



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

HEİDEGGER'İN YAZGI ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR YORUMLAMA

(DOKTORA TEZİ)

Aysun GÜR

BURSA-2016



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

HEİDEGGER'İN YAZGI ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR YORUMLAMA

(DOKTORA TEZİ)

Aysun GÜR

Danışman:

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

BURSA-2016

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim/Ana sanat Dalı, Sistematik Felsefe Bilim Dalı'nda 710943002 numaralı Aysun GÜR'ün hazırladığı "Heidegger'in Yazgı Anlayışı Üzerine Bir Yorumlama" konulu (~~Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik Tezi/Çalışması~~) ile ilgili tez savunma sınavı, 18/11/ 2016 günü 14:00 – 16:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/~~çalışmasının~~ başarılı/~~başarısız~~) olduğuna oy birliği/~~oy çokluğu~~ ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN
Uludağ Üniversitesi/Fen-Edebiyat
Fakültesi/Felsefe
Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Prof. Dr. Muhsin YILMAZ
Uludağ Üniversitesi/Fen-
Edebiyat Fakültesi/Felsefe
Üye

Prof. Dr. Ali Osman
GÜNDOĞAN
Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi/Fen-Edebiyat
Fakültesi/Felsefe
Üye

Prof. Dr. Hüseyin Gazi
TOPDEMİR
Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi/Fen-Edebiyat
Fakültesi/Felsefe
Üye

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN
Uludağ Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri
Üye

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 06.10.2016

Tez Başlığı: "Heidegger'in yazgı anlayışı üzerine bir yorumlama".

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 144 sayfalık kısmına ilişkin 01.10.2016 tarihinde şahsım tarafından "Turnitin" adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %4'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar dâhil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

06.10.2016

Adı Soyadı: Aysun GÜR

Öğrenci No: 710943002

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Sistemik Felsefe

Statüsü: Doktora

ULUDAG UNIVERSITY SOCIAL SCIENCE INSTITUTE
THESIS/DISSERTATION ORIGINALITY REPORT

ULUDAG UNIVERSITY SOCIAL SCIENCE INSTITUTE
TO THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

Date: 06.10.2016

Thesis Title: “An interpretation on Heidegger’s understanding of destiny”.

According to the originality report obtained by myself by using the “turnitin” plagiarism detection software and by applying the filtering options stated below on 01/10/2016 for the total of 144 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 4%.

Filtering options applied:

- 1- Bibliography excluded
- 2- Quotes included.
- 3- Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Uludag University Social Science Institute Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

06.10.2016

Name Surname: Aysun GÜR

Student No: 710943002

Department: Philosophy

Program: Systematic Philosophy

Status: Ph.D.

Yemin Metni

Doktora tezi olarak sunduğum “Heidegger’in yazgı anlayışı üzerine bir yorumlama” başlıklı alışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütun alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

06.10.2016

Adı Soyadı: Aysun GÜR
Öğrenci No: 710943002
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Sistematik Felsefe
Statüsü: Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı :Aysun GÜR
Üniversite :Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı :Sistemik Felsefe
Tezin Niteliği :DoktoraTezi
Sayfa Sayısı :xii+144
Mezuniyet Tarihi : 18/11/2016
Tez Danışmanı : Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

HEIDEGGER'İN YAZGI ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR YORUMLAMA

Heidegger yirminci yüzyılın en önemli filozoflarından biridir. O düşünce serüvenine Varlığın anlamını sorarak başlamıştır diyebiliriz. Bu soru Varlığın nasıl açığa çıktığını sormak demektir. Burada Varlığın açıklığı olarak hakikat, hep gizlenme bağıyla birlikte düşünülür. Bu bağlamda yazgının anlamını açığa çıkarmaya çalışan bu tezde, yazgının açıklığının peşine düşülmüştür. Bu yolda yazgının açıklığının tarzları ve yazgının açığa çıkışlarıyla karşılaşmıştır. Her iki durumda da yazgının karşılıklı ilişkiler içinde açığa çıktığı görülmüştür. Burada kullanılan yöntem hermenötiğe ve fenomenolojiye dayanılarak ulaşılan karşılıklı okuma yöntemidir. Tezin ulaştığı sonuç, yazgının ilişkilerin ilişkisi olduğudur.

Anahtar Sözcükler

Varlık	Yazgı	Dil	Dasein
Düşünme	Ara	Hakikat	Karşılaşma

ABSTRACT

Name and Surname :Aysun GÜR
University :Uludag University
Institution :Social Science Institution
Field :Philosophy
Branch :Systematic Philosophy
Degree Awarded :PhD
Page Number :xii+144
Degree Date : 18/11/2016
Supervisor : Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

AN INTERPRETATION ON HEIDEGGER'S UNDERSTANDING OF DESTINY

Heidegger is one of the most important philosophers of 20th century. He starts his thinking adventure by asking the meaning of Being. In another way this question asks how presence started to exist. The truth as his openness, is always thought with the bound of hiding. In this regard, this thesis seeks for openness of destiny. In this way, stiles of openness of destiny and existences of destiny have been encountered. In both situations, destiny starts to exist in mutual relationships. The method used in here is the Mutual Reading Method which is reached by relying upon Hermeneutics and Phenomenology. The conclusion that this thesis reaches is that destiny is the relationships of relationships.

Key Words

Being Destiny Language Dasein
Thinking Between Truth Encounter

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Heidegger'in yazgı anlayışı soruşturulmuştur. Bu soruşturmada Heidegger'in yolculuğuna yakın durularak ona ayak uydurulmaya çalışılmıştır. Yazgı insan hayatı için önemli kavramlardan biridir; çünkü insan sürdüğü hayatın anlamını sorar ve onu anlamak ister. İşte Heidegger'de yazgının anlamını arayan bu çalışmanın birinci bölümünde öncelikle yazgı kavramının Türkçe, Almanca, Grekçe ve Arapça dillerindeki karşılıklarına, daha sonra Heidegger'in sosyo-kültürel arka planı ile etkilendiği filozof ve dönemlere değinilmiştir. İkinci bölümde yazgının açığa çıkma tarzlarından yola çıkılmış ve bu tarzlar, içinde karşılıklı ilişkilere imkan sunan ilişki zeminleri olarak okunmuştur. İkinci bölümle karşılıklı konumlanan üçüncü bölümde ise yazgının açığa çıkışları, içlerinde bulunan karşıtlıkların ilişkisi olarak dile getirilmiştir. Bunların sonucunda yazgının tüm bu ilişkilerin ilişkisi olduğu görülmüştür. Yazgının açığa çıktığı tüm ilişkiler/bağlar birbirine bağlıdır/dolanmıştır. İnsan burada her şeyi anlama imkanına elbette sahip değildir; çünkü yazgıda açığa çıkanlar her zaman açığa çıkmayanlarla birlikte. Ayrıca orada her şeyin her şeye bağlı olması ve değişmesi her anlamının sınırlı olmasına sebep olur. Kaldı ki zaten insan da hem sonluluğu hem de anlaması açısından tarihsel ve sınırlı bir varlıktır. Dolayısıyla bu çalışmanın, felsefi olarak yazgı kavramını anlama serüveninde küçük de olsa bir açıklık sunması umulur.

Bu çalışmada öncelikle kıymetli hocam Prof. Dr. A. Kadir Çüçen'e en başından beri beni desteklediği, dinlediği, beklediği ve sabrettiği için minnettarım. Kendisinin hem hocam hem de tez danışmanım olması benim için büyük bir şans olmuştur. Bana Heideggerci anlamda bir açıklık inşa etmesine ve orada ikamet etmeme imkan sağlamış olmasına ne kadar teşekkür etsem azdır.

Sevgili Hocam Prof. Dr. Muhsin Yılmaz'a özenli okumaları, incelikli uyarıları ve içten desteği için minnettarım.

Sayın Hocam Prof. Dr. Zeki Özcan'a tez yazım sürecindeki uyarıları ve katkılarından dolayı çok teşekkür ederim.

Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan ve Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir'e bu çalışma üzerindeki düzeltmeleri için çok teşekkür ederim.

Doç. Dr. Yücel Yüksel'e kaynaklara erişim konusu başta olmak üzere, yazım sürecinin özellikle tıkandığı noktalarda sunduğu katkıları için teşekkürü borç bilirim.

Ailem elbette, her birine bana inandıkları, hoş gördükleri, anladıkları, güvendikleri, zor zamanları yaşanılır kıldıkları için teşekkür ederim. Özellikle kızımın yaşını aşan olgunluğu ve desteği harikaydı.

Sonra bu kentin dağına, nehrine, rüzgârına, göğüne, kuşuna, ayına, Fidan Han'a, Küçük Bahçe'ye, adsız kahramanlara, bilcümle şairlere varlıkları için şükranlarımı sunarım.

Bir de dostlar var. İyi ki var. Bir de Gül Güzeli var. Onun çok değerli eşi Mustafa var. Sevdiklerim ve sevildiklerim olmasa halim nice olurdu bilmiyorum ama bu tez yazılamazdı, onu biliyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
-----------------------	---

ÖZGÜNLÜK RAPORU.....	ii
YEMİN METNİ.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. YAZGI KAVRAMININ ETİMOLOJİK KARŞILIKLARI VE HEİDEGGER'İN BESELDİĞİ SOSYO-KÜLTÜREL FELSEFİ ARKA PLAN.....	4
1.1.YAZGI KAVRAMININ ETİMOLOJİK KARŞILIKLARI.....	5
1.1.1. Türkçede Yazgı.....	5
1.1.2. Arapçada <i>Kader</i>	7
1.1.3. Grekçede <i>Moir</i> a	8
1.1.4. Almanca <i>Geschick</i>	9
1.2. HEİDEGGER FELSEFESİNİN ORTAYA ÇIKTIĞI SOSYO-KÜLTÜREL VE FELSEFİ ORTAM.....	10
1.2.1. Sosyo-kültürel Arka Plan	11
1.2.2. Grek Düşüncesi	13
1.2.3. Yeniçağ Felsefesi... ..	15
1.2.4. Kierkegaard ve Varoluş.....	18
1.2.5. Nietzsche ve Güç İstenci.....	20
1.2.6. Dilthey ve Anlama.....	22

1.2.7. Husserl ve Fenomenoloji.....	24
-------------------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

2. YAZGININ AÇIĞA ÇIKMA TARZLARI	28
2.1. OLAGELME/ <i>EREIGNIS</i>	28
2.1.1. Birbirine/Birlikte Ait Olma/ <i>Zusammengehören</i>	29
2.1.2. Ait Olmaya Bırakma/ <i>Gehörenlassen</i>	37
2.2. AÇIKLIK/ <i>OFFENHEIT/LICHTUNG</i>	45
2.3. KARŞILAŞMA/ <i>BEGEGNUNG</i>	50
2.4. ARA/ <i>ZWISCHEN</i>	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YAZGININ AÇIĞA ÇIKIŞLARI.....	69
3.1. HİÇLİK/ <i>NICHTS</i>	70
3.2. DASEIN	80
3.3. DİL/ <i>SPRACHE</i>	93
3.4. DÜŞÜNME/ <i>DENKEN</i>	98
3.4.1. Teknik Düşünme/ <i>Rechnende Denken</i>	99
3.4.2. Kökensel Düşünme/ <i>Denken Besinnen</i>	106
3.5. SANAT/ <i>KUNST</i>	112
3.6. DÖRTLÜ/ <i>GEVIERT</i>	118
SONUÇ.....	131
KAYNAKLAR.....	134
ÖZGEÇMİŞ.....	144

KISALTMALAR

A: *Aristoteles Metafizik Q 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*

BF: *Beni Fenomenolojiye Götüren Yol*

BvD: *Bilim ve Düşünüm*

D: *Dönüş*

DL: *Dil*

DD: *Dilin Doğası*

DN: *Düşünmek Ne Demektir?*

DND: *Düşünmek Ne Demektir?*

DR: *Dünya Resimleri Çağı*

DvŞ: *Düşünmek ve Şükretmek*

DY: *Dile Giden Yol: Dil Yolu*

FS: *Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi*

G: *Giriş*

H: *Hölderlin ve Şiirin Özü Beş Kılavuz Söz*

HÜ: *Hümanizm Üzerine*

HÜD: *Heraclitus Üzerine Dersler*

İ: *İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek*

K: *Kıryolu*

M: *Mektuplar 1925-1975*

MB: *Modern Bilim, Metafizik ve Matematik*

MG: *Metafiziğe Giriş*

MN: *Metafizik nedir?*

MS: *Metafizik ve Sanat Yapıtının Kaynağı*

MÜ: *Metafiziğin Üstesinden Gelmek*

MV: *Metafiziğin Varlık-tanrı-bilimsel Yapısı*

N: *Niçin Taşrada Kalyorum*

NB: *Nedir Bu Felsefe*

NT: Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü

OB: Olmaya Bırakılmışlık

OT: Olmaya Bırakılmışlık'a Dair Tartışma-Düşünme Üzerine Bir Patika Söyleşisinden

Ö: Öğretmen Kule Merdivenlerinin Kapısında Kule Bekçisiyle Buluşur

Öİ: Özdeşlik İlkesi

P: Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?

R: Rusya'da Bir Savaş Esiri Kampında Bir Genç ve Yaşlı Adam Arasındaki Akşam Sohbeti

PHD: Platon'un Hakikat Doktrini

RK: Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması

S: Sonsöz

SD: Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu

SE: Sanat Eserinin Kökeni

SO: Sanat Olarak Güç İstenci

SvU: Sanat ve Uzam

Ş: Şey

ŞD: Şiirde Dil George Trakl'in Şiiri Üzerine Bir İrdeleme

TİS: Tekniğe İlişkin Soruşturma

TM: Tanrılığın Menşei

VvD: Varlık ve Düşünme

VvG: Varlık ve Görünüş

VvZ: Varlık ve Zaman

WL: The Way to Language

Y: Messkirch'in 700. Yılı 22 Temmuz 1961 Yurttaşlarında Hemşehrilere Konuşma

ZH: Zerdüş'tün Hayvanları

ZK: Zaman Kavramı

ZÖ: Zaman ve Varlık Konferansı Üzerine Bir Seminerin Özeti

ZvV: Zaman ve Varlık Üzerine



GİRİŞ

Heidegger'in yazgı anlayışını soruşturan bu çalışmada yazgının anlamı, ilişkiler zemininde aranmıştır. Burada karşılıklı okuma yöntemini kullanarak yazgının açığa çıktığı tarzlar ile yazgının açığa çıkışlarını birbirleriyle döngüsel bir ilişki içinde ele alarak, yazgıyı ilişkilerin ilişkisi olarak temellendirmeye çalıştık. Bize göre “yazgının açığa çıkma tarzları” üçüncü bir şey/bağ/ilişki olarak kendi içinde Varlığa/yazgıya/hakikate dair karşıtlıkların görünmesine imkan sunarken, “yazgının açığa çıkışları” Varlığa/yazgıya/hakikate dair karşıtlıkları görünür kılar. Heidegger'in yazgı anlayışı, onun sanat, teknik, Dasein veya dil konusundaki görüşleri gibi belli başlıklar altında derli toplu bir şekilde dile getirilmiş olmayıp çeşitli eserlerinde serpiştirilmiş haldedir. Heidegger'in bu konudaki görüşlerini sitematik hale getirmek amacımızdır. Bu sebeple, yazgıyla ilgili dağınık bir şekilde karşımıza çıkan görüşlerinden bütünlüklü olarak yazgının anlamını açığa çıkarmak için bir kazı çalışması yapılmıştır. İşte bu kazı sırasındaki kafa karışıklıklarının üstesinden gelebilmek için bir yöntem arayışına düşülmüştür. Bu arayışta “karşılıklı okuma” olarak adlandırabileceğimiz bir yöntemle, yazgının anlamının açığa çıkarılabileceği görülmüştür. Anlaşılabileceği üzere, tezde yaşanan zorluklar bizi yeni bir yönetime taşımıştır. Bu yeni yöntem, Dilthey'in anlama ile yorumlamaya yaptığı vurguya ve Husserl'in -elbette Heidegger yorumuyla- fenomenolojisine dayanmaktadır. “Karşılıklı okuma yöntemi”nin, Heidegger'in özellikle ikinci dönem felsefesindeki anlaşılması zor düşüncelerini, belli ilişkiler/bağlar/bağlamlar içinde anlamaya katkı sunacağı düşünülmektedir. Bunun yanı sıra bu yöntemin, diğer filozoflarda felsefi bir problem olarak yazgının çalışılmasında kılavuzluk edebileceği ayrıca Heidegger ve diğer filozofların farklı kavramlarının incelenmesinde de kullanılabileceği düşünülmektedir. Bizim ikinci bölümde belirlediğimiz tarz sayısı beştir ancak bu sayı, farklı okumalar neticesinde elbette değiş(tiril)ebilir. Aynı durum üçüncü bölümde yazgının açığa çıkışlarının sayısı için de geçerlidir.

Yazgının ilişkilerin ilişkisi olduğu iddiasını temellendirebilmek için yazılan birinci bölümde, yazgının seçilen dört dildeki –Türkçe, Arapça, Grekçe, Almanca- karşılıklarına bakılmış ve kavramın çağrışımları düşünmenin açıklığına davet edilmiştir. Bunun yanı sıra sosyo-kültürel arka plan Heidegger'in içine doğduğu düşünce ortamını göstermesi; Grek düşüncesi Varlık, *logos* ve hakikat anlayışıyla Heidegger'i derinden etkilemesi; Yeniçağ felsefesi/Modern felsefe onun eleştirel bir tutumla değerlendirdiği ve ayrılmak istediği yeri bize göstermesi; Kierkegaard'ın felsefe tarihine kazandırdığı varoluş kavramı özellikle Dasein anlayışı için belirleyici bir rol oynaması; Nietzsche güç istenci kavramıyla metafizik insanın

sonunu işaret etmesi; Dilthey'in anlama yöntemi Heidegger'in tüm felsefe yapma tarzını etkilemesi; hocası da olan Husserl'in fenomenolojisi de ona sorularıyla yürüyebileceği yollar açması sebebiyle yazılmıştır. Burada Heidegger'in onlarla karşılaştırmalı bir okuması yapılmamıştır; çünkü böyle bir okuma tezin probleminin sınırları dışında kalır. Bu dillerin, filozofların ve dönemlerin seçilmesinin sebebi, genel olarak Heidegger'in düşüncelerini etkilemeleri ve özel olarak da onun yazgı anlayışını anlamamıza (bağlamlarıyla) katkı sunacak olmalarının düşünülmesidir.

Yazgının açığa çıkma tarzlarının anlatıldığı ikinci bölümde her bir tarzı, üçüncü bölümdeki karşılıklı ilişkilerin açığa çıkışlarına imkan sunan üçüncü bir ilişki/bağ olarak yorumladık. Burada olagelmenin ilk anlamı olan birbirine ait olmada yazgının Varlık ile düşünmenin, Varlık ile zamanın, Varlık ile açığa çıkmanın, Varlık ile dilin, Varlık ile insanın ve yeryüzü ile dünyanın birbirine ait olduğu ilişki tarzında açıldığını gösterdik. Olagelme ikinci anlamı olan birlikte ait olmaya bırakma Varlıktaki/yazgıdaki/hakikatteki karşılıklı ilişkilerin görünür olma tarzlarından biri olarak karşımıza çıkarak, insanın hem Varlık hem de şeyler ile ilişkisinin bir ait olmaya bırakma ilişkisi olduğunu gösterir. Şeylerin nasılsalar öyle açığa çıkmasına imkan sunan bu ait olmaya bırakma ilişkisi ise özgürlük anlamına gelir. Kökensel düşünme, Varlık ile ilişkinin olmaya bırakma olarak gerçekleşmesini mümkün kılar. Bir diğer açığa çıkma tarzı olan açıklık hakikatin, yazgının, açığa çıkmanın sahnesidir. Orada varolanlar görünüşe gelirler. Açıklık, Varlık ile görünüşün birbirine ait olarak görünmesini mümkün kılan üçüncü bir ilişki zemini olur. Varlık ile zamanın ilişkisi açısından düşünüldüğünde zaman da, Varlığın vermesindeki açıklığın adı olur. Yine Varlık ile dil ilişkisinde dil de, sözcüğü veren açıklık olarak karşımıza çıkacaktır. İşte yazgı, açığa çıkma tarzlarından biri olan bu açıklıkta açığa çıkar. Yazgının açığa çıkma tarzlarından karşılaşmada ise Varlığın vermesinin, kendini gizleme ile sunma birliğinde göstermesinin anlamının, insanın o yolda yürümesiyle anlaşılabilmesi gösterilir. İnsanın o yolda gerçekleştireceği sıçrama sayesinde yazgı hakkında düşünme ve Varlıkla karşılaşma imkanına sahip olabileceği söylenir. Bu bağlamda insanın kendini olmaya bırakması, onun kendini gerçekleştirmeye çağıran yazgısı olur. Böylece yazgının, Varlığın açıklığının ve insanın onunla karşılaşmasının hep tarihsel olarak gerçekleştiği gösterilir. Yazgının açığa çıkma tarzlarının sonuncusu olan ara, Varlık ile varolanın hem ayrımının hem de birbirine dolanmasının içine sürüldüğü yer olarak belirlenir. Aranın, ayrım ile birliği kendinde tutan ve açan yapısı dilde de karşımıza çıkar. İnsan da arada bir varlık olarak orada ikamet etmeyi öğrenebilir ve yazgının açıklığına yakın durabilir.

Üçüncü bölümde de Varlığın/yazgının/hakikatin nasıl açığa çıktığı/açığa çıkışları gösterilmeye çalışılmıştır. Burada açığa çıkarak görünenler, Varlıktaki/hakikatteki/yazgıdaki karşıtlıklar arasındaki ilişkiyi görünür kılmaklıklarıyla anlaşılır. Öyle ki şimdi hiçlik varolanlar ile varolmayanların, endişe ile korkunun; Dasein hakikat ile hakikatsizliğin, Varlık ile hiçliğin; düşünme sahici olarak açma ile teknik olarak örtmenin, Varlığın açıklığında durma ile varolanları kontrol etmenin; dil sessizlik ile sesin, konuşma ile dinlemenin, söyleyiş ile susmanın; sanat yeryüzü ile dünyanın, gizlenen ile açığa çıkanın, tanıdık ile yeni olanın; dörtlü ölümlüler ile ölümsüzlerin, insanlar ile tanrıların, yer ile göğün karşılıklı ilişkisi olarak yorumlanır. O halde her biri bir ilişkiyi, kendindeki karşıtlıkların ilişkisini dile getirir. İşte yazgı kendini ilişki olarak görünür kılar; yazgı ilişkilerde açığa çıkar. Yazgı ikinci ve üçüncü bölümde anlatılan tüm ilişkilerin ilişkisidir. Orada her şey her şeye/birbirine bağlıdır.

Bu çalışmada söyleme, olagelme ve dörtlü kavramlarının doğrudan alıntılar dışında, Tanrı'nın da tektanrılı dinlerdeki kullanımı dışındaki tüm kullanımlarında küçük harfle yazılmasına, Heidegger metinlerinin tezin başında verilen kısaltma listesine uygun olarak ve tarihsiz şekilde verdik. İlk bölümde yararlanılan sözlükleri kısaltmalarla kullandık. Tez boyunca özellikle Varlık, dil ve düşünme konusu olmak üzere bazı konuların tekrar etmesi, sürekli onlardan bahsederek tekrara düştüğümüz anlamına değil, onların farklı bağlamlarda sürekli karşımıza çıktığı anlamına gelir.

Heidegger Jaspers'e bir mektubunda, kendini felsefe müzesine gelen az sayıda izleyici için "geçmişten gelen az sayıdaki eserin düzgün ışık almasını sağlamak maksadıyla perdelerin doğru açılıp kapanması" işini yapan bir bekçiye benzetir (Safranski, 2008: 311). Heidegger'de bekçilik etmek, komşuluk, yakınlık, dinleme kavramları sık sık karşımıza çıkar. İşte bu tezde amaç onun ne söylediğini anlamaya çalışmakla eş zamanlı olarak söylediği şarkıyı dinlemek, söylediklerinin yakınlığında ikamet etmek ve o yakınlıkta yazgının açıklığını görmeye/duymaya/anlamaya çalışmaktır.

1. YAZGI KAVRAMININ ETİMOLOJİK KARŞILIKLARI VE HEIDEGGER'İN BESLENDİĞİ SOSYO-KÜLTÜREL FELSEFİ ARKA PLAN

Bu bölümde öncelikle tezin temel kavramı olan yazgının, dört dilde hangi anlamlara geldiğine bakılacaktır. Burada derinlemesine çözümlenmeler beklenmemelidir; çünkü bu bölümde analitik bir iddia taşınmamakta, sadece sözcüğün birkaç dildeki karşılıklarını tespitle yetinilmektedir. Burada amaç, Heidegger'in söylediği gibi dil, Varlığın eviyse ve sözcük varlığa getiriyorsa, seçtiğimiz sözcüklerin -burada yazgının- ne denli önemli olduğunu farklı dillerin vokabülerinden hataketle hatırlamaktır; çünkü çağrılan/söylenen her sözcük kendi anlam yükleriyle gelir ve bir kapı aralar, yol olur ve sizi bir yerlere götürür. Genel olarak böyle olmasına karşın Heidegger'de bu konu çok daha öte anlamlar taşımaktadır. Öyle ki o, birkaç yüz yeni Almanca kavram ve sözcük türetmesinin yanı sıra Almancadaki birçok sözcüğe de, dayandığı kökler ve(ya) eski kullanımlarına dayanarak farklı anlamlar yüklemiştir. Dolayısıyla onun düşüncelerinden bir şey anlamak için hangi sözcükleri kullandığının önemi büyüktür. Bunca önemine rağmen bu çalışmada filozof kendi dilinde okunmamıştır. Bununla birlikte bu büyük eksiklik, kullanılan kaynakların Almanca metinlerle karşılaştırılarak okunması ve böylece onun hangi sözcükleri niye seçtiğinin, aralarında nasıl bağlar kurduğunun, çok ince bir çizgide de olsa, izinin sürülmesiyle hafifletilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda hem onun sözcükleri için Türkçe karşılıklar aranırken hem de onun düşüncelerini Türkçede karşılayabilmek için kullanılan sözcükler seçilirken büyük bir özen gösterilmiştir.

Bu bölümde ikinci olarak Heidegger'in düşüncelerinin oluştuğu sosyo-kültürel ortam, kökensel olarak gördüğü Grek düşüncesi, felsefi olarak eleştirdiği Yeniçağ felsefesi ile Nietzsche, varoluş sözcüğünü borçlu olduğu Kierkegaard ve felsefe yapma tarzını doğruyan Dilthey ile Husserl hakkında kısaca bilgi verilecektir. Heidegger, ne zaman felsefe yaptığımız sorusuna, ancak filozoflarla bir söyleşiye girdiğimizde yanıtını verir (NB, 31). O halde onun felsefesi de diğer filozoflarla bir söyleşi niteliği taşır. O söyleşiye kulak vermekse, en başından söyleşinin taraflarının ne hakkında konuştuğunu bilmekle olur. Bu tezin konusu söyleşinin kendisi değildir elbette. Dolayısıyla burada aktarılan düşüncelerin derinlemesine bir yorumunu beklemek uygun görünmemektedir. Heidegger'in hangi çağın filozofu olduğunun ve çağındaki soruların bağlamının bilinmesinin, onun yazgi anlayışını anlamaya katkı sunacağı düşünülmektedir.

1.1.YAZGI KAVRAMININ ETİMOLOJİK KARŞILIKLARI

Burada seçilen diller dört tanedir. Bu dillerin seçilme sebepleri ise şöyle temellendirilebilir: Tezin dili olduğundan Türkçe, Heidegger'in dili olarak Almanca, filozofun köken araştırmalarında yöneldiği dil olduğu için Grekçe ve Türkçede kullanıldığı ve anlam dünyamızdaki yerinden ötürü Arapça dilleri seçilmiştir. Amaç, Heidegger'de yazgı problemini anlamaya çalışırken Heidegger'in yazgının Grekçe anlamından ne kadar etkilendiğinin ve Almancada yazgıyı nasıl düşündüğünün yanı sıra bizim Türkçede yazgıyı anlarken neleri hatırlamamıza getirdiğimiz ve onun yaygın karşılığı olarak kullanılan Arapça kader sözcüğünden farkını unutmamamızdır. Ayrıca kavramların içinde açığa çıktıkları kültürel bağlamlardan ayrı düşünülmemeyeceğinin de hatırlanması umulmaktadır.

1.1.1. Türkçede Yazgı

Türkçede yazgı sözcüğünün kökü yaz'dır. Yaz'ın birden fazla anlamı vardır. Yaz'ın burada ilk anlamı, on üçüncü yüzyıl öncesi eski Batı Türkçesinde çiz, sivri bir uçla kazımak, çentmek fiilinin varyantı olabilir. Moğolcadaki *ciru* çizmek, boyamak, kazımak, tırmalamak, eski Türkçede *yız* olarak karşımıza çıkar. Yine Türkçede biz, sivri uçlu aletken *biti* yazı yazmak demektir. Hatırlamak gerekir ki erken dönemlerde yazı, taş veya ahşap üstüne sivri uçlu bir şeyle yazılmaktadır. Yazın diğer anlamı da, eski Türkçede yazı, ova, açmak, düğüm çözmek, gevşetmek, sermek şeklindedir (NS).

Yaz'ın anlamlarından bazıları yazgı ile ilgili değildir ki onlar buraya alınmamıştır. Yaz aynı zamanda yaymak, sermek anlamına gelir ki bundan türeyen yazı sözcüğü düz yer, ova, kır, yazı, boş ve açık yer, boşluk, açıklık, çöl, ıssız yer, geniş alan demektir. Yaz, doğüstü güçler, insanın geleceğini belirlemek, gelinin yüzünü süslemek anlamlarına da gelir. Yazın eski Türkçedeki karşılıkları ise hata etmek, yanılmak, karşı gelmek, günah işlemek, yazmak, boş gezmek, yoldan çıkmak, yolunu kaybetmek ve azmaktır. Bununla bağlantılı olarak yazı, alın yazısı, yine eski Türkçede yazuk, yasok, günah (işlemek), suç, boşanmış, bağından çözülmüş anlamlarına gelir. Yazgı ise yaygı, hasır, çul, kilim, halı gibi serilen şeyler, kalem, mektup ve levhanın yanı sıra "bütün olmakta ve olacak olanları önceden değişmeyecek biçimde düzenlediğine inanılan doğüstü güç, alın yazısı, kader, mukadderat"tır (Gülensoy, 2011; Clauson, 1972). Yazgı, Tanrı'nın uygun görmesi, Tanrı'nın isteği, kader, ezelî takdir, yazı, alın yazısı, hayat, mukadderat, takdir-i ilahi demektir (TDK).

Yazgının köklerine baktığımızda öncelikle biz, çiz, çizmek, boyamak, kazımak, kalem, yazı, levha anlamlarına gelmesi onun, yazma etkinliğiyle bağını ortaya çıkarır. Yazgı yazılan bir şeydir. Burada edim, etkinlik, ortaya çık(ar)ma, süsleme, oluşturma, düzenleme, belirleme gibi anlamları çağrıştırır. İkinci olarak onun düz yer, ova, kır, yazı, açık yer, boş(luk), açıklık, çöl, ıssız yer, geniş alan, yaygı, hasır, çul, kilim, hayat anlamları mekanla bağını ortaya çıkarır. Üstelik o mekanın boş olması hem bir ortaya çıkarma etkinliğini hem de onun ortaya çıkacağı açıklığı anlam olarak kendinde taşır. Burada özellikle hayat önemli görünmektedir çünkü hayat, bazı bölgelerde avlu anlamında hala kullanılmaktadır. Avlu, ev ile sokak arasındaki çevrili alandır. O bir ara ve açıklıktır, ortadadır, eve de sokağa da ait değildir. Sokak avlunun dışında, ev ise içindedir fakat ev ile sokak onun sayesinde birbirleriyle ilişkilerinde anlam bulur. Bugün artık özellikle kentlerde avluların olmadığı, evden sokağa sokaktan eve geldiği düşünülürse orada yaşayan kişilerin, evden işe işten eve gelmekten ve bir hayatları olmadığından şikâyet etmeleri anlamlı görünmektedir. Ayrıca buradan, sürülen hayatın bir aralık, açıklık, ortadalık olarak okunması mümkündür. Üçüncü olarak günah (işlemek), suç, yoldan çıkmak, yolunu kaybetmek, bağından çözülmek anlamları, o açıklıkta gerçekleştirilen etkinliğin olası olumsuzluklarıyla bağlantılı görünmektedir. Bu da ilk anlamında yazı yazılırken, etkinlik gerçekleştirilirken hata yapılabileceği, bunun kaçınılmazlığı olarak da okunabilir. Ayrıca bağından çözülmek, ip, düğüm, bağ(lanma) anlamlarıyla Grekçedeki *Moira*'ları hatırlatır. Son olarak yazgının, bütün olan ve olacak olanları önceden değişmeyecek biçimde düzenlediğine inanılan doğüstü güç olması, onun insan ve doğa dışında, daha güçlü bir şey tarafından yazıyla bağlanması anlamına gelir. Burada elbette bir belirlenmişlik vardır; bu gücün ne olduğu tam belli olmayabilir veya o değişebilir. En azından tarihsel olarak bu güçten anlaşılan şeylerin değiştiği ortadadır. Bu haliyle o bir Tanrı tarafından mutlak bir şekilde belirlenebileceği gibi, tanrıları da içine alan daha büyük bir güç de olabilir. Büyük bir gücün varlığı belirli olsa da hala belirsiz şeyler vardır. Böylece bu belirlenmişlik ile belirsizlik arasında insana hayatını sürdürebileceği bir alan kalmış olur. Fakat insan için şu kesindir, insan doğmakta ve ölmektedir. İşte insan bu zamansal aralıkta hayatın, oradaki varoluşunun, onu aşan güçlerin nasıl ortaya çıktığının, böylelikle yazgının anlamlarını okuma (ve yazma) yani onları anlama imkanına sahiptir. Hatta denebilir ki dil sayesinde, bu anlamların açılacağı tek varlık da insandır. Okuma ve anlama da kaçınılmaz olarak bir yorum içereceğinden, yazgının anlamları tarihsel ve kültürel olarak değiş(tiril)ecektir.

Yazgının bir etkinlik ve ortaya çık(ar)ma olması Heidegger'in Varlık ve hakikat anlayışıyla; yazgının açık alan/mekan olması açığa çıkma tarzlarından açıklık, karşılaşma ve

ara ile; yazgının hayat anlamı birbirine ait olmayla; onun doğaüstü güç olması Varlığın yazgısının/yazgının varlığının müdahale edilemezliğiyle; yazgının suç, yoldan çıkma anlamları da her şeyin karşıtıyla birbirine ait olarak açığa çıkmasıyla uygunluk içindedir.

1.1.2. Arapçada *Kader*

Arapçada yazgıyı anlatan sözcükler birden fazladır. Bunlardan ilki kaderdir. Kader, 'kadar'dan (ölçü) gelir ve anlamları şöyle sıralanabilir. Ölçme, değer biçme, alın yazısı, ilahi kudret, Tanrı'nın ezelde bütün yaratıklar için olmasını buyurduğu şeyler. Bununla bağlantılı olarak kader-i ilahi de Allah'ın takdiri, alinyazısı, takat, güç, kuvvet, talih, baht anlamlarını taşır. Kaderle bağlantılı olarak karşımıza çıkan ikinci sözcükse takdirdir. O, beğenme, değer verme/biçme/tanıma, değer verilme, değerini/ehemmiyetini/lüzumunu anlama ve Tanrı'nın yaratıkları hakkında ezelden kararını, takdir buyurduğu, mukadder kıldığı şeylerle olmasını istediği şeyleri anlatır. Yazgıyla ilgili sözcüklerden diğeri ise felektir. Falaktan gelir ve çıkırık, çark, yıldızların döner küresi, her gezegenin gökyüzündeki katı, gök(yüzü), dünya, sema, talih, baht ve zaman anlamlarına gelir. Kısmet ise, bölme, pay, bölüştürülen bir şeyden birinin payına düşen, pay etme, kader, Tanrı takdiri olan şey, Tanrı'nın her kişiye uygun gördüğü yaşama durumu, nasip, olayların kötü sonuçlarını tevekkülle karşılama hali, talih ve şans ifade eder. Bununla bağlantılı olarak nasip de pay, bir kimsenin elde edebildiği şey, Tanrının kısmet ettiği şeydir. Kaza ise yargılama, yargı, özellikle tanrısal yargı, kader, kısmet, ölüm, beklenmedik ölüm, Tanrı'nın yazdıklarının olmasıdır. Baht sözcüğü uğur, talih, yazı, kader, talih, kısmet, ihsan etmek, pay vermek, bölüştürmek demektir. Son olarak talih ise, yükselen yıldız, şans ve yaramaz, faydasız anlamlarını içerir (Özön, 1979; Devellioğlu, 2013; NS; TDK).

Kader sözcüğü geldiği kök itibariyle bir ölçme biçme, değerlendirme anlamı taşır. Bu da insanın yapıp etmelerinin dışarıdan bir güç tarafından değerlendirilmesiyle gerçekleşir. Bununla insan, değeri ölçülen olur, onun değerine ise Tanrı karar verir. O takat, güç, talih, baht anlamlarıyla sanki insani etkinlikler alanında karşılık bulurken, alinyazısı, Tanrı'nın buyurduğu şeyler olmasıyla da tanrısal alanda bulunur. Bu ikilik göstermektedir ki kader, insani olan ve Tanrı arasındaki ilişkide varlığa gelir; çünkü Tanrı, insan olmasa neyi ölçüp biçecektir. İnsanın Tanrı tarafından değerlendirilmesi ise özellikle kısmet ve nasip sözcüklerinde açığa çıkar; çünkü bu değerlendirmenin sonucunda insanın payına bir şeyler düşer. İşte kaza sözcüğü bu pay etmeyi bir yargılama olarak, insanın payına düşenlerin de ölüm gibi istenmeyen şeyler olmasını çağrıştırırken, baht sözcüğü uğur, talih anlamlarıyla insanın payına düşenlerin güzel

şeyler olmasını çağırıştırır. Burada hem bir belirsizlik vardır; çünkü Tanrı'nın insana neyi nasıl ne zaman pay edeceğini insan bilememektedir hem de bir dahil olma imkanı vardır; çünkü insan yapıp etmeleriyle onun takdirini kazanıp payına neyin düşeceği konusunda pay sahibi olabilir. Felek sözcüğü ise zamanı, yıldızları, gezegenleri, gökyüzünü ve dünyayı da içine almasıyla yazgının alanını genişleterek Tanrı'nın gücünün sınırlarını insandan çok daha ötelere taşımasının yanı sıra bu bağlamda insanın tüm evrenle bağ kurmasını da sağlar. Yıldızların ve gezegenlerin konumu veya hareketlerinin insanı etkilediği düşüncesi bununla bağlantılı olabilir. Onlar yüzünden feleğin tekeri ters dönmüş olabilir ama onların uygun konumları kollanarak feleğin tekerine çomak da sokulabilir. Belirtmek gerekir ki bu çalışmada kader yerine yazgı sözcüğü özellikle tercih edilmektedir. Böylelikle kader sözcüğünün teolojik yüklerinin uzağında durmak ve yazgının felsefi bir kavram olarak soruşturulmasına imkan sağlamak amaçlanır.

Kader, dışarıdan belli bir gücün değerlendirmesi ve belirlemesi anlamında Heidegger'in yazgı anlayışıyla uyum içinde değildir. Kaderdeki insan ve Tanrı arasındaki ilişki, tarafların o ilişkide anlam bulduğu bir birbirine ait olma ilişkisi gibi görünmez. Kader, insanın payına düşenlerin bilinemezliği ve onun karşısında insanın yine de tamamen pasif olmaması açısından ise Heidegger'in yazgı anlayışına yakın görünür. Felek anlamıyla da dörtlü birliğe benzerlik taşır.

1.1.3. Grekçede *Moir*

Moir, erken dönemde dört farklı anlama sahiptir. İlki pay, bölüm, görev, parça, kısım, rol, kısmet, miktar, hisse, çeyiz, miras hissesidir. Bu bağlamda Homeros'ta insanların bölünmesi, ayrılması Herodot'ta politik taraf olarak kullanılır. İkincisi ganimetin ve benzerinin paylaşılması, bu paylaşımın kişiye düşen paydır. *Odyseia*'da hiç utanması olmayan diye kullanılmıştır. Üçüncüsü bir kişinin hayattaki kısmeti, payı, yazgısı, kaderidir. Takdir, kader, tedbir, yaşam süresi, iyi şans gibi, ayrıca bir insanın yazgısının, kaderinin belirlenmiş olması, ölüm nedeni gibi kullanımlarıyla karşılaşılır. Dördüncüsü ise bir kişinin hakkı, kişiye hakkını vermek, karşılamak, ayrıca saygı, hürmet, hatır göstermek demektir. Kader tanrıçalarının adıdır aynı zamanda. Daha sonra *destiny* anlamında yazgı ve *doom* anlamında hüküm, ölüm, kader, karar, kör talih, ölüm cezası gibi anlamların yanı sıra pay, kısım, kısmet, miktar, hisse, paylaşmak, ortak ganimet, şölen, bayram ziyafetine birlikte katılmak anlamlarına da gelir (PTE).

Hesiodos *Tanrıların Doğuşu*'nda kader tanrıçalarının Gece'nin çocukları olduğunu söyler. Adları, Klotho, Lakheisis ve Atropos'tur. Burada tanrılara ve insanlara karşı her suç izleyen ve suçlu kim olursa olsun onu cezalandırmadan öfkesi yatışmayan, amansızca öç alan tanrıçalar olarak görünürler ve üç ölüm tanrısının -Korkunç Moros, Kara Ker ve Thanatos- kardeşidirler. Fakat ilerleyen sayfalarda onlar Zeus ile yasa tanrıçası Themis'in kızları olarak çıkarlar karşımıza. Burada, büyük üstünlüğe sahip, insanlara mutlu ya da mutsuz yaşama paylarını dağıtanlar olarak görünürler ve doğada düzeni sağlayan zaman tanrıçaları olan Hora'ların -Eunomia, Dike, Eirene- kardeşidirler (*Tanrıların Doğuşu*, 215, 905). Yunan ilkçağındaki görüşe göre, insan ana karnından doğar doğmaz kader onun ömür ipliğini bükmeye koyulur, günün birinde de onu keser ve o insan ölür. Bu yüzden *Moira* denince ölüm akla gelir ve *Moira* uğursuz ve zorlu olarak bilinir. Öyle ki o, Zeus'tan bile güçlüdür. Kimi yerde Ker'lerle bir tutulur. Ker, Hesiodos'ta bir ölüm tanrıçasıdır. Birkaç dize sonra onlardan çoğul olarak söz edilir ve *Moira*'larla bir tutulur. Homeros destanlarında da Ker, Keres sık sık karşımıza çıkar. Burada o, ölüm anlamına gelen cins isimdir (Erhat, 2007).

Moira insana düşen yaşama payı, kısmet, başa gelen işler, yazgı, kader, bir kişinin hakkı, hürmet, hatır, şölene katılmak gibi farklı anlamlarıyla, Greklerde insanların tanrılarla kurduğu ilişki biçimiyle uyum içinde görünmektedir. Onlar tanrılar ve insanlar arasındaki ilişkiyi gözeten, koruyan, düzenleyen, buna uygun olarak kişinin payına düşeni hakkıyla ona vererek adaleti sağlayan tanrıçalar olarak karşımıza çıkarlar. Bununla bağlantılı olarak onlar, işlenen suçları takip ederek öç alan tanrıçalar da olurlar. Bunun yanı sıra onlar ölüm tanrı(ça)ları'nın da kardeşidir. Dolayısıyla buradaki hayatın düzenlenmesinde bir sonu işaret eden ölüm de onların elinde görünmektedir. Böylece insanın yazgısı doğduğu andan öleceği ana kadar onlara bağlıdır. Ayrıca Hora'ların kardeşleri olarak anılmaları da, anlamlıdır. Burada yazgı, hem ölümlerle hem de zamanla kardeşlik ilişkisi içindeki tanrıçalar olarak düşünülmüştür. Bu da yazgının, insanın zamansal ve sonlu bir varlık olmasıyla bağında anlam bulduğunu düşünmeye imkan verir. *Moira*'ların tanrılarla ilişkisi ise sonluluk değil adaletle bağında inşa olur ve bu haliyle onlar tanrılardan da üstün bir konumda görünürler.

Moira'ların adaletle bağında anlam bulmaları Heidegger'in yazgı anlayışında bulunmaz. *Moira*'ların tanrılarını bile içine alacak şekilde düşünülmesi, Heidegger'de yazgının Varlığa dair her şeyi içine almasına benzer. Onların zaman ve ölümlerle kardeşlik içinde olması ise yazgının Dasein'in zamansallığı bağlamında açığa çıkışıyla uyumludur.

1.1.4. Almancada *Geschick*

Geschick, isim halindedir, kısaltmamış haliyle *Geschicke*, asıl kök fiili ise *zuschicken* 'dir ve "bir şeyi olur yapmak, bir şeyin vuku bulması" anlamına gelir. Kök fiilin diğer bazı anlamları ise öncelikle *zuschicken* göndermek, *geschehen* vuku bulmak, cereyan etmek, *verfügen* belirlemek, bir şeyi elinde bulundurmak, tanrısallık, bu haliyle insanların üzerine yüksek güç aracılığıyla hükmeden şey ya da onlara verilen iyi-kötü kader, alınyazısı, kısmettir. İkinci olarak *anordnen* düzenlemek, *schaffen* başarmak, üstesinden gelmek, sağlamak, *bereiten* hazırlamak şeklindedir. Üçüncü anlamı ise bir şeyleri olur kılmak, uygun, doğru davranıştır. *Geschick* ayrıca beceri, hüner, kabiliyet, maharet ve yetenek, alın yazısı, kader, kısmet, talih, yazgı, el becerisi, ustalaktır. Yine *Geschick* için eş anlamlı *Geschicklichkeit* maharet, beceri, marifet ve *Gewandtheit* ustalık, beceri, maharet, görgüdür. *Geschehnis* olay, vuku, *Geschenk* armağan, hediyedir. Onunla bağlantılı olarak *schicken* (*schickte*) yollamak, göndermektir. *Schick* aynı şekilde İsviçre'de "savaş düzeni" anlamına gelir. *Schicksal* ise alınyazısı, kader, kısmet, mukadderat, nasip, tecelli, talih, yazgıdır. Fakat onunla yapılan tamlamalarda, hiç kimse kaderinden kaçamaz cümlesinde olduğu gibi, kader olarak çevrilir (WB; B; DTC).

Yazgı, kök anlamıyla bir şeyin vuku bulmasıdır. Bu haliyle o Greklerdeki *physis* 'e yakın görünmektedir. Orada *physis* Varlığın görünmesi, açığa çıkmadır. Burada da bir açığa çıkma anlamı vardır ve bu Heidegger'in Varlık görüşüyle de uyumludur. Vuku bulmak, gerçekleşmek hep bir açığa çıkmayı anlatır ve sözcük düzenleme anlamına da gelir. Böylece tüm bu olup bitmelerin bir düzen içerdiği düşünülebilir. *Geschick*, *Ge* önekinin toplayan anlamıyla birlikte düşünüldüğünde yazgı, varlığa gelen şeyler üzerinde hüküm süren, onları bir araya toplayarak gönderen bir güç olur. Nalbantoğlu *Geschick* için yazgı yerine yazgıdüzeni sözcüğünü kullanmak gerektiği görüşünü, Batı metafiziğinin dünyaya yayılması, onun böyle bir düzeni aynı zamanda kırılğan bir düzeni getirmesi olarak temellendirir (SD, 29). *Schicksal* ve *Geschick* kavramlarında gönderilmeye, gönderilişe (*Sendung*) vurgu yapılarak ve *Geschehen*/vuku bulma ve *Geschichte*/tarih ile ilişkisinde tarihe maruz kalma ve arzuları içeren kısmet, payına düşme kavramları ön plana çıkarılmıştır. Önceden belirlenme olarak kader ve takdir özgürlük fenomenolojisine terstir. Burada kastedilen bir belirlenme değil maruz kalıştır (Keskin, 2014: 251-252). Burada *Schicksal* sözcüğü alınyazısı, kader, kısmet, mukadderat, nasip, tecelli gibi anlamlarıyla belirlenmeye ve kader diye anlaşılmaya uygun görünmektedir. Yazgıda ise vurgu kendi içinde bir anlam ağı bulunarak açığa çıkan olup bitmeleri/ilişkileri anlatır. İnsan da bu bütünün bir parçası olarak ona maruz kalır ve onun anlamı için bir açıklıkta durur.

Geschick'in kök anlamıyla vuku bulma anlamına gelmesi Heidegger'in Varlık ve hakikat görüşüyle uyumludur. Onun düzenleme anlamı ise yazgının tarihsel olarak farklı çağlarından söz edilmesine yakındır. Yine *Geschick*'in belirlenme yerine maruz kalış olması Heidegger'in özgürlük anlayışıyla ve yazgının açığa çıkma tarzlarından olmaya bırakma ile uygunluk taşır.

İşte Heidegger de içine doğduğu kültürel, tarihsel ve felsefi bütünün parçasıdır. Bu haliyle düşünceleri buralardan beslenmiştir. Dolayısıyla genel olarak onun düşünceleri özel olarak yazgı anlayışı açısından bunların dile getirilmesi anlamlı görünmektedir.

1.2.HEİDEGGER'İN BESLENDİĞİ SOSYO-KÜLTÜREL FELSEFİ ARKA PLAN

Bu bölümde Heidegger'in içine doğduğu sosyo-kültürel ortam akılsallık, teknoloji ve ilerleme eleştirisiyle; felsefenin kaynağı olarak gördüğü Grek düşüncesi Varlık, hakikat, evren, insan, düşünme ve bilgi anlayışıyla; eleştirel bir tutumla değerlendirdiği Yeniçağ felsefesi özne-nesne ayrımı, çerçeveleyen bakışı ve bilgide kesinlik arayışıyla; çokça okuduğu, eleştirdiği, Nietzsche Üst İnsan anlayışı ve metafiziğin sonunda durmasıyla; Dasein analizinde etkilendiği Kierkegaard, varoluş ve ölüm anlayışıyla; felsefe yapma tarzını yöntemsel olarak besleyen filozoflardan Dilthey anlama ve yorumlamayla; hocası olan Husserl de fenomenoloji yöntemiyle konu edilmişlerdir. Tüm bu bağlamlar, Heidegger'in yazgı konusundaki görüşlerini anlamaya katkı sunmaktadır.

1.2.1. Sosyo-Kültürel Arka Plan

Heidegger'de yazgı, insanın özgür iradeye sahip rasyonel bir varlık oluşuyla bir arada düşünülmez. İnsan özgürlüğe sahip değildir, o özgürlüğün içindedir. Üstelik insan rasyonel bir varlık olarak merkezde değil, bir imkanlar varlığı olarak büyük bir bütünün içinde düşünülür. Onun bu görüşleri çağındaki rasyonel tavra bir tepki diye okunabilir. Heidegger'in içine doğduğu sosyo-kültürel yapıyı anlamak için önce M. Weber'in söylediklerine kulak verelim.

Weber'e göre, uygarlığımız akılsallığın içine öyle yerleşmiştir ki bu, bireylerin kendi karar verme yetkinliklerine olan güvenlerinin altını oyar; çünkü artık insan kendi değer yargılarında da nesnel kesinliğe ve garantiye sahip olmak istemektedir. İşte bu ortamda, kendilerine bilimsellik süsü vererek güven vermeye çalışan dünya görüşleri ortaya çıkar. Weber'in kürsü peygamberleri dediği tiplerin mesleği budur. Onlar, akılsallaşmayla büyüsü bozulmuş bir dünyanın gizemsizliğine tepki olarak, geriye kalan son gizemi yani kişiliği ve onun özgürlüğünü yanlış bir şekilde akılsallaştırırlar. Bu yüzden o günlerde neredeyse her büyük şehirde bir hatta birkaç Mesih vardır. Bu durum siyaset camiasında da geçerlidir, sağdan soldan bol bol saadet ve Mesihçilik öğretileri serpilip durmaktadır; çünkü aslında ne siyasette ne de bilimde modern dünyanın büyüsünün bozulmasına kimse hazır değildir (Safranski, 2008: 142, 144-145). Heidegger de akılsallığa ve insanın akla indirgenmesine tepki olarak onu bir imkanlar varlığı olarak ve tanrıları, yeri, göğü de içine alan bir bütünde düşünür.

Heidegger'in yaşadığı çağda ülkesindeki politik birlikten yoksunluk, otoriteryen yönetimlerle bir arada birçok Almanı politik alanda değil de dil alanında –felsefe ve şiirde- özgürlük, bireysellik ve ulusal kimlik arayışına sürükler. Yine de çoğu Alman, Fransız devrimine hayrandır ve Napolyon'un vatanlarını istilasıyla şoka girmişlerdir. Luther'in “meşrulaştırmanın” insani faaliyetlerle değil yalnızca Tanrı'nın inayetiyle gerçekleşebilecek kişisel kurtuluşu gerektirdiği inancı, insanlığın kendi kaderinin efendisi olma kapasitesiyle ilgili modernist iyimserlik aleyhinde işlemektedir ve bu durumun, bazılarının “otoriteryen karakter” diye adlandırdığı şeyin Almanlar arasında yaygınlaşmasına katkıda bulunmuş olması mümkündür (Zimmerman, 2011: 32-33). İlerlemeciliğin eleştirisi on dokuzuncu yüzyılın sonlarında doğar. Sanayileşmeye ve teknolojiye karşı hoşgörüsüz olanların, modern endüstri ve silahlara sahip olunursa ulusal dünyaya egemenlik misyonunu gerçekleştirebileceklerine inanmaları ise paradoksal bir durumdur (Zimmerman, 2011: 41, 43). Kurtuluşla ilgili kesinlik arayışının, kapitalizmin ve endüstriyel teknolojinin doğuşu için gerekli kontrol-yönelimli ve hesaplayıcı kişiliğin şekillenmesini sağladığı konusunda Scheler, Weber'le hemfikirdir. Spengler, “artık hiç kimse bir şelaleyi onu elektrik enerjisi düşüncesine dönüştürmeksizin göremez” derken, Scheler teknolojinin amacının yarar sağlamak değil doğaya hükmetmek olduğunu söyler (Zimmerman, 2011: 64, 69, 72). İnsanın doğayla, dünyayla ve diğer şeylerle ilişkisinin çerçevesi teknoloji eleştirisi Heidegger'in yazgı anlayışında önemli bir yer tutar. Yazgı, onda doğaya hükmeden değil ona yakın durup kulak kabartan bir ilişki içindeki insana, kendini başka tarzlarda açma imkanına sahip görünür.

Heidegger'in, binlerce yıllık "ölümünü hatırla" (*memento mori*) geleneğini sürdürmesi orijinal değildir (Safranski, 2008: 242). Düşünce ve edebiyat tarihinde ölüm problemini Almanlardan daha fazla işleyen bir halk yoktur. Ölüme bu ilgi, onlara özgü bir nihilizmle birleşir. Bu, metafiziğin Hiçidir. O, ilk temelin karanlık boşluğudur ki, insan bu boşluktan çıkıp gelişir. Bu bağlamda 1920'lerde dışavurumculuk önemli edebi hareketlerdendir. Onlar özne-nesne ayırımından azade, insanın gerçekliğin içerisinde olduğunu söylemeyi dener. Ressam ya da şair Varlığı dışavurmaya aracılık eder ve şeylerin dilini onlara yeniden verir. Psikolojiye tepki duyulur ve ölüm onların temel motiflerindedir. Alman dışavurumculuğunun yaşam bağı, korku, ölüm ve Hiçtir ve dışavurumcunun varoluşunu bunlar belirler (Hühnerfeld, 2002: 74-77). Bunların yanı sıra Alman dehasının üç kategorisi, akla karşı şüphe duyma, kafa kurcalayıcı sorular ortaya atma merakı ve münzevilik diye sıralanabilir (Hühnerfeld, 2002: 14). Dışavurumculuğun hem işlediği konular ve sanatçının Varlığı açma konusundaki aracılık görevi hem de Alman dehasının karakteristikleri Heidegger'in içine doğduğu ortam olarak, onun yazgı anlayışını oldukça etkiler; çünkü ilk döneminde Dasein ölüme doğru varlıktır ve yazgı kendini bu bağda görünür kılar. Ayrıca üçüncü bölümde tartışılacak olan dörtlünün taraflarından ikisi ölümlüler ile ölümsüzlerdir. Yine yazgının açıklığının görünümünden olan sanat konusundaki görüşleri de çağından etkilenmiştir. Dolayısıyla Heidegger'de insan hem ölümünü taşıyan/karşılayan bir varlık hem de ölümlü oluşu itibariyle ölümsüzlerle bağında inşa olan bir varlık olarak görünür.

1907'de altmış milyon insanın yalnızca yarısı doğdukları yerde yaşıyordu. Heideggerin düşüncesini motive eden şey kısmen yabancılaşmayı ve anlamsızlığı aşma arzusuyla kendi derin sıla hasretidir. Ona göre "Sıla hasreti felsefe yapmanın temel/asli modudur" (Zimmerman, 2011: 35, 61, 74). İşte insanın yurtsuzluğu ile yuva arayışı arasındaki salınımı da yazgının açıklığı açısından önemlidir. Tüm bu sosyo-kültürel arka plan Heidegger'in düşünceleri için bağlayıcı ve besleyici bir öneme sahiptir. Bu etkilerin izi onda kolaylıkla sürülebilir. Bu da doğaldır çünkü filozof tarihsel bir varlık olarak çağının insanıdır. Heidegger felsefesinde sık sık kökenlere dönme, dönüş, başlangıç yapma, sıçrama gibi kavramlarla karşılaşılır. Bunların başka başka bağlamları vardır elbette fakat bu anlamlardan biri de Grek düşüncesine yeniden bakmaktır. O düşünmesini Greklere kökensel olarak dayandırır. Özellikle onun Varlık ve hakikat anlayışının kökenlerinin orada olduğunu söylemek gerekir ki bu durum onun yazgı anlayışı için belirleyici bir değer taşır.

1.2.2. Grek Düşüncesi

Heidegger'in yazgı anlayışı açısından Grek düşüncesindeki Varlık, öz, hakikat ve insan anlayışı belirleyici bir yere sahiptir. Heidegger'e göre Varlık, varolanı varolmakla toplar. İşte Grekleri hayrete düşüren de bu, varolanın Varlıkta bulunmasıdır; Varlığın görüntüsünde varolanın görünmesidir. O halde varolanın varlığı varolmaklığında yatar. Bu *ousia*'ya Platon *idea*, Aristoteles *energeia* adını verir (NB, 20, 25). Biz, Varlığı ve varolanı düşünürken, varolanın varlığına uygun düştüğümüzde, ta başından beri felsefenin söylediği şeye, *filosofia*'ya kulak vermiş oluruz. Burada uygun düşmenin anlamı, varolanın varlığı tarafından belirlenmiş olmadır (NB, 33, 36). Uyumlu kılınmış ve belirlenmiş bir şey olarak uygun düşme ise bir ruh hali içinde bulunur (*Stimmung*). Bu bağlamda filozofu ayıran ruh hali, hayrettir (*pathos*). Platon ve Aristoteles'e göre hayret, felsefenin *arkhe*'sidir. O halde hayret, Grek filozoflarının varolanın varlığına uygun düşmelerini sağlamış olan ruh halidir (NB, 37-38, 40). Burada Varlık ile varolanın birliğinden, Varlığın varolanı toplaması ve varolanın varlığının da varolmaklığında yatması anlaşılır. İşte bu birlik hayrete düşürür filozofu. O, hayret sayesinde varolanın varolmaklığındaki sesle uyumlu hale gelen bir ruh haline akort edilir ve böylece onu duyabilir. Dolayısıyla burada Varlık; kulak kabartılıp, duyulmaya çalışılan olur. Heidegger'de de dinleme anlamının merkezi kavramlarından. Bu dinleme ise hayret dediğimiz ruh halinde gerçekleşir. Özellikle *Varlık ve Zaman*'da ruh hali anlamının zemini olarak karşımıza çıkar. Bu haliyle o yazgının açıklığının görünümlerinden Dasein için temel bir işleve sahiptir. Bunun yanı sıra yine hiçlik konusunda temel bir ruh hali olarak endişe ile karşılaşılır. Heidegger için insanın anlaması her zaman bir ruh haliyle olur bu sıkıntı, merak, yuva arayışı ve başka şekillerde karşımıza çıkıp durur. Bu durum onun feneomenolojik duruşuyla da uyum içindedir.

Heidegger'e göre Sokrates ve Platon, bir şeyin özünü, süregiden-şey anlamında olagelen, açığa çıkan şey olarak düşünürler. Onun sürekli ve kalıcı olarak her şeyde inatla olan olduğunu söylerler. Bu bağlamda ev *idea*'sı, bir ev olarak biçimlendirilen herhangi bir şeyin ne olduğunu, burada ev olduğunu, gösterir. Tikel, gerçek, mümkün evlerse, *idea*'nın gelip geçici türevleri olarak süregitmeyen şeye aittir (TİS, 75-76). Burada, varolanın varlığının niye onun varolmaklığında yattığı söylenir. Herhangi bir varolan kendi tekilliği ve gelip geçiciliği içinde düşünülürse, onun özünü düşünmek imkansız hale gelecektir; çünkü bir şeyin özü süre giden, kalıcı olarak açığa çıkan şeydir. O halde evin özünü anlamak demek, onda açığa çıkan şeyi görebilmek demektir. Onun tekliği içinde bunu görmekse, onda ev *idea*'sının kalıcı açıklığıdır. Evin varlığı, onun ev *idea*'sının özünü sürdürmesinde yatmasıyla anlaşılacaktır. O halde Varlık ile varolan arasındaki ayrım onların birliğine işaret eder. Bu tezde yazgının açığa çıkma

tarzları ile onun açığa çıkmışlığı arasındaki karşılıklı ilişki de buradaki öz anlayışıyla bir paralellik taşır.

Heidegger Varlık ile görünüş arasında bir ayırım olmasının işaret ettiği aidiyetin nerede oluştuğunu sorar. Yanıt, ikisinin gizli kalmış birliğini kavramakta yatmaktadır. Greklerde Varlık *physis* olarak öze gelir. Böyle bir görünme, Varlığı görünüşe getirir. O halde Varlık, gizden dışarı çıkmaya bırakılmaktadır. Varolan, varolmak yoluyla kendini gizlenmemişliğe, hakikate (*aletheia*) yerleştirerek, burada durur. Dolayısıyla hakikatin Grek özü, yalnızca Varlığın *physis* olarak özü ile birlikte olanaklıdır. Burada gizlenmemişlik olarak hakikat Varlığa ek olarak iliştilenmiş bir şey değildir. Gizlenmemiş olan, kendini-göstermenin içinde durmaya gelir, olduğu gibi duragelir. “Var olan varolan olarak hakikattir” (VvG, 60, 62-63). Varlık ile görünüşün birliği *physis* ve hakikat anlayışıyla temellendirilir. *Physis*, Varlığın görünüşe gelmesidir, özünün açıklığıdır. Varlık burada kendi gizlenmemişliği içinde durur fakat o bir apaçıklık değildir; çünkü hakikat Varlığın gizlenmişliği ile açığa çıkmasının birliğidir. Görünüş bu ilişkide kendini gizlenmemişliğe yerleştirirse de orada Varlığın gizlenmişliği gizlidir. Bu ilişki sayesinde varolanın varolmaklığı onun varlığında, Varlığın açıklık olarak onda görünüşe gelmesinde yatar. Bu hakikat düşüncesi yazgı anlayışı için temeldir çünkü yazgının açıklığı da her zaman gizlilikle bağında inşa olur. Ayrıca Varlık ile görünüşün birliği, yazgının açığa çıkma tarzları ile yazgının açığa çıkmışlığı arasındaki birliği anlamada yardımcı olur.

Greklerdeki kişi anlayışına bakıldığında, onun varolan tarafından bakılan olduğu görülür. O, kendini açan aracılığıyla bulunma yönüne çağrılır, toplanır. O halde insanın özü, varolan tarafından bakılmak, varolanın açıklığında içerilmek, orada alıkoyulmak, bu yolla onun tarafından taşınmak, onun karşıtlıkları tarafından oraya buraya sürülmek ve onun uyumsuzluklarıyla mimlenmek anlamına gelir. Eğer insan özünü gerçekleştirecekse, kendini açanı açıklığında toplamak, onu söylemek (*legein*), korumak (*sozein*) ve onun paramparça eden düzensizliklerine maruz kalmayı (*aletheuein*) sürdürmeyi göze almak zorundadır. Grek insanı varolanın algılayıcısı olarak vardır. Bu yüzden orada dünya henüz bir resme dönüşmemiştir (DR, 79). Grek düşüncesinde dünya, insanın benzerleri ve diğer şeylerin arasına girerek harekette bulunduğu ve onları gördüğü bir sahnedir. İnsanın yeri, her iki anlamda da bir görünürlük mekanıdır; çünkü hem insan kendini gösterir hem de varolanın geri kalanının kendini gösterebildiği varlıktır. İşte Grekler bu yüzden, dünya sahnesini bir kez daha sahneleyen tiyatroyu icat etmiştir. Onlar için dünyanın tamamı, sahne özellikleri taşır. Burada insan, Varlığın açık yeridir (Safranski, 2008: 418). İnsanın yazgısı, Varlığın açıklığında

durmak, varolanlar tarafından bakılarak oraya konuk olmak, onun karşıtlıklarına maruz kalmak, onunla birlikte oraya buraya sürüklenmek demektir. Bu haliyle insan, Varlığın açıklığı olarak sahnelenen dünyada varolanlarla birlikte bulunur fakat o aynı zamanda varolanların baktığı şey olarak onların açıklığının/varlığının da sahnesidir. Heidegger'in yazgı anlayışında da insan bütün içinde ve bir imkanlar varlığı olarak açıklık, aralık diye düşünülür. Onun kendinden menkul bir özü yoktur. O, Heidegger'in eleştirilerine konu olacak olan Yeniçağ'daki gibi bir özne değildir. Yeniçağ eleştirisi onun Varlık, insan, bilgi, hakikat ve düşünme konusundaki düşüncelerine doğrudan etki etmekle, yazgı anlayışına da etki etmiş olur.

1.2.3. Yeniçağ Felsefesi

Heidegger'in yazgı anlayışı için Yeniçağ felsefesindeki insan/özne, dünya ve bilgi anlayışına bakmak yerinde görünmektedir çünkü bunlar onun tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmış ve böylelikle de onun yüzünü başka bir yöne dönmesinde etkili olmuştur. Yeniçağ felsefesinde öne çıkan Varlık değil bilgidir. Aristoteles felsefesine bağlı olarak Varlığın anlamlarını düzenleme denemeleri geç Ortaçağ ve Yeniçağ'da sona erer. Ortaçağ, bu sorunu en yetkin Varolