

Heidegger Düşüncesinde Teknoloji Hapishanesi ve Şiirsel Konaklama

Metin Bal



Yirminci yüzyılın düşünce dünyasını Heidegger'in ve onun öğrencilerinin şekillendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Frankfurt Okulu üyesi ve 68 kuşağının filozofu Herbert Marcuse, Sokrates'ten sonra dünyanın en popüler filozofu olan Jean Paul Sartre, yapısökümün (dekonstrüksiyon) kurucusu Jacques Derrida, varoluşçuluğun Fransız öncülerinden Emmanuel Levinas, hermeneutiğin geliştiricisi Hans Georg Gadamer, siyaset bilimcisi Hannah Arendt, Amerikalı siyaset bilimcisi Leo Strauss ve varoluşçu psikiyatrinin kurucusu Ludwig Binswanger Heidegger'den etkilenecekleri kendi felsefelerini oluşturan ilk akla gelen düşünürlerdir. Heidegger'in kendisi ise Nietzsche'den yola çıkarak geleneksel felsefeyi yıkıma, destrüksiyona uğratmayı sürdürür. Heidegger'in düşüncesi için başlangıç oluşturan temel sorun "varlık sorusu" nun geleneksel felsefe tarafından unutulmuş olmasıdır. "Varlık sorusu" nun yeniden hatırlanması için "düşünme" dışındaki her türlü kılavuzdan ve düşünmeyi teknik bir hale getiren her türlü el kitabından uzak durulmalıdır. "Düşüncesizlik" le belirlenen yirminci yüzyılda öncelikle "düşünme" nin ne olduğu ortaya konulmalıdır.

Büyüyen düşüncesizlik bugün, bu nedenle, insanı iliklerine kadar sömüren bir süreçten kaynaklanır: insan bugün düşünmekten kaçmaktadır. Bu düşünmekten kaçış düşüncesizliğin zemini. Bu kaçışı oluşturan şey bir kısmıyla insanın bu kaçışı ne görmek nede kabul etmek istemesidir. İnsan bugün, üstelik, düşünmekten bu kaçışı düpedüz inkar eder. Tam tersini iddia eder. O – dahası, epey haklı bir şekilde – bu kadar uzun-erimli planların ve birçok alanda bu kadar çok araştırma ve incelemenin geçmişte hiçbir zaman bugünkü kadar tutkulu bir şekilde yapılmadığını söyler. (Heidegger, 1969: 45)

Düşünmenin ilk görevi şimdiye kadar varlık hakkında sürdürülen geleneksel on-

tolojinin içeriğini yıkmaktır. Bu yıkım işi "her zaman için bize kılavuz olan varlığın doğasını belirleme yollarının ilkinde eriştiğimiz ilksel deneyimlere ulaşıncaya kadar" sürdürülür. (Heidegger, 1962: 44). Heidegger Edmund Husserl'in fenomenolojisinin mottosu olan "şeylerin kendilerine dönmek" (zurück zur Sache selbst) sözünü "varlık", "düşünme" ve "insan" anlayışına yönlendirir. Bu amaçla Husserl'in fenomenolojisinden ve Wilhelm Dilthey'in hermeneutiğinden yola çıkan Heidegger hermeneutik fenomenolojiyi geliştirir. Modern felsefeyle birlikte "bilgi" ye yönelmiş özne merkezli felsefeyi Heidegger "varlık" kavramına yönlendirerek felsefenin ilgisini epistemolojiden ontolojiye çeker. Varlık bakımından ontolojik önceliği "Dasein" da bulan kendi ontolojisine "temel ontoloji" (Fundamentale-ontologie) adını verir. (Heidegger, 1953: 13; 1962: 34). Heidegger "varlık sorusu" nu unuttuğu modern felsefeyi Ontoloji: Olgusalığın Hermeneutiği (1923) başlıklı dersinde şöyle betimler:

Öznel ve nesnel, bilinç ve varlık vardır; varlık bilginin nesnesidir; otantik varolan şey doğaya ait bir varolandır; bilinç eylemlerin, kişinin merkezidir; "ben düşünüyorum", öyleyse "ben-seviyorum", "ben-destekliyorum"; benler (kişiler) karşısında varolanlar, nesnel, doğal şeyler, değer nesnelere, eşyalar vardır. Özne ve nesne arasındaki ilişki belirlenmelidir ve bu epistemolojinin problemi. (Diğer düşünürlerde de eşdeğeri bulunan) bu epistemolojik problemin egemenliği özellikle bilim ve felsefede sürdürülen bir tarzın özelliğidir. (Aktarılan yer Bambach, 1995: 217).

Şimdiye kadar ontolojik olarak varlık hakkında düşünülen kanıtların yetersiz kalmış olması "felsefenin skandalı"dır. Heidegger bu sorunu varlıkla ilişkisi bakımından önceliği olan bir varolanı başka bir deyişle Daseini ortaya koyarak çözmeye çalışır: "Dasein doğru anlaşılmasında

bu kanıtları geçersiz kılacaktır. Çünkü Dasein kendi varlığında şimdiden vardır ki bundan sonraki kanıtlar ilk olarak onun kanıtlanmasını zorunlu tutarlar" (Heidegger, 1953: 205). Felsefenin skandalının farkına varılmasıyla açığa çıkarılan kriz durumu Heidegger için "otantik düşünce" yi başlatılabilecekti. Ancak Daseinin deneyiminden yola çıkan düşünce için yeni bir "başlangıç" bu krizi çözebilir:

Kendi doğruluklarını bütünüyle geleniğin yaygın akımlarını uyandırarak kurran bilimlere eğer yalancı bir girişim olarak görülmek istemiyorlarsa, bunun yerine kendilerinin varlık olanağını insan Dasein'indeki anlamlarından alacaklarsa, o zaman temel sorunun ve bu krizin çözümünün bulunacağı yer bu tartışma konularını, onların birtakım bilimsel araştırma yoluyla gizlenmelerinden önce, temel bir deneyimin incelemesine sunmaktır (Heidegger, 1992: 4-5).

Yalnızca insana ait olan "varoluş" kavramı Daseinde ifade bulan "yitimlilik" le ve tarihsellik ile ilişkilidir. Felsefi olarak öncelikli olan şey kendi tarihselliği içindeki otantik tarihsel varlığın yorumudur:

Daseinin Varlık'ı kendi anlamını zamansallıkta [yitimlilik, temporality] bulur. Zamansallık aynı zamanda, zamansal bir varolan olarak, Daseinin 'zaman içinde' bir varolan olup olmadığına ve bu şekilde nasıl olduğuna bakılmaksızın, Daseinin kendisine ait olan tarihselliği olanaklı kılan koşuldur. Tarihsellik, belirli bir özellik olarak, 'tarih' (dünya-tarihsel tarihleştirme) olarak adlandırılan şeyden önce gelir (Heidegger, 1962: 41).

Dasein kendi sonluluğunu bilerek yaşayan otantik varolandır, otantik olmayan insan ise "günlük olan" (das Alltägliche) içine gömülmüş "herkes" tir (das Man), onun konuşma tarzı ise "boş konuşma"dır (Gerede). Böylece varolanlar otantik varolmalarını ve kendi anlamlarını ancak Dasein ile ilişkilerinde kazanırlar.

Teknoloji ve Tinsel Yoksunluk

Felsefe itibar ve geçerliliğini bilim haline getirilmeksizin sürdüremeyeceği korkusuna kapıldığında ilkin Sofistler ve Platon'da başlayan "mantık" araştırmalarıyla "teknik" bir hale getirilir ve böyle bir "teknik" düşünme içinde "varlık" unutulur.

Böylece düşünme canlı kalabilmesi için karaya bırakılan balık gibi bilimlerin yöntemine terk edilir. Bu şekilde düşünme uzun zamandır "kurak bir alan üstünde durmaktadır". (Heidegger, 1996: 315). Bu anlayış düşünmeyi anlamadığı gibi bunun

karşıtı bir anlayış olan irrasyonelizm de düşünmeyi anlayamaz. Düşünmeyi varlıktan kopararak ıssız bırakan bu anlayış karşısında Heidegger'in Aristoteles'e dayanan mottosu şudur: "varolan varlık çok çeşitli görünür" (Heidegger, 1996a: 55).

Bu düşünce “varlık”ın ne olduğu sorusunun tek bir cevapla tüketilemeyeceği ancak bunun yanında bir “varlık tarihi”⁶ nin de olduğu anlamına gelir. Heidegger'e göre varlığın çok çeşitli görünüşünü derinliğine kavramak için “saf filoloji ve felsefe arasında” anlama ve yorumlamaya dayanan “orta bir yol”un bulunması gerekir. (Heidegger, 1997: 6). Böylece yeni tarz düşünmenin yöntemi “hermeneutik” olur. Buna göre “varlık”ın çok yönlülüğünün ve çok anlamlılığının gerçeklikle ilgili bütün bilimlerden daha doğru şekilde dile getirildiği alanı Heidegger “şiir”⁷ olarak belirler. Onun için Aristoteles'in Poetika'da düşündüğü şey⁸ hâlâ geçerlidir: “şiişsel yapıt varolanların keşfinden daha hakikidir” (Heidegger, 1996: 363). Düşünme sürekli olarak hermeneutik döngü içinde devinir ve orada tutulur. Çünkü insan kendisini bir dünya içine fırlatılmış bulmakla düşünmeye her şeyin ortasından başlar. Hermeneutik döngü içinde olmak, insanın varoluşsal özelliğine uygun olan düşünmenin durumudur. Bu düşünme tarzında dünya bir ormana, düşünür ise ormandaki açıklıklarda patikalar açarak yol alan bir köylüye benzetilir. Heidegger sanatı ve insanın şiirsel yaşayışını anlamak için teknolojinin özünü soruşturur.

Teknolojinin özünün sorgulanması sanatın gizemini tekrar ortaya çıkaracaktır: “teknğin özünü ne kadar soruşturucu bir biçimde düşünüp taşınırsak, sanatın özü de o kadar gizemli hale gelir” (Heidegger, 1998: 81). Her türlü araştırma alanının ve bunun yanında insan davranışlarının düzenlenmesi faaliyetleri, yirminci ve yirmibirinci yüzyılın bilimsel yöntemleri olarak ortaya çıkan sibernetik (güdümbilim) ve futurolojide (gelecekbilim) görülür. “Zaman” ve özellikle “gelecek”⁹ kavramının insan varoluşu üzerindeki be-

lirleyici önemi bu bilimlerle birlikte değişir. Tüm nesnelerin bir düzen çerçevesi içine kapatılmasını bilimin zaferi olarak düşünmek yanıltıcı olur. Buna, daha önce Nietzsche'nin dediği gibi, bilimin egemenliği, “bilimsel yöntemin bilim üzerindeki zaferi” demek daha doğru olur (Nietzsche, 1967: 261, Aforizma 466). Sibernetik dünya-tasarımı içinde bir süreç, onun kendi işleyişi tarafından bilgilendirilen bir başka süreç tarafından denetlenir. Sibernetik dünya, geri beslemeli bilgilendirme ile, “öz denetimli bir çemberdüzen”¹⁰ içinde dairesel bir devinimle çalışır. Böylece yöntemin bilim üzerindeki zaferi sibernetikte son şekline ulaşır. Dünya “geri beslemeli bir denetim çemberi” olarak kendi içinde otomatik devinen bir mekanizma haline gelir. Bu denetim çemberi sadece bugünün endüstri toplumunu değil, bu toplumun geleceğini de tasarlar. Böylece “tasarı”¹¹ düşüncesi metafiziğin tek boyutlu bir tasarımlama düşüncesine indirgenmiş olur. Bu şekilde yöntemin bilim üzerindeki zaferi sibernetik-fütüroloji (güdümbilim-gelecekbilim) adı altında bütün varolanların insan merkezci bir şekilde değerlendirildiği bir mekanizmayla sonuçlanır. Sibernetik-fütüroloji insanı “toplum” olarak, toplumu da “endüstri toplumu” olarak değerlendirir. Böylece insan bütünüyle nesneleştirilmiş olur:

Endüstri toplumunda insan tümüyle kendine ve [dünyasının] kendisince oluşturulan ve kurumsallaştırılan alanlarına yaslanarak yaşar. Endüstri toplumu ancak sibernetiğin egemenliğindeki bilim ve bilimsel teknolojiye bağımlı kaldığı sürece varolduğu gibi varolabilir. (Heidegger, 1983: 21)

Endüstri toplumunun geri-beslemeli bilgilendirmeye her şeyi kontrol altına alarak kendi kapalı küresini kuran siberne-

tik-fütüroloji otomatizasyonla insan yaşamı mekanize hale getirilmiş olur. Heidegger bunun en çarpıcı örneğini 1936 yılında ayrıntılı olarak düşünmeye başladığı “sanat” ve “yapıt”ın ne durumda olduğu sorusunda bulur. Yapıtın yapıtlığı korunmaz. Sanat “kültür ticareti” alanına, sanat yapıtı ise standart bir üretimle ticari nesneye dönüşür. Sanat yapıtının bu şekilde metalaşması metafiziğin dünya için geliştirdiği son çerçeve olan “teknoloji” sayesinde kolayca gerçekleşmiştir. Heidegger için metafiziğin son aşaması “tarihsel-teknolojik” (Heidegger, 1973: 86 ve Heidegger, 2000: 69) bir çerçeve içinde gerçekleşir. Bu son aşamada varlığın gizli “hakikat”ının¹³ metafiziğin insan anlayışında yattığı daha da belirgin olarak ortaya çıkar. Çünkü tarihsel-teknolojik çerçevede insan “çalışan bir hayvan” olarak kendi ürününün baş döndürücü çokluğu içinde parçalara ayrılır “ve kendisini boş bir hiçlik (das nichtige Nichts) içinde hiçler (vernichte)” (Heidegger, 2000: 69). Böylece metafiziğin insan doğasına bağlı olduğu bir defa daha kendisini, üstelik bu defa “hiç”¹⁴ deneyiminde ortaya koyar. Metafizik insanın doğasını duyusalığın (Sinnlichkeit) hayvansal yanı ve duyusal olmayan (Nichtsinnliches) akılsal yanı olarak ayırmakla insanı “varlık ve varolanların deneyimlenemeyen farkı” (unerfahrenen Unterschied) içine hapseder. Ussal bilincin en yüksek formu olarak “teknoloji” ve düzenlenmiş güçsüzlük olarak “düşünüm yoksunluğu” aynı şeyin farklı yüzleridir. Teknoloji ilkin “istenç istemi”yle egemenliğini ilan eder. Çünkü onda istenç istemi sürekliliğe ulaşır. İstenç isteminde teknoloji (Bestandsicherung, değişmezlik garantisi) ve koşulsuz düşünüm yoksunluğu (deneyim) ilk olarak egemenlik sahibi olur” (Heidegger, 2000: 83).

Teknoloji Hapishanesinden Çıkış

Nietzsche'nin metafiziğiyle gerçekleşen “felsefenin sonu”, “düşünme”nin de (das Denken) sona erdiği anlamına gelmez, “fakat [düşünme] başka bir başlangıca geçiş [Übergang] içindedir” (Heidegger, 2000: 96). Teknoloji çağının yıkımı karşısında varlığın gizemini korumak için Heidegger'in önerisi “yeryüzü”nün¹⁵ kutsamasına açık olmaktadır:

Yeryüzünü yalnızca kullanmak bir şeydir, Varlığın gizemine çobanlık etmek ve olanaklı olan bozulmazlığını gözetmek

(bekçilik etmek, zu Wachen) için yeryüzünün kutsamasını (der Segen) kabul etmek ve bu kabulün yasası içinde yurdunda olmak (heimisch zu werden) başka bir şeydir (Heidegger, 2000: 94).

Heidegger'e göre bu çağda insanlar oturdukları yerde, artık “ev”lerinde¹⁶ değildirler. Modern zamanların hiçliği dahi dışarıda bırakan kesinlik ve güvenli bir “temel”¹⁷ arayışı güvenli bir konaklama ve yurt kavramında cevap bulur:

İnsanlar gün gün, saat saat, yabancı,

çekici, tahrik edici, ama aynı anda da eğlendirici ve öğretici alanlara çekiliyor. Bu yerler elbette kalıcı ve güven verici duraklar değil; sürekli olarak yeniden en yeniyeye değişim içindedir. İnsanlar da bütün bunlara kapılıp sürükleniyorlar. Yurt-yuva olandan (das Heimische) yuvaya-benzemeyenin (das Unheimische) içine çekiliyorlar.¹⁸

Günlük yaşam kökensel soruyu unuturma yönünde akmaktadır. Heidegger yuvaya benzemeyenin üzerimize gelişi

karşısında savunma yolları geliştirir. Kökensele konaklama ancak "yuvaya özgü olanı sağlıklı tutan ve koruyan güçleri sürekli uyararak"¹⁹ mümkündür. İnsanın yurdunu, evini koruması onun kendi köklerini göz önünde tutmasına ve dayanağını unutmamasına bağlıdır: "Üstümüze gelen yuvaya-benzemeyeni kökümüzden [güç alarak] karşılamalıyız. Bu yolla gürültülü ve hızla geçip gidenin karşısına dingin ve kalıcı olanı dikmiş oluruz"²⁰. Heidegger Messkirch Kentinin 700'üncü Yılı Kutlaması'nda yaptığı konuşmada teknoloji ağının hapsettiği yurdun "gerçek anlamda bir şenlik"²¹le hatırlanabileceğini öne sürer. Teknolojinin hapisanesinden nasıl çıkılacağına dair açıklamasında Heidegger sanat yapıtlarını -resim sergisindeki resimleri ve Conradin Kreutzer'in bir orator-yosunu- göstererek, onları "yuvaya özgü olanın dingince işleyen güçleri" olarak tanımlar. Burada "düşünme"yi şölen olarak tanımlar:

Akşam, duyardüşünüşün (Besinnung), göz açıp kapayana dek geçip gitse de düşünceyle birlikte olmanın anı. Düşünmek ciddi bir konu, aynı zamanda da şen bir şeydir. Düşünürken içsezi (die Einsicht) özgür bırakılır; bu da kutlamak demektir. Duyardüşünüş bulanıklık, hüznün, kasvet olmayıp, tam tersine neşedir, mutluluktur; onda her şey aydınlanır, saydam-

İnsan korunmak ve tehlikeden sakınmak için konaklar. (Heidegger, 1971: 149). Grekler için dünya yeryüzü ve gökyüzü olarak iki katlıdır. Ortaçağ dünyayı yeryüzü, gökyüzü ve cehennem olarak üç katlı düşünür. Heidegger için ise dünya "dört katlı"dır (Geviert). "Dört katlılık" varolanların toparlandıkları bütünlük, başka bir deyişle "varlık küresi" anlamına gelir. Kutsal olan şey bu dört katlılık içinde sonradan belirlenir. Kutsal olanı belirleyen şey "tanrılar"²³değildir aksine kutsal olan şey tanrılardan önce gelir. Çünkü Tanrılar ancak varlık-küresinin uzamı olan ether içinde konakladıklarında tanrı olurlar (Heidegger, 1971: 92-94). İnsan da bir varolan olarak yer, gökyüzü, ölümlüler ve ölümsüzlerden oluşan dört katlı bir dünyada yaşar. Bu dört katlılık içindeki konaklama hem korunmak hem de korumak anlamına gelir. Eski Almanda 'konaklama' anlamına gelen das Frye aynı zamanda "özgür yer" demektir. Konaklayan kişi bu sakınma ve korumanın bakımı altındadır.

laşır.²²

Heidegger'in metafizikten farklı olarak "öteki düşünme" ya da "hakiki düşünme" olarak ayırt ettiği bu düşünme tarzı başka bir deyişle "duyardüşünüş" (Besinnung), özneye ait bir etkinlik değil, varlığa ait bir etkinliktir. Varlık ve düşünme öznenin tasarımıyla gerçekleştirilen ve daha sonra insana yüklenen özellikler değildir. Fakat varlık, düşünme, dil ve insan karşılıklı aidiyet içinde varolurlar; onların birlikte birbirlerine ait olmaları ve varlıklarını bu aidiyet ilişkisi içinde sürdürüyor olmaları Ereignis (sahiplenme ya da olagelme, ing.appropriation ya da enowning) kavramıyla ifade edilir. İnsan varlığın hakikatinin hareketini serbest bırakmakla kendi kendisinin oluşumuna karar veren sanat yapıtıdır. 'Varlık' hakkındaki bu kararlar birlikte insan varlığın hakikati içinde dışarıda duran varlıktır.

İnsanı özneye, düşünmeyi tasarımıyla indirgeyerek dünyayı karanlığa gömen metafizik düşünce ve modern zamanları kendi çerçevesi içine alan yöntemin bilim üzerindeki hakimiyetinin somutlaşması olan teknoloji endüstri toplumunu biçimlendiren temel aktörlerdir. Heidegger metafiziği ortak bir şekilde paylaşan felsefenin ve sanatların içinde bulunduğu durumdan yola çıkarak insanın, postendüstriyel zamanlarda açıkça

belirgin hale geldiği gibi, 'yurtsuzlaşmış' durumda olduğunu öne sürer. Ona göre varolanın varlıktan uzaklaşmış durumda olması varolanın şeyselligi ile birlikte geziminin unutulması ve bunun sonucu olarak insanın yurtsuzlaşması anlamına gelir. İnsanın modern zamanlarda varlık ve sanatla ilgili olarak içine düştüğü durum "tinsel yoksunluk" olarak adlandırılır, çünkü 'varlık' sibernetik-fütürolojinin geri beslemeli döngüsel mekanizmasına, sanat ise endüstri toplumunun "kültür malzemesi"ne dönüşür. Buna karşı insan çaresiz durumda değildir. Bu durumun böyle olduğunun düşünülmesi insanın tinsel yoksunluktan kurtuluşunun başlangıcıdır. Tinsel yoksunluğun açığa çıkarılması "hatırlama"yla olur. "Hatırlama"yla varlık ve varolan ayırımına doğru "bir adım geri" atılarak, varolanların bir "festival" içinde varlıklarını nasıl sürdürdükleri kavranır. Varlık ve varolanın karşılıklı olarak birbirlerine ait olmaları şiirsel olarak gerçekleşir. Festivalde insan günlük etkinliklerin dışına çıkarak varolanların biraradalığında yaşar. Geleneksel felsefedeki dünyayı bir bütün olarak mekanize hale getirmenin güvencesi olan "koşulsuz" arayışı Heidegger'in felsefesinde "festival" biçiminde anlaşılabilir insan yaşamıyla son bulur.

Şiirsel Konaklama

runabileceği bir dünya inşa eder. Tanrılar bu konaklamadaki koruyucular olarak düşünülür. Ancak tanrıların olmadığı çağda bile konaklamak mümkündür. İnsan kendi yurtsuzluğunu düşündüğü sürece bu durum ölümlüleri, varlığın yakınında "konaklamaya çağırır" (Heidegger, 1971: 161). Bu korunma ve korumayı gerçekleştiren yine bu konaklayan kişilerdir. Şairler ve düşünürler varlığın sesine kulak vermekle bu "özgür yer"i "duyan"²⁶ duyumsayan ve dile getiren kişilerdir. Yapıtlar ise insan konaklamasının durumunu gösteren açıklıklardır:

İnsanın yerinden edilmişinin temeline geri götürülmesi ilk elde, yapıcılar ve failer olarak şairler, düşünürler, inşa edenler ve ressamlar gibi, varlığın hakikatini, varolanların dönüşümü yoluyla varolanların içinde çeşitli yollarla temellendiren ve barındıran, az sayıda, yalnız ve tekinsiz kişiler tarafından gerçekleştirilir (Heidegger, 1994: 181).

"Özgür-yer"in bulunması Heidegger

için “kurtuluş”tur. Böylece insan metafiziğin çerçevesinde dünyasından çıkarak Rilke'nin “açıklık” dediği aşkınsal ve kutsal olan bölgeye girer (Heidegger, 1971: 128). Varlığın hatırlanmasıyla birlikte insan yeryüzündeki yaşamının şiirselliğini duyumsar. Metafiziğin varlığı unutmuş insan anlayışına karşı Heidegger yeryüzünde şairane yaşayan insanı koyar. Şiirleştirmenin bir eylem ve ilgi alanı olarak ortaya çıkması, başka bir deyişle “şiir”in “düşünme”den ayrılması, varlıkla uyumlu bir varoluşun yitilmesinin sonucudur. Bu nedenle şiir faaliyeti varlıkla uyumu bozulmuş olan şeyi adlandırır. Şiir bu şekilde varolan ve varlık dengesini ya da uyumunu gözetir. İnsanın yurtsuzluktan kurtularak dünyanın bu dört-katlılığı içinde yurda-dönüşü başarabilmesi Batı metafiziğinin bütünlük arayışına Heidegger'in cevabıdır. Bu dört katlılıkla oluşan varlık-küresi Batı metafiziğinin aradığı “koşulsuz”un kendisidir. Çünkü şiirleştirme varolanları ve olmayanları bir dört-katlılık bütünlüğü olarak toplarlar. Dünyanın dört katlılığı ancak şiirsel bir anlamda ifade edilip deneyimlenebilir. İnsanın yeryüzündeki konaklaması, dört katlılık içinde, şiirsel olmakla, daha önce Nietzsche'de bir sanat yapıtı olan dünyadan sonra şimdi insanın kendisi bir sanat yapıtı olarak düşünülür. Böylece varolanların bir bütünlük içinde ne oldukları açık kılınır (Heidegger, 1991: 84).

Kaynakça:

Aristoteles, (2005), *Poietika* (Şiir Sanatı Üzerine), Çev: Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

* Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Elektronik posta adresi: balmetin@gmail.com

İNSAN VE ANTROPOLOJİ: Almanca'da 'insan' için iki kavram vardır. Mann, Latin vir ve Yunanca anēr gibi, 'kadın'ın zıttı olan 'adam, erkek' anlamına gelir. Mensch, latince homo ve Yunanca 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. Heidegger Varlık ve Zaman'da [VZ] bizi gösteren diğer geleneksel felsefe tutumlarıyla birlikte Mensch kelimesinden sakınıyor gibi görünür. 'Ben' veya 'ego', 'özne' ve 'bilinç' kişinin her zaman kendisinin farkında olduğuna, kişinin temelde duran şey olduğuna veya kişinin nesnelere tamamen farkında olduğuna işaret ederek bizim 'olgusal gerçekliğimiz'i çarpıtır. 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. (Varlık ve Zaman, 46) (Kişi Mensch'ten 'öz-sorumluluğa' işaret etmekle ayrılır. Gesamtausgabe [Toplu Eserler] Cilt XXXI, 263) 'insan'ın bir dezavantajı da felsefede geleneksel insan tanımlarıyla sa-

Bambach, Charles. R., (1995), *Heidegger, Diltthey and the Crisis of Historicism*, New York: Cornell University Press.
 Heidegger, Martin, (1953), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niekemer Verlag.
 Heidegger, Martin, (1962), *Being and Time*, İng. Çev: John Macquarrie & Edward Robinson, New York: Harper and Row Publishers.
 Heidegger, Martin, (1968). *Introduction to Metaphysics*, İng. Çev. Ralph Manheim, New Haven and London: Yale Univ. Press.
 Heidegger, Martin, (1969), *Discourse on Thinking*, İng. Çev: John M. Anderson and E. Hans Freund, New York: Harper & Row.
 Heidegger, Martin, (1971), *Poetry, Language, Thought*, İng. Çev: Albert Hofstadter, New York: Harper and Row.
 Heidegger, Martin, (1972), *On Time and Being*, İng. Çev. Joan Stambaugh, New York: Harper and Row.
 Heidegger, Martin, (1973), *The End of Philosophy*, İng. Çev: Joan Stambaugh, New York: Harper Row Publishers.
 Heidegger, Martin, (1983), *Denkerfabungen*, 1910-1976, Frankfurt am Main: Klostermann.
 Heidegger, Martin, (1991), *Nietzsche*, Volume I: The Will to Power as Art, Volume II: The Eternal Recurrence of the Same, Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics, İng. Çev. David Farrell Krell, Volume IV: Nihilism, İng. Çev: Frank A. Capuzzi, San Francisco: Harper.

Heidegger, Martin, (1992), *History of the Concept of Time*, Prolegomena, İng. Çev: Theodore Kisiel, Indiana: Indiana University Press.
 Heidegger, Martin, (1994), *Basic Questions of Philosophy: Selected Problems of Logic*, İng. Çev: Richard Rojcewicz & Andre Schuwer. Bloomington: Indiana Univ. Press.
 Heidegger, Martin, (1996), *Wegmarken, Gesamtausgabe*, I.Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
 Heidegger, Martin, (1996a), *Nedir Bu Felsefe?*, Çev: Ali Irgat, İstanbul: AFA Yayınları.
 Heidegger, M. & Eugen Fink, (1997), *Heraclitus Seminar*, İng. Çev. Charles H. Seibert, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
 Heidegger, Martin, (1998), *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev: Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları.
 Heidegger, Martin, (2000), *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, I.Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
 Inwood, Michael (1999) *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
 Nalbantoğlu, H. Ünal, (Der)., (1997), *Patikalar, Martin Heidegger ve Modern Çağ*, Ankara: İmge Kitabevi.
 Nietzsche, Friedrich, (1967), *The Will to Power*, İng. Çev: Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdate, New York: Random House.

katlanmış olmasıdır. Yunanlılar 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 anlaşılacak 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 şey sahip bir hayvan değildir. Bizim hakkımızda herşey onun açık hayvansal karşılığından farklıdır. Hayvanlar etraflarındaki nesnelere tarafından benommen oldukları, 'şaşırtılmış, tutsak oldukları' için bizim gibi Verhalten'a, 'tutum, davranış tarzı'na değil Benehmen'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 varlıklarla ya da bir bütün olarak varlıklarla ilişki kuramazlar (XXXIX, 376) İnsanlar akıllı hayvanlar oldular, bazıları hâlâ öyledir, bazıları öyle olacaklar, fakat bu içinde varlık ve Dasein 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, iştahsal 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 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: Kant and the Problem of Metaphysics, Kant ve Metafizik Problemi, 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/nüii, 95, vd. krş.K, 63/42). Einbildung sadece varlıkların imgelerini şekillendiren bir yetenek değildir fakat içinde varlıkların tümüyle karşılaşılabileceğimiz 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-merkezci [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 akılsallık, 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 'dir' 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 konumuzu, “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” yapılıdır. [...] insanın [Yunanca] egō haline gelmesi sınırlamayla olur yoksa kendini-tasarlayan Ben'in standart rolünü ve tasarlanabilen herşeyin merkezini gasp etmesi türünden sınırla-

maların bir uzaklaştırımıyla değil' (NII, 138/niv, 93 vd.krş. WT: What is a Thing? WT, Die Frage nach dem Ding, §S: Şey Sorusu, 35/46: 'Ben-duruş noktası modern ve bundan ötürü yunan değildir. Yunanlılar için polis standardı koyar'.) 'insan 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 düşküdü, özellikle; 'tuhaf olan çok şey var, fakat tuhafılıkta hiçbir şey insanı aşamaz' diye başlayan ilk korodaki 'insanın şiirsel tasarısına' (IM:An Introduction to Metaphysics, MG: Metafiziğe Giriş, Einführung in die Metaphysik, II. 332 vd., 112/123.krş. NII (Heidegger, Nietzsche II), 395/niv,248: insanın tekinsiz yurtsuzluğu onu yeryüzüne hükmetmeye sürükler). Bkz. Inwood, 1999: 121-122.

² Hermeneutik ve Döngüsellik: Heidegger, Toplu Eserler Cilt LXII, Ontoloji: Olgusalığın Hermeneutiği 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 açıklamasıdır (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 biyograficisi, Dilthey, hermeneutiği filolojiyi aynı zamanda tarih, teoloji, sanat, sosyal kurumları içeren 'insan bilimleri'ne Geisteswissenschaften genişletti. Bugün hermeneutik bu bilimlerin metodolojisi, metod çalışmasıdır. Heidegger Hermeneutik'i 'yorumlama', 'olgusalığın'(facticity) yani bizim kendi DASEIN'ımızın yorumlanmasını anlatmak için kullanır (LXIII,14). Bu felsefi görev her Dasein'in yaptığı bir gelişimdir. Dasein özsel olarak kendisini, örneğin bir asker olarak yorumlar ve böyle bir öz-yorumlama Dasein'i 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 parçalanışına Abbau ihtiyacımız var (LXIII,71). 'Hermeneutik yıkılmaktır' (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 asli'dir (genuine), gelenekten veya Onlar'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 kul-landığı anlamda terimin başka anlamlarını da kuşattığını tartışır: 1. O, öncelikle, 'varlığın anlamı Sinn ve Dasein'in 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'in diğer varlıklar üzerindeki ontolojik önceliği onun VAROLUŞ olanağına bağlıdır. Böylece, Dasein'in varlığını yorumlamada, hermeneutik 1'deki anlamda 'varoluşun varoluşsallığını' çözümlemelidir. 'Hermeneutik'in bu anlamı 'felsefi bakımdan ilksel'dir: felsefe 'Dasein'in hermeneutiğinden yola çıkar çünkü bütün felsefi sorgulamalar varoluştan yükselir ve ona döner (BT,38,436). 4. 'Dasein'in Hermeneutik'i “ontolojik olarak, tarihin Historie olanağının ontik koşulu olarak Dasein'in 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'dan sonra 'hermeneutik'ten nadiren söz eder. O bu konuya DD'da [Dile Doğru Yolda, Unterwegs zur Sprache, On the Way to Language] geri döner (95 vd./9 vd.). Onun ona ilgisi İncil'in 'sözü' ve spekülative teoloji arasındaki, şimdi dil ve varlık arasındaki ilişkinin örtülü bir biçimi olduğunu farketmişti, 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 farketmişti 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 önvar-sayımları, bir 'ön-yapıyı Vor-struktur' gerektirir. Böylece o önvar-sayımlardan yoruma giden bir döngü içinde hareket eder. (152, vd) 3. varoluş ve gerçeklik arasındaki ayrımı anlamak için, varlığı genel olarak ayırmanın '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.). Bunların hiçbirisi, Heidegger tartışır, katı bir döngü değildir. 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 önvarsayımlarımızın 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 döngüsel değildir. Açık matematik veya bilimsel kanıtlamalar döngüsel değildir. Fakat 'insancıl' disiplinlerde açık kanıtlamalar yoktur. Heidegger, sonradan, başka döngüler buldu: SYK, 8/144: Sanatın ne olduğunu sanat yapıtını araştırmanın dışında nasıl öğrenebiliriz? Sanatın ne olduğunu bilmeksizin sanat yapıtını nasıl tanıyabiliriz? Benim üstü kapalı temel sanat bilgim benim sanat yapıtının seçik durumlarını tanımamı sağlıyor. DD [Dile Doğru Yolda], 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 'şiddeti' Gewalt' açıkça kullanır. Heidegger'in geçerli nedenleri şunlardır: büyük düşünürler kendi düşüncelerinin büyük kısmını 'söylenmemiş' bırakırlar (NI, 158/ni, 134) böylece

tüm 'tartışmalar Auseinander-setzung şimdiden kararlaştırılmış ve her münakaşadan uzaklaştırılmış bir yorum temeli üzerinde gerçekleşir.' (NII, 110/niv,70), ve o 'tarihsel olarak historisch' doğru bir yorum üretmeye çalışmaz fakat 'gelecek düşüncüyü' hazırlamak için doğru bir yorum üretmeye tarihsel olarak geschichtlich çalışır (LXV,253). Bkz. Inwood, 1999: 87-90.

3 Dasein: Mark Twain bir takım Almanca sözcüklerin her şey anlamına geliyor gördükleri 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 dasein' oluşturur. On yedinci yüzyılda bu mastar ya da çekimsiz fiil ilk defa 'bulunus' (presence) anlamında (das) Dasein olarak isimleştirildi. On sekizinci yüzyılda Dasein Latincedeki Existenz'e ('Tanrı'nın varoluşu') bir alternatif olarak filozoflar tarafından kullanılır oldu. Şairler ise Dasein'i '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' 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'ın 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 mastar (nominalized infinitive) olan Dasein'in çoğul şekli yoktur. O, VAR OLAN her şeye ve her bir şeye işaret eder das Seiende'de (düz anlamıyla: 'var olan 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'in 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'i 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. Varlık ve Zaman, 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. (Varlık ve Zaman, 48). Dasein insan özünü, örneğin

akıl gibi bir takım özel yetiler içine yerleştirmez: Dasein'in 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'in kararına bağlı olacak, hatta bu karara dayanacaktır: cevap 'ben kendim' olabilirim ya da 'diğerleri arasında var olurken, şimdiden, her Dasein'in 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'in ihtiyaçları ve amaçları tarafından temellendirilir. Dasein yalıtılmış, benmerkezcil (egotistical) bir birey midir? ONTOLOJİK olarak evet, ONTİK olarak hayır: Dasein'in nötrlüğü 'insana özgü bir yalıtılmışlık anlamına gelir, fakat bu, sanki filozof dünyanın merkezimiş gibi olgusal (ing. factual), var-olmasal (ing. 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 tekbencilğin (solipsism) yerine 'bir çift tekbencilği' koyacaktır (XXVII, 146; krş. XXVI, 241 vd.). Dasein'in benliği bu zıttıktan 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 varlığın olduğu gibi bir cinsin bir hali değildir. (VZ, 42; krş. LX, 11). Heidegger daha sonraları insanı Dasein'dan daha keskin bir şekilde ayırır. Dasein 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, Dasein 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 Dasein değil insandır şimdi (LXV, 61); Dasein'in kim olduğunu değil de, 'kim' olduğumuzu ya da insanın kim olduğunu soruyoruz (LXV, 438 vd.). Dasein'in soruları kabul etmeyecek kadar gayri şahsi oldu (fakat krş. LXV, 303). Heidegger Dasein'in iki anlamını, geleneksel olanı 'ilk' ve kendisine ait olanı ise 'öteki' başlangıç olarak ayırır (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 oluştuğu yere yükselmesinde, böylece dünya Dasein'in uğruna var olduğu şey olmayı kanıtlamış olur' (Vom Wesen des Grundes/The Essence of Reasons, Temellendirmenin Neliği Üzerine, 84). Dasein şeylerin merkezinde durur, fakat kendisi 'esrik (ecstatic), başka bir deyişle dış-özeklidir (eccentric)' (Temellendirmenin Neliği Üzerine, 98 n. 59; XXVII, 11). VZ Heidegger'in sonraki yapıtlarından daha antroposentrik (insan-merkezcil) değildir. Bkz. Inwood, 1999: 42-44.

Ontoloji ve Fundamental Ontoloji: Yunanca şimdiki zaman ortacı (participle) einai, 'olmak', ön'dur. Bunun nötr tekili,

belirli belirteçle, to on, 'olan şey, var olan, şey, varlıktır – 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, 'varlıklar', Yunanca 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 varlıkların incelenmesidir' fakat o örneğin sayıların, uzayın, veya bir edebiyat eserinin VARLIK'ı 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 varlıkların genel bir araştırmasına işaret eder (NII, 209/niv, 155). ('Ontoloji' ve 'metafizik' Heideggerle birlikte bilinen ilişkilerini kaybederler.) Dasein'in ontik farkı onun ontolojik olması olgusunda yatar (VZ,12). Şöyle ki Dasein, diğer varolanlara benzemez şekilde, varlıkların varlığını anlar. Fakat eğer 'ontoloji' varlığın kuramsal ve kavramsal bir araştırması için ayrılmışsa, Dasein'in '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. varlığı 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 biz dizi varlık için yeni bir 'paradigma' oluşturduğu 'devrimci bilim'ini de içererek, 2 ve 3'ün arasında 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 Fundamentalontolojidir (VZ, 13; XXVI, 196, 201 vd.). Fundamental ontoloji 1. Dasein'in varlığını çözümler, 2. varlık (onun ne demek olduğu ve anlamı) hakkında 'fundamental soru' için hazırlanmadır. O fundamentaldir çünkü bölgesel ontolojiler ve bilimler 1. 'Dasein'in varlığının kipleridir ve Dasein'in varlıklara ön-ontolojik erişimini önvarsayarlar. (VZ, 13) ve 2. sadece varlığın bir anlaşımını önvarsaymazlar fakat önce 'varlığın anlamını açık kılma' 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 varlıkların varlığını, onta'yı inceler. Fakat, Heidegger 'ontolojik akımlardan ve eğilimlerden bağımsız olarak, en geniş anlamında anlaşılabilir 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 varlıklarla ilgili olan geleneksel bir disiplinle karışıklığa neden olur. (MG, 31/34; MN (WMI, "Was ist Metaphysik?", "Metafizik Nedir?"), 375/276 vd.). Geleneksel ontoloji, var olanı veya şeylerin, sadece onları biliş yollarımızı değil, doğasını inceleyen, ve varlık 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' varlıklar (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' sorgulayarak 'geçişsel' bir şekilde aşılmasıdır (NII, 209/niv, 155; LXV, 182, 205, 228, 283, 305). O böylece var olanlardan ontolojik FARKIN öteki tarafına, varlığa geçer. Geleneksel ontoloji var olanları var olmaklık üstüne TASARLARken (projects), biz şimdi 'var olmaklığı varlık 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 varlıkların varlığını 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 çözümlenemeyecek 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 [seinsgeschichtlich] 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 kosmos 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.). Bkz. Inwood, 1999: 147-149.

'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(lik)' anlamında 'kökensel'(lik) anlamına gelmez. O 'ilkel, başlangıçsal, ilksel' anlamını verir. Ursprung kendisinden birşeyin geldiği Herkunff'a, 'köken, sökülüm, soy, edb. kendisinden birşeyin geldiği', yakındır. Fakat Heidegger onları ayırır (krş. Sanat Yapıtının Kökeni (SYK), der Ursprung des Kunstwerkes, The Origin of the Work of Art (OWA), 7/143, 64 vd./202). 2. Fangen 'yakalamak, ele geçirmek, kuşatmak, kavramak'dır. Böylece anfangen 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) süreçte ursprünglichdir. Kaygı olarak DASEIN görüşümüz, Heidegger sorar, Dasein'ın 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), öngörüşümüz ve ön-kavrayışımız, fenomene uyduğu zaman; 2. bizim ön-iyeliğimiz varolanın tümünü göz önüne alarak kuşatarsa; 3. öngörüşümüz 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'ın yerinin kısa süresini içerdiği için 2'yi yerine getirmez. Dasein'ı 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'ın (kavram-dışı) öz-yorumu klavuzluk eder. Heidegger 'Dasein'ın 'otantik bir bütün olma yeteneğini [Ganzseinkönnen]' fark ederken, sadece zamansallık kaygısının 'eklemlenmiş yapısal bütünlüğü'nü açıkladığı, gerçekte 'Dasein'ın varlığının kökensel anlamını oluşturduğu' için, zamansallığın 'Dasein'ın varoluşsallığının kökensel ontolojik zemini' olduğunu bularak, Dasein'ın 'kökensel varlık'ını ortaya çıkarır (VZ, 235) Ursprünglich burada 'temel' olana kapalıdır: bir 'temel olan' kuram veya yorum yorumlayanların bütününe kapsar, onun 'temel' doğasını açar ve ikincil özellikleri açıklar. 'Kökensel', yani sonlu zamansallık, bazen 'türetilmiş' [abgeleitet(e)] ile, yani sonsuz zamansallıkla karşılık içine getirilir (VZ, 330, vd.) 'Dasein'ın kurulumunun kökensel bütünlüğü', kaygı, eklemlenmiştir ve ikincil fenomenlerin birçoğlugu temellendirir. Kökenselliğin sadeliği gerektirmez: 'Dasein'ın varlığının ontolojik Ursprung'undan sıçrayandan 'daha basit' değildir; o güçte onu başlangıçtan itibaren aşar; ontoloji alanında tüm "–den sıçrama" ["Entspringen"] yozlaşmadır. 'Ursprung'a ontolojik sızma 'sağduyu' 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 hemfikiridir.) 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 diğer şeylerle ilgilenememişsek başka şeylerle ilgilenebiliriz. 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; IM: Introduction to Metaphysics, MG: Metafizığe Giriş,

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, başlangıçtır, 'yaratımın büyük ve eşsiz bir anıdır' (LXV, 196). 'İlkel [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 tuzaga 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 düşünce aracılığıyla sadece 'yoksunlukla' anlayabiliriz. Bkz. Inwood, 1999: 150-153.

⁶ **Varlığın Tarihi:** Heidegger Seinsgeschichte, 'varlık tarihi' kavramının ilk görünüşünü 1930'da verilen ve 1943'de basılan "Hakikatin Neliği" yazısına ayırır (Teknolojiye İlişkin Soru, 28/24): 'tarihsel insanın varoluşu (ek-sistence) ilk düşünür var olanların ne olduklarını sorarak var olanların gizlenmemişliklerine yönelik sorgulayıcı bir tutum takındığı anda başlar. [...] Tarih ilk olarak var olanların kendileri özel olarak gizlenmemişliğe getirildikleri ve onun içinde sürdürüldükleri zaman, bu süregelme tam anlamıyla var olanlar hakkında aracılılıkla kavranıldığında başlar. Var olanların bir bütün olarak başlangıç açılımı ve batı tarihinin başlangıcı aynıdır [...] İnsan var olur (ek-sists) – bu şimdi şu anlama gelir: tarihsel bir insanlığın özsel olasılıklarının tarihi onun için bir bütün olarak var olanların açılımı içinde sürdürülür. Tarihin ender ve basit kararları hakikatin kökensel özünün özdüğü yoldan kaynaklanır' ("Hakikatin Neliği", 187, vd./126, vd.). VZ bu düşüncenin başlangıç noktasını kapsar: 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 savduklarını 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 çıkarıldıkları orijinal 'kaynakları' keşfetmeksizin kullanıyoruz (VZ, 20, vd.). Biz, örneğin, 'form' ve 'madde' nosyonlarını Aristoteles'in bir zanaatkârın malzemesini şekillendirmesi üzerine düşünülerini ya da onların, böyle hazır şekilde, ürünlerden başka varlıklara uygulanabilir olup olmadıklarını düşünmesini hatırlamaksızın kullanabiliyoruz (krş. SYK, 16 vd./152 vd.). Bu tür olasılıklara karşı korunmak için, Heidegger, aşılıklı anlamda yıkmadan fakat onun ortaya çıkışını sağlayan 'kökensel deneyimin' farkına varmak için 'onu çözerek', geleneğin Destruktion'una girer. O geleneğin engellediği yeni olacaklar açar. Geleneğin üzerimize yığılı zorluğu çözecek ve varlığa yeni, kapatılmamış bir bakış atmamızı sağlayacaktır (VZ, 22, Krş. NII: Nietzsche, Cilt II, 415/ep, 14 vd.). VZ, bununla birlikte, "Hakikatin Neliği Üzerine"nin olduğu tarzda bir tarihselliğe sahip değildir. O, "Hakikatin Neliği Üzerine"de yaptığı gibi, Dasein'in dünya-

sının 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 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 hakikatının dönüşümün ve yıkılmasının tarihi) (NII, 25/nii, 179). Bir düşünür 'başka seçeneği olmayan, varlıkların 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 Seinsgeschick'ten, 'varlığın yazgısal göndermesinden' bize ulaşır; ("Brief Über den Humanismus", LH: "Letter on Humanism", HM: "Hümanizm Üzerine Mektup", 326/232.Krş. 322 vd./238 vd.). Heidegger Seinsgeschick'i (Varlığın tarihi) 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 olmalıdır. 'Tarih varlığın tarihidir' (NII, 28/nii, 182). Bu çelişki Varlık ve Zaman'daki varlık 'tasarlanı' görüşü müdür? Heidegger böyle düşünmez (NII, 235/niv, 178; LXV, 231, vb.). TASARI fırlatılır ve tasarlayan tasarın içine fırlatılır. Tasarlayan, akşam yemeği menüsünü seçen bir kişi gibi kendi tasarını seçen belirli, tarihsel olarak konumlandırılmış birey değildir. O sadece kendi tasarına seçim yapabilecek bir birey olur. Böylece tasarın varlığın kendisi tarafından yönetilir. Varlığın tarihi çeşitli 'dönemleri', Epoche(n), kapsar. Heidegger terimi Grekçe epoche, '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' dediği bir noktada - zaman başlar. Varlığın, o bizden çekildiği ve sadece kendisinin parçalı ve ara sıra gerçekleştiren 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 edinirler (NII, 459/ep, 56. Krş. ID: Identity and Difference, Özdeşlik ve Ayırım 64/66). Metafizik var olanlar 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 açılarak, 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, metnin farklı özelliklerini açımlayarak, yorum de-

vam edebilir. Bkz. Inwood, 1999: 95-97.

