak - tam-güçlülük, kutsallık olarak varolan düşüncesinin bizim AŞKINLIKımızdan ve bütün varolan anlayışımızdan köklenerek geliştiğini gösterebiliriz. Heidegger’in bunu göz ardı etmesi tanrıtanınamazlık izlenimi verir, fakat “her durumda, ontik olarak anlaşıldığında, tümüyle doğrulanır olan tanrıtanınamazlığın ucuz suçlamasını itirazsız kabul etmek daha iyi olacaktır. Fakat bu Tanrı’ya varsayılan ontik iman temelde tanrısız değil midir?” (XXVI, 211, n.3). O tanrıtanınamazlığı reddeder: “En son tanrı en biricik biriciklik ve “tek-tanrıclık”, “tüm-tanrıclık” ve “tanrıtanınamazlık” terimleriyle

kastedilen hesapçı belirlemenin dışında durur.” Tektanrıcılık ve bütün “tanrıcılık” çeşitleri sadece, “metafizik”i kendi zihinsel önvarsayımları olarak kullanan, Yahudi-Hristiyan “apolojiler”inden beri vardır. Bu tanrının ölümüyle bütün tanrıcılık yıkılır” (LXV,411). Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözü “tanrıtanıamaz bir söz” değil, “fakat içinde hakiki nihilizmin tamamlandığı bu metafiziğin onto-teolojik sözüdür” (NII,348/niv,210). Nietzsche’nin “kaos” olarak dünyası “hristiyan tanrısız olumsuz teolojidir” (NI,353/nii,95).

Heidegger sürekli “tanrı(lar)”dan söz eder, fakat onun/onların ontolojik konumu belirsizdir: “Tanrı [Der Gott] ne “varolan” [“*seiend*”], ne “varolmayan” [“*unseiend*”] nede asla elde-bulunur ve canlı olarak Tanrı’da ve insanda değil fakat *Da-sein*’da temellendirilebilen “Ara” [“*Zwischen*”] olarak zamansal-uzamsal olarak olagelen [west] Varlık [beyng] ile eşitlenirdir” (LXV, 263). Tanrı Varlık’a ihtiyaç duyar fakat onunla özdeş değildir. Varlık, “tanrıların konağının merkezindeki ateş ocağı” gibi, tanrılar ve varolanlar arasındadır (LXV,486; krş.243, vd.; HM, 328/234). Varlık, buna rağmen, göze çarpar şekilde Aquinas’ın tanrısına benzer: O basit ve biriciktir. O yoksul ve genel değil, fakat zengin ve doludur. O varolanlardan bir varolanın ötekinden farklı olması gibi farklı değildir. Onun birçok adı vardır; onların hiçbirisi onun bütün özünü içermez, fakat her biri onu “ “bir bütün” [“*ganz*”] olarak” düşünür (LXV,471; krş.486). Aquinas’ın tanrısı bir varolandır (*ens*), fakat kendi varolması (varolma edimi) (*actus esse*(*ndi*)) ile ve kendi özünüyle özdeş özel bir tür varolandır; o saf katkısız varolandır. O, Musa’nın tanrısından çok Heidegger’in Varlık’ına (veya Hegel’in “kavram”ına) yakındır. Böylece Heidegger’in düşüncesi şudur: İnsanoğlunun Tanrı’ya veya tanrılara ihtiyacı vardır. Tanrı(lar) tasarladığımız başka her şey kadar gerçektir. Fakat onlar Varlık, ya da Aquinas’ın “tanrı”sı değildirler. Onlar tarihsel olarak Varlık’ın değişik görünümleridir. Zaman zaman şairler ve bilginler tanrıları yeniden canlandırırsalar da onlar Grek kent-devletleriyle birlikte öldüler. Hristiyan Tanrısı bugün ölüdür veya ölmektedir, bir ölçüde bundan sorumlu olan insanlık yaşamını tehdit eden metafizik ve teknoloji tarafından öldürülmüştür. Bu tehlikede yaşamak için, tüm önceki çağlardaki gibi, yeni bir tanrıya veya tanrılara –sayısı hakkında daha karar verilecektir (LXV,437) - ihtiyaç duyarız – “son tanrı, geçmişin tanrılarından çok farklı olarak, özellikle Hristiyan tanrı” (LXV,403, krş. XXXIX, 93 vd.). Son tanrı Varlığın kendisi değil “Varlığın hakikati”dir (LXV,35).

Heidegger’in “teoloji”si Alman İdealizmi’nden, özellikle Hölderlin ve Schelling’den etkilenmiştir. O, beklide, Katolik bir Hegel’dir.

Tasar [projection] ve apriori: *entwerfen* fiili “atmak” demek olan *werfen*’den gelir; “uzağa, dışarı [ent-] atmayı” kasteder. Kökensel olarak dokumada mekiği

ileri ve geri çevirerek “bir resim, örnek biçimlendirmek” anlamına gelir. Sonradan yazınsal ve zihinsel biçimlendirme için kullanılır olmuştur. Fransızca *projeter*, “planlama, düz anlamıyla, öne fırlatma” etkisi altında “geçici, hazırlayıcı taslak çizme” anlamını kazandı. Bugün *entwerfen* “eskiz yapma, örnek çizme, taslak çizme, çizim yapma, resmetme, ana hatlarını çizme” anlamına gelir. Benzer olarak, bir *Entwurf* bir “eskiz, tasarı, örnek, plan, taslak”dır. Heidegger bu sözcüğün fırlatma ile yakınlığını yeniden uyandırır. Bu sözcükler, buna uygun olarak, “öne doğru fırlatma” demek olan Latince *proicere*’den gelen “tasar” ve “tasarlama” olarak çevrilir.

Heidegger’deki anlamıyla bir *Entwurf* belirli bir plan veya tasar değildir; o her planı ya da tasarı olanaklı yapan şeydir (VZ, 145; XXXIX, 526). Heidegger tasarlanan şey hakkında çeşitli açıklamalar verir: bir dünya (XXIX, 526); varolanların varolması veya “onların varolması hakkındaki kurgu” (XXIV, 29 vd; XXVII, 198 vd.); matematiksel doğa görüşü gibi varolmanın temel bilimsel kavranışları (XXVII, 185 vd.); *Dasein*’ın kendisi (VZ, 145). O aynı zamanda birşeyin başka birşey üzerine tasarlanması hakkında konuşur: anlama *Dasein*’ın varolmasını onun “Uğruna”sı üzerine ve onun dünyasının ANLAMI üzerine tasarlar (VZ, 145); anlama ya da *Dasein*’ın kendisi *Dasein*’ı (onun) olanakları ya da bir olanak üzerine tasarlar (VZ, 145; XXIV, 392, vd.); varolanlar onların varolması üzerine tasarlanırlar (XXIV, 29, 396); varolma zaman üzerine tasarlanır (XXIV, 397, 437).

Bir tasar(lama) “özgür”dür. O bizim önsel bilgi veya arzularımızla belirlenmez çünkü sadece bir tasar ışığı altında belirli bir bilgi veya arzulara sahip olabiliriz. Bir tasar dereceli aşamalarla parça parça değil fakat ileri bir sıçramayla bir anda edinilir (NI, 392/nii, 129; LXV, 352). Tasarın üç ana çeşidi vardır (örn. XXVII, 185 vd):

1. Her *Dasein* bir dünya tasarlamalıdır ve varolan hakkında ön-ontolojik bir anlayışı edinmeli, yani, varolanı, kendi varolmasını da içererek tasarlamalıdır. Böyle bir tasarlama belirli bir zamanda gerçekleşmez: o *Dasein*’ın “kökensel bir eylem”idir [*Urhandlung*]. Bu tasarlama *Dasein*’ın, örneğin onun karşılaştığı belirli aletler ve kişilerden bağımsız olarak bir aletin ne olduğunu veya diğer bir kişinin ne olduğunu anlamasını sağlar. Bu, bir kimsenin bir kasabanın ne olduğu hakkında tüm anlayışı ve bu kimsenin genel yön anlayışıyla karşılaştırılabilir.

2. Ele aldığı varolanların kurulumunun bir tasar(ısı)yla ilgili bir bilim, örn. Galileo’nun ve Newton’un varolan hakkındaki matematiksel tasarıları. Böyle bir tasar varolanların deneyiminde temellendirilmez: tasar önceden neyin bir varolan ve deneyim sayılacağına karar verir. O, ne önceki bir tasar içinde ne de onun eleştirisinde temellendirilmiştir: yeni bir tasar onu önceleyenle ölçülmez, o bizim tüm varolma ve varolanlar hakkındaki bakışımızı değiştirir. Bu tür tasar

1'nci türden tasarın yerine geçmez: matematiksel fizikçi hâlâ aletlerin, insanların, zamanın vb. ön-ontolojik bir anlayışına ihtiyaç duyar. Bilimsel bir tasar bir kasabanın seçilmiş bir haritasını andırır; Bilimsel bir tasar, bir kimsenin varolanlar hakkındaki tüm ön-ontolojik anlayışından, bir harita kullanıcısının bir yön duygusu olmaksızın yapabileceğinden çok, vazgeçmez.

3. Bir filozof, varolan hakkındaki 1'nci ve 2'nci tasarın bir anlayışını içeren kavramsal, ontolojik anlayışı edinir. Filozof bu tasarlara hiçbir özel felsefi tasar olmaksızın basitçe zahmetli bir şekilde betimleyemez. Varolanın, *Dasein*'in vb. doğası "örtülüdür" (örn. VZ, 376), basit deneysel denetime açık değildir. Böylece Filozof "varoluşsal" tasara veya örneğin *Dasein*'in tarihselliğinin "fenomenolojik kurulumuna [*Konstruktion*]" girişmelidir. (VZ, 375 vd.). Tekrar, filozof "onun varolması ve onun yapıları üstüne" bir varolan (örn. *Dasein*) tasarlamalıdır (XXIV, 29 vd.). X gibi birşeyi y gibi başka birşey üstüne tasarlamakla anlarız. Böylece, tasarın "hakkında olmuş/üstüne" [*Woraufhin*]" olduğu y'yi ve "x" hakkındaki anlamı [Sinn] anlarız (VZ, 323, vd.) Böylece tasarlara bir "katmanlaşması" vardır. Biz varolanları, onları varolan üstüne tasarlayarak anlıyoruz. (XXIV, 396). Biz varolanı, onu zaman üstüne tasarlayarak anlıyoruz. Bu geriye gidim zamanda son bulur: zaman, onun "ekstatik birliği" nedeniyle, "öztasarı"dır [self-projection]; o, anlaşılacak için başka bir şey üzerine tasarlanmaya ihtiyaç duymaz (XXIV, 437). Filozofun tasarlara ters yönde onların kavramlaştırdıkları tasara, *Dasein*'in temel tasarına doğru ilerler (XXIV, 399). Bu, Aristoteles'in görüşüyle uyum içindedir: kendi içinde önsel olan şey bizim için sonrasaldır, zaman varolana önseldir ve onu olanaklı yapar, varlık varolanlara önseldir ve onları olanaklı yapar. Fakat bu ilişkilerin muğlaklığı yüzünden biz varolanlardan varlığa ve böylece zamana ilerliyoruz.

Daha sonraları Heidegger "BULUNUŞun değişmezliği" olarak varolanın "kökensel Grek tasarı"ndan söz ederek 1'inci tasarın daha tarihsel bir görüşünü benimser (ör. NII, 8/niii, 162). *Dasein*-kurucu tasar, gündelik *Dasein*'in değil filozofun ve/veya şairin başarısı olarak görülür.

Bir tasar öngörü [*Vorgriff*] ve "apriori"yi içerir. Bir aletin ne olduğu; diğer insanlar, bir dünyanın varolması: bunlar 1'nci tasar içinde ve böylece her *Dasein* için aprioridirler. Şeylerin kesin olarak ölçülebilir oldukları: bu matematiksel fizik için aprioridir. *Dasein*'in "varolması": bu Heidegger için aprioridir. "Apriori" Latince "önce, daha erken gelen" anlamında kullanılan sözcükten gelir; apriori olan şey "daha erken"dir. (XX, 99). Apriori olan şey onun tanımlamaya yardımcı olduğu tasar ötesinde hakiki ve "doğru" değildir: "apriori olan şey şeylerin özü için başlıktır. Apriori olan ve onun önceliği şeyin şeyliğine dair kavrayışımız ve genel olarak varolanların varolmasını kavrayışımıza göre yorumlanırlar" (§S, 130/166). Bir tasar bir keşiften çok bir karara benzer (NI, 561,

vd./niii, 75, vd.); o doğru [correct] ya da yanlış [incorrect] olamaz: doğruluk [correctness], ve onun için ölçüt, sadece tasardan gelen ışık içinde geçerlidir (LXV, 327). Bir tasarin ışığının ortaya çıkardığı şey olanaklardır – ontik bilgi için, fakat aynı zamanda tasar tarafından anlaşılan ve sınırlanan varolanlar olan varolanlarla diğer ontik ilgilenmeler için. Böylece tasarlamada, *Dasein* her zaman kendini, olanaklar dizisi onun kararlı olup olmamasına bağlı olarak değişse de, kendi olanakları üzerine tasarlar (VZ, 385). Bunu yaparken o kendisini ona açık olan olanaklar aracılığıyla anlar. *Dasein* kendini onun kendi tasarı– bir tasarın FİRLATILMIŞ olduğu iddiasının anlamlarından biri - içinde tasarlar. *Dasein* kendisinin sürekli, tasardan-bağımsız bir anlayışına sahip değildir: o ilk olarak kendisini anlar, ya da tasardan sonra kendisini yeni baştan anlar (LXV, 357, 452).

Tasarımlama [representation] ve Düşünce [idea]: *Stellen* “[birşeyi] yerleştirmek, [dik şekilde] koymak”tır. *Vor* edatı “önce, önünde, vb.” anlamına gelir. Böylece *vorstellen* “öne doğru getirmek, öne doğru hareket ettirmek; birşeyi başka bir şeyin önüne koymak”, dolayısıyla “tasarımlamak/temsil etmek [represent], kast etmek/anlamına gelmek [mean], imlemek/işaret etmek [signify]” ve “bir kişiyi takdim etmek [present]”, vb. anlamlarına gelir. Dönüşlü fiil *sich vorstellen* – ismin “i” haliyle *sich* - “kendini takdim etmek” [to present, introduce oneself], ve – ismin “e” haliyle *sich* - “kendine takdim etmek, imgelemek, kavramak”. *Vorstellung* bir “performans, sunum/takdim, tanıtım” ve “düşünce, kavrayış, imgelem, vb.”dir. *Vorstellung* aynı zamanda birçok *ung-*sözcüğünün muğlaklığını paylaşır: *Vorstellung* “tasarımlama/temsil etme” [representing] edimi ya da “tasarımlanan/temsil edilen (*Vorgestelltes*) [“what is represented”]” anlamına gelir (NII, 151/niv, 105).

Brentano üç sınıf zihinsel fenomen ayırdetti: 1. Tasarımlama; 2. Yargı; 3. İlgi [interest], heyecanlar [emotions], vb. Tasarımlamak, bir şey hakkında hiçbir yargıda bulunmaksızın ya da onu değerlendirmeksizin o şeyin farkında olmak ya da ona zihinde sahip olmaktır. Tüm zihinsel fenomenler tasarımlama içerir: “Bu tasarımlama yalnızca yargı kurma için değil aynı zamanda arzulama ve tüm diğer zihinsel edimler için bir temel oluşturur. Tasarımlanmadığı sürece hiçbir şey hakkında bir yargı kurulamaz, hiçbir şey arzulanamaz da, hiçbir şey umulamaz ya da hiçbir şeyden korkulamaz.” (alıntı yapılan kaynak PES²⁵, içinde: XX, 27vd, krş. XXI, 95 vd.; VZ, 139). Heidegger’in çeşitli itirazları vardır.

²⁵ F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* [Empirik Bir Bakış Açısından Psikoloji], tr. L.I. McAlister (London: Routledge&Kegan Paul, 1973) (ilk defa 1874 yılında yayımlandı).

[Brentano'nun görüşü] Husserl'in sürdürdüğü fakat Scheler'in vazgeçtiği, Augustinus ve Pascal'ın kılavuzluğunu izleyen teorik bir önyargıyı barındırır. (XX, 175 vd., VZ, 139). Korku bir tehdit hakkında önsel bir tasarımlama [Vorstellung] ya da bilgi üzerine temellenmez. Ancak birşeyden korktuğum için bir tehdit görürüm (XX, 396, krş. NI, 68/ni, 56, istenç üzerine). Angst ve sıkıntı [boredom] gibi temel ruh durumları [basic moods] tasarımlanabilir birşeye *ait* ya da onun *hakkında* değildirler. Descartes ve Kant'ın ilkin verili olan şeyin bir tasarımlama olduğu varsayımı onları, ne tasarımlanabilir olan ne de tasarımların bir araya getirilmesinden oluşturulabilen kendi çevrelerindeki dünyaya karşı körleştirir (XXI, 337). Brentano'nun görüşü şunu öne sürer: bir şey hakkında gördüğüm, duyduğum ya da düşündüğümde tasarımlama kati bir şekilde zorunlu olmasa da, öncelikle ya da doğrudan hakkında duyduğum, gördüğüm ve düşündüğüm şey bir tasarımlamadır [Vorstellung]. Bir tasarımlama değil, bir masa görürüm. Bir tasarımlamayı [Vorstellung] değil bir deniz yolculuğunu hatırlarım - [bu] "yalnızca bir teori uğruna gözü ardı edilen [...] en temel olgudur." (XX, 45; krş. XXI, 100 vd.). Tasarımlama [*vorstellen*] meydana gelir, fakat o, bir resim gibi kendisi görülebilir olan bir şey değil, "birşeyi görülmeye bırakmak"tır ["Sehen-lassen von etwas", "letting something be seen"] (XX, 45). Bir resmi görmek ve bir resimdeki birşeyi görmek beden içindeki şeyleri görmekten tümüyle farklıdır. Görme zihinsel bir resimle ilgili değildir: "Bu türden bir şey bulunacak değildir; algının basit anlamıyla ben evin kendisini görürüm" (XX, 56; krş. XXI, 162 vd., 361 vd. ölüm-maskesi üzerine, 364 vd. resimler üzerine; VZ, 217vd; NI, 505vd./niii, 29 vd.). Dil ve kategoriler görmeye nüfuz eder: "Biz nesneleri ve şeyleri bu kadar çok öncelikli ve kökensel şekilde anlamayız; ilkin onlar hakkında konuşuruz; daha kesin bir şekilde, anladığımız şeyi ifade etmeyiz, fakat konu hakkında bir kimsenin söylediğini anlarız" (XX, 75). Heidegger algı hakkındaki tasarımılayıcı teori ve doğruluk hakkındaki tekabüliyet teorisi arasında yakın bir ilişki görür: ikisi de "zihinde, dışardaki varolanları taklit eden tasarımılamalar" içerir (XXI, 162; NI, 511, 534 vd., 554/niii, 34, 53 vd., 70).

Tasarımlama [Vorstellung] bir özne olarak kendi hakkında bir görüşe eşlik eder: Kant'ta "Ben, geriye doğru, *yalıtılmış* bir özneye zorlanır. Bu yalıtılmış özne ontolojik olarak epey belirsiz bir şekilde tasarımılamalara eşlik eder" (VZ, 321). Heidegger VZ döneminde bunu [Kant'ın bu görüşünü] reddeder, çünkü o dünya-içinde-olmamızı yanlış takdim eder, [Heidegger'in bunu] daha sonraki dönemde reddetmesinin nedeni ise onun insanın dünyaya karşı insan-merkezci tutumunu upuygun bir şekilde takdim etmesidir. Heidegger, *vorstellen*'in [tasarımlama] kökenlerine vurgu yapmak için terimi sık sık *vorstellen* halinde yazarak diğer *stellen*-bileşik sözcüklerini ve *vorstellen*'in çeşitli anlamlarını kullanır. *Vor-stellen*, eğer *vor*'dan ziyade *stellen*'e vurgu yaparsak,

“bir şeyin önde/önümüzde durmasını sağlamak” anlamına gelir. Böylece *vorstellen* Nietzsche’nin görüşünü ifade eder: “doğruluk/hakikat” [truth] dediğimiz şey içinde kaotik oluşu [chaotic becoming] “statik sürekliliğe” [“vor-gestellte Beständige”, “static constancy”] dönüştürerek bir dinginliğe getiriyoruz (NI, 635/niii, 139 vd.; krş. 576/niii, 89). *Vor-stellen* aynı zamanda bir mahkeme “önüne getirmek” anlamına gelir. Böylece *vor-stellen*, insanın, varolmaklığın ne olduğuna ve neyin varlık olduğuna karar veren, dediği dedik olan ve bunu varolanlara uygulayan bir yargıç olduğunu belirtir (NII, 295 vd./niii, 219). Böylece varolmak tasarımılanmış-olmak [to-be-represented], *Vorgestelltheit*, yargıç kürsüsü önünde takdim edilmektir [presented]. (Heidegger sık sık *vorstellen*’i “bir buyruğu iletmek, bildirmek” anlamına gelen *zustellen* ile bağlantılandırır, NII, 433, 450/ep, 29 vd., 46.). Bu, Descartes’in büyük başarısıdır. [Descartes’in bu büyük başarısı] VZ’ın işaret ettiği gibi (VZ, 211), onun ego’yu bir şey olarak değerlendirmesi değil, fakat onun varolanı bir özne tarafından tasarımılanmış-olma [being-represented] ile eşitlemesidir (NII, 163 vd./niv, 114 vd.). Mesele, öznenin saf bir ego ya da Nietzsche’nin inandığı gibi, cisimleşmiş halde olup olmaması değildir. Mesele, karar verilmek üzere herşeyin insanın önüne getirilmesidir. (NII, 295vd./niii, 329vd.). Modernitenin [daha doğrusu modern felsefenin] iki merkezi özelliği insanın bir bütün olarak varolanların merkezi, varolanların tümünün dayandırıldığı özne olması, ve “bir bütün olarak varolanların varolmaklığının [the beingness of beings] üretilebilir ve açıklanabilir olanın tasarımılanmış-olmaklığı [being-represented] olarak kavranması”dır (NII, 24/niii, 178). “Üretmek” *herstellen*’dir. [Bu terim] Kartezyenizm ve teknolojinin ilişkisini ima etmek için sık sık *vorstellen* ile bağlantılandırılır (LXV, 109, 478) – *Vorgestelltheit*’ın [tasarımılanmış-olmaklık] ruh ya da zihin tarafından üretilen nesnelerle hiçbir ilgisi yoktur (NII, 433/ep, 30). *Vorstellen*’in iki özelliği insanı merkeze koymaya yarım eder. İlki, *etwas vorstellen* “birşeyi hesap etme [to count], destekleme/tutma [stand for], çok hoş görünme” manasında “birşeyi tasarımlamak” anlamına gelir (NII, 449/ep, 45; LXV, 306). İkinci olarak dönüşlü fiil *sich vorstellen* [kendini takdim etmek] özneye vurgu yapar: “İnsan tarafından gerçekleştirilen her takdim [Vor-stellen] kolayca yanlış anlaşılan bir konuşma tarzı yoluyla bir “kendini”-takdim’dir [“Sich”-vorstellen, “Self”-representing]” (NII, 153/niv, 106). Bu Descartes’in, bir şey hakkında düşündüğümde aynı zamanda düşündüğümü düşünürüm şeklindeki görüşüyle birleşir. Ayrıca, *Vorstellen*’de tasarımlama ve tasarımılayan her zaman birlikte-takdim edilirler [co-represented]. Fakat bu yanlıştır. Bir katedrali kendimi takdim etmeksizin imgeleyebilirim ya da ona bakabilirim (NII, 153 vd./niv, 106 vd.).

Vorstellen varolan ile mevcudiyetin [presence] eşitlenmesine yeni bir anlam verir. Grekler için varolan *Anwesenheit* olarak “mevcudiyet”ti. Greklerin *Anwesenheit*’ı

varolanların gizlenmemişlik alanında “mevcut olmaları”yla [Anwesen] ilgilenir. *Vorstellen*’in Grekçedeki en yakın dengi *noein*, “düşünmek”, vb. “gizlenmemiş olanda konaklamak”tı, [“dwelling in the unhidden”] kendisini zorla kabul ettirici olmaktan çok alımlayıcı ve tikel varolanlarla olduğu kadar bütünle, neyse o olarak gizlenmemişlikle de [unhiddenness] ilgilidir. *Vorstellen*, şimdiki mevcudiyeti *Anwesenheit*’tan ziyade *Präsenz* olan varolanların otokratik şekilde sorgulanması ve yargılanmasıdır. (NII, 319 vd./niii, 239; 450/ep, 46). Düşüş [the decline] Platon’un varolanı düşünce ile eşitlemesiyle başladı (NII, 230/niv, 174; 410/ep, 10; DR²⁶, 84/131; LXV, 135, 208 vd., 478).

Temel [ground] ve Uçurum [abyss]: *Grund* öğretmek anlamına gelen eski bir fiildir ve kökensel olarak “iri taneli kum, kumlu toprak, yeryüzü”dür. O, çeşitli anlamlar kazandı ve tam değilse de çok yakın olarak şunlara karşılık gelir: “temel”; “toprak, kara; plan (kurmak); arazi, zemin, yatak (deniz için); temel, dip, temel; sebep, neden. Bir şeyin *grundlos*, temelsiz, olduğunu söylemek, onun destek sağlamadığı, hiçbir nedeni olmadığı ya da hiçbir hak, iddia veya yetkiye sahip olmadığı anlamına gelebilir (XLIX,76). *Grund*’dan şunlar ortaya çıkar: (*sich*) *gründen*, “temellendirmek, inşa etmek, temele oturtmak, yerleştirmek, temele oturtulma, üzerine inşa edilme”, ve böylece *begründen*, “temellendirmek, kurmak, haklı çıkarma, neden bildirmek” ve *ergründen*, “derine inmek, zemine inmek”. *Grund* sözcüğü örnekler alır, özellikle *Abgrund*, kesinlikle “aşağıya doğru giden yeryüzü”, yani “ölçülemez derinlik, uçurum, yeraltı, vb.”; *Ungrund*, “temel dışı”, yani “temelsiz temel”; ve *Urgrund*, “ilksel temel” (krş. LXV, 379, vd.). *Grund* sözcüğünün kendisi bir önektir, örneğin *Grundsatz*, “ilke”, *Grundstimmung*, “temel ruh durumu”; *Grundlegung*, *grundlegen*, “temelleri döşeme, döşemek”; *Grundbegriffe*, “temel kavramlar, fakat aynı zamanda “varolanlar hakkındaki bütün bilgilerin aralarındaki kurucu ilişkileri içinde zemin sağlayan tasarımlamalar” (XXVII,196). Heidegger *Grund*’u “başlangıç, ilk ilke” ve “kural, hükmetme” anlamlarına gelen *archê* ile ilişkiye sokar (TÖÜ, 4, vd.; S, 220, vd./181 vd.; XLIX,77).

Grund erken-Heidegger felsefesinde iki ana role sahipti. *Grund*, *Ab-*, *Un-*, ve *Urgrund* Eckhart ve Böhme gibi mistiklerin Tanrı doğası ve ruh hakkındaki spekülasyonlarında önemli bir yer tutuyordu. Schelling, örneğin gerçek ve ideal gibi karşıtlıkların, iki karşıttan hiçbirini değil fakat mutlak *Indifferenz* olan bir *Urgrund* veya *Ungrund* varsaydıklarını söyleyerek bu yolu izledi. O, *Grund* ile

²⁶ DR: “Dünya-resmi Çağı”/ “Die Zeit des Weltbildes” H içinde, ss. 69-104/ “The Age of the World Picture” (AWP), tst içinde, ss. 115-154 (1938 yılında verilen bir ders)

Existenz'i karşılaştırdı: her varolan kendisini varoluşa gerçekleştirmeye çalışan bir zemin içerir (krş. NII, 476 vd./FS, 70 vd. krş. 446 vd./FS. 42 vd. Leibniz'in benzer görüşü üzerine). İkinci olarak, Leibniz Almancada *der Satz vom zureichenden Grund* olarak bilinen, yani "bir nedeni olmadıkça veya en azından bir belirleyici sebebi olmaksızın hiçbirşeyin asla gerçekleşmeyeceği" şeklindeki "yeter neden ilkesi"ni formüle etti (*Theodicy* II, para. 44). Heidegger genellikle Wolff'un Latince versiyonunu tercih eder: *Nihil est sine ratione (cur potius sit quam non sit)*, "Hiçbir şey bir sebepsiz değildir (niçin yok değil de vardır)" (XXVI, 141; TÖÜ,14; Tİ, 31). Bir *Grund* veya *ratio* bir neden olmak zorunda değildir: "her neden [Ursache] bir zemin çeşitidir. Fakat her zemin ona neden olan anlamında bir şeyi üretmez. Böylece, örneğin, doğru evrensel iddia "Bütün insanlar ölümlüdür" Sokrates'in ölümlü olduğunu görmemizin zeminini içerir. Fakat bu evrensel iddia Sokrates'in ölümünü üretmez, bunun nedeni değildir" (Tİ, 191, vd.). (Genel anlam doğrudur: bkz. Schopenhauer, *Yeter Neden İlkesinin Dört Katlı Kökü* (1813). Fakat kanıt bir önermenin doğruluğunu onun iddiasıyla ve Sokratesin ölümlülüğünü/ölümünü bizim onu kabul etmemizle birleştirir.) "İçinde *neden* ve *zeminin* birbirine karşılık durduğu ilişki tartışmalıdır" (XXXI, 137).

VZ'da DASEIN "varoluş içinde, kendi varolma-yeteneğinin zeminidir. [...] ve bu fırlatılmış zemin nasıl varolur? Sadece kendisini onun içine fırlatılmış olduğu olanaklar üstüne tasarlama [projecting] yoluyla. [...] O zeminden, kendisi tarafından değil fakat kendisine, bir zemin olarak olmak üzere bırakılmıştır" (VZ, 284. krş. LXV, 239).

Dasein zemin veya temel sağlamaz: o kendisinin dünyaya girişini veya başlangıçta onu bekleyen olanaklar dizisini seçmez. Fakat o, bu olanakları kendisinin kabul eder ve onları bir sonraki yörüngesi için bir fırlatma-kabini yapar. Onun bunu yapma yeteneği onun "ekstatik zamanlılığına"na (*temporality*) dayanır: "Kaygı gündelik ihtiyaçların acilliğiyle sınırlandırılmış olsa bile, *Dasein* asla saf bir ortaya serme değildir; o bekleyen bir alıkoymadan kaynaklanır ve bu alıkoyma zemini üstündeki bir dünya içinde, ya da kendisi bu "zemin" olarak var olur. TÖÜ *gründen*'in *Dasein*'in dünya-içinde-varolması'yla ilgili olarak üç anlamını bulur -1. "kurmak", *stiften*; 2. "zemin kazanmak", *Bodennehmen*; 3. "temellendirme", *Begründen* (ER,104): "Zeminin özü temellendirmenin, transendental olarak [1] dünya-tasarısı, [2] varolanlar arasındaki tutukluluk ve [3] varolanların ontolojik uslanlanması'na [*Begründung*] yükselen üç katlı dağılımasıdır." (TÖÜ, 120) *Dasein* 1. bir dünya temellendirir, "tasarlar" veya bir dünyaya "yükselir", 2. kendini onun içinde diğer varolanlar arasında bir varolan olarak temellendirir ve o böylece yetkin hale getirilir: 3. bir durumun neden bu şekilde olduğunun nedenlerini sorar. Tüm bunlar "temelin teme-

li"liyle, özgürlükle ilgilidir (TÖÜ, 126). Başlangıçtaki özgür dünya-tasarımımız için hiçbir neden veya sebep verilemez. Bir dünyanın, bir bütün olarak varolanların, farkında olmamız hem genel olarak varolanlar için hem de davranışlarımız için alternatif olanaklar açar. Böylece şunu sorabiliriz: Neden o şekilde bu (yapılsın)?

VZ varlığın varolanların temeli olduğu düşüncesine çok az ilgi gösterir: "varlığın anlamı [*Sinn*], "temel", onun kendisi anlamsızlık uçurumu [*Abgrund*] olsa bile anlam olarak ulaşılabilir olduğu için, asla varolanlarla veya varolanların destekleyici "temel"i olarak varlıkla karşılaştırılmaz" (VZ, 152). Daha sonra, varlık varolanların zemini: "içinde tüm varolanların neyse o olarak ilkin kendi hakikatlerine (koruma ve düzenleme ve nesnellik) geldikleri bir zemin olarak varlık; varolanların içine battığı zemin (uçurum), aynı zamanda içinde varolanların ilgisizlik ve kendinden-açıklık (temelsizlik) kazandıkları zemin" (LXV, 77). Tüm bunların yanında: "varlık bize, kendilerine döndüğümüz varolanların yaptığı gibi, üstüne inşa edeceğimiz ve konaklayabileceğimiz temel ve zemin sağlamaz. Varlık böyle bir temellendirmenin rolüne hayırdemektir [*Ab-sage*], temellendiren herşeyi reddeder, uçurumsaldır [*ab-gründig*]" (NII,252/niv,193). Şimdi Heidegger'in düşüncesi daha tarihseldir (LXV,451), *Dasein*'ın temellendirilmesiyle, varlığın (*beyng*) hakikatiyle ve olayla ilgilenir. *Grund*'un çeşitli türleri veya anlamları olduğu için, temellendirme çoğu zaman karşılıklıdır (*reciprocal*): "Olay *Da-sein*'ı kendi içinde temellendirir. (I). *Da-sein* olayı temellendirir. (II). Temellendirme burada karşılıklıdır [*kehrig*]: I. Giderek büyüyen dayanaktır, II. Kurucu tasarlamadır" (LXV, 261). Her zaman – varolanları bir bütün olarak açan ve aynı zamanda neden "niçin?" diye soruyoruz sorusunu ortaya çıkaran- neden varolanların varolduğu sorusu sürekli olarak onun canını sıkır: "Neden var olanlar? [...] Temeller! Temel ve niçinin kökeni. Her zaman varolanların ötesine. Nereye? Çünkü varlık özer [*essences*]. Niçin varlık? Kendisinden. [...]" (LXV, 509).

Heidegger daha sonra, yeter-neden ilkesinin iki farklı anlamını buldu: 1. Her şeyin insana kendi hesabını (*ratio*) verdiği, kendisini temsil ettiği şeklindeki modern teknolojinin talebini ifade eder. Heidegger Goethe'den bir alıntı yapar: "Şimdi araştırma çabalar ve uğraşır, onun ruhu her zaman yüksektedir./ yasayı, temeli, Nasıl ve Niçin'i bulmak için." 2. Heidegger, varlığın zemin olduğunu ve "zeminsiz yani şimdi Niçin"siz durduğu şeklindeki varlığın anlamı hakkında soruyu cevaplar. (Tİ, 206). 2,1 için temeldir: "Sadece varlık sözcüğü gerçek olduğu için tasarımlama ilkesi geçerlidir. Neden [*Grund*] ilkesi varlığın sözcüğü olarak tasarımlama ilkesi için zemini ilk verir" (Tİ, 208). "Varlık temel olarak deneyimlenir. Temel *ratio* olarak, hesap (*account*) olarak yorumlanır" (Tİ, 210).

Uygunluk olarak doğruluk [Alm. Die Wahrheit als Korrespondenz, İng.

truth as agreement]: (ss. 228-231) “Doğru, doğruluk” [true, truth] için Almanca sözcükler *wahr*, *Wahrheit* sözcükleridir. Onunla akraba olan Latince *verus* sözcüğü, ve İngilizce “doğru” [true] sözcüğü gibi *wahr* kökensel olarak “güvenli [trustworthy], güvenilir [reliable], güvenceli [dependable]” anlamlarına gelir. Böylece o şimdi iki temel anlama sahiptir: 1. “görünür [apparent], taklit [sham], sahte [fake], kusurlu [flawed], vb.” sözcüklerle karşıtlık içinde “doğru [true], gerçek [real], sahi [genuine]” anlamlarına gelir: gerçek aşk, altın, dostlar, vb.; 2. “doğru, olgusal olarak doğru, vb.: doğru açıklama, ifade, hikaye, teori, vb.” (krş. HÜ, 175 vd./115 vd.). Kısa Oxford İngilizce Sözlük “doğruluk”u 2’inci anlamda tanımlar: (Bu tanıma göre göre doğruluk) “olgulara uyumluluk, gerçekliğe uygunluk”tur ve bu böylece doğruluk hakkındaki tekabülîyet [correspondence] teorisini oluşturur. Bu teorinin genellikle Aristoteles’ten kaynaklanmış olduğu varsayılır, fakat Heidegger bu yoruma itiraz eder. (XXI, 128 vd; VZ, 214 vd.) Heidegger bunun kökenlerini Platon’da bulur ve bunun en gelişmiş halini doğruluğun *adaequatio rei/rerum et intellectus*, “şey(ler)in zihinle upuygunluğu” olarak skolastik tanımında bulur. (Albertus Magnus, *Summa Theologiae*, 1, 25, 2; Aquinas, *de Veritate*, 1, 1).

Heidegger çeşitli yönlerden, doğruluk hakkındaki bu görüşe ya da en azından bu görüşün önceliğine saldırır:

1. Gerçeklikle uygunluk içinde olan şey, hakkında olduğu gerçeklikten ayrı bir EL-ALTINDA-HAZIR-BULUNUR varolan, bir ifade ya da önerme olarak görülmelidir. Konuştuğum zaman normal olarak söylediğim ya da işittiğim sözcükler üzerine odaklanmıyorum. Zihnim konuşmanın hakkında olduğu şey üzerindedir. Ben, kesinlikle söylenen kelimelerin farkında olmaksızın ya da hatırlamaksızın, ne söylediğini sık sık biliyorum. Sessizlik bir mesajı kelimelerden daha etkili bir şekilde aktarabilir. Belirli durumlar hakkında söylenenden ayrı ebedi önermeler yoktur, kelimelerin, uygulandıkları varolanlardan ve bu varolanlar hakkındaki inançlarımızdan ayrı sabit anlamları ya da yan anlamları yoktur. Burada, konuşmanın hakkında olduğu şeyden ayrı, onunla uyuşacak hiçbir şey yoktur. Konuşma içinde söylenen şey, az ya da çok, konuşmanın hakkında olduğu şeydir. (Heidegger bazen, bu etiketi – haklı olarak - reddedecek olmasına rağmen, doğruluk hakkında bir özdeşlik teorisine yaklaşır.) Doğruluk hakkındaki uygunluk kuramı, algı hakkındaki temsilci [representative] teoriye benzer olarak, biz ve gerçeklik – bir anlam, önerme, duyum, tasarımı - arasına girerek zihinsel, mantıksal ya da bütünüyle duysal bir varolanı aydınlatır. Bu tür varolanlar var oldukları zaman bile genellikle onları fark etmeyiz ya da onlara dikkat etmeyiz. (VZ, 214 vd; LXV, 327 vd.). Buna rağmen “kedi döşeğin üzerindedir” gibi bir cümle ya da ifade üzerine odaklanabilirim, ve onun gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını sorarım. Daha sonra bu kelimelere el-altında-hazır-bulunur olarak muamele

ederim. Eğer bu cümle gerçeklikle uyuyorsa, o zaman o gerçektir, ya da daha ziyade “doğru (richtig)”dur.

2. Verili bir cümlenin ya da ifadenin kendisiyle uyduğu bir gerçeklik parçası aynı zamanda, dünya içindeki diğer varolanlarla bağlantılarından koparılmış el-altında-hazır-bulunur olarak görülmelidir. “Çekiç ağırdır.” dediğimde, atölye, çiviler, tahta ve marangoz – bir çekici onun olduğu araç yapan herşey gözden uzaktır. [out of sight] Bir kimsenin bu ifadenin doğru olup olmadığıyla neden ilgilenmesi gerektiği hakkındaki tüm nedenler de gözden uzaktır. Eğer doğruluk değerliyse, ve “doğruluk” “doğru önermeler”e varıyorsa, Londra telefon rehberini niçin ezberlemeyelim? Buna rağmen, “gerçekliğin parçalarını dünyadan-ayırarak” biliriz (entweltlichen, de-world) ve böyle de yapıyoruz ve böylece, onlarla eşit oranda el-altında-hazır-bulunur uygunluk ilişkisi taşıyan ifadeler “doğru”dur.

3. Doğruluklarını gerçeklikle uyum olarak yorumlayalım ya da yorumlamayalım, ifadeler ya da konuşmalar doğruluğun birincil yeri değildirler: “Önerme (Satz) doğruluğun yeri değildir; doğruluk önermenin yeridir” (XXI, 135) Doğruluk birincil olarak ifadelerin ya da yargıların bir özelliği değildir. Doğruluk, taşlardan, bitkilerden ve hayvanlardan farklı olarak, herhangi bir ifade ya da yargı kurabilmemizi sağlayan şeydir. Bir önerme söylenmeden ya da anlaşılmadan önce, çevremizdeki dünya ve onun içindeki varolanlar, bir ayrık inançlar kümesiyle eşitlenemeyecek bir şekilde açığa çıkarılmalıdırlar ya da bir ayrık önermeler kümesi içinde ifade edilmelidirler. Kediyi ararken, odaya girerim ve bir bütün olarak odanın farkındayım. Daha sonra kediyi döşegün üzerinde görürüm, ve “o döşegün üzerindedir” derim. Benim, kediyi döşegün üzerinde görmem bir yargıya ya da inanca varır ve onun döşegün üzerinde olması bir önerme içinde ifade edilebilir. Fakat benim, oda hakkındaki farkındalığımın tamamı ifade edilemez. Odanın, tüm detaylarıyla değil fakat bir bütün olarak farkındayım. Puslu bir şekilde farkında olduğum birtakım detayları kelimeler içine dökmem. Ayrık parçaların değil fakat odanın genel biçiminin, “ilişki bütünü”nün [involvement totality], alanlar ve öğeler arasındaki karşılıklı bağlantılarının farkındayım. Açık ifade tüm bunları gerektirir. Aynısı bilimsel bir teori için de geçerlidir. O birincil olarak bir önermeler kümesi değildir. O birincil olarak şeylere bakışın yeni bir yoludur, ve bu, dolayısıyla, bilimcilerin kendi yemeklerini yemelerini ve laboratuvarlarına giden ve onun çevresindeki yolları bulmalarını sağlayan şeylere bakışın bilindik eski yolunu gerektirir. Doğruluk bizim telefon rehberini ezberlememizi gerektirmez. O söylenecek bir şeyi olmakla, insanlara telefon etmek istemekle, bunu nasıl yapacağını ve onların numaralarını nerede bulacağını bilmekle, kısacası, içinde, belirli doğrulukların bizi ilgilendirdikleri ve açığa çıkarılabilecekleri uzamda gideceğimiz yolu bilmekle ilişkilidir. Doğruluk hakkındaki tekabüliyet teorileri tipik olarak, onları keşfettiğimiz bağlam içinde bulduğumuz doğruluklarla değil fakat “bir başka tekrar anlatım” içinde aktarılan” doğruluk çeşidiyle ilgilenirler, (VZ, 155) “Kedi döşegün üzerindedir” ve “Kar beyazdır”.

Heidegger'in "gizlenmemişlik" olarak doğruluk hakkındaki açıklamasının çeşitli sonuçları vardır. Doğruluk artık Kartezyen ve Husserlci bir tarzda hakkında *emin* [certain] olabileceğimiz ya da emin olmak zorunda olduğumuz bir şey değildir. Hakkında emin olabileceğimiz şey önermelerdir, ben "bu ve şu şöyledir"den eminim. Doğruluk hakkındaki soruşturma [quest], şimdiden bildiğimiz ya da inandığımız bir şey hakkında kesinlik [certainty] için bir soruşturma değil, fakat bugüne kadar bilinmeyen alanların açığa serilmesi [disclosure] için bir soruşturmadır. "Doğruluk" artık "yanlışlık"la [falsity] karşıt değildir. Önermeler doğru ya da yanlış, hatasız ya da hatalı olabilirler. Fakat yanlış önermeler, doğru önermeler kadar açık bir doğruluk alanı gerektirirler. Yanlışlık, - örneğin alacakaranlıkta bir çalılığı bir karacayla karıştırmaktır - üç durumda ortaya çıkar (XXI, 187 vd.): 1. Dünya şimdiden bana açılmıştır ve onun içinde şeyleri keşfedebilirim: *bir şey* yaklaşmaktadır. 2. Ben şeylere yalnızca hayretle bakmakla kalmam, onları bir şey *olarak* yorumlarım. 3. Etrafımdakiler hakkında, bir karacanın bir ormanda ortaya çıkabilen bir şey olduğunu bilecek kadar bilgiye sahibim. Bir çalılığı İran Şahı'yla ya da 69'un küpköküyle karıştırmam. Hata bir doğruluk alanı içindeki bölgesel bozukluktur. [localized distortion] Eğer "doğruluk" birşeye karşıt olacaksa, o "doğruluksuzluk" (Unwahrheit, untruth)" ile karşıttır.

Bir tekabüliyet teorisyeni şöyle itiraz edebilir: Heidegger (i) bir önerme bil-dirme koşullarını, (ii) bir önermenin doğruluk koşullarını, ve (iii) bir önermenin biliniyor olma koşullarını birleştirmektedir. (Dahası, bu teorisyen, Heidegger'in) (i) ve/ya da (iii)'ü gerçek doğruluk ile özdeşleştirmeye yetkili olup olmadığını merak eder. "doğru, doğruluk" kelimelerinin karmaşık ve çeşitli kullanımları ve Heidegger'in Lotze'nin *Geltungslogik*, "geçerlilik mantığı"nın muğlaklıklarını ve karışıklıklarını kılı kırk yararak incelediği hüneri (XXI, 62 vd; VZ, 155 vd.) göz önüne alındığında Heidegger'in bu tartışmayı kaybedeceği açık değildir.

Varlığın Tarihi: Heidegger *Seinsgeschichte*, "varlığın tarihi" kavramının ilk görünüşünü 1930'da verilen ve 1943'de basılan "Hakikatin Özü" yazısına ayırır (*Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 28/24): "tarihsel insanın varoluşu (*ek-sistence*) ilk düşünür, varolanların ne olduklarını sorarak varolanların gizlenmemişliklerine yönelik sorgulayıcı bir tutum takındığı anda başlar. [...] Tarih ilk olarak varolanların kendileri özel olarak gizlenmemişliğe getirildikleri ve onun içinde sürdürüldükleri zaman, neyse o olarak varolanlar hakkındaki sorgulama aracılığıyla bu süregelme [maintenance] kavranıldığında başlar. Varolanların bir bütün olarak başlangıç açılımı ve batı tarihinin başlangıcı aynıdır [...] İnsan varolur (*ek-sists*) - bu şimdi şu anlama gelir: tarihsel bir insanlığın özsel olasılıklarının tarihi onun için bir bütün olarak varolanların açılımı içinde sürdürülür.

Tarihin ender ve basit kararları hakikatin kökensel özünün özdüğü²⁷ yoldan kaynaklanır" (HÜ, 187, vd./126, vd.).

VZ bu düşüncenin başlangıç noktasını kapsar: [Heidegger'e göre varlık da deneyimlenir. Heidegger'in düşünmesinin ayrıcalığı onun bu düşüncesidir ve bunu betimleme tarzıdır. Varlığın deneyimlendiği biricik varolma imkanı olarak] *Dasein* "tarihsel" (*historical*) olduğu için varlık hakkında onun sorgulanması da tarihseldir. Böylece varlık hakkında soru sorarken biz varlığa ilişkin soru sormanın tarihini de keşfetmeliyiz. Heidegger – epey akıllıca, *Dasein*'in "tarihselliği" tarafından açıkça içerilmeyeceğine rağmen - Greklerden bugüne filozofların varlık hakkında değişik görüşler savunduklarını varsayar. Onların görüşlerini incelemek için onun açık nedeni basitçe kendi görüşünü onaylamak yerine geleneğin içinde soğrulmaya yönelmemizdir. Geleneksel kavramları ve kategorileri yeterli araştırma olmaksızın ve onların içinden çıkarıldıkları orijinal "kaynakları" keşfetmeksizin kullanıyoruz (VZ, 20, vd.). Biz, örneğin, "form" ve "madde" nosyonlarını Aristoteles'in bir zanaatkârın malzemesini şekillendirmesi üzerine düşünümelerini ya da onların, böyle hazır şekilde, ürünlerden başka varolanlara uygulanabilir olup olmadıklarını düşünmesini hatırlamaksızın kullanabiliyoruz (krş. SYK, 16 vd./152 vd.) Bu tür olasılıklara karşı korunmak için, Heidegger, alışıldık anlamda yıkmadan, fakat onun ortaya çıkışını sağlayan "kökensel deneyimin" farkına varmak için "onu çözerek", geleneğin *Destruktion*'una girer. O geleneğin engellediği yeni olanaklar açar. Geleneğin üzerimize yıktığı zorluğu çözecek ve varlığa yeni, kapatılmamış bir bakış atmamızı sağlayacaktır (VZ, 22, Krş. NII: *Nietzsche*, Cilt II, 415/FS,14 vd.). VZ, bununla birlikte, HÜ'nün olduğu tarzda bir tarihselliğe sahip değildir. O, HÜ'de yaptığı gibi, *Dasein*'in dünyasının ilkin felsefi sorgulama tarafından açıldığını veya onun içindeki önemli değişikliklerin felsefi gelişmelere dayandığını savunmaz. VZ ne *Dasein*'in dünyaya nasıl ve ne zaman geldiğini düşünür nede dünyanın önemli bir değişiklik geçirdiğine işaret eder. VZ varlığın kendisinin değil varlık hakkında sorgulamanın bir tarihini tasarlar.

Heidegger 1930'larda, *Geschichte des Seins* ifadesini kullanmaya başladığında (ör. MG, 70/77), varlığın tarihi öncelikle insan tarafından değil, fakat varlığın kendisi tarafından başlatıldı veya geliştirildi. Metafizik ya da felsefe hâlâ varlığın tarihinde baskın bir rol oynamaktadır. Fakat metafizik, insan seçimlerinden değil varlığın tarihinden kaynaklanır. Örneğin, "insanın bir özneye ve varolanların bir bütün olarak "dünya-resmine" dönüşmesi yalnızca varlığın kendisinin tarihinden ortaya çıkar (burada varlığın temelsiz hakikatinin dönü-

²⁷ Ç.N. İngilizce üçüncü tekil şahıs geniş zaman çekimli fiil: essences.

şümünün ve yıkılmasının tarihi)” (NII, 25/niii, 179). Bir düşünür “başka seçeneği olmayan, varolanların kendi varlık tarihlerinde verili herhangi bir aşamada ne olduklarını ifade etmek zorunda olan bireylerden biridir” (NII, 37/niv,7). *Seinsgeschichte* böylece *Geschick*, “kader, yazgı” ile ilişkilidir, fakat Heidegger’e göre, *schicken*’e benzerliği yüzünden, “bir gönderme, gönderilen” ile ilişkilidir. Örneğin, *essentia* ve *existentia* arasında ortaçağda yapılan ayırım bir *Seinsgeschichte*’ten, “varlığın yazgisal göndermesinden” bize ulaşır; (HM, 326/232.Krş.322 vd./238 vd.). Heidegger *Seinsgeschichte*’yi (Varlığın tarihini) Hegel’in “tinin” tarihinden ayırır (HM, 332/238, vd.). Varlığın kendisiyle ilerlediği bir yasa, bir kategoriden diğerine hiçbir “diyalektik” değişimi yoktur (LXV,135). Böylece varlığın tarihinde ana dönüm-noktaları, daha önce gitmiş olanın anlaşılabilir sonuçları değil, bize “öngörülmüş olarak gönderilmişlerdir” ve saydam değildirler. Buna rağmen Heidegger, Hegel gibi, böyle düşünceler insanları biçimlendirdiği ve dönüştürdüğü için, felsefi düşüncelerin tarihin ana kaynakları olduğuna inanır, onlar sıradan insan düşüncesinin ve etkinliğinin değil varlık ya da tin gibi kişisel olmayan geniş bir kuvvetin ürünü olmalıdırlar. “Tarih, varlığın tarihidir” (NII, 28/niii, 182) Bu çelişki *Varlık ve Zaman*’daki varlık “tasarlanır” [projected] görüşü müdür? Heidegger böyle düşünmez (NII, 235/niv, 178; LXV, 231, vb.) TASARI fırlatılır ve tasarlayan [projecter] tasarın içine fırlatılır. Tasarlayan, akşam yemeği menüsünü seçen bir kişi gibi kendi tasarını seçen belirli, tarihsel olarak konumlandırılmış birey değildir. O sadece kendi tasarı adına seçim yapabilecek bir birey olur. Böylece tasarı varlığın kendisi tarafından yönetilir.

Varlığın tarihi çeşitli “dönemleri”, *Epoche(n)*, kapsar. Heidegger terimi Grekçe *epochē*, “sınırlama” ile ilişkilendirir. Metafiziğin tarihi boyunca varlık “kendisine saklanır, kendisini sınırlar” ve “kendi çekilmesinin özel uzaklığından” –zamanla değişen bir uzaklık – “varlığın tarihinin özel bir dönemini” belirler (NII, 383/niv, 238). *Epoche epechein*’den “tutmak, durmak, vb.” gelir; tarihsel bir “dönem”, olağan zaman-hesaplama “durduğu” – Heidegger’in *Augenblick*, “(bakış) anı” [moment (of vision)] dediği bir noktada - zaman başlar. Varlığın, o bizden çekildiği ve sadece kendisinin parçalı ve ara sıra gerçekleşen bakışlarını verdiği için, bir tarihi vardır: “varlığın tarihindeki, metafizik olan, bütün olaylar başlangıçlarını ve zeminlerini metafiziğin, başından beri metafizik kendi özünün kurtuluşuyla meşgul olduğu ve sorgulamaya-değer olanın değerlendirilmesine ilgisiz kaldığı için, varlığın özünü karar verilmemiş bırakması olgusundan edininler (NII, 459/FS, 56. Krş. ÖA 64/66). Metafizik varolanlar üzerinde odaklanır; o varlığın bütün zenginliğini keşfetmez veya onu, ondan diğer her şeyi dışlayarak, kendisinin tek bir özelliğine indirger. Böylece varlık kendi özünü çağlar boyunca, gizli özellikleri açımlayarak, açabilir. Varlık zengin

bir metin gibidir. Eğer bir yorumcu metni, yalnızca kendi yorumunu bırakarak, parçalayacaksa orijinal metnin yorumu son bulacaktır. Fakat eğer orijinal olan kendi yorumuyla birlikte kalacaksa, yorum, metnin farklı özelliklerini açmılayarak, devam edebilir.

Yeryüzü [earth], dünya [world], tanrılar, insan: *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in evreninin kutupları insan (DASEIN) ve dünyadır. Yeryüzü (*Erde*) ve tanrı(lar) bulunmazlar/mevcut değildirler [absent]. Daha önceleri, yeryüzü bizim konaklamamızın desteği olarak kısaca göründü, fakat "doğa olarak yeryüzü" dünyanın karşısına konulmuş değil, onun içindedir (XX, 269 vd.). 1930'ların ortalarında Hölderlin'in ve teknolojinin etkisi altında Heidegger yeryüzü kavramını yeniden canlandırdı, fakat şimdi dünyanın karşılığı olarak. Dünya ve yeryüzü çatışma içindedir. İnsan ürünlerinin ve edimlerinin bir dünyası, onun üstüne dayandığı yeryüzünü evcilleştirerek ve kullanarak kurulur. Eğer biz onlarla ilgilenmez ve onları korumazsak, yeryüzü bizim eserlerimizi, onların üstünü örterek, parçalayarak ve yeniden elde ederek karşı koyar. Yeryüzü ve dünya birbirlerini gerekserler. Dünya yeryüzü üstüne dayanır ve yeryüzüne ait hammaddeleri kullanır. Yeryüzü yeryüzü olarak dünya tarafından açığa çıkarılır. Bir tapınak, üstüne dayandığı kayayı, onu yıpratın fırtınayı ve onun yapıldığı taşı açığa çıkarır (SYK, 30 vd./167 vd.). Bu yarı-Hegelci çatışma rakipleri oluşturur ve sürdürür. Heidegger Hegel'e değil fakat Herakleitos'a başvurur: "Savaş herşeyin babasıdır, hatta herşeyin kralıdır ve o bazılarını tanrılar gibi, diğerlerini de insanlar gibi gösterir, bazılarını köleleştirir, diğerlerini özgürleştirir" (alıntı XXXIX, 125; SYK, 32/169; MG, 47/51, Heidegger'in kendi serbest çevirisiyle). O yeryüzü ve dünya arasındaki bir *Riss*, "çatlak, yarık"tan da sözeder. *Riss* seçilmiştir çünkü onun bileşenleri *Umriss*, *Aufriss* ve *Grundriss* "dış hat(lar), anahatlar" ve "eskiz, taslak, temel plan" anlamlarına gelir. O, varolanların ışımasının yükselmesinin temel özelliklerini [*Grundzüge*] çizen bir ana-hattır (*outline*) [*Auf-riss*: 1. "zorla açmak", 2. *Aufriss* olarak, "yükselme, tasarı"]. Bu çatlak karşıtların birbirinden ayrılmasına izin vermez; o ölçü ve sınıra karşı duranı birlikli çevre-çizgisi (*Um-riss*) içine getirir (SYK, 51/189).

Tanrılar SYK'de çok az görünür; insan yeryüzü-dünya çatışmasının biricik vârisidir. Fakat aynı dönemde, tekrar Hölderlin'in etkisi altında, Heidegger zıt ikiliyi, insanlar ve tanrılar, tanıtır (krş. XXXIX, 47 vd, 93 vd.) Onlar *Streit* "çatışma" ile değil, fakat *Ent-gegnung* ile ilişkilendirilmişlerdir (LXV, 477 vd.). o sadece birleşik halde varolan *gegen*den "karşı, -e doğru" ve bir fiil olan *gegenenden* "-e doğru gelmek, yaklaşmak, buluşmak"tan gelir. Bunlardan biri, bir zamanlar "-e doğru gelmek, karşı durmak, karşısına çıkmak" olan, fakat şimdi "cevap vermek, karşılık vermek" olan *entgegendir*. Heidegger "cevap

vermek, karşılık vermek” demek olan *Entgegnung* sözcüğünün arasına çizgi koyar, böylece birbirlerinin çağrısına cevap veren tanrılar ve insanlar düşüncesini koruyarak – aşırı düşmanca bir anlamda olmaksızın - karşı koyuş ve yüzleşme düşüncesini yeniden uyandırır. Heidegger bir zamanlar tanrıların ika-metgâhı olan fakat şimdi teknoloji tarafından yıkılmış olan antik Grek ve doğasına duyduğu aşk nedeniyle “tanrılar”dan sözeder (LXV, 277). Fakat tanrıların sayısı hakkında herhangi bir görüşten kaçınır (LXV, 411, 437). Tanrılar insanın kendisini kavrayışıyla çok yakından ilişkilidirler. İnsan kendisini “ “insan” türünün “hala geçerli bir “örneği” ” olarak gördüğünde “tanrının gelişyle ilgili hiçbir talepte bulunmaz, tanrıların kaçışının deneyimi hakkında bir talebi bile olmaz. Bu deneyim, tarihsel insanın, kendi varlıklarının hakikati tarafından terkedilmiş varolanların açık merkezine taşınmış olarak kendisinin farkında olduğunu önvarsayar” (LXV,61). Eğer insan kendisini diğer hayvan türleri arasında sadece bir tür olarak görüyorsa, bir bütün olarak varolanların farkında olan bir varolan olarak kendisine özgü sonluluğunun bilincindeyse, onun tanrılara ihtiyacı yoktur. İnsan ve tanrılar birlikte, aradan geçen nehrin taşmasıyla oluşan nehir kenarları gibi, varlıktan (*Das Seyn*) yükselirler. (LXV, 476) .

Böylece OLAY’dan çıkan dört esas vardır: dünya, yeryüzü, tanrılar, insanlar (LXV, 310). Heidegger sık sık olaydan bir *Zerklüftung* ya da *Erklüftung*, “varlığın (*Seyn*) (dışarıya doğru) çatlaması” ya da “patlama, püskürme” demek olan *Sprengung*, – parçaları, onların “Arası” olarak varlık (*Das Seyn*) ile, dört yönde dışarı fırlatan bir büyük patlama (*big bang*) - olarak söz eder (LXV, 311, 400, 485). O, kendisini canlı tutmak için tanrı ve insana gerek duyan bir ateş olarak varlığın (*Das Seyn*) hakikatinden de söz eder. Ateşin daha önceleri ne kadar çok sönmüş olduğunu bilemeyiz. “Eğer bunu bilseydik varlığı kendi özünün biricikliğinde düşünmek zorunlu olmayacaktı” (LXV, 488).

“Dörtkatlı, dörtlü” demek olan *Geviert*, Heidegger’in spekülâtif tarihe ilgisini canlı tutar. Sonraları, bu dört esas: yeryüzü, gökyüzü, ölümsüzler ve ölümlüler olur (§, 165 vd/173). Şimdi “dünya” bu dört esasın “sadelığının olagelen ayna oyunudur [*ereignende Spiegel-Spiel*, eventful mirror-play] (§, 172/179). Bir testi, bir köprü veya bir kriket sopası gibi bir *Ding*, “şey”, bu dört katın kesiştiği yerde bulunur. Değnek ışık ve ısı veren bir gökyüzü altında yeryüzünde yetişmiş; hava bir tanrı nimetidir; işin başarısı kaderin elindedir. “Tüm özmenin [essencing] kendisinde toplandığı sadelik tekrar her bir varolanda bulunur, hayır - her bir varolan bu sadelik içinde bulunur. Fakat sadece biz varolanı, her bir şeyi, kendi gizeminin özgür oyun-uzamı (*Spielraum*) içinde tutarsak ve varlığı (*Das Seyn*) onun özellikleriyle şimdiden kesin tanışıklığımızın çözümlenmesiyle ele geçirmeyi düşünmezsek bu sadeliğe ulaşırız” (LXV, 278, vd). Heidegger varlığın insan için ne bir nesne nede bütün özne-nesne ilişkisi olduğunu işaret et-

mek için, ne zaman üstüne çarpı çizerek *das Sein*, “varlık” yazsa, bu çarpı çizme aynı zamanda “dört katlılığın [*Gegenden*] dört bölgesine ve onların kesişme noktasında toplanmalarına işaret eder” (VS 83).

Bu dört katlılık Hegel’in üçgenine ve üçlüsüne karşı bir cevaptır. Bu, aynı zamanda *Varlık ve Zaman*’ın uzamsal bölgelerine geri dönüştür.

Zeit [Time, Zaman], **Temporalität** [Temporality, Zamanlılık], ve **Zeitlichkeit** [Timeliness, **Zamansallık**]: (ss. 220-222)

Zeit “zaman” anlamına gelir. Sıfat *zeitlich*, “zamansal [zamana ait olan, pertaining to time], zamanlı [temporal]”, aynı zamanda “geçici” [transitory] anlamına gelir. Heidegger aynı zamanda *Zeitlichkeit*, “zamanlılık” [temporality] kavramlarını da kullanır. “Vakitli, zamanlı [timely]” ve “vakitlilik, zamanlılık” [timeliness] kavramları, *zeitlich(keit)* kavramının hem sıradan kullanımda hem de Heideggerci kullanımda sahip olmadığı “vaktinde, zamanında olma [(being) on time], uygun (iyi) zamanda [in (good) time] olma, doğru zamanda [at the right time] olma” anlamlarına gelir. Fakat “zamanlı; zamanlılık” uygun çevirilerdir, çünkü 1. Onların olağan anlamları, *Heidegger’in* kullandığı anlamıyla *zeitlich(keit)*’tan [zamansal(lık)] olağan anlamıyla *zeitlich(keit)*’in saptığından daha fazla sapmaz. 2. Heidegger sözcükleri “zamanlı(lık)” [temporal(ity)] olarak çevrilebilmeleri için daha iyi bir taleple kullanır: nötr olan *zeithaft*, “zamana ait olan, “zamanla ilgili olan” (VZ, 327) ve özellikle Latin dillerindeki *temporal* ve *Temporalität* sözcükleri *zeitlich(keit)* ile karşıtlık içindedirler. Heidegger’in kullandığı anlamda yalnızca DASEIN *zeitlich*’tir [zamansal]; geleneksel olarak *zeitlich* olarak görülen öteki şeyler [entities], *innerzeitig*, “zaman içinde”dirler. “Dünya içindeki varolma” “DÜNYA-içinde-varolan” için neyse *Innerzeitig*, “zaman-içindelik” [within-timeness] *Zeitlichkeit* için odur. Buna karşıt olarak *Temporal(ität)* Dasein’a ya da herhangi başka bir şeye [entity] değil fakat varolana uygulanır. (VZ, 19)

Zeitig, “doğru zamanda meydana gelme”, böylece “erken”, *zeitigen*, “erginleş(tirmek ya da)meye izin vermek, olgunlaştırmak, meydana getirmek, üretmek”. Onun *Zeit* ile bağlantısı standard [herkesçe kabul edilmiş] Almanca’da kaybolmuştur, fakat Heidegger, (*sich*) *zeitigen* sözcüğünü “(kendini) zaman içinde üretmek, (kendini) önceden hazırlıksız bir şekilde gerçekleştirmek [extemporize], zamanlı kılmak [dünyevileştirmek, temporalize]” anlamında kullanarak onu yeniden canlandırır. (*sich*) *zeitigen* sözcüğü “üretmek” anlamını korur; böylece o “zamanlamak” anlamına gelmez, ve Heidegger bir fiil olan *zeiten* sözcüğünü türetmez. Özellikle Heideggerci bu anlamıyla (*sich*) *zeitigen* sözcüğü “zamanlılık” sözcüğüne (“Zamanlılık önceden hazırlıksız bir şekilde [kendiliğinden] gerçekleşir, o kendisinin olanaklı kiplerini önceden hazırlıksız

bir şekilde [kendiliğinden] gerçekleştirir" (VZ, 328)); zamanlılığın görünüşlerine ("bir şimdiki zaman ufku [a horizon of a present] kendisini kendiliğinden gerçekleştirir" (VZ, 365)), ve Dasein'a (: "Dasein kendisini kendiliğinden gerçekleştirdiği, bir dünya da böyle *olduğu* sürece" (VZ, 365)) uygulanır; Bu tarz ifadelerin altında şu iki düşünce yatar: 1. Şeyler kendi varolmalarında ya da doğalarında farklılık gösterir; onları geleneksel bir şekilde homojene etmekten kaçınmak için, onlara farklı sözcükler uygulamalıyız: "Zaman, herhangi başka bir şeyin varolma tarzına sahip değildir" (XXI, 410). 2. Özellikle, birtakım "şeyler" entiteler [varolanlar], nesneler ya da eşyalar [stuff] değildir. Dasein, bir varolan olmasına rağmen, özel olarak, bir taştan çok bir ateş gibi etkin bir varolandır. Zaman(lılık) bir entite [varolan], bir kap ya da bir eşya değildir, o daha çok bir etkinliğe benzer: "Zamanlılık hiçbir şekilde bir entite [varolan] değildir". O değil "dir" [Itis not]; o kendisini *kendiliğinden gerçekleştirir* [extemporizes]. (VZ, 328)

Zamanlılık *ekstatisch*'tir, "ekstatik, düz anlamıyla "(kendinden) dışarı çıkan". Onun kendiliğinden gerçekleşmesi [extemporizing] üç *Ekstase* (ecstasy) içine yayılmaktan oluşur: GELECEK, ŞİMDİ ve GEÇMİŞ. "Ekstase" zamanlılığa özeldir: "O, ilkin sonradan kendi dışına çıkacak olan bir varolan [entity] değildir; onun özü ekstaselerin birliği içinde kendiliğinden gerçekleşmektir." (VZ, 329). Heidegger aynı zamanda *entrücken*, *Entrückung* sözcüklerini de kullanır. "Götürmek, taşımak, kendinden geçirmek [enrapture]; taşımak, götürmek, götürülmek, kendinden geçme [rapture]". *Entrückung* Grekçe *ekstasis* sözcüğünün Almanca eşdeğeridir, "sallama, sallantı" [shaking, rocking], ve böylece "harekete geçiren" [moving], "-den/-dan uzağa (İng. away, Alm. *ent-*)" ve aynı zamanda coşturulmuş duygusal bir durum anlamına gelir. (Stefan George'un şiiri *Entrückung* Heidegger'e bu sözcüğü önermiş olabilir.) *Entrückung* [Dalma/dalıp gitme anlamı da önemli] ve *Ekstase* sık sık eş anlamlı olarak kullanılır: *Augenblick* terimi "görme anı", "etkin anlamıyla ekstasis [ecstasis] olarak anlaşılır. *Augenblick*, kendisi yoluyla, Dasein'ın, onunla mümkün ilişkili olan olasılıklar ve koşulların onunla buluşturuldukları belirli bir durum içine götürüldüğü kararlı bir kendinden geçme [Entrückung] anlamına gelir. [...] (VZ, 338) Fakat başka bir yerde onlar farklılık gösterir: "Ekstaseler basitçe bir kimseyi şuraya ya da buraya götüren kendinden geçmeler [Entrückungen zu ...] değildir. Ekstasis kişinin götürüldüğü bir "nereye/oraya/yere [Whither]" [ein "Wohin" der Entrückung] sahiptir." (VZ, 365)

Ekstaseleriyle birlikte zamanlılık [temporality], Dasein'ın etkinliğiyle çok yakından ilişkilidir. "Nereye" ya da geçmişin "ufuksal-şema"sı (*Gewesenheit*) bir kimsenin FİRLATILDIĞI ve kendisini bir şey yapacağı yalın olgudur; gelecek ise "Kendisi-uğruna"dır, Dasein'ın hedefi ya da amacıdır; şimdi ise "-mek/-mak için", Dasein'ın kendi hedefini gerçekleştirdiği araçlardır (VZ, 365) Dasein'ın

kendi işlerini yürütürken otantik olarak kararlı olup olmadığını, ya da bunun tersini, onun zamansallığının otantik ya da inotantik, orijinal ya da türetme olup olmadığı belirler. İnotantik zamansallığın en alt noktası, Aristoteles ve Hegel tarafından kavranıldığı gibi, Dasein'in etkinliklerinden ve amaçlarından ayrı olarak anlaşılan zaman olarak anlardır ya da "şimdilerin bir dizisi olarak zaman"dır. (VZ, 420 vd.)

Zaman ve uzam eş-güdümlü [co-ordinate] değildir. Zaman uzama önseldir. Dasein'in zamanlılığı onun uzamsallığını [spatiality] olanaklı yapar. (VZ, 367 vd.; K, 200/136 vd.) Zamanlılık olarak zaman Dasein'in bireyselliğinden sorumludur: "Zaman, her zaman, içinde "zaman olduğu", "hala zaman"ın varolduğu, "daha fazla zamanın kalmadığı" zamandır." Zamanın yalnızca vakitli, zamanlı [timely] olduğunu, zamanın her bir insanı kendisine bireyselleştirdiğinde kendi özünü doyurduğunu anlamadığımız sürece, zamanın özü olarak zamanlılık bizden gizlenmiş kalır" (XXXI, 129). Dasein, varolanı onun zamanlılığı sayesinde ve zaman açısından anlar. Bu nedenle, varolanın zaman bakımından felsefi bir kavranışı için bir giriş olan Dasein ve onun zamanlılığı hakkındaki çözümleme VZ'da eksik olan I'inci Bölüm'ün III'üncü Kısımını oluşturmayı amaçlar. (VZ, 17) "Varlık, hem varolan hakkındaki yaygın anlayış içinde hem de varolan hakkındaki belirgin felsefi sorun içinde, zamanın ışığında kavranır." Bir masanın ne olduğu sorulursa, onun bir alet olduğunu söyleriz. Bir üçgenin ne olduğu sorulursa, onun bir şekil olduğunu söyleriz. Varolanın ne olduğu sorulursa, bundan daha genel uygun bir kavramın var olmadığını buluyoruz. Geleneksel olarak, filozoflar varolanı düşünme ve LOGOS bakımından anlamışlardır. (LXV, 183) Bu, bulunuş [presence, mevcudiyet] olarak varolan kavrayışına götürür, çünkü örneğin, düşündüğüm şey bana sunulur (LXV, 200) Yalnızca düşünme değil, fakat varolanla diğer karşıtlıklar – oluş, görünüş, gereklilik – sürekli mevcudiyet olarak varolan fikrine geri götürür. (MG, 154/169) Fakat bu fikir yalnızca zamanın ışığında anlaşılabilir. (MG, 157/171 vd; XXXI, 109) Yalnızca Dasein'in kendisini de içerecek şekilde bir varolanlar dünyasını nasıl açtığını değil, fakat aynı zamanda varolan hakkında filozofların söylemiş oldukları, ya da söylemeden bıraktıklarını anlamak için de zamanı keşfetmemiz gerekir.

VZ döneminde, "ruh, tin, *insan* öznesi zamanın yeridir [the site]" (XXXI, 121) Sonraki dönemde, "insan" Heidegger'in düşüncesinin merkezinden geri-lerken, zaman zamanlılık'tan daha önemli hale geldi. Zaman ZAMAN-UZAM içinde uzamla birleşti.

Zaman-Uzam: [Alm. Zeit-Raum, İng. Time-Space]: (222-225) Heidegger'e göre zaman ve uzam eşgüdümlü değildir. Dasein'in uzamsallığı, bu "bağlantı" Heidegger'in Kant'ta bulduğu "zamanın uzam üzerindeki önselliğinden farklı"

olmasına rağmen zamanlılık [temporality] tarafından temellenir ya da “kuşatılır” [embraced]. (VZ, 367; krş. K, 199 vd./136): “yalnızca ekstatik-ufuksal zamanlılık [temporality] temelinde Dasein’ın uzama girmesi mümkündür.” (VZ, 369) Buna rağmen, VZ’den sonra Heidegger birleşik bir “zaman-uzam” düşünür. Bu, fiziğin “uzam-zaman”ı [Raum-Zeit] değildir, fakat *Zeit-Raum*’dur, bir “dönem [period]/zaman aralığı [interval]/zamanın uzamı [space of time]” için alışlagelmiş sözcük olan *Zeitraum*’dan türetilen bir sözcüktür. Heidegger aynı zamanda, düz anlamıyla “oyun-alanı/uzamı”, buradan da “hareket alanı [elbowroom], bol/rahat yer [leeway]” anlamına gelen *Zeitraum* ve *Spielraum* temeli üzerinde, düz anlamıyla “zaman-oyun-uzam” anlamına gelen *Zeit-Spiel-Raum*, kavramını da türetir.

Zaman ve uzam çok farklıdır. Uzam EL-ALTINDA-HAZIR-BULUNUR şeylerin birlikte düzeni ve çerçevesi olarak kavranabilir ve böylece bir mevcut/bulunur-hale-getirme [making-present] (*Gegenwärtigung*) içinde, belirli bir Zamanlılık [temporality] içinde tasarınırlar. Uzamın tasarınırlanışı bir zamanlılaştırmadır (*Zeitigung*) [temporalization]. Fakat bu bize uzamı zamana indirgeme yetkisi vermez. Her biri kendi özüne sahiptir, ve bu, yalnızca genellikle anlaşıldığı gibi onların farklı sayıdaki “boyutları” için söz konusu değildir. Fakat eğer her birinin özünü keşfediyorsak, onların özünün orijinal, birleşmiş bir zaman-uzam olduğunu anlarız: “Fakat, zamanı şimdiden bu şekilde kapsamlı olarak (onun “ekstaseleri”[ecstasies] içinde), Da-sein’in Orada’sıyla bağlantılılığı [relatedness] içinde düşünmek, onu Da-sein’in uzamsallığıyla ve böylece uzam ile özsel bağlantı içine sokar.” (LXV, 189; krş. 377; DD, 213 vd./106) İki karşıt yöne ilerleyebiliriz: 1. zaman-uzam’dan zaman ve uzam’a, 2. zaman ve uzamdan zaman-uzam’a (LXV, 386, 388) Bir *Zeitraum* fikrinin sınırlı bir kullanımı vardır, çünkü o bütünüyle zamanlıdır [temporal]: o zamanı geleneksel bir şekilde “havadar, geniş/ferah (geräumig, spacious, roomy)” olarak tasarılar, ve VZ’da betimlenen zamanın “uzamsal”-olmayan [non-“spatial”] açıklığıyla, zamanın “taşımalar”ıyla [*Entrückungen*, transports] özdeş değildir. Zaman-uzam fiziğin uzam-zamanı değildir. Zaman-uzam, her tarihsel olayın belirli bir yerde ve belirli bir zamanda meydana geldiği ve böylece uzamsal-zamansal olarak belirlenmiş olduğu fikri de değildir. Bunlar uzam ve zaman hakkındaki üstün-körü kavrayışlardır, oysa zaman-uzam onları birleştirici kökeni, onların “ortak kökü”dür. (LXV, 377, vd.)

Heidegger uzam ve zamandan zaman-uzam’a giden ikinci yol hakkında çok net bir açıklama vermez. “[Uzam ve zamandan zaman-uzam’a giden] karşıt yol, şeyin, aletin, işin ve bütün varolanların uzamsallığı ve zamansallığını doğruluğun gizlenmesi/örtülmesi (Bergung, sheltering) olarak bir yorum içinde aydınlığa çıkarırsak en güvenli şekilde kat edilir.” (LXV, 388). Heidegger zaman

ile birincil olarak bağlantılı sözcüklerin – *Zeitigung*, “erme, yetiştirmeye bırakma”, *Anwesenheit*, “mevcudiyet” – ayrıcalıklı bir şekilde zamanlı [temporal] olmadıklarını, ve uzam ile bağlantılı sözcüklerin – *Spielraum*, *Räumung*, “açıklık; yer, alan açma”, *Einräumung*, “yer düzenleme [arranging], yer verme [conceding], yer açma [makingroom]” - ayrıcalıklı bir şekilde uzamsal olmadıklarını farkeder. Bir şeyler yapmak için ihtiyacım olan hareket alanı hem uzamsal hem zamansaldır [temporal]. Bir buluşma için açtığım yer uzamsal olmaktan çok zamansaldır. Yürürken içtiğim pipo kat ettiğim mesafeyi ölçtüğü gibi geçirdiğim zamanı da ölçer. Uygun bir şekilde düşünüldüklerinde zaman ve uzam derin bir yakınlık açığa vururlar: “Zaman, alıp götürren ve açılan zaman olarak, böylece aynı zamanda kendinden kaynaklı olarak yer-açııcıdır, o “uzam” yaratır. Uzam zaman’la aynı öze ait değildir, fakat zamanın uzama ait olduğu gibi, uzam zamana bağlıdır. Fakat uzam da burada kökensel olarak açığa çıkaran uzam [Räumung] olarak kavranmalıdır [...]” (LXV, 192) kendileri yoluyla Greklerin varolanı anladıkları süreklilik [constancy] ve MEVCUDİYET “zamansal-uzamsal”dır [zeiträumlich]: Süreklilik [Beständigkeit][zamansal] geçmiş ve geleceğin içine taşınmanın devamlılığıdır, [...] Mevcudiyet [Anwesenheit], taşınmalardan geri çekilişine göre devamlılığın dinginliği anlamında, şimdiki zamandır [Gegenwart]. Uzamsal olarak kavranan süreklilik, kendisi özel olarak kavranmayan uzamın doldurulması, dolmasıdır, böylece bir yer-açma’dır [making-room]. [Einräumung, başka bir deyişle, burada başka bir şeyi içeri almak için boşalan uzam değil, fakat onu doldurmak yoluyla uzamı *uzam* yapmaktır.] Mevcudiyet, onun içine geri koyulan varolanlar için yer-verme [giving-space] (Raumgebens) anlamında yer-açma’dır ve böylece sürekli [ständige, stable]. *Zeitigung* ve *Einräumung*’un birliği, birbirini kesmesi [...] varolmağın [beingness]özünü oluşturur (LXV, 192; krş. 260 vd.). Erken Grekler zaman ve uzamı ayırtmazlar; onlar zaman ve uzamı kendi etkinlikleri için sabit bir alanın açılması olarak birlikte kavrarlar. Orası, “varolanların yeniden varolma [seiend] içine girebildikleri, başka bir deyişle, Varlık’ın [beyng] bekçisi oldukları zaman-uzam-hareket alanı” (LXV, 243) Zaman-uzam insan uğraşlarından bağımsız olarak varolan nötr bir ortam değildir: “Ara [insanların ve tanrıların arası] [...] ilkin [insanların ve tanrıların arasındaki] bağ için zaman-uzamı temellendirir [...]” (LXV, 312) İçinde, Varlığın YERYÜZÜ, dünya, insanlar ve tanrılara parçalandığı büyük patlama, aynı zamanda, içinde bu parçaların birbirine bağlandıkları zaman-uzamı yaratır. (LXV, 311, 485) Böylece zaman-uzam basitçe rutin etkinlik için bir alan değildir. Zaman-uzam, “Varlık’ın hakikatinin temellendirilmesi için An’ın bölgesidir [Augenblicksstätte]” (LXV, 323; krş. 384) An karar anıdır, içinde yeni bir uygarlığın kurulduğu ansal karar. Bu ilk başlangıçtı. Fakat felsefe, başka bir başlangıca geçişte, “Varlığın hakikati’nin zaman-uzam-hareket-alanı tasarısı, başka bir deyişle, temellendirici açma [thegroundingopeningup]” gerçekleştirmelidir. (LXV, 5)

Biz aynı zamanda zaman-uzamdan uzam *ve* zaman yönüne doğru ilerlemeliyiz. Uzam ve zaman şimdi şeylerin ve olayların konumlarını hesaplamak için boş, niceliksel ya da matematiksel çerçevelere dönüşür. (LXV, 136, 372 vd., 375 vd., 387). Zaman (Aristoteles, Kant) ve uzamın (Kant) ego ya da öznde olduğu kabul edilir. Kendi kökensel birliklerinde zaman-uzam, “kendisi yoluyla varolanın ve varolanlar hakkında doğru herşeyin ilkin temellendirildiği Orası’nı temellendirirler.” (LXV, 376) Bunun nasıl meydana geldiğini söylerken, sorunun dört yönünü ayırt etmeliyiz (LXV, 386, vd.): 1. Grek düşüncesinde, aşağı yukarı “doğa” anlamına gelen *phusis* olarak varolanlar hakkındaki ayırmsanmamış yorum içinde, ve “gizlenmemişlik” [unhiddenness] demek olan *aletheia* temeli üzerinde *topos*, “yer” ve *chronos*, “zaman” arasında bir ayırımın ortaya çıkışı. (krş. LXV, 374). 2. Uzam ve zamanın “zeminin yer altı [Abgrund, underground] olarak başka başlangıcın düşünmesi içinde zaman-uzam’dan” açılması. 3. “zaman-uzam’ın, hakikatin özmesi [Wesung, essencing] olarak, Dasein’in gelecek temellendirmesi içinde, bu yolla dönüştürülmüş olan varolanlarla ilgili olayın hakikatinin gizlenmesi/örtülmesi yoluyla güçlendirilmesi”. 4. Zaman ve uzam zaman-uzam bakımından kavranmadıkça cevaplandırılmayacak olan uzamın ve zamanın “edimselliği” ve “sonsuzluğu” ve onların “şeyler”le ilişkisi gibi sorunların çözümü.

Birleşmiş bir zaman-uzam VZ’da örtük olarak bulunur. Sonraki dönemdeki açıklama daha tarihseldir: birleştirici görüş erken Greklere atfedilir ve sonraki rutin etkinliklerden ziyade onların “ilk başlangıç”larıyla ilişkilidir. “Başka başlangıç”ın gelmesi için bu birleştirici görüşün yeniden canlandırılması gerekir: hesaba dayalı uzam ve zaman günlük rutinimizi gerçekleştirmeye yarar, yoksa büyük, tarih-kurucu başlangıçlar için elverişli değildir.

Kısaltmalar

- I: 1.Cilt: *Erken Yazılar / Frühe Schriften*, ed. F.-W. von Hermann (1978), 1912-16 yılları arasındaki yazıları içerir.
- XV: 15. Cilt: *Seminare*, ed. C. Ochwadt (1986), 1951-73 yılları arasındaki seminerleri içerir/ bunun bir kısmının çevirisinin bulunduğu yapıt: M. Heidegger ve E. Fink, *Heraclitus Seminar*, çev. C.H. Seibert (Evanston: Northwestern University Press, 1993)
- XVII: 17. Cilt: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. F.-W. Von Hermann (1994), 1923-24 dersleri.
- XIX: 19. Cilt: *Platon'un Sofist'i / Platon: Sophistes*, ed. I. Schüssler (1992), 1924-5 dersleri/*Plato's "Sophist"*, İng. çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer (Bloomington: Indiana University Press, 1997)
- XX: 20. Cilt: *Zaman Kavramının Tarihi: Prolegomena / Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. P. Jaeger (1979: İkinci basım, 1988) 1925 yılı dersleri / *History of the Concept of Time: Prolegomena*, İng.çev. T. Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1985)
- XXI: 21. Cilt: *Mantık: Hakikat Sorusu / Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. W. Biemel (1976), 1925-26 yılı dersleri/ *Logic: The Question of Truth*, İng. çev. Sheehan ve R. Lilly (Bloomington: Indiana University Press)
- XXII: 22. Cilt: *Antik Felsefenin Temel Kavramları / Die Grundbegriffe der antiken Philosophie /* ed. F.-K. Blust (1993), 1926 yılı dersleri.
- XXIV: 24. Cilt: *Fenomenolojinin Temel Problemleri / Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Hermann (1975: İkinci basım, 1989), 1927 yılı dersleri / *The Basic Problems of Phenomenology*, İng. çev. A. Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1982)
- XXV: 25. Cilt: *Kant'ın Arı Usun Eleştirisi'nin Fenomenolojik Yorumu / Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. I. Görland (1977. İkinci basım, 1987), 1927-8 yılı dersleri / *Phenomenological Interpretation of Kant's "Critique of Pure Reason"*, İng. çev. P. Emad ve K. Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1997)
- XXVI: 26. Cilt: *Mantığın Metafizik Temelleri, Leibnizden Başlayarak / Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. K. Held (1978: İkinci basım 1990), 1928 dersleri / *The Metaphysical Foundations of Logic*, İng. çev. M. Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1984)
- XXVII: 27. Cilt: *Felsefeye Giriş / Einleitung in die Philosophie*, ed. O Saame ve I. Saame-Speidel (1996), 1928-9 yılı dersleri.
- XXVIII: 28. Cilt: *Alman İdealizmi / Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, ed. C. Strube (1997) 1929 yılı dersleri.
- XXIX: 29/30. Cilt: *Metafiziğin Temel Kavramları. Dünya-Sonluluk-Yalnızlık / Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, ed. F.-W. von Hermann (1983), 1929-30 dersleri / *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-solitude*, ing. çev. W. McNeil ve N. Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1994)

- XXXI: 31. Cilt: *İnsan Özgürlüğü Üzerine. Felsefeye Giriş / Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* / ed. H. Tietjen (1982), 1930 yılı dersleri.
- XXXIX: 39. Cilt: Hölderlin'in "Germanien" ve "Rhein" İlahileri / Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein", ed. S. Ziegler (1980: İkinci basım, 1989), 1934-5 yılı dersleri.
- XLIX: 49. Cilt: *Alman İdealizminin Metafiziği (Schelling) / Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, ed. G. Seubold (1991), 1941 yılı dersleri.
- LI: 51. Cilt: *Temel Kavramlar / Grundbegriffe*, ed. P. Jaeger (1981: ikinci baskı, 1991), 1941 yılı dersleri / *Basic Concepts*, İng. çev. G. E. Aylesworth (Bloomington: Indiana University Press, 1993)
- LIV: 54. Cilt: *Parmenides*, ed. M. S. Frings (1982), 1942-3 yılı dersleri / *Parmenides*, İng. çev. R. Rojewicz ve A. Schuwer (Bloomington: Indiana University Press, 1992)
- LVI/LVII: 56/57. Ciltler: *Felsefenin Belirlenimi Üzerine / Zur Bestimmung der Philosophie*, ed. B. Heimbüchel (1987), 1919 yılı dersleri.
- LVIII: 58. Cilt: *Fenomenolojinin Temel Problemleri / Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. H.-H. Gander (1992), 1919-20 yılı dersleri.
- LIX: 59. Cilt: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, ed. C. Strube (1993), 1920 yılı dersleri.
- LXI: 61. Cilt: *Aristoteles Üzerine Fenomenolojik Yorumlar. Fenomenolojik Araştırmaya Giriş / Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, ed. W. ve K. Bröcker (1985), 1921-22 yılı dersleri.
- LXIII: 63. Cilt: *Ontoloji (Olgusallığın Hermeneutiği) Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, ed. K. Bröcker (1988), 1923 yılı dersleri / *Ontology (Hermenutics of Facticity)*, İng. çev. J. Van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1995)
- LXV: 65. Cilt: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F.-W. von Herrmann (1989), 1936-8 el yazmaları.
- AES: *Almanca Eşanlamlılar Sözlüğü*, R. B. Farrell / *Dictionary of German Synonyms (DGS)* (Üçüncü baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1977)
- Anax: "Anaximendros'un Vecizesi" / "Der Spruch des Anaximander". H içinde, ss. 296-343/ "The Anaximander Fragment", Martin Heidegger'in *Erken Grek Düşünmesi/Early Greek Thinking* adlı yapıtı içinde. İng. çev. D. F. Krell ve F. A. Capuzzi (New York: Harper & Row, 1984), 13-58 (1946'daki bir ders.)
- AUE: I.Kant, *Arı Usun Eleştirisi/Critique of Pure Reason*, İng.çev. N. Kemp Smith (London: Macmillan, 1968) (İlk olarak 1781'de, ikinci olarak 1787'de yayımlandı)
- D "Die Kehre", *Die Technik und die Kehre* içinde (8. Basım. Pfullingen: Neske, 1991), 37-47/ "Dönüş" ["The Turning", T], *Tekniğe İlişkin Soruşturma ve Diğer Denemeler / The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, 36-49 (1950'den bir ders, ilkin 1962'de yayımlandı.)
- DD: *Dile Doğru Yolda, / Unterwegs zur Sprache*, dokuzuncu baskı, ed. Pfullingen: Neske, 1990/*On the Way to Language (OWL)* İng. çev. P.D. Hertz (New York: Harper&Row, 1982) (1950'lerde verilen dersler temelinde, ilk olarak 1959'da basıldı.)

- DND: *Düşünmek Ne Demektir?/ What is Called Thinking?* (WCT) İng. çev. F.D. Wieck ve J. Glenn Gray (New York: Harper&Row, 1972) / *Was heisst Denken?* (4th ed. Tübingen: Niemeyer, 1984) (1951-2 e 1952'de verdiği dersler temelinde, ilk olarak 1954'te yayımlanmıştır.) / Türkçesi için bkz. Heidegger, Martin (2009) *Düşünmek Ne Demektir?, 1951/52 Kış Dönemi Ders Notları*, Çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- DR: "Dünya-resmi Çağı"/ "Die Zeit des Weltbildes" H içinde, ss. 69-104/ "The Age of the World Picture" (AWP) , tst içinde, ss. 115-154 (1938 yılında verilen bir ders)
- DS: *Duns Scotus'un Kategoriler ve Anlam Öğretileri / Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, içinde: I, *Frühe Schriften*, 189-412. Bu yapıt Heidegger'in 1915 tarihli doktora tezidir.
- FS: *Felsefenin Sonu / The End of Philosophy* (ep), İng. çev. J. Stambaugh (New York: Harper&Row, 1973). Bu çeviri yapıt NII, ss. 399-490, ve VA ss.71-99'dan alınan MTA'yı içerir.
- FSDG "Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi"/ "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", Martin Heidegger'in *Zur Sache des Denkens* yapıtı içinde (Tübingen: Niemeyer, 1969), ss. 61-80 / "The End of Philosophy and The Task of Thinking" (EPTT), Krell içinde, ss. 431-449.
- FT: "Fenomenoloji ve Teoloji", ["Phänomenologie und Theologie", *Wegmarken* (W) içinde, ss. 47-78 / "Phenomenology and Theology" (PT) içinde: *Düşünmenin Sofuluğu/The Piety of Thinking*, İng. Çev. J. G. Hart ve J.C.Maraldo (Bloomington: Indiana University Press, 1976) ss.5-31, (1927'de verilen bir ders. Bunu, 1964 yılında bir mektup izlemiştir. İkiisi de ilk olarak 1969'da yayımlandı.)]
- G: *Olmaya Bırakma / Gelassenheit*, (Pfullingen: Neske, 1992)/*Düşünme Üzerine Söylev/Discourse on Thinking*, İng. çev. J.M. Anderson ve E.H. Freund (New York: Harper&Row, 1966) (G, 1955'te verilen bir ders ve 1944-5'te yazılan bir diyalog temelinde, ilk olarak 1959'da yayımlandı.)
- H: *Holzwege* (5. Baskı, derleme, Frankfurt: Klostermann, 1972) (Bu yapıt bir "patikalar/orman yolları" toplamından oluşur. Patikalar bir ormandan odun toplamak için açılmış yollardır, bu nedenle bir yere çıkmazlar ya da "yanlış yollar"dır. Bu yapıt ilkin 1950'de yayımlanmıştır.)
- HDK: "Hegel'in Deneyim Kavramı"/ "Hegels Begriff der Erfahrung", H içinde, ss.105-192/*Hegel's Concept of Experience* (HCE), ing. çev. J. Glenn Gray (New York: Harper&Row, 1970) (1942-3 yılı derslerinden oluşur.)
- HM: "Hümanizm Üzerine Mektup"/"Brief Über den Humanismus". W içinde, ss. 311-360 /"Letter on Humanism" (LH), İng. çev. F. A. Capuzzi. Krell içinde, ss. 217-265 (İlk olarak 1947'de yayımlandı.)
- HŞ: *Hölderlin'in Şiiri Üzerine Açıklamalar, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt: Klostermann, 1981)/*Elucidations of Hölderlin's Poetry* (EHP), Heidegger'in 1936'dan başlayarak verdiği dersler üzerine temellenir.

- HŞÖ: "Hölderlin ve Şiirin Özü" / "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" HŞ içinde 33-48/ "Hölderlin and the Essence of Poetry" [HEP] ing. çev. D. Scott. VV içinde, 293-315 (1936 yılında bir ders)
- HÜ: "Hakikatin Özü Üzerine" / "Vom Wesen der Wahrheit", içinde: W, ss. 175-199 / "On the Essence of Truth" (ET). Krell içinde, ss. 115-138 (1930'da verdiği bir derz temeline, ilk olarak 1943'de yayımlanmıştır.)
- K: *Kant ve Metafizik Sorusu* / *Kant und das Problem der Metaphysik*, Beşinci baskı, der. Frankfurt: Klostermann, 1991/*Kant and the Problem of Metaphysics*, İng. çev. R. Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1990) (İlk defa 1929'da yayımlandı. Sonraki baskıları Cassirer ile tartışmayı da içeren başka denemeleri kapsar.)
- KBF: E. Husserl, "Kesin Bilim Olarak Felsefe" ["Philosophy as Rigorous Science" PRS], içinde: *Fenomenoloji ve Felsefenin Krizi* [*Phenomenology and the Crisis of Philosophy*] ed. Q. Lauer (New York: Harper & Row, 1965), 71-147 (İlk olarak 1910'da yayımlandı.)
- Krell: M. Heidegger, *Temel Yazılar* / *Basic Writings*, ed. D.F. Krell (İkinci basım, ed. London: Routledge, 1993)
- MA: Edmund Husserl, *Mantıksal Araştırmalar* / *Logical Investigations* (LU) İng. çev. J.N. Findlay (London: Routledge & Kegan Paul, 1973) (İlk defa 1900-1'de yayımlandı.)
- MG: *Metafiziğe Giriş* / *Einführung in die Metaphysik* (Beşinci Basım, ed. Tübingen: Niemeyer, 1987)/*An Introduction to Metaphysics* (IM), İng. çev. R. Manheim (New York: Doubleday, 1961) (1935 yılı dersleri temelinde ilk olarak 1953'de basıldı.)
- MN: "Metafizik Nedir?" / "Was ist Metaphysik?". W içinde: ss.103-121 / "What is Metaphysics?" (WM), içinde: Krell, ss. 93-110 (Heidegger 1929'da Freiburg'da verdiği açılış dersi)
- MNG: ""Metafizik Nedir?"e Giriş" / "Einleitung zu: "Was ist Metaphysik?" (WMI), içinde: W, ss. 361-377/ "The Way Back into the Ground of Metaphysics" ("Metafiziğin Temeline Geri Giden Yol"), W içinde, W. Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (*Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*) (İkinci basım. New American Library: New York, 1975), ss. 265-279 (MNG ilk olarak 1949'da yayımlandı.)
- MNS: "Metafizik Nedir?'e Sonsöz" / "Nachwort zu: "Was ist Metaphysik" ", içinde: W, ss. 310-10. / "Postscript to "What is Metaphysics?" (WMP), İng. Çev. R.F.C. Hull ve A. Crick, içinde: VV, 380-392. (İlk olarak 1943'de yayımlandı.)
- MTA: "Metafiziğin Aşılması" / "Überwindung der Metaphysik". VA içinde, ss. 67-95/ "Overcoming Metaphysics" (OM), FS, ss.84-110 (1936-46 notları temelinde, ilk olarak 1951'de yayımlandı.)
- NI, NII: *Nietzsche*, I. ve II. Ciltler (Pfullingen: Neske, 1961) ni-niv ve FS içinde çevrilmiş durumdadırlar.
- ni: *Nietzsche*, I. Cilt: *Güç İstenci Olarak Sanat* / *The Will to Power as Art*, İng. çev. D.F. Krell (London: Routledge & Kegan Paul, 1981)
- nii: *Nietzsche*, II. Cilt: *Aynının Bengi Dönüşü* / *The Eternal Recurrence of the Same*, İng. çev. D.F. Krell (San Francisco: Harper&Row, 1984)

- niii: Nietzsche, III. Cilt: *Bilgi ve Metafizik Olarak Güç İstenci/The Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, İng. çev. J. Stambaugh, D.F.Krell, F.A.Capuzzi (San Francisco: Harper&Row, 1987)
- niv: Nietzsche, IV. Cilt: *Nihilizm/Nihilism*, İng. çev. F.A.Capuzzi (San Francisco: Harper&Row, 1982)
- ÖA: *Özdeşlik ve Ayrım / Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957) / *Identity and Difference* [ID] İng. Çev. J. Stambaugh (New York: Harper&Row, 1969) (1956-57'deki seminerler üzerine temellenir.)
- P: "Platon'un Doğruluk Öğretisi" P. Yol İşaretleri Yı (Wegmarken) içinde ss. 201-236 / "Plato's Doctrine of Truth", İng. çev. J. Barlow, *Philosophy in the Twentieth Century* Cilt 3 içinde, ed. W. Barrett ve H.D. Aiken (New York: Random House, 1962), 251-270 (1931-2 dersleri temel alınarak, ilkin 1942'de yayımlandı)
- PW K. Jaspers, *Dünya Görüşleri Psikolojisi / Psychologie der Weltanschauungen* (Munich and Zurich: Piper. 1985) (İlk olarak 1919'da yayımlandı.)
- Rose: W. Rose, "Rilke and the Conception of Death", ["Rilke ve Ölüm Anlayışı"], içinde: *Rainer Maria Rilke: Aspects of his Mind and Poetry*, ed. W. Rose ve G.C. Houston (London: Sidgwick & Jackson, 1938), 43-84.
- S: Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine Denemesi / Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (Tübingen: Niemeyer, 1971)/ *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, İng. çev. J. Stambaugh (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1985) (1936'da verilen dersler ve 1941-3 yıllarında yapılan seminerler temelinde, ilk olarak 1971'de yayımlandı.)
- Simmel: G. Simmel, *Din Üzerine Denemeler / Essays on Religion* (New Haven: Yale University Press, 1997)
- SYK: "Sanat Yapıtının Kökeni"/ "Der Ursprung des Kunstwerkes", H içinde, ss. 7-68. / "The Origin of the Work of Art" [OWA] ing. çev. A. Hofstadter, in Krell, 143-212 (İlk olarak 1950'de H içinde, 1935-36'da verdiği derler temelinde oluşturularak yayımlandı.)
- Ş: "Şey" / "Das Ding" (D) VA içinde, ss. 157-179/"The Thing" (T). ŞDD içinde, ss.165-186 (1950'de verilen bir ders)]
- ŞDD: M. Heidegger, *Şiir, Dil, Düşünce / Poetry, Language, Thought* (PLT) İng. çev. A. Hofstadter (New York: Harper&Row, 1975) (Heidegger'in çeşitli yapıtlarından denemelerin çevirileri)
- ŞS: *Şey Sorusu / Die Frage nach dem Ding*, (Üçüncü basım, ed. Tübingen: Niemeyer, 1987) / *What is a Thing?* (WT), İng. çev. W.B.Barton ve V. Deutsch (South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, 1967) (1935-6 arasında verilen dersler temelinde, ilk olarak 1962'de yayımlandı.)
- Tİ: *Temel İlkesi / Der Satz vom Grund* (Altıncı basım. Pfullingen: Neske, 1986) / *The Principle of Reason* (PR), İng. çev. R. Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 1991) (1955 yılı dersleri temelinde, ilk olarak 1957'de yayımlandı.)

- TÖÜ: *Temelin Özü Üzerine / Vom Wesen des Grundes/The Essence of Reasons* (ER), İng. çev. T. Malick (Evanston: Northwestern University Press, 1969) (İlk olarak 1929 yılında yayımlanan bu denemenin çift dilli bir basımıdır.)
- TS: “Tekniğe İlişkin Soruşturma”/ “Die Frage nach der Technik”, İçinde: VA, ss. 9-40/ “The Question Concerning Technology” (QT), İçinde: tst, ss. 3-35. (1953 yılına ait bu ders, ilk olarak 1954’de yayımlandı.)
- tst: Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma ve Diğer Denemeler / The Question Concerning Technology and Other Essays* (İng. kısaltması: qct), İng. çev. W. Lovitt (New York: Harper&Row, 1977)
- TW: W. Dilthey, “Dünya Görüşü Tipleri ve Onların Metafizik Sistemler İçinde Kuruluşları”/ “Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen”, İçinde: *Toplu Yapıtlar /Gesammelte Schriften*, VIII (Leipzig: Teubner, 1931), ss. 75-118.]
- VA *Vorträge und Aufsätze* (Altıncı baskı. Pfullingen: Neske, 1990) /İlk olarak 1954’de yayımlanan, *Dersler ve Denemeler*’den oluşan bir derleme yapıtı.
- VS: *Varlık Sorusu /Zur Seinsfrage/The Question of Being*, (QB) İng. Çev. W. Kluback ve J. T. Wilde (London: Vision, 1959) Jünger’in altmışıncı doğumgünü için olan denemenin çift dilli baskısı ilk olarak 1955’de yayımlandı.
- VV: Heidegger, Martin (1949) *Varoluş ve Varlık / Existence and Being*, (EB), London: Vision Press. (W. Brock’un geniş yorumuyla Martin Heidegger’in dört denemesi)
- VZ: Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, (BT) ing. çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, Oxford: Blackwell. Inwood ilk defa 1927’de yayımlanan *Sein und Zeit*’ın (SZ) 15’inci baskısına (Tübingen: Niemeyer, 1979) gönderme yapar.
- VZs: Heidegger, Martin (1996) *Being and Time [Varlık ve Zaman]*, tr. by Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press., *Varlık ve Zaman*’ın İngilizce dilindeki bu çevirisi Inwood’un *Bir Heidegger Sözlüğü*’nde kullanılabileceği kadar erken bir zamanda yayımlanmadığı için Inwood *Varlık ve Zaman*’ın Macquarrie ve Robinson çevirisini kullanır. Bu nedenle Stambaugh çevirisini VZs olarak göstereceğiz.
- W: *Wegmarken* (İkinci basım, Frankfurt: Klostermann, 1978) (*Yol İşaretleri Yı* (way markers), 1919-1961 yılları arasında yer alan dersler ve denemelerden bir derlemesidir. İlk olarak 1967’de yayımlandı. İkinci baskıda genişletildi.) *Patika İşaretleri* (*Pathmarks*) adıyla W. McNeill tarafından derlenerek çevrildi (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) Fakat bu yeni çeviri Michael Inwood’un yararlanacağı kadar erken bir zamana yetişmedi.

FELSEFE-EDEBİYAT İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA THOMAS BERNHARD

Alkan ADAKANER

Felsefedeki hakikat sevgisi sadece bilinmeyi bilmek, tanımlanmamış tanımlamak için değil; yanılgılardan kurtulmak için de zorunluluktur; çünkü bildiğimizi sandığımız şeyler ve tanımlarımız çevresel etkenlerden, daha önceki doğru ve yanlış-eksik bilgilerden bağımsız gelişmiyor. Yanılgılardan kurtulmadan ne bilinmeyi bilmek, ne tanımlanmayı tanımlamak, ne de anlaşılamayanı anlamak için göstereceğimiz çabalar bir yere varabilir. Bu sebeple hakikat sevgisi öncelikli olarak kandırılmış olarak yaşamaya karşı gelmektir diye düşünüyorum. Varoluşçu iklimdeki¹ bir yazar olan Albert Camus'nün dediği gibi *"düşünmeye başlamadan önce yaşamaya başlarız"*. (Camus 2011: 26) Hepimizin yaşamı daha ilk dönemlerinden itibaren henüz sorgulamadığımız değerler ve bilgilerle başkaları tarafından doldurulmuştur. Bu makalede ele alacağım konu da kandırılmış olarak yaşamaya karşı gelen önemli bir yazar olarak gördüğüm Thomas Bernhard ve onun düşüncelerinin başta varoluşçuluk olmak üzere edebiyat-felsefe ilişkisi bağlamında nasıl değerlendirilebileceğidir.

Varoluşçu iklimdeki filozofların ortak noktası "varoluş özden önce gelir" ise bu ifadenin anlamı insan önce dünyaya gelir, varolur, sonra tanımlanıp belirlenirdir; yani birey önceden (özellikle diğer insanlar tarafından) tanımlanamaz veya belirlenemez; kendi nasıl isterse, eyleyse öyle olacaktır. (Günay 2010: 131-132) Bir başka ifade ile insan yaşamaya başladığında değil; düşünmeye, eylemeye başladıktan sonra varoluşunu gerçekleştirmeye başlar. Peki düşünmeye başlayan insan yaşam yolunda nasıl bir seyir izleyebilir? Zorlu olduğundan şüphemiz olmayan bu yolda bir kişinin yaşamına anlam ve değer katmak isterken, varoluşun anlam ve değerinin olup olmadığını sorgularken, yani hakikati ararken diğerlerinin de düşünce ve deneyimlerinden yararlanmak isteyeceği konusunda şüphe yok. Yine de böyle bir kişi varoluşçuluk ikliminde bile çok farklı düşünceler, hatta çelişkiler ile karşılaşacaktır. Kişi varoluşçuluğu incelediğinde varoluşçuluğun ateist tarafındaki Nietzsche'nin "üst insan" fikriyle karşılaşacak, ama onun yaşamının son dönemlerini acı içinde geçirdiğini görecektir. Yine aynı kişi varoluşçuluğun Hristiyan (inançlı) tarafına baktığında ise Kierkegaard'un kitaplarında korkutucu sorumluluğu omuzlarına alan iman şövalyesiyle tanışacak; (Kierkegaard 2008: 128) ama Kierkegaard'un günlüklerine baktığında yaşamını çığlıklar, gözyaşları ve umutsuzluk içinde geçirdiğini görecektir. Bu durumun farkına varan bir kişinin beyhude yere arayış içinde

olduğunu düşünmesi de mümkün; çünkü her iki isim de felsefeleriyle insanın mevcut halinden çok daha güçlü bir duruma gelebileceğini öngörmüştür.

Varoluşçulukta kişi hakikate (bu hakikati kandırılmış olarak yaşamaktan kurtulmak, kişinin kendisindeki pozunu ortadan kaldırması olarak ele alırsak) başkalarının elinden ulaşamayacağına göre öncelikle bu filozofları hakikati aramaya iten nedenleri öğrenerek yola düşmek gerektiğini düşünüyorum. Ne tür sorularla yola çıkmıştır? Ne tür yaşam tecrübeleri onları bu yolu seçmeye itmiştir? Bu soruların yanıtı için en az felsefedeki kadar edebiyattaki örneklerle önem vermek gerek; çünkü edebiyat özellikle yarı-otobiyografik romanlarla, kendi yaşam öykülerinden yola çıkmış yazarların eserleriyle bize somut örnekler veriyor.

Varoluşçuluk felsefesini örnek vermemin nedeni onların üslupları ve ele aldıkları konulara baktığımızda edebi yönlerinin olduğunu görmemizdir. Kierkegaard'un *Korku ve Titremesi* veya Nietzsche'nin *Böyle Dedi Zerdüş'tü* buna örnek olarak gösterilebilir. Eserlerinde varoluşçu temalar işleyen Camus'nün *Yabancı* ve *Veba* adlı romanları ise onun "Absurd" ve "Başkaldırı" düşüncelerine ulaşırken ne tür aşamalardan geçtiğini açıkça gözler önüne sererler. Edebi üslup varoluşçulukta oldukça belirgindir; çünkü varoluşçulukta, bireysel insan hayatı ve varoluşunun tasviri önem kazanır. Bu tasvir felsefenin soyut ve kuru kavramsal diliyle yapılamaz. Burada devreye edebiyat girer. Somut, subjektif, şahsi tecrübeleri olan bir varlığın tasvirini, somut ve bireysel olayları, bireysel insan hayatını ve tecrübelerini en iyi şekilde edebiyat ve özellikle de roman yapabilir. (Gündoğan 2006: 27) Romanların içindeki felsefi derinliğin somut, açık örneklerle karşımıza çıkması da sanırım bu alanda özellikle yeni arayışa çıkmış bir kişi için soyut olanın bulanık, sisli görünümünden daha cesaret vericidir.

Roman ve felsefenin benzerliklerine rağmen yine de ikisinin yeri ayrıdır; çünkü bir romanın varolma nedeni ancak bir romanın keşfedebileceği bir şeyi ortaya çıkarmaktır (Kundera 2002: 18) ve romanın temelinde bir ahlak dersi, bir kurtuluş arayışı, bir temellendirme değil sorgulama yatmaktadır. Bu nedenle romanın felsefenin kendisi değil, başta varoluşçuluk olmak üzere felsefeyi besleyen önemli kaynaklardan biri olarak görülmesi gerekir diye düşünüyorum. Milan Kundera, romanın varoluşun farklı görüşlerini kendi tarzında, kendine özgü mantıkla bir bir keşfettiğini Cervantes'ten Thomas Mann'a kadar uzanan örneklerle sıralar, (Kundera 2002: 17) bu örneklerin hepsi felsefeyi besleyen kaynaklar olarak ele alınabilir. Bugün hala felsefede bu örnekler yeterince dikkate alınmış mıdır? Öyle olduğunu düşünmüyorum. Sanırım edebiyatla felsefeyi birbirinden ayırırken bu ayrım çok keskin çizgilerle yapılmaktadır ve böyle bir ayrım ile bu iki düşünce alanını birbirinden kopartıyoruz. Bir eserin felsefe mi, yoksa edebiyat alanına mı ait olduğu, bu eserlerin söylemine, tarzına, dili

kullanma biçimine, felsefe ve edebiyat eserlerinin olmazsa olmaz özelliklerine dayanarak belirlenebilir. (Günay 2011: 215) Yine de içerik olarak bir belirleme yapmak mümkün görünmüyor. Bunun nedeni ise ele alınan konuların ortak olması değildir; çünkü felsefenin konu bakımından sınırlanmasının mümkün olmadığını, insanı ilgilendiren hemen her şeyin felsefenin konuları arasında girebileceğini söyleyebiliriz; (Günay 2011: 216) asıl neden ele alınan ortak konuların üzerinde farklı yaklaşımlar olsa da- yoğun bir biçimde durmak ve hakiki olanı ortaya çıkarmak için iki alanın da mücadele vermesidir. Bu da felsefe ve edebiyatın birbirinden kopamayacağını gösteriyor.

Thomas Bernhard örneğinden yola çıkarsak felsefede varoluşçuluk, nihilizm ve sanat felsefesi gibi konular başta olmak üzere onun eserlerinden felsefede yararlanmanın mümkün olduğunu, bu iki alanın birbiriyle nasıl bağlantılı olduğunu görebiliriz. Thomas Bernhard tabi ki bu alanda örnek teşkil eden tek isim değildir, ama kendine özgü üslubu ve kendi dünyasına (Avusturya) dayanan düşünceleri ayartmalara, kandırılmış olarak yaşamaya karşı çarpıcı örnekler verir. Onun hakikat açısından önemi yaptığı eleştirilerde yatıyor. O eleştirileriyle insanlardaki pozun ardındakini göstermekle kalmamış, onları bu davranışlarından ötürü sert bir biçimde eleştirmiştir. Bernhard'ın eleştirilerinden neredeyse çevresindeki kimse kaçamaz. Sanatçılar, sanat tarihçileri, sanata gönül verenler, Avusturya devleti, kilise, yazarlar (Thomas Mann gibi), kentli-taşralı insanlar, fakir-varlıklı insanlar, kadınlar ilk olarak akla gelmekle birlikte hemen hemen herkes onun eleştirilerinden nasibini alır. Felsefe de insanı ilgilendiren her şeyi konu olarak alabileceğine göre Thomas Bernhard bu konuda felsefeye zengin bir içerik sağlar diyebiliriz. O yaşamın her alanında kandırılmış olarak yaşamaya karşı başkaldırmış bir ruhtur. Bunu neden yapar? Aslında ne amaçla yaptığını kendisi de tam olarak açıklamaz, ama tıpkı Louis Ferdinand Celine gibi onun da insanlarda gördüğü kokuşmuşlukları yumuşatmadan, sevimli hale getirmeden, olduğu gibi anlatmak istediği görüyoruz. O eleştirilerinde abartmıştır da¹, ama Bernhard bunu gerçeği haykırmak, insanların gözüne sokmak için sanatsal bir yöntem olarak kullanmış gibi görünüyor (Demiralp 2001: 114) İnsanların belki alışkanlıklar nedeniyle duyarsızlaşması, belki de gerçekten de umursamamak için çaba göstermesinin farkında olan Bernhard'ın abartısının insanlara karşı birikmiş öfkenin sonucu olarak değil, sanatsal üslubunun bir ögesi olarak ele alınması gerekir diye düşünüyorum.

Bernhard'ın eleştirilerinin felsefe dünyasına nasıl katkı sağlayabileceğini sanat dünyası hakkında yaptığı eleştirilerden yola çıkarak örnekleyebiliriz. Otobiyografik izler taşıyan *Eski Ustalar* adlı romanında şu sözlerle insanların sanata bakış açısını eleştirir. *“İnsanlar müzeye, kültürlü bir insanın orayı ziyaret etmesi gerektiği onlara söylendiği için gidiyorlar, ilgilendikleri için değil, insanların*

sanata ilgisi yok, insanlığın hiç değilse yüzde doksan dokuzunun sanata ilgisi yok." (Bernhard 2002: 10) Onun bu eleştirisi akıl yürütme ile değil, sanat dünyasının içinde bulunmuş bir kişi olarak gözlemlerle yapılmış somut bir tespittir. İnsanların sanki sanata çok ilgi duyuyorlarmış gibi davranmaları, müze ve sanat galerisi ziyaretlerini turistik gezi, hoş vakit geçirme, başkalarına anlatacak sanatsal anılar olarak yapmaları ve böylece kendilerini kültürlü olarak göstermek istemeleri karşısında hakikati arayan, yanılgılardan kurtulmak isteyen bir ruhun huzursuz olmaması beklenemez. Kişi kendindenki bu tür pozları ortadan kaldırmadan varoluşunu nasıl gerçekleştirebilir? İşin asıl rahatsız edici yanı insanların çoğu kendilerindeki sahteliğin farkında bile değiller; bu duruma o kadar alışmışlar ki mide bulandırıcı olan bu durum onlara hiç rahatsız edici gelmiyor.

Thomas Bernhard'ın *Don* adlı romanında sanatçılar da hedef alınmıştır. Romanın baş kişilerinden ressam Strauch sanatçıları şu sözlerle eleştirilir. *"Bile-siniz" dedi ressam, sanat azgınlığı, bu sanatçı fuhuşu, bu genel sanat ve sanatçı tiksindiriciliği, bilin ki beni her zaman itmiştir. Bu en aşağılık kendini eğlendirme sektörünün esmese de gürleyen tehditleri ve sonra da haset...* (Bernhard 2000: 119) *Don* romanına bütünsel olarak bakıldığından anlamını daha da arttıran bu sözler Jean Baudrillard'ın modern sanat eleştirisini çağırıştır. Baudrillard sanat komedisi sergilendiğini akıl yürütmelerle, sanat felsefesi yoluyla etkili bir şekilde açıklar. (Baudrillard 2010: 49) Buna rağmen Bernhard'ın bahsettiği sanat azgınlığı ve fuhuşu, Baudrillard'ın dile getirdiği komedi, sanat dünyasının arsızlığını dindirmemiştir. Bir kendini eğlendirme sektörüne dönüşmüş sanat dünyası Baudrillard'ın eleştirilerini bile bir reklam malzemesi yapmaya kalkışır. Belki de bunun farkında olan Bernhard romanlarında eleştirilerini temellendirmeye çalışmaz, hatta bazen neden böyle düşündüğüne dair küçük bir açıklama bile yapmaz; muhtemelen böyle bir tutumun eleştirilerine tahammül edemeyenlerde daha büyük etki yapacağını, onların açıklamaları dikkate almak yerine işi yüzsüzlüğe vuracaklarını önceden tahmin etmiştir. Bernhard'ın temellendirmeme, açıklama yapmama durumu eserlerini felsefenin kuru dilinden korumak istemesinden ve edebiyatın sınırları içinde kalmak istemesinden kaynaklanıyor gibi görünüyor.

Bu tür bir temellendirme arayışı, eleştiri Jean Baudrillard gibi sanat felsefesi ile ilgilenen düşünürlere düşmüştür. Bernhard'ın 1963 yılında yayınlanan edebi eserindeki eleştirileri 1996 yılında Baudrillard'ın felsefi makalesinde farklı bir söylemle görmek her iki yazın türünden biriyle ilgilenirken diğerini yadsı-mamamız gerektiğine işaret ediyor. Burada da görüldüğü üzere edebiyat ve felsefe sanat dünyasına benzer eleştirileri kendine özgü yöntemlerle yapmışlardır. Her iki alanda da hakikati ortaya çıkarmak ve anlatmak için çaba gösterilir. İnsan olmanın sorumluluğu hakikati ortaya çıkarmak için her iki alanı farklı söylemlerde bir araya getirmiştir.

Bernhard'ın eleştirileri felsefeyle ilgilenen kişinin bilincini devinime geçirmeye yetecek kadar güçlüdür. Camus'nün ahlak felsefesini oluştururken başlangıç noktası olarak ele aldığı "absurd" duygusu *Yabancı* adlı romanındaki Mersault'un durumunu anlatır. Bernhard'ın *Don* adlı romanındaki ressam Strauch, *Eski Ustalar*'daki Reger ya da diğer romanlarındaki bazı karakterler Mersault'un ruh ikizi olmasalar bile Avusturyalı kuzenleri gibidirler. Bu romanlardaki karakterler varoluşçu iklimdeki umutsuzluk, hiçlik, yaşamın anlam ve değeri gibi konularda sorgulama yapmamıza da imkan verecek yaşam öykülerine sahiptirler. Bu karakterlerin bir parçasını Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Cioran, Baudrillard ve Diogenes'te bulmak mümkündür. Onlar insanın içinde bulunduğu durumu sahteliklere meydan okuyarak, gerek sözleri, gerekse de eylemleriyle dile getirirler.

Bernhard karakterleri tamamen kurgusal değildir, kendi yaşamının birer parçasıdır. Onun "*Aptal yazar, aptal ressam hep bir motif peşinde koşar, oysa bir tek kendinedir gereksinimi, kendi yaşamını izlemesi yeter*" (Hofmann 2000: 22) sözlerinden bunu anlamak mümkün. Zaten yaşam öyküsüne ve tarzına baktığımızda eserlerinin anlamını boşa çıkaracak bir hayat sürmediğini görmek mümkündür. Aksi halde onun eserlerinin somut örnekler verdiğini nasıl söyleyebilirdik ki? Edebiyatın somut örnekleri ve felsefede varoluşçuluğun eylemsel benzerliği burada da karşımıza çıkar. Varoluşçuluğun önemli isimlerinden Kierkegaard tutarlılık uğruna -daha sonra bu kararı nedeniyle büyük acılar çekse de- hakiki olduğunu düşündüğü yolda ruhunu sağlam tutmak için nişanlısı Regine Olsen'den ayrıldığını söyler (Kierkegaard 2005: 275-276) ve ekler: "*Eylem yerine gevezelik, boş laflar ve saçmalık. İşte insanların istediği ve ilginç bulduğu şeyler bunlar*". (Kierkegaard 2005: 277) Bernhard romanlarındaki karakterler tıpkı Bernhard ve Kierkegaard gibi sahtelik olarak gördükleri şeylere başkaldırırlar ve bunu yalnız kalmalarından, yalnız kalmayı göze almalarından da anlaşıldığı üzere eylemleri ile öderler.

Bernhard'ın bu sorgulamaları ve eylemleri nihilizme ve hasta bir ruha sahip olmasına da dayandırılıyor. Örneğin Yılmaz Özbek "*kendi kendine düşman bir dünya yaratma olsa olsa hastalıklı bir ruhun ürünüdür*" der ve onun erkenden yakalandığı hastalık sonucunda yaşama sevincini yitirmiş, çıldırma korkusuyla umutsuzluğa düşmüş bir insan olduğunu söyler (Sarı 2007: 23) Halbuki bu tespitte felsefi bir sorgulama değil, psikiyatrik bir analiz yapılmak istenmiştir. Thomas Bernhard kendi kendine düşman bir dünya yaratmaz, o çevresindeki hakiki olmayan durumları sorgular. Eserlerindeki karakterlerin umutsuzluğun doruklarında olması edebi yaklaşımından, sanatsal üslubundaki abartıdan kaynaklanır. Japon edebiyatçı Oe Kenzaburo adını hatırlamadığım bir romanında "*Önemli olan bütün ölenlerin, başka hiç kimseye anlatamayacakları bir korkunun pen-*

çesinden ölenlerin, ta içlerinde yaşattıkları bir gerçeğin varlığını algılamaktır” derken Thomas Bernhard’ın yaklaşımını da anlamamızı sağlar. O önemli olarak gördüğü, üzerinde durulması gereken konularda durur. Bernhard’ın bu seçiminden mecazi anlamda bile hastalık olarak söz etmek doğru değildir. Eğer tıbbi bir terimle tanım yapacaksak onu 20. yüzyılın en sağlıklı ruhlarından birisi olarak tanımlayabiliriz. Aksi halde hasta insanlar arasına edebiyat dünyasından Dostoyevski’yi, sinema dünyasından Bela Tarr’ı, ressamlardan Francis Bacon’ı, şairlerden Arthur Rimbaud’yu veya felsefecilerden Albert Camus’yü de almamız gerekir ki o zaman bütün derin düşünce ve sanat dünyası bir hastaneye dönüşebilir.

Bernhard kendisinin, kendi toplumunun sorunlarından bahsediyor, ama asıl vurguladığı sorunlar metafizik düzeydedir. *“Büyük kusurlar sonradan oluşmazlar, büyük kusurlar şaşırtıcı bir biçimde milyonlarca yıl boyunca içimizdeydiler”* (Bernhard 2006: 225) derken bunu kastediyordu. Yani zorlu hayatı gerçekleri görmesi için onun yolunu aydınlatmıştır, o kendisinden yola çıkmıştır, ama asıl sorun metafizik düzeydedir. O da asıl soruna işaret eder, ama çözüm arayışına girmez. Thomas Bernhard’ın eserlerinde edebiyat sınırını buraya kadar belirlemiş görünüyor. Bernhard’ın amacı metafizik spekülasyona, çözüm arayışına girmeden hakikati kendi söylemiyle, kendi sınırları içinde anlatmaktır. Neden daha ileriye gitmez? Aslında hakikat konusunda bir kanıya varmış ve bu kanı onun felsefeye doğrudan girmesine engel oluyor gibi görünüyor. Diğer düşünce alanları yerine edebiyatı seçmesinin bir nedeni olmalı. Felsefe konusunda yeterli olmadığı için edebiyata yöneldiği gibi bir şey söylemek doğru olmaz. Bu son derece bilinçli bir seçim olmalı. Onun edebiyatı seçmesi, edebi anlatım tarzını kullanması, hakikat olarak gördüğü düşünceler yoluyla ulaştığı sonuçlara karşı bir duruştur diyebiliriz.

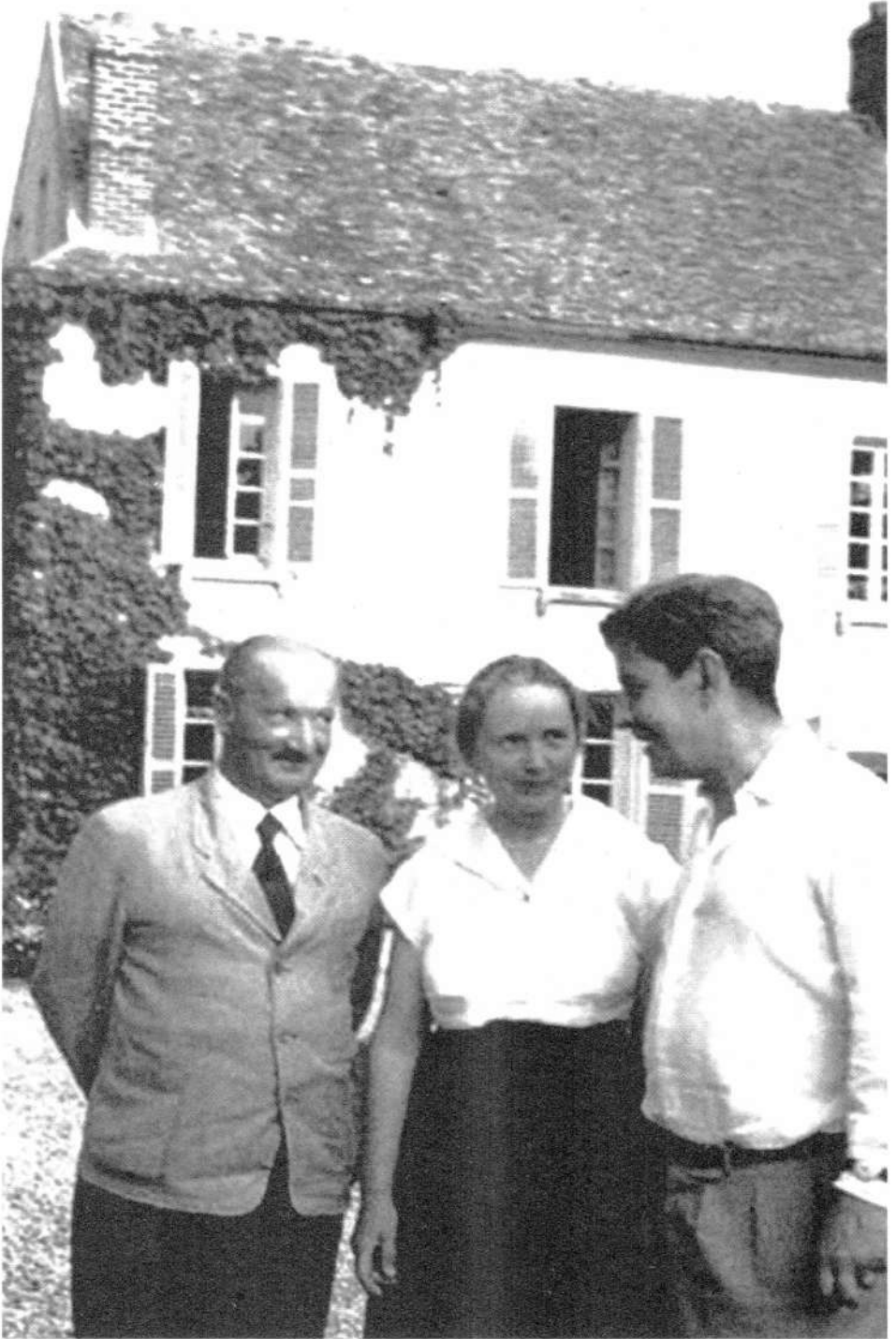
Thomas Bernhard’ın edebi duruşu ve edebiyatındaki felsefi derinliği yazarın ilk ve belki de kendi düşünce yapısını en iyi anlatan romanı *Don’un* anlatıcısı olan tıp asistanının ressam Strauch’un dili hakkındaki sözleri açıklıyor gibidir: *“Gözüme ilkin parça parça, birbirleriyle bağlantısız görünen şeyin, kendi “gerçek muazzam bağlantıları” var; bunların oluşturduğu bütün, herkesi dehşete düşüren bir sözcük nakli dünyaya ve insanlara, “eblehliğe karşı gaddarca bir işlem”, onun sözcükleriyle söyleyecek olursam, “yeniden üretilmeye değer, kesintisiz bir killi zemin”. Nasıl yazmalı? Ne tür notlar almalı? Nereye kadar şematik, sistematik olunur? Bu patlamalar bugün kaya gibi düşüyor üstüme.”* (Bernhard 2006: 123-124)

Sonuç olarak Nermi Uygur’un deneme’nin yazın alanındaki yeri ile ilgili söylediği sözleri, bir eserin hangi alana ait olduğundan çok içeriğinin önem kazanması gerektiğini de vurgular. *“Başarılar belli bir yere yerleştirilince üstünlük mü kazanır sanki? Bir başarının değeri kendisinde değil de, o başarıyı ilıştirdiğimiz dizgede*

mi?” (Uygur 1997: 11) Bu sözler Thomas Bernhard’ı edebi bir zevkle olsa da felsefi derinliği ile okuyabileceğimize, ayırım konusundan çok eserlerinin içeriğine değer vermemiz gerektiğine işaret eder. Hakikat arayışındaki bir kişinin de böyle yapması gerekir diye düşünüyorum.

Kaynakça

- Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 2011
- Mustafa Günay, *Metinlerle Felsefeye Giriş*, Karahan Kitabevi, 2010
- Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kalpaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, Mayıs 2008
- Ali Osman Gündoğan, “Edebiyat ve Felsefe İlişkisi Üzerine”, *Özne Felsefe ve Sanat Seçkisi*, 6. Kitap, Bahar 2006
- Milan Kundera, *Roman Sanatı*, Çev. Aysel Bora, Can Yayınları, 2002
- Mustafa Günay, *Felsefe Eğitiminde Edebiyatın Yeri*, *Özne*- 14. Kitap, Bahar 2011
- Oğuz Demiralp, “Anti-Otobiyografi”, *Kitap-lık Dergisi*, Sayı: 47, Mayıs-Haziran 2001.
- Thomas Bernhard, *Don*, Çev. Mustafa Tüzel, YKY, 2006
- Thomas Bernhard, *Bitik Adam*, Çev. Sezer Duru, YKY, 2000
- Thomas Bernhard, *Eski Ustalar*, Çev. Sezer Duru, YKY, 2002
- Kurt Hofmann, *Thomas Bernhard ile Konuşmalar*, Çev. Sezer Duru, YKY, Ocak 2000.
- Soren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, Anka Yayınları, Nisan 2005.
- Ahmet Sarı, “Thomas Bernhard ve Nihilizm”, *Özne*, Bahar 2007, 7. Kitap
- Jean Baudrillard, *Sanat Komplosu*, İletişim Yayınları, 2010
- Nermi Uygur, *Güneşle*, YKY, 1997.



Martin Heidegger ve Jacques Lacan.

KİTAP İNCELEME/Book Reviews

Felsefe ve Din Arasında Heidegger'in Ontoteolojisi

(Ben Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the Gods*, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2007.)

Güncel ÖNKAL

ÖZET

Doktora çalışmamın bir bölümünde konuk öğretim üyesi olarak ders verdiğim Hollanda/ Nijmegen Radboud Üniversitesi Kültürlerarası Felsefe ve Teoloji Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ben Vedder, gerek bölüm-îçi seminerlerimizde gerek doktora derslerinde Heidegger'in din felsefesinin imkanı üzerine detaylı çalışmalarını olgun, sakin ve güvenli tavrıyla tartıştı. Heidegger'in *Din Felsefesi: Tanrıdan Tanrılara*¹ başlıklı kitabı hem tarih-sel-ontolojik hem de felsefi-arkeolojik yapısı çerçevesinde din bilim (ilahiyat) ile felsefenin çatışmadan bir filozofun ontolojisini anlamak noktasında birbirlerine nasıl işlev kazandırdığını gösteren önemli bir kaynaktır. Bu tanıtım yazısında hem Ben Vedder'in adı geçen kitabını hem de kendisinin yaklaşımını oluşturan ontoteolojik Heidegger okumasının dayanakları üzerinde duracağım.

Anahtar Kelimeler: 1- Din Felsefesi, 2-Heidegger, 3-Ontoteoloji, 4-Ben Vedder, 5-Anlam ve Varlık

Heidegger's Ontotheology Between Philosophy and Religion

(Ben Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the Gods*, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2007.)

ABSTRACT

Professor Ben Vedder, the Dean of the Intercultural Philosophy and Theology Faculty of Nijmegen Radboud University (Netherlands), has been discussing in his detailed works on the possible understandings of Heidegger's philosophy of religion following a mature, calm and self-confident way at the time when I have been in Netherlands as a visiting scholar for a part of my doctorate. His book titled *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the Gods* signifies first the mutual functional way of reconsidering the philosopher's ontology between historical-ontological and philosophical-archeological approaches; and secondly the bridge from divinity to philosophy. In this introductory review I aim to both present Ben Vedder's book and to emphasize his approach the fundamentals of ontotheological Heidegger readings.

Keywords: 1-Philosophy of Religion, 2-Heidegger, 3-Ontotheology, 4-Ben Vedder, 5-Meaning and Being

Filozoflar, yüzyıllardır, her ne kadar hakikatin bilgisinin arayışını kendileri için yöntem ve amaç olarak edinmiş olsalar da; din adamları filozoflardan daha yetkin biçimde bu bilgiyi çoktan ellerinde bulundurduklarını söylemektedirler. Din kendisini hakikatin tek ve yetkin sahibi olarak sunmaktadır. Felsefe ile din ilişkisi üzerine pek çok belirleme yapılmış hatta düşünce tarihini oluşturan söylencelerden en çok filozoflar ile din adamlarının karşıtlıkları üzerine olanlar ilgi

görmüştür. Heidegger'in 1919 ve devamındaki çalışmaları ve derslerinde, felsefesi oluşturmak ve beslemek açısından, din bilgisi ile olan ilişkisini yetkinlikle kullandığını tespit etmekle araştırmasına başlayan Ben Vedder için "din felsefesi"nin ("din" değil) ilkesel doğruları ile Heidegger'in varlık felsefesi arasında başlangıçta bir ortaklık söz konusudur. Varlığın araştırılmasında Heidegger'in "din"i değil ama "din felsefesi"ni kullandığını söylemek bu noktada çok önemlidir. Vedder'e göre din felsefesi açısından Heidegger ontolojisini ele almak en gerçekçi yöntemdir; çünkü Heidegger'in ontolojisini belirleyen en temel etki filozofun çocukluğundan başlayarak din ile olan kişisel ilişkisinde bir dizi değişim ve dönüşüme maruz kaldığı gerçeğidir. Çocukluğu kilise bahçesinde oynayarak geçen, yalnızlığı ile kilisenin yüksek ve aşılabilir görünen gri-kirli duvarları arasında sıkışan mutsuz bir çocuğun düşüncelerinden doğan bir varlık anlayışından söz ediyoruz. Attığı topun, karşısındaki heyula duvardan yine kendisine hızla döndüğünü gören ve bu kısır döngüden çıkamayan, araya konulan "mesafeleri aşmayı" kendisine dert edinen bir filozofun hikâyesidir aslında dile getirilen.

Filozofun düşüncesinin biyografik kökenlerini yeri geldikçe anarak ilerleyen ama daha çok din felsefesi bakımından Heideggerci ontoteoloji bağlamında ağırlık kazanan Vedder'in çalışmasında şu bölümler yer almaktadır:

1. Tarih Öncesi Heidegger
2. Heidegger ve Din Felsefesi
3. Ölümlü Düşmanlar: Felsefe ve Teoloji
4. Teoloji Olarak Aristoteles'in Ontolojisi
5. *Causa Sui* Düşüncesi
6. Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü Üzerine Heidegger'in Yorumu
7. Son Tanrının İğreti Ölümü
8. Hümanizm olarak Subjektivizm
9. Kutsalın Fenomenolojisi
10. Tanrıların Gelişine Duyulan Özlem

Ben Vedder için felsefenin hareket noktası olarak alınması ile başlatılan, felsefe yönünden felsefe-din ilişkisi, yani din felsefesi, dinden gelen bilgi ve ilkesel açıklamaların olabildiğince nesneleştirilmesi demektir. Bu nesneleştirme çabası nesnelliği kurmak adına, evrensel din olgusunu (doğal din) ortaya çıkarmak adına yapılmaktadır. Felsefenin yönetimindeki bu ilişkide de iki kavram metodolojinin ağırlık noktasını oluşturur: Anlam ve varlık. İşte, Vedder'in ana kuramsal çerçevesine ve felsefi eğiliminin hissedilen kalın izlerine göre, anlamın varlığa bağımlılığı ile varlığın anlama bağımlılığı bir arada düşünül-

düğünde bu iki bilinmeyenli denklemde, ne ontolojinin doğallaştırılmış teolojide (doğal teoloji), ne de teolojinin ontolojide son bulduğunu iddia edebiliriz. Bu çalışma alanında felsefenin kritik metotlarından fenomenoloji ve hermeneutik gelenekler kısılcasında “gerçek” denilebilecek türden bir obje söz konusu değildir. Bu araştırma aygıtları bize anlamlandırma bağlamında bazı ipuçları verebilir; hakkında konuşmaya başlamamızı sağlayabilir; ancak konuşmanın varolanlara gönderme yapabilmesi için anılan ilişkide (felsefe-din karşılaşması olarak din felsefesi) ontoteolojik bakış açısına ihtiyaç vardır. Yoksa anlamlandırılan ile anlam veren arasında her zaman bir boşluk bulunacak ve tartışmalar çatışmalara dönüşecektir. Dahası nesneleştirme tamamlanamayacağı için felsefe açısından hüsrana ve ortaya konacak sonuçlar açısından da asla tamamlanamayacak, ucu açık yorumlar silsilesi söz konusu olacaktır. Vedder, bu dolayısıyla, Heidegger’in anılan çerçevede titizlikle konumlandırılacak bir din felsefesi bağlamı göz önünde bulundurularak ele alınmasının günümüz tartışmalarına katkı sağlayacağını kitabının çeşitli bölümlerinde sıklıkla yineler. Okuyucu, ister felsefeci, ister din bilimleri yönünden baksın, her satırda iki yönlü düşünmeyi ve taraflardan birinin diğerini yıpratmasına izin vermeyecek hassasiyetle bir üslûpla karşılaşacaktır. (Bkz: Vedder, 2007: 35-67)

Heidegger’in ontoteolojisi, -ki Vedder’a göre Heidegger’de salt ontoloji bulunmasına imkan yoktur ve bu durum bir eksiklik demek değildir- Tanrı hakkında konuşmaya başlayan birinin, nesneleştiremediği, hatta öncelikle varlığını bile kanıtlamak için çaba sarf etmesi gerektiği aşkın bir durum karşısında dil-den dile dolaşan hikâyeleri dinlemek yerine kendisine yönelmesi noktasında çıkış yoludur. (A.g.e., 73-77) Vedder’in çizmeye çalıştığı çerçeveden üzerinde tekrar tekrar düşünülmesi istenen vurgu şudur: Tanrının (ya da Tanrıların) varlığı hakkında sorulması, olası soruların, geçerlilik ve anlam karşısında baştan yenik düşmesi, nesneleştirme çabasının işlevsizliğinin değil, anlamlandırma çabasının etkilere açıklığının bir sonucudur.

Çalışmanın her bölümü farklı felsefe ilgilileri tarafından detaylı olarak ele alınmaya değer bulunabilir. Bu anlamda kitabın sadece Heidegger ve felsefesi konusunda uzmanlaşmak isteyenlere değil, din bilimleri çalışmalarına ve varlık ile “derdi” olan herkese hitap edebileceği söylenebilir. İngilizcesinin akıcı ancak bir o kadar şairane ve yoğun kıvamlı oluşunu da belirtmek gerekir. Ancak kitap yoğun bilgi dağarcığı açısından zaman zaman görüşlerden hangilerinin gerçekten Heidegger tarafından söylendiğinin, hangilerinin yazarın yorum ve eklemesi olduğu noktasında açıkça kavranamıyor. Heidegger’in felsefesinin de -Kant üzerine yazılanlarda olduğu gibi- yorumlandıkça kendisinden daha fazla ve anlaşılabilir hale getirilebilmesi tehlikesi her zaman için var. Bu nedenle Vedder, görüşlerin karmaşasını ve açıklamaların yetersizliğini sezdiği noktalarda sorun-

sallaştırarak ve sorulara dönüştürerek okuyucuya yardımcı olmaya çalışıyor. Duruma kitaptan verilebilecek en uygun örnek kuşkusuz son iki bölümde yer alan *degodization* kavramı üzerine yapılan tartışmadır. Ontoteolojik kaygının kilit noktasını oluşturan “Tanrıların yitirilişi” kavramı Vedder’e göre, Heidegger’in antropolojik kavramsallaştırmalara yönelttiği iki soru zinciri açısından çözümlenebilir: Birinci eksen de sorulması gerekenler: Gerçekten ne olmuştur? Tarihsel olarak esnetilebilir olanlar nelerdir? Gerçekten doğru olanlar hangileridir? İkinci eksen de ise kullanılması gereken sorular: Olanların tarihsel olarak kanıtlanması nasıl mümkün olmuştur? Tarihte vuku bulmamışlar nasıl anlaşılabilir ve/veya açıklanabilir kılınmaktadır? Tarihsel olanın ve olmayanın inanç için anlamı ne olabilir? (A.g.e., 197)

Sonuçta yazar çalışmasında Heidegger’in bir yanıyla dil ve poetik bağlamda “anlam” çerçevesinde, bir yanıyla da “varlık”ı felsefesinin ana eksenini yaparak teolojik göndermeleri, ontoteolojik ve tarihsel arka planı canlı tutularak ele alınmasını öneriyor. Bu ilgilerin herhangi birine ağırlık verilerek yapılacak değerlendirmenin eksik kalacağı ve “heterojen Heidegger”i yetkince yansıtmayacağının altını çiziyor. (A.g.e., 266) Böylelikle, Vedder’in ayrıntılandırmaya çalıştığı çerçevedeki Heidegger okumaları, teolojik elementlerinden koparılmadan, kullanılan dil, imgelem ve felsefi göndermelerindeki tarihselliği de göz ardı edilmeden yeni bir anlayışı öneriyor. Bu anlayış Tanrıdan Tanrılara, Tanrılardan Tanrısallığa, ama en nihayetinde “Varlık”ın ve “Anlam”ın kendisine kadar giden uzun soluklu Heidegger araştırmaları için dikkate alınması gereken bir yaklaşımdır ve Türk felsefecilerinin, felsefe ilgililerinin dikkatine değerdir. Heidegger’i önkabullerden arınarak daha iyi anlamak için Vedder yorumu okunmalıdır kanaatindeyim.

KİTAP İNCELEME/Book Reviews

Deleuze'ü Anlamak

Mustafa YILDIRIM

Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi [Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması]

Sadık Erol ER

Çizgi Kitabevi Yay., 2012, 247 sf.

Entelektüel camiamızda Gilles Deleuze üzerine belirgin bir ilgi göze çarpmakta. Geçtiğimiz yıllarda *Le Figaro*'da yayımlanan "Deleuze Türkiye'de peygamber gibi görülüyor" saptaması son yıllarda peş peşe yapılan çevirilerle pekişmiş gibi. Felsefeden sanat ve politikaya kadar her yerde bir Deleuze fur-yası başını alıp gitmekte; tıpkı 90'lı yıllarda Foucault'nun majör bir referans sahası olması gibi. Ancak Fransa'da ve İngilizce konuşulan dünyada Deleuze üzerine bir çok eser yayımlanmasına rağmen, ne ilginçtir ki, ülkemizde böyle bir çalışmanın yapılmamış olması ciddi bir handikap. *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi* adlı çalışma ise bu boşluğu doldurma girişimi için iyi bir başlangıç olarak değerlendirilebilir. Özcan Sütçüoğlu'nun *Gilles Deleuze'de İmge Hareketi Olarak Sinemanın Felsefesi* kitabı misyonu itibarıyla dışarıda bırakılacak olursa, bu kitap Deleuze felsefesine doğrudan bir giriş olmasından dolayı ilk olma özelliğini taşıyor.

Dört bölümden oluşan kitabın bir hayli uzun olan giriş kısmında, Deleuze'ün Guattari ile birlikte yazmış olduğu eserler üzerinden postyapısalcı felsefenin sorun alanları çerçevelenmeye çalışılmış. Deleuze özelinde 20. Yüzyılın mini bir felsefi haritasının çizildiği ve Hegel'den Marx'a; Freud, Heidegger ve yapısalcılıktan edebiyata kadar bir dizi problemin Deleuze-Guattari'nin yazmış olduğu eserlerdeki görünümünün soruşturulduğu bu kısım da Deleuze "ilgi dönemselliği" diye iki döneme ayrılrsa da, bunun Wittgenstein vb. filozoflardaki gibi keskin bir ayrım olmadığının altı özellikle çiziliyor.

Birinci bölümde "kavram filozofu" olan Deleuze'ün Platon, Descartes, Kant ve Hegel gibi aşkın varlık nosyonunu kutsayan egemen felsefelere getirmiş olduğu itirazlar irdelenirken, diğer taraftan ise kendi felsefi stratejisin-

de önemli olan “aşkın ampirizm, içkinlik planı, ağaç biçimli düşünce vb.” kavramlar üzerinden Stoacılar, Leibniz ve Whitehead’ı da içine alan Deleuze’ün olay felsefesi geniş bir şekilde tartışılmakta. Bu tartışmalar aslında kitabın ana gövdesine bir önhazırlık olarak görülmeli, çünkü bilindiği üzere, Deleuze fark fikrini daha çok Bergson, Nietzsche ve Spinoza üzerinden yürütmekte. Bu sıralama aslında Deleuze’ün son derece özgün olan felsefe tarihini “karşıtımdan/tersinden” okuma hamlesidir.

Bu süreçte şüphesiz Bergson, Deleuze için oldukça önemli bir filozoftur. Bundan dolayı, Deleuze’ün Bergson’a yönelik ilgisinin erken yazılarından geç dönem eserlerine kadar devam ettiğini görürüz. Çünkü Deleuze’e göre; Spinoza’dan sonra “aşkınlık” tuzağına düşmeyen ikinci filozof Bergson’dur. Özellikle, fark felsefesini temellendirirken, Hegelci olumsuzlamaya karşı, radikal bir referans olarak Bergson felsefesinin süre, sezgi, hareket, bellek, *elan vital* (yaşamsal atılım), virtüel vd. gibi kilit kavramlarından hareket ederek çokluk ontolojisi ya da ontolojik bir fark alanı yaratmaya çalışan Deleuze, Bergson’u kullanarak geleneksel ontolojik yapıları ters yüz etmeyi amaçlar. Böylelikle, yazarın ifadesiyle Deleuze, kendi *çokluk ontolojisini* Bergson’la yapılandırır. Ontolojiden etik temellendirmeye geçerken, Hegelci felsefeyi aşındırma esnasında, Deleuze, bu kez, Nietzsche’yi savaş meydanına sürer. Çünkü ona göre Hegel düşüncesinin daima birleştirici bir senteze yöneldiği yerde, Nietzsche, aksine çeşitlilik içinde çokluk ve sevinci olumluyor görünür. Bu noktada, kitapta dikkati çeken bir tartışma da Deleuze’ün Nietzsche’yi sadece Hegel’e değil, aynı zamanda bir başka “ortak düşman” Kant’a karşı kullanmasının getirmiş olduğu spekülasyonların felsefeye yeni bir teorik ufuk getirdiğinin vurgulanmasıdır: “Nietzsche, Hegel’in ünlü “olumsuzlamanın olumsuzlanması” projesine karşı ciddi bir başkaldırıyla onun yerine bir “olumlama” felsefesi yerleştirmeyi hedeflerken bir yandan da Platonculuğu ve Kant’ın eleştirel felsefesini tahrip etmeyi amaçlar ve böylelikle post-Kantçı ve post-Hegelci bir döneme kapı aralar.” Bu yoğun teorik atmosferden ise, Deleuze, Nietzsche üzerinden birçokluk *etiği* keşfederek yüzünü pratiğe yani Spinoza’ya dönecektir.

Deleuze’ün Spinoza’ya olan hayranlığını, *Felsefe Nedir?* kitabının dışında, pek çok yerde itiraf ettiğini bilmeyen yok gibidir. Çünkü Spinoza, Deleuze’e göre aşkınlığa hiç taviz vermeyen “filozofların prensi” dir: “Spinoza filozofların İsa’sı ve en büyük filozoflar da, ancak ve yalnızca bu gizeme yaklaşan veya ondan uzaklaşan havarileridir. Spinoza, sonsuz filozof-haline-geliştir.” Bu bağlamda, yazarın ifadesiyle Spinoza, Deleuze’ün, büyük ölçüde, Duns Scotus-Nietzsche-Bergson’dan oluşan felsefi koordinatında başat bir tarihsel figürdür ve Deleuze, Spinoza’nın içkin felsefeyi ima eden bu boyutunda ısrar

etmekle kalmaz, onu daha da öteye taşıyarak/üreterek, ontolojik spekülasyonun merkezini Hegelci olumsuzlamadan Spinozacı farka kaydırıp, *çokluk politikasını* inşa eder.

Son tahlilde, Deleuze'ün ihtilafı olsa da “fark ontolojisinin/felsefesinin” tartışıldığı ya da serimlendiği bu kitap, onun en az anlaşılan yönüne ışık tutmasıyla önemli olduğu gibi, kendinden sonra gelecek olan çalışmalara da cesaret vermekte.

Yayın İlkeleri

1. ÖZNE bilimsel hakemli bir felsefe dergisi olup yılda iki kez (*Bahar ve Güz*) yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
2. ÖZNE akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir.
3. ÖZNE çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır.
4. Dergiye gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak APA formatında verilmiş olmalıdır. Yazıların 11 punto ve tek aralıklı olarak, 10 word sayfasını aşmaması gerekir.
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir.
6. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanmasına veya yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. Yayımlanan yazıların tüm hakları ÖZNE dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

Author Guidelines

1. ÖZNE is a refereed peer-reviewed philosophical journal of which is published two times annually, in *Spring and Autumn*. The official languages of the journal are Turkish and English.
2. ÖZNE also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.
3. ÖZNE also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.
4. All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in APA Style. Articles must be written in monospaced 11 font points and 10 Word pages at the most.
5. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.
6. Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper. All rights of the published