⁷**Şiir sanatı ve Şiir:** 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-üstünlüğününün kanıtıdır' (NI, 193/ni, 165). Poesie nesire zıt olarak özellikle nazımla ilgili olduğu için poiēsis'den daha dar bir anlama sahiptir. 2. Dichtung, 'nesir bulma, yazmak, oluşturmak' anlamında Dichten'den gelir. Alman diline ait görüncede 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 buluşal [şiirleştiren, yaratıcı, tasarlayıcı] özünden, sanat varolanların ortasında açıklığında herşeyin önceden 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 kelime 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 şimdiden' aynı ağaç olarak kabul ederim. Kendisiyle-özdeş 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] öğretisinden aklın bulucu özelliği yoluyla özel olarak farkedip düşünen ilk kişiydi' (NI, 584/niii, 95, vd. Krş. K, 80 vd./54 vd.). duyu izlenimleri hakkında kavramlarımız -'kırmızı, yeşil, ekşi, vb.'- bile duyular yığını bombardımanında verilmeyen benzerlik, aynılık ve sürekliliğin üretmesine 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 özel anlamda şiirdir' (SYK, 61/199). Dil onu adlandırarak varlığı varlık olarak ilk defa açıkça çıkarır'. bu 'tasarlayıcı konuşmadır [entwerfende Sagen]' ve bu Dichtung'dur: 'dünyanın ve yeryüzünün konuşması [Sage] dir, [...] varlıkların gizlenmemişliğinin konuşmasıdır' (SYK, 61/198). Böylece 'dar anlamda Poesie, Dichtung özel [yani geniş] anlamda en kökensel Dichtung'dur. [...] poesie dille olup biter çünkü dil Dichtung'un kökensel özünü korur. İnşa etmek [Bauen] ve biçimlendirmek [Bilden] zıtlıkla şimdiden ve her zaman sadece konuşma 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 sanatı, olduğunu belirtir. Heidegger Rilke'yi, George'u, Trakl'i, 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: Yunanistan ve onun tanrıları, Almanya ve onun Tanrısı. O şiir sanatının doğası ve kozmik düzen içinde şairin yeriyle ilgili olarak, şairlerin şairidir. Onun üzerine yazdığı ilk denemede, Heidegger onun şiir sanatıyla ilgili olarak söylediği beş cümle üzerinde durur ve onları kendi tarzıyla yorumlar (HEP: "Hölderlin and the Essence of Poetry", HŞ: "Hölderlin ve Şiirin Neligi", 33 vd./293 vd.): 1. Dichten, 'tüm uğraşların en masumudur'.şiir sanatı, yaşamak için bir imgeler dünyası bulunarak, acıyı tedavi edecek hiçbir karar olmaksızın, dille oynanan bir oyundur. 2. 'Dil [Sprache], tüm araçların en tehlikesi, insana [...] o kendisinin ne olduğunu sınavabilsin diye verilmiştir [...] Dil varlıkları açığa çıkarır ve dünyayı ve tarihi olanaklı kılar. İnsan kendi merkezi konumunu tarih boyunca ardarda yarattığı ve yıktığı dünyalarla kanıtlar. Dil varlıkları açığa çıkararak bizi onlardan gelecek tehlikeye maruz bırakır. Dil ortak sahip eşyamız yapılarak basitleştirilir, ölümlü tüketim için tanrılardan gelen bir mesaj çarpıtılır: böylece dil bizi yanlış 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 özel olarak konuşma ve dinlemeyi içeren sohbettir. Bütünlüklü tek bir sohbet zamanın akışı içinde dayanan sabit, nesnel varlıkların 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 buldu [stiften]'. Şairler adlandırır ve böylece zamanın ölçüsüz kargaşasına düzen ve ölçü (yani varlık) getirerek ve böylece insan varoluşunu 'kalıcı olan' içinde temellendirerek, varlıkları bulurlar. 5. 'kazanımlarla dolu, fakat şairane [dichterisch] yaşar insan bu yeryüzünde.' Şiir sanatı varlıkları adlandırır ve insan yaşamını temellendirir. Şiir sanatı dili mümkün kılar. Şiir sanatı 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'. Şiir sanatının açık masumluğu tehlikeyi gizler. Şairin özgür yaratıcılığını sınırlayan iki şey vardır: tanrıların 'işaretleri [Winke]' ve 'insanların sesi', onun yorumlamak zorunda olduğu masallar. Şair tanrılar ve halk arasında, insanın kim olduğu ve nerede yaşayacağı hakkında karar verilen yer olan Arada duran, yarı-tanrıdır. Hölderlin şiir sanatının bengi özünü vermez. Eski tanrıların ayrılığı ve yeni tanrının geliş arasındaki 'yoksun zaman'da şiir sanatının ne olması gerektiğini söyler. Bu girişim onu deliliğe sürükler. Odipus hakkında söylediği şey kendisi için geçerlidir: 'Kral Odipus, belki de çok sayıda bir göze sahiptir' Bkz. Inwood, 1999: 168-170.

⁸Aristoteles'e göre şiir birlik ve bütünlük kurma bakımından diğer bilimlere üstündür. (Aristoteles, 2005: XXIII, 83. 1459a, 15-25). Şiir ancak bu özelliğiyle bir eylemi tamamlanmışlığı ve bütünlüğü içinde taklit edebilir. (Aristoteles, 2005: VII, 31. 1450b 20-25). Şiirin başka bir üstün özelliği de sadece olanaklı değil olanaksız olanı da içermesidir. "Şiirde inandırıcı olan olanaksız ifade, olanaklı olan ancak inandırıcı olmayan ifadeye tercih edilmelidir." (Aristoteles, 2005: XXV, 99. 1461b 10-15).

⁹**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 edati, 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] gelişi [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, Dasein 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 (Ari Usun Eleştirisi 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 saçmalaktır', 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 şimdije 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 eyleminin 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 yerdir. Ge-

leceğe bağımızı değişik sözcükler ifade eder. Otantik geleceğe ait olan vorlaufen ve neutral vorweg yanında 1. gewärtigen; gewärtig, '(için) bekleme, hazırlanma; (için) beklemek, hazırlanmak, vs.; 2. warten, '(için) bekleme'; 3. erwarten, 'umut etmek'. Gewärtigen geleceğe behalten olarak, 'kalmak' geçmişe ve gegenwärtigen'e ŞİMDİ'ye 'ortaya çıkarmak' olarak vardırırlar. 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 beklemekten 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 fil, 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 ölüme hakkında ilgisi azalırken, 'Batı'nın geleceği hakkındaki ilgisi daha çok arttı. İlerlemenin geleceği yoktur: o sadece şimdiji kendi yolu üzerinden 'daha ileriye' götürmektedir' (LXV, 113). Böylece O ileriye, kendisi için Greklerin 'ilk başlangıç' 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 terkedilmişliği yüzünden, 'eylemi' kısa-sürelili şimdije 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 tiren öteki rayın üzerine atlar" (LVIII, 22). Bkz. Inwood, 1999: 77-79.

¹⁰ s.19. Heidegger, 'Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu' için bkz. Nalbantoğlu, (Der.), 1997: 11-31. Alm. için bkz. (Heidegger, 1983: 135-149).

¹¹ **Tasar ve apriori:** entwerfen fiili werfen'den 'atmak'tan gelir; 'uzağa, dışarı [ent-] atmaya' 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, edb. 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' dir. Heidegger fırlatma ile yakınlığını yeniden uyandırır. Bu sözcükler buna uygun olarak latince proicere, 'öne doğru fırlatma'dan '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 şeyin çeşitli dökümlerini verir: bir dünya (XXIX, 526); varlıkların varlığını veya 'onların varlığının kurgusu' (XXIV, 29 vd.; XXVII, 198 vd.); matematiksel doğa görüşü gibi varlığın temel bilimsel kavranışları (XXVII, 185 vd.); DASEIN'in kendisi (VZ, 145). O aynı zamanda birşeyin başka birşey üzerine tasarlanması hakkında konuşur: anlama Dasein'in varlığını onun 'Uğruna'sı üzerine ve onun dünyasının ANLAMI üzerine tasarlar (VZ, 145); anlama ya da Dasein'in kendisi Dasein'i (onun) olanakları ya da bir olanak üzerine tasarlar (VZ, 145; XXIV, 392, vd.); varlıklar onların varlığı üzerine tasarlanırlar (XXIV, 29, 396); varlık 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 uç ana çeşidi vardır (örn. XXVII, 185 vd.): 1. Her Dasein bir dünya tasarlamalıdır ve varlığın ön-ontolojik bir anlayışını edinmeli, yani, varlığı, kendi varlığını da içerek tasarlamalıdır. Böyle bir tasarlama belirli bir zamanda gerçekleşmez: o Dasein'in 'kökensele bir eylem'dir [Urhandlung]. Bu tasarlama Dasein'in örneğin onun karşılaştığı belirli araçlar ve kişilerden bağımsız olarak bir aracın ne olduğunu veya diğer bir kişinin ne olduğunu anlamasını sağlar. Bu bir kişinin bir kasabanın ne olduğu hakkında tüm anlayışı ve bu kişinin genel yön anlayışıyla karşılaştırılabilir. 2. Ele aldığı varlıkların kurulumunun bir tasar(ı)yla ilgili bir bilim, örn. Galileo'nun ve Newton'un matematiksel olarak varlık tasarısı. Böyle bir tasar varlıkların deneyiminde temellendirilmez: tasar önceden neyin bir varlık 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 varlık ve var olanlar hakkındaki bakışımızı değiştirir. Bu tür tasar 1'nci türden tasarın yerine geçmez: matematiksel fizikçi hâlâ araçların, insanların, zamanın vb. ön-ontolojik bir anlayışına ihtiyaç duyar. Bilimsel bir tasar bir kasabanın seçilmiş bir haritasını andırır; o birinin tüm ön-ontolojik varlık anlayışından, bir harita kullanıcısının bir yön duygusu olmaksızın yapabileceğinden çok, vazgeçmez. 3. Bir filozof varlığın 1'nci ve 2'nci tasarın bir anlayışını içeren kavramsal, ontolojik anlayışını edinir. Filozof bu tasarlara hiçbir özel felsefi tasar olmaksızın zahmetli basitçe biçimde betimleyemez. Varlığın, 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 varlığı ve onun yapıları üstüne' bir varlık (örn. Dasein) tasarlamalıdır (XXIV, 29 vd.). Onu başka birşey, y, tasarın 'Üstüne [Woraufhin]'sinin ve 'x'in anlamı [Sinn] üstüne tasarlamakla bir şeyi, x'i anlarız (VZ, 323 vd.) Böylece bir tasarlara bir 'katmanlaşması' vardır. Biz varlıkları onları varlık üstüne tasarlayarak anlıyoruz. (XXIV, 396). Biz varlığı onu zaman üstüne tasarlayarak anlıyoruz. Gerileme zamanda son bulur: zaman, onun 'ekstatik birliği' nede niyle, 'öz-tasarı'dır; o anlaşılacak için başka bir şey üzerine tasarlanmaya ihtiyaç duymaz (XXIV, 437). Filozofun tasarlara ters yönde onların kavramlaştırırdıkları tasara, Dasein'in temel tasarına doğru ilerler (XXIV, 399). Bu Aristoteles'in görüşüyle uyum içindedir: kendi içinde önsel olan şey bizim için sonrasaldır, zaman varlığa önseldir ve onu olanaklı yapar, varlık varlıklara önseldir ve onları olanaklı yapar. Fakat bu ilişkilerin muğlaklığı yüzünden biz varlıklardan varlığa ve böylece zamana ilerliyoruz. Daha sonraları Heidegger 'BULUNUŞun değişmezliği' olarak varlığın 'kökensele Grek tasar'ından 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 var olduğu: bunlar 1'nci tasar içinde ve böylece her Dasein için aprioridirler. Şeylerin kesin olarak ölçülebilir oldukları: bu matematiksel fizik için aprioridir. Dasein'in 'var olduğu': 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 varlıkların varlığını kavrayışımıza göre yorumlanırlar' (SS: Şey Sorusu, 130/166). Bir tasar bir keşiften çok bir karara benzer (NI, 561, vd./niii, 75, vd.); o doğru yada yanlış olamaz: doğruluk, ve onun için ölçüt, sadece tasardan gelen ışık içinde geçerlidir (LXV, 327). Bir tasarın ışığının ortaya çıkardığı şey olanaklardır – ontik bilgi için, fakat aynı zamanda tasar tarafından anlaşılabilir ve sınırlanan varlıklar olan varlıklarla 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 tasar – bir tasarın FIRLATILMIŞ 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). Bkz. Inwood, 1999: 176-178.

¹²**Sanat ve Yapıt:** Hyginus'un şiirinde geçen (VZ, 196 vd.) insanın özen (care) ile birlikte düşünüldüğü antik Yunan anlayışını kurma çabası dışında VZ sanat (Kunst) hakkında hiçbir şey söylemez ve Yapıt (Werk) terimini sanat yapıtımdan 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 elde-bulunur (present-at-hand / Vorhanden) ne de bir süpürge veya araba gibi elimizde-kullanılmaya-hazır-var-olan (ready-to-hand, Zuhanden). Buna rağmen o ikisinden de ortak özelliklere sahiptir. Bir kayaya benzer olarak ve bir süpürge olmadiği gibi belirli bir amacı yoktur ve özsel olarak görülebilen doğal, 'şeysele', maddeleri içerir. Bir süpürgeye benzer olarak ve bir kayanın olmadığı gibi, insan tarafından yapılmıştır, fakat sanatçının yaratıcılığı doğanın amaçsız yaratışına yakınlık gösterir. (The Origin of the Work of Art (OWA), Sanat Yapıtının Kökeni (SYK), 10 vd./146 vd.) VZ bizi Heidegger'in sanatı sanatçının seçimleriyle, 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, "yapıtı yerleştirilmiştir" ve "yapıtı yerleşmektedir" (ins Werk setzen, krş. LXV, 69) dünyayı ve onun üstünde durduğu YER'i aydınlatır. Dasein'in kendi tasarını 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 far-

kedilmez. Fakat bir yapıt anlamını göstermek ve onların hayatına düşürdüğü ışığı almak için koruyuculara ihtiyaç duyar. (be) wahren, 'koruma, tutma'nın währ, Wahrheit, 'doğru, hakikat'e benzerliği Heidegger için, kelimeler etimolojik olarak ilişkisiz olsalar bile, boşuna değildir. O Yunanca aisthesis, 'algı'dan gelen Asthetik 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: Dile Doğru Yolda, OWL: On the Way to Language, 139/43.krş.NI, 91 vd./ni, 77 vd; LXV, 503). hakikati her şeyden önce eser ve ancak ikincil olarak duyuşsal 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-hareketidir. 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 birleşimidir. Sanat 'yaşamı dönüştürür, onu yaşamın "üstünde" uçmayan fakat onu kendisinden yeneden 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 hemfikiridir. (NI, 635 vd./niii, 140) Fakat Nietzsche'nin hakikat anlayışı aşırı geleneksel 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 uyusur. (LXV, 503). Benim kendi durumlarım, bir şeyin bulunuşunda hissettiklerim, karşılaştığım her şey 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. Yunanca'da techne kavramının 'zanaat' ve 'sanat'ın ikisi için de kullanılmasına rağmen (techne zanaatla olsun ya da sanatla olsun var olanları hakikate ya da saklanmamışlığa çıkarmak anlamına geldiği için, SYK, 48/184) bir sanat yapıtı güzelliğın eklendiği bir şey olmak bir tarafa bir zanaat ürünü bile değildir. O hakikatin, var olanları varolanlar olarak görünür kılan ve zanaatkarların kendi ürünlerini üretmelerini sağlayan hakikatin korunduğu yerdir (LXV, 503 vd.). Hegel sanatın sona erdiği kabulüyle hatalıdır. Sanatın 'kültür politikasının bir aracı' ha-

line 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 hakikatının neyse o olarak ortaya çıkmasına izin vermektir.' Bu bütün sanatın özsel olarak 'ŞİİR' veya Dichtung olduğu anlamına gelir (SYK, 59/199). Bkz. Inwood, 1999: 18-20.

¹³**Aletheia ve hakikat:** Alētheia Yunanca'da "hakikat; doğru-luk, dürüstlük, samimilik" anlamına gelir. Alēthēs "doğru; samimi, dürüst; gerçek, gerçek olan (actual)"dır. Alētheuein fiili, "doğru söylemek, vb."dir (krş. Heidegger, Toplu Eserler (Gesamtausgabe) Cilt XIX, 21, vd.). Bu kelimeler eski şekli lēthein, 'gözden kaçmak, görünmez, farkedilmez olma', ve lēthe "unutma, unutkanlık" ile birlikte lanthanein ile ilişkilidirler. Başlangıç harfi a- Yunanca'da Latince'deki in- veya Almanca'daki un- gibi olumsuzlayıcıdır (privative). ('Olumsuzlayıcı alfa' Yunanca'dan türemiş birçok kelime bulunur: 'anonymous', 'atheism', vb.) Alēthēs, alētheia genellikle 'gizlenmiş veya unutulmuş olmayan', veya 'saklamayan ya da unutmayan' gibi 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 (VZ) özgüdür, ikincisi ise sonraki eserlere. Heidegger erken zamanlarda alētheuein'in gizlenmişlikten [Verborgenheit] çıkarma, örtüsünü kaldırma [entdecken] olduğunu söyler.' (Cilt XXII, 25.krş. XXI, 131; VZ: Sein und Zeit/Being and Time, 33, 219); alētheia 'örtüsünü kaldırma' (uncovering) (XXI, 162); ve alēthes 'gizlenmemiş [Unverborgen(es)]'tir (VZ, 33, 219). Bunun üç anlamı vardır: 1. Hakikat açık ifadelerle, 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 anlık 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 veya tasarımla uyuyor değillerdir. 3. hakikat açıkça saklanmayı veya gizlenmeyi önvarsayar. DASEIN hakikat içinde olduğu kadar 'hakikatsizlik (Unwahrheit)' içindedir de. Bu Varlık ve Zaman'da (222,256 vd.) düşen Dasein'in şeyleri yanlış yorumladığı anlamına gelir. 'Hakikatsizlik' (untruth) basit 'hata' değildir, 'gizlenmişlik' de değildir: o 'Varlığın kılık değiştirmişliği [Verstelltheit]'dir (XXXI, 91). Sonraki dönemde, 'Hakikatsizlik' hâlâ 'hata' değil fakat 'gizleme, saklanma' [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 gerçekliğin tüm doğasını değil sadece belirli özelliklerini açılmasında 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 kavramını ve kaybettik ve böylece a-lētheia'nın mahrum 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 olmaz (LXV, 339). Platon'un hatası yazgı saptayıcıdır. O - bu zararı tamir etmede elinden geleni yapan Aristoteles değil - (NII, 228/niv,

171) a-lētheia'nın uygunluk olarak 'doğruluk' ve hakikate gerilemesini başlattı (XXXIV, 21 vd.; P, 201 vd./215 vd.). Alētheia kökensel olarak phusis'in (kabaca 'doğa') temel özelliği idi 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) Yunanca idein, 'görmek'ten gelen idea, Heidegger'in kullanımında varlıkların dış 'görünüş [Aussehen]'lerine 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 düşüncelerim 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. Eğer Platon hakikati kavrayışın doğruluğu olarak anlıyorsa O bunu kabul eder, Platon'un kararsız ve 'belirsiz' olması nedeniyle diğer anlam yeniden ortaya çıkıyorsa onun diğer anlamlarını bir tarafa attı. Bu üç anlam Platon'da bir arada eritilmiştir. 4. hakikati gizlenmemişlik olarak yorumlamak onu modern önceliklikten kurtarmayacaktır: gizlenmemişlik bir kişiye gizlenmemişliktir. 2 ve 3 hakkında Friedländer haklıdır. Heidegger FS'de ("Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi", "The End of Philosophy and The Task of Thinking" (EPTT), 77 vd./447) 2'yi kabul eder ve 3'ü açıkça kabul eder. Alētheia'yı Platon'da 'gizlenmemişlik' olarak bulma girişimleri değişmez biçimde başarısız kaldı. Platon bir ayna tutarak 'yaptığımız' şeylerin tēi alētheiai varlıklar olduğunu ve ressamın yaptıkları şeylerin alēthē olmadığını söylerken (Devlet, 596d,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 'Yunanca anlamında' ele almamız gerektiğini söyler.) (NI: Nietzsche Cilt I 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-ēşanlamısı eidos, 'biçim'in 'görünüş, görüntü' anlamına geldikleri de doğru değildir; başka hiç kimse değilse bile Yunanlıların 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 ayrımı 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 'transenden-tal' terimlerle olmaktan çok 'deneysel' (empirical) terimlerle düşünür. Heidegger Platon'a, doğru yorumlanacak olursa, kendi bildirdiğinden çok daha yakındır. Bkz. Inwood, 1999: 13-15.

¹⁴ **Hiç:** Almanca'da 'hiç' nichts'tir. Bu genellikle 'hiçbir şey... değil'e vardılır: 'hiçbir şey basit değildir' 'basit olan hiçbir şey yoktur' anlamına gelir. Fakat nichts, özellikle Tanrı'nın dünyayı hiçlikten çı-

kararak 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 (Kant und das Problem der Metaphysik, Kant and the Problem of Metaphysics, Kant ve Metafizik Sorusu, 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 Eserler (Gesamtausgabe) Cilt LXI'de 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 düşünün istikametinin 'olgusal yaşamın Hiç'i olduğunu söyler. Fakat bütün Hiçler aynı değildir. Şeklen 'Hiç [Nichts]'in kökeni 'Değil [Nicht]' ve 'Hayır [Nein]'dir, 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 olumsuzluğun 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" olmasına rağmen açıkça 'kökensel' Hiç bu değildir (Cilt 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 değilimdir. 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 (Ertwas) 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 gelmeysi" 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] araştırılmadır (105/95) Heidegger burada olumlu bir kullanıma doğru ilerler, bu olumlu kullanımda nichts'in yerini "hiçbir şey...değil" alamaz: "Bu Hiç'in [dieses Nichts] neligi nedir? [...] Hiç'in [das Nichts] neligi nedir? (105, vd./95, vd.). Ve son olarak: Das Nichts selbst nichtet, "Hiç'in kendisi hiçtir" (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) [die Welt weltet] ya da ışık ışı(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 hiçtir, o da Hiç'tir". Hiç olumsuzlama yoluyla açıklanamaz: çünkü Hiç "olumsuzlamanın kökeni"dir (116/105). Hiç ve onun hiçlemesi deneyimde -ANGST'ta (kaygı) ayrı bir birey olarak kişiyi de içerecek şekilde bir bütün olarak var olanlar elimiz-

den kayıp gidiyor, bizi her türlü dayanaktan yoksun bırakıyor göründüğünde bize verilir. (“Was ist Metaphysik?”, “Metafizik Nedir?”, 111/101. Krş. VZ, 184, vd.). Biz yalnızca zaman zaman kaygı duyarız, fakat var olanlar hakkındaki gündelik tutumumuzla bulanıklaşan Hiç sürekli olarak hiçer (“Metafizik Nedir?”, 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 olmaksızın neden başka türlü olmadığını soramam (Krş. XXIX, 274, vd.). Bir takım şeylerin peşinden 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 (kaygı) 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 Hiçe katlanan Dasein'in aşkınlığı içinde açtığı içindir” (“Metafizik Nedir?”, 119/108) Heidegger'in büyüleyici bulduğu Hiç, onun Angst'a (kaygı) 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 (Metafiziğe Giriş, 3 / 4; krş. “Metafizik Nedir?”, 121/110). Bu soru Leibniz ve Schelling tarafından soruldu (NII, 466 vd. /ep, 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?” (Varlık Sorusu/Zur Seinsfrage/The Question of Being, 98; krş. Metafizik Nedir?'e “Giriş”, 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.). Bkz. Inwood, 1999: 144-146.

¹⁵ **Yeryüzü, Dünya, Tanrılar, İnsan:** Varlık ve Zaman'da Heidegger'in evreninin kutupları insan (DASEIN) ve dünyadır. Yeryüzü (Erde) ve tanrı(lar) kayıptır. Daha önceleri, yeryüzü bizim konaklamamızın desteği olarak kısaca göründüler, fakat 'doğa olarak yeryüzü' dünyanın karşısına konulmuş değil onun içindedir (XX, 269 vd). 1930'lerin 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. Yeryüzü bizim eserlerimizi, eğer biz onlarla ilgilenmez ve onları korumazsak onların üs-

tünü örterek, parçalayarak ve yeniden elde ederek mücadele eder. Yeryüzü ve dünya birbirlerini gerekseler. 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 söz eder. Riss seçilmiştir çünkü onun bileşenleri Umriss, Aufriß ve Grundriß 'dış hat(lar), ana-hatlar' ve 'eskiz, taslak, temel plan' anlamlarına gelir. o varolanların ışımalarının yükselmesinin temel özelliklerini [Grundzüge] çizen bir ana-hattır (out-line) [Auf-riss: 1. 'zorla açmak', 2. Aufriß olarak, 'yükseltme, 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 gegenden '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 Entgegnungun, 'cevap vermek, karşılık vermek', 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 ikametgâhi olan fakat şimdi teknoloji tarafından yıkılmış olan antik Grek ve doğasına duyduğu aşk nedeniyle 'tanrılar'dan söz eder (LXV, 277). Fakat tanrıların sayısı hakkında herhangi bir görüşten kaçınır (LXV, 411, 437). Tanrılar insanın kendisini kavrayışıyla çok yakından ilişkilidirler. İnsan kendisini “insan varlığı” cinsinin 'mevcut bir “türü” olarak gördüğünde 'tanrının gelişi hakkında iddiada' bulunmaz, tanrıların kaçışının deneyimi hakkında bile bir iddiası olamaz. 'Bu deneyim tarihsel insan varlığının (human being) kendi varlıklarının hakikati tarafından terkedilmiş var olanların açık merkezine taşınmış olarak kendisinin farkında olduğunu önvaryayar'(LXV,61). Eğer insan kendisini diğer hayvan türleri arasında sadece bir tür olarak görüyorsa, bir bütün olarak var olanların farkında olan bir varlık olarak kendisine özgü sonluluğunun bilincindeyse onun tanrılara ihtiyacı yoktur. İnsan ve tanrılar birlikte, aradan geçen nehrin taşmasıyla oluşan nehir kenarları gibi, varlık (Das Seyn)tan çıkarlar (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' yada Sprengung, 'patlama, püskürme' – 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). Geviert, 'dörtkatlı, kare', Heidegger'in spekülâtif tarihe ilgisini canlı tutar. Sonraları, bu dört esas: yeryüzü, gökyüzü, ölümsüzlük ve ölümlülük olur (D: 'Das Ding', T: 'The Thing', Ş: 'Şey', 165 vd/173). Şimdi 'dünya' bu dört esasın 'sadeliğinin olaylı aks-oyunudur [ereignende Spiegel-Spiel] (Ş, 172/179). Bir testi, bir köprü veya bir kricket so-

pası gibi bir Ding, 'şey', bu dört katın keşiştiği yerde bulunur. Sopa ışık ve ısı veren bir gökyüzü altında yeryüzünde yetişmiş; hava bir nimettir; ışın başarısı kaderin elindedir. 'bütün özlenmenin kendisinde toplandığı sadelik tekrar her bir var olanda bulunur, hayır- her bir var olan bu sadelik içinde bulunur. Fakat sadece biz varolanı, her bir şeyi, kendi gizeminin özgür oyunu (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 ne de bütün özne-nesne ilişkisi olduğunu işaret etmek için ne zaman üstünde çarpı işaretli olarak das Sein, 'varlık' yazsa, bu çarpı koyma aynı zamanda 'dört katlılığın [Gegenden] dört bölgesine ve onların keşişme noktasında toplanmalarına işaret eder' (QB: The Question of Being, VS: Varlık Sorusu, 83). Bu dört katlılık Hegel'in üçgenine ve üçlüsüne karşı bir cevaptır. O aynı zamanda Varlık ve Zaman'ın uzamsal bölgelerine geri döndürür. Bkz. Inwood, 1999: 50-52.

16 Ev(sızlık) ve Tekinsiz: Heim 'ev, yaşanılan-yer' demektir. O Heimat'ı, 'ev -(yerleşke, yurt) oluşturur (krş. "Hümanizm Üzerine Mektup", 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 bağıni 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 ("Hakikatin Neliği Üzerine", 191/130). '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 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 zuhause sein'dır. Böylece 'evde-olmamak' Nicht-zuhause-sein'dır. ONLAR'ın-baskın olduğu gündeliklikte DASEIN evde hisseder. Korku samimiyeti bozar ve 'içerde-varlık evde-olmama [Un-zuhause] 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 Unzuhause] 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] varlıkların 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, bu fırlamayı homo humanus'un gerçek insanlığına (humanity) kendi eve dönüşü [Heimkehr] (yurda-varış) olarak tasarımılamak için kendi özünden fırlamaya, sürüklenmeye bırakır' (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 (Metafizığe Giriş,111vd./123 vd.). Felsefe de evsizlik tarafından harekete geçirilir. Heidegger Novalis'ten alıntı yapar: 'Felsefe gerçekten yurt özlemidir [Heimweh], heryerde evde [zu Hause] olmak için bir itkidir (urge, tutku, ısrar) (XXXIX,7). Heidegger'in açıklamasına göre, heryerde evde olmak, 'varlıklar 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 yalıtılması'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'in özgürlüğü'nün kendisi üzerine dayanlı olduğu insanın Dasein'inin Gehemnis'ini, Unheimlichkeit'ı yeniden sağlamayı denemeliyiz (XXIX,255,490). Bkz. Inwood, 1999: 97-98.

17 Temel ve Uçurum: 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 ergünden, 'derine inmek, zemine inmek'. O 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.). O kendisi bir önektir, örneğin Grundsatz, 'ilke', Grundstimmung, 'temel ruh durumu'; Grundlegung, grundlegen, 'temelleri döşeme, döşemek'; Grundbegriffe, 'temel kavramlar, fakat aynı zamanda 'varolanlar hakkındaki bütün bilgilerinin aralarındaki kurucu ilişkileri içinde zemin sağlayan tasarımlamalar' (XXVII,196). Heidegger Grund'u 'başlangıç, ilk ilke' ve 'kural, hükmetme' anlamlarına gelen arché ile ilişkiye sokar (ER: The Essence of Reasons, Temellendirmenin Neliği Üzerine, 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 Tanrın 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 varsayıklarını söyleyerek bu yolu izledi. O Grund ile Existenz'i karşılaştırdı: her varlık kendisini varoluştaki gerçekleştirmeye çalışan bir zemin içerir (krş. NII, 476 vd./ep, 70 vd.krş.446 vd./ep.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 hiçbir şeyin 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; Temellendirmenin Neliği Üzerine,14; PR,31). Bir Grund veya ratio bir neden olmak zorunda değildir: 'her neden Ursache bir zemin çeşitlidir. 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' (PR,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 var olur? Sadece kendisini onun içine fırlatılmış olduğu olanaklar üstüne yansıtma yoluyla. [...] O zemin-

den, 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 fırlatılışı için bir fırlatma-kabini (trajectory) yapar. Onun bunu yapma yeteneği onun 'ekstatik zamansallığına' (temporality) dayanır: "Kaygı gündelik ihtiyaçların acilliğiyle sınırlandırılmış olsa bile, Dasein asla saf bir ortaya serme değildir; o bekleyen bir alıkoymadan kaynaklanır ve bu alıkoyma zeminini üstündeki bir dünya içinde, ya da kendisi bu "zemin" olarak var olur. ER Gründen'in Dasein'indünya-içinde-varlık'ıyla 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] var olanların ontolojik uslanlanması [Begründung]na yükselen üç katlı dağılımasıdır. Dasein 1.bir dünya temellendirir, 'tasarlar' veya bir dünyaya 'yükseklik', 2. kendini onun içinde diğer var olanlar arasında bir var olan olarak temellendirir ve böylece o yetkilendirilir. 3. bir durumun neden bu şekilde olduğunun nedenlerini sorar. Tüm bunlar 'temelin temelli'likle, özgürlükle ilgilidir (ER,126). Başlangıçtaki özgür dünya-tasarımız için hiçbir neden veya sebep verilemez. Bir dünyanın, bir bütün olarak var olanların, farkında olmamız hem genel olarak var olanlar için hem de davranışlarımız için alternatif olanaklar açar. Böylece şunu sorabiliriz: Neden o şekilde bu (yapılsın)? VZ Varlık'ın 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 var olanlarla veya var olanların destekleyici "temel"i olarak varlıkla karşılaştırılmaz" (VZ,152). Daha sonra, varlık var olanların zemini-dir: "içinde tüm var olanların neyse o olarak ilkin kendi hakikatlerine (koruma ve düzenleme ve nesnellik) geldikleri bir zemin olarak varlık; var olanların içine battığı zemin (uçurum), aynı zamanda içinde var olanların ilgisizlik ve kendinden-açıklık (temelsizlik) kazandıkları zemin" (LXV,77). Tüm bunların yanında: 'varlık bize, kendilerine döndüğümüz var olanların yaptığı gibi, üstüne inşa edeceğimiz ve konaklayabileceğimiz temel ve zemin sağlamaz. Varlık böyle bir temellendirmenin rolüne hayır-demektir [Ab-sage], temellendiren her şeyi reddeder, uçurumsaldır [ab-gründig]' (NII,252/ niv, 193). Şimdi Heidegger'in düşüncesi daha tarihseldir (LXV,451), Dasein'in temellendirilmesiyle, varlığın (beyng) hakikatiyle ve olayla ilgilenir. Grund'un çeşitli türleri veya anlamları olduğu için, temellendirme çoğu zaman karşılıklıdır (reciprocal): 'Olay Da-sein'i kendi içinde temellendirir (I). Da-sein olayı temellendirir (II). Temellendirme burada karşılıklıdır [kehrig]: I. Giderek büyüyen dayanaktır II. Kurucu tasarlamadır' (LXV,261). Her zaman –var olanları 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 (beyng?) 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. O Goethe'den bir alıntı yapar: 'Şimdi araştırma çabalar ve uğraşır, onun ruhu her zaman yüksektedir, / yasayı, temeli, Nasıl ve Niçin'i bulmak için.' 2. O, varlığın zemin olduğunu ve 'zeminsiz yani şimdi Niçin'siz durduğu şeklindeki varlığın anlamı hakkında soruyu cevaplar. (PR: The Principle of Reason, Neden İlkesi). 2,1 için temeldir: 'Sadece varlık sözcüğü gerçek olduğu için tasarımılama ilkesi geçerlidir. Neden [Grund] ilkesi varlığın sözcüğü olarak tasarımılama ilkesi için zemini ilk verir' (PR, 208). 'Varlık temel olarak de-

neyimlenir. Temel ratio olarak, hesap (account) olarak yorumlanır' (PR, 210). Bkz. Inwood, 1999:

¹⁸s.46. Heidegger, "Messkirch'in 700. Yılı, 22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma" (çev. Leylâ Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu), Defter dergisi içinde, Kış 2001, Yıl: Ondört, Sayı: 42, İstanbul: Metis Yayınları. ss. 45-52.

¹⁹s.47. A.g.y.

²⁰s.51. A.g.y.

²¹s.51. A.g.y.

²²s.52. A.g.y.

²³**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, G., Essays on Religion/Din Üzerine Denemeler, 5). Heidegger dindar biriydi, fakat dindar bir filozof değildi. Felsefe teolojiden ayırdı. Teoloji 'pozitif bir bilim' olarak şimdiden açılmış ve onlarla bilim öncesi ilgilenmelerimizde ulaşılabilir ve varlık hakkında kavram öncesi bir anlayış tarafından aydınlatılan bir var olanlar dizisini inceler. Teolojinin araştırdığı şey Tanrı değil fakat Hıristiyan imanı veya onun tarafından açılan (disclosed) varlıklardır, bu iman basitçe bir inanç veya bilgi değil fakat Lutherci bir anlamda kişinin tüm yaşamını etkileyen bir yeniden doğuş, 'açılan, yani meydana gelen tarih içinde, çarşıya gerilenle birlikte, iman ederek anlayan Varoluş [gläubig ver-stehendes Existieren]' (PT: "Phänomenologie und Theologie", Wegmarken içinde, "Phenomenology and Theology", 54/10). Eğer bir bilim olarak teolojinin sadece Hıristiyanlara değil herkese ait olduğu durumu söz konusu olmasaydı teolojiyi 'kendi dünya-tarihsel görünüşü' içindeki Hıristiyanlığın öz-bilinci' olarak adlandırabiliriz (PT,51, vd./9). İman tarafından açılan, imanını kendisini de içeren, varlıklar teolojinin, iman biliminin konusudurlar. Teoloji tarihsel bir disiplindir. O imana inanmaz 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'in varoluşunun kökensel ontolojik belirlenimini içerir' (PT, 64/19). Bu tür kavramları suç olarak açıklarken 'felsefe ontik olanın ontolojik doğrulayıcısının ve gerçekte temel teolojik kavramların ön-Hristiyan içeriğinin formel gösterimidir' (PT, 65/20. Krş.LX, 62 vd). O 'içinde günah kavramının yattığı' ontolojik bölge'nin 'biçimsel gösterimini [formale Anzeige]' sağlar. O teolojiye günah kavramlaştırmada yardımcı olur ve onun ihlal edemeyeceği sınırları bildirir. Fakat teoloji ve felsefe ayrı dururlar. 'Hıristiyan felsefesi diye bir şey yoktur, bu "mantıksal olarak imkansız bir şeydir". Fakat aynı zamanda, fenomenolojik bir matematiğin olmadığı gibi yeni-Kantçı, değer-felsefesiz, fenomenolojik teoloji de yoktur' (PT 66/21.Krş.NI,14/ni,5; Metafizığe Giriş, 6/6). Teoloji bir felsefe ve onun sisteminin uygulanmasından ne kadar kararlı bir şekilde uzak durursa kendi bilimsellik talebinde o kadar felsefi olur' (PT,58/14). Heidegger kendi gençliğinin, Hıristiyan imanını Aristotelesçi terimlerle sunan, Thomizminden vazgeçer. Teologlar Aristoteles'e Marks'ın Hegel'e yaptığını yaptılar (NII,132/niv,88). O Paul'e ve Augustinus'a geri döner (krş. LX, 67 vd.) ve Yunan metafiziğinin Hıristiyan sahiplenilmesine karşı I.Cor.I, 20-23'e değinir: 'Tanrı bu dünyanın bilgelikliğini aptallığa dönüştürmedi mi? [...] Yahudiler bir işarete ihtiyaç duyarlar ve Yunanlılar bilgelik peşindeler: Fakat biz çarşıya gerilen İsa'ya v'zediyoruz, Yahudilerin üzerine engel ve

Yunanlılar üzerine aptallık koyuyoruz' (WMI: "Metafizik Nedir?"e "Giriş" 374/276). O sık sık tanırtanımaz 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 varlık olarak düşünülen bir Tanrı çeşitidir: 'sıradan anlayışa "tanrıtanımazlık" gibi görünen ve görünmesi gereken şey temelde onun karşıtıdır'(NI,471/nii,207, vd.). Tanrının varlığı, küfür olmaksızın, nedenselliği kanıtlayabileceğimizden daha fazla bir şekilde kanıtlanamaz (NI,366/nii,106). Fakat biz –Tanrıyı mutlak bir Sen olarak, bonum olarak, değer olarak ya da sonsuzluk olarak anlamaktan daha uygun olarak - tam-güçlülük, kutsallık olarak varlık düşüncesinin bizim AŞKINLIKımızdan ve bütün varlık anlayışımızdan köklenerek geliştiğini gösterebiliriz. Heidegger'in bunu göz ardı etmesi tanrıtanımazlık izlenimi verir, fakat 'her durumda, ontik olarak anlaşılacağına, tümüyle doğrulanır olan tanırtanımazlığın ucuz suçlamasını itirazsız kabul etmek daha iyi olacaktır. Fakat bu Tanrı'ya varsayılan ontik iman temelde tanrısız değil midir?' (XXVI,211,n.3). O tanırtanımazlığı reddeder: 'En son tanrı en biricik biricikliktir ve "tektanrıcılık", "tüm-tanrıcılık" ve "tanrıtanımazlık" terimleriyle kastedilen hesapçı belirlemenin dışında durur.' Tektanrıcılık ve bütün "tanrıcılık" çeşitleri sadece, "metafizik"i kendi zihinsel önvarsayımları olarak kullanan, Yahudi-Hıristiyan "apolojiler"inden beri vardır. Bu tanrının ölümüyle bütün tanrıcılık yıkılır' (LXV, 411). Nietzsche'nin 'Tanrı öldü'sü 'tanrıtanımaz bir söz' değil, 'fakat içinde hakiki nihilizmin tamamlandığı bu metafiziğin onto-teolojik sözüdür' (NII,348/niv,210). Nietzsche'nin 'kaos' olarak dünyası 'hıristiyan tanrısız olumsuz teolojidir' (NI,353/nii,95). Heidegger sürekli 'tanrı(lar)'dan söz eder, fakat onun/onların ontolojik konumu belirsizdir: 'Tanrı [Der Gott] ne 'var olan' ['seiend'], ne "var olmayan" ['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 ile eşitlenir'dir' (LXV,263). Tanrı Varlık'a ihtiyaç duyar fakat onunla özdeş değildir. Varlık, 'tanrıların konağının merkezindeki ateş ocağı' gibi, tanrılar ve var olanlar arasındadır (LXV,486;krş.243, vd.; Hümanizm Üzerine Mektup, 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 var olanlardan bir var olanın ötekinden farklı olması gibi farklı değildir. Onun bir çok adı vardır; onların hiçbiri 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 varlığı (varlık edimi) (actus) esse(ndi) ile ve kendi özüyle özdeş özel bir tür varolandır; o saf katkısız varlıktır. O Musa'nın tanrısından çok Heidegger'in Varlık'ına (veya Hegel'in 'kavram'ına) yakındır. Böylece Heidegger'in düşüncesi şudur: İnsanoğlunun Tanrıya 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 Yunan kent-devletleriyle birlikte öldüler. Hıristiyan 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 Hıristiyan tanrı' (LXV,403,krş. XXXIX,93 vd.). Son tanrı Varlık'ın kendisi değil 'Varlığın hakikatı'dır (LXV,35). Heidegger'in 'teoloji'si Alman İdealizmi'nden, özellikle Hölderlin ve Schelling'den etkilenmiştir. O, belkide, Katolik bir Hegel'di. Bkz. Inwood, 1999: 80-81.

²⁴ **Angst, Korku, Kaygı:** Almanca'da 'heyecan'lar (emotion) ko-

nusunda birçok kavram bulunur: Tutku, Affekt ('duygu, heyecan'), Gefühl ('his') ve Stimmung ('ruh hali'). Heidegger onları sürekli ayırdeder. 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 olduğumuz nedeniyledir. Gerçekte bir 'Gefühl kendisinde kendimizi 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 ötemize bizi ilgilendirsin ya da ilgilendirmesin bir bütün olarak varolanlar içine uzattığımız yol olan Dasein'ımızın temel kipidir'. Beden derinlemesine kuşatılmıştır: 'her his belirli bir yolda ayanlanmış bedenleşme [Leiben], belirli bir yolda bedenleşen bir ruh durumudur'. (NI, 119/ni, 100). Gefühl bazen rahatsız edici bir şekilde Stimmung ile eşitlenmektedir (WM: "What is Metaphysics?", MN: "Metafizik Nedir?", 110/100; LXV, 256), bazen her türlü nesneden koparılarak saf bir içsel duygu olarak ondan ayırıldılmaktadır (WMP: "Postscript to What is Metaphysics?", MNS: "Metafizik Nedir?"e Söz" 304/385) Korku dünyayı özel bir yolda açar ve yine de farklı olmak üzere Angst ('kaygı, sıkıntı, keyifsizlik')a yaklaşır: 'Korku, Angst olarak otantik olmayan ve kendisinden saklanan "dünya" üzerine düşmüş Angst'tır' (VZ, 189). Benim korktuğu dünya içinde olan bir varlıktır örneğin bir dışının matkabı. Bu varlık 'zararlı'dır. Zarar vericilik onun durum kipidir [Bewandnisart]' zarar vericiliğin belirli bir şekli, dişteki acı, vardır ve belirli bir bölgeden, dışının-kinden gelir. Bu bölge ve ondan çıkan şeyler benim için 'korku verici' olarak tanıdık. Matkap henüz dişimin veya sinirim üstünde değildir fakat yakına gelmektedir. O şimdiden yakındadır. (Gelecek ayın randevusu canımı sıkamaz.) o gözdağı verir, fakat geleceği kuşkuludur. Dolguya ihtiyacım olmayacak belki; yaparsam belki acıtırmaz. 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, karşılaşmam 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 'kaygılı birlikte-Varlık' olarak kendim için korkarım (VZ, 141) . Eğer başkaları için korkuyorsam, 'kendim için de korkuyorum'dur (sich fürchten, genellikle fürchten'in kuvvetlendirilmiş bir biçimi, 'korkmak); kişinin hakkında korktuğu şey 'onun kendisinden koparılp alınabilen kişinin başkası-ile-birlikte-varlığıdır' (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 'ilişkinsini' açar. Angst'da kişinin içinde olduğu bir durumdur, fakat korkudan farklıdır (VZ, 184 vd.): angst'in hakkında olduğu şey (onun Wovor'u, 'Önünde'si, Karşısında'sı) dünyaya-içsel bir varlık değildir, fakat dünya, dünya-içinde-varlık, Dasein'in kendisi ya da Hiç'tir (krş. MN. 111/101).O belirli bir zarar için gözdağı vermez, belirsizdir ve 'ilgili'lik'ten yoksundur. Sadece dünyaya içsel varlıklar ilgililiğe sahiptir; bu nedenle Angst dünyayı kendi ilgililik-bütünlü-

günden (involvement-totality), kendi anlamından soyar böylece dünyayı daha fazlasıyla belirli hale getirir. Dasein da kendi her zamanki ilgilerini kaybeder ve kendi çıplak kendisine, kendi çıplak olabilme-yeteneğine, kendi 'kendisini seçme özgürlüğüne' bireyleşir (VZ, 188). Angst'da herşeyi 'tekinsiz' (uncanny, unheimlich, edb.'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-varlık. 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-işsel-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 ayrımsızlığa 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 (WM: "Was ist Metaphysik?", "What is Metaphysics?" 109 vd. 99 vd.). Sıkıntının sırayla, üçüncü bir durakta (Heidegger'in nedensizce geç kalması gerektiğini varsaydığı, XXIX, 159) bir tiren 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.). 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 'var olanların var olduğu 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 yanlışla 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) önünde Angst bugün de her zamanki kadar büyüktür. Kanıt: bu Angst'ı bağırıp susturmak için devasa aygıtlar' (LXV, 139). Bkz. Inwood, 1999: 15-18.

²⁵ **Özgürlük:** İnsan özsel olarak özgürdür: 'Özgürlük insanın sahip olduğu birşey değildir [Eigenschaft, 'nitelik']; insan özgürlüğün sahip olduğu birşey [Eigentum, 'iyelik']dir. (S, 11/9). Heidegger yedi çeşit özgürlük ayırır: 1. kişinin kendi başına değişiklik başlatma yeteneği 2. -den bağımsızlık, özgürlük...; 3.-e bağlanma, -e özgürlük...; 4. duyusallık üstünde hakimiyet (otantik olmayan özgürlük); 5. kişinin kendi özünün yasasından öz-belirlenim (otantik özgürlük); 6. iyi ve kötü için yeti; 7. ilgisizlik serbestliği (S: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom, Schelling'in İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine Denemesi, 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 belirlenmiş 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 an-

lamsızdır. 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: kılışsal özgürlük öz-yasamalıdır (XXXI, 294, 296). Fakat eğer bir şeyi yapmaya tamamen güdülendiysem - onları yapmak zorunda oluşum tamamen benim kendi seçimimle olsa bile- yapmak zorunda olduğum şeyler de olmalıdır. Özgürlük ve zorunluluk sadece kılışsal 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; önmdeki 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'ın olgusal varoluşuyla şimdiden karar verilir. Bunun orada karar verildiği bu alan içinde özgürlük için elbette geniş bir hareket alanı vardır' (XXVII, 306 vd.). Benim yargımın (veya diğer eyleminin) 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 nesensellikte yarışabilir. Bunun iki nedeni vardır: 1. var olanları neden ve sonuç aracılığıyla değerlendirmek onları 'ELDE-BULUNUR' (XXXI, 163, vb.) olarak ya da 'gerçek' (NI, 401/nii, 138, vb.) olarak görmektir. Bu, bir insanı, kişiyi ya da DASEIN'ı değerlendirmenin yanlış bir yoludur. O onu doğal bir varlığa indirir. Ne 'Ne yapmalıyım?' ne de 'Neden bunu yaptım?' 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 'olgu'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 (yada hatta 'Das Seyn') dir. Fakat varlık var olanları onların HAKİKATinde ya da açılmışlıklarında yakalamak için insana ihtiyaç duyar. Böylece: 'Varlığın özü özgürlüktür', 'var olanları olmaya bırakma'ya dayanan bir özgürlük (ET: "On the Essence of Truth", HN: "Hakikatin Neliği Üzerine", 185 vd./124 vd.). eğer ben var olanları olmaya

birakırsam, 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; kendine 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 Hıristiyan 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). Bkz. Inwood, 1999: 74-76.

²⁶ **Duyma:** 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 yoksunluğunun 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, yani "kökensel olarak ve ilkin" kişi gürültüleri ses-karmaşalarını değil fakat gacırdayan arabayı, 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, aldırmmamak', ve hinhören, 'i dinlemek' gibi duymayla ilişkili çeşitli bileşik kelimeleri 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-Daseina ve kendisine 'esir tutulmuştur' 'hörig' ve o, bu esaret Hörigkeit altında onlara aittir zugehörig' (VZ,163). Ve: 'ile-varlık ötekilere kulak veren-itaat eden-ait olan Zu(ge)hörigkeit yapısına sahiptir ve ayırma, gurup-oluşturma, toplumun gelişmesi gibi

şeyler ve benzerleri sadece bu birincil ait olma zemininde bulunurlar' (XX,367). Duyma konuşmaya özgüdür: 'ile-varlık dünya-içinde-varlığa aitken duyma konuşmaya aittir'. Bunula birlikte, biz 'onun söylemesini ve onun hakkındaki konuşmayı değil, fakat tüm söylemenleri, 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, Dile Doğru Yolda, OWL: On the Way to Language, 254/124). Die Sprache spricht, 'dil konuştuğu, yani gösterdiği şey içinde konuşur'. Onun konuşması [Sagen] bir zamanlar konuşulmuş ve şimdiye kadar hâlâ konuşulmamış, dilin yapısına [Aufriß] yayılmış konuşmadan [Sage] fıskırır. Dil tüm mevcudiyet [Anwesendes] bölgelerine erişen gösterme olduğunda konuşur ve bu bölgelerden mevcudiyete (presence) [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'tı. O hâlâ orada, onu duymak için bizi beklemekte olan dilin içindedir. Bkz. Inwood, 1999: 86-87.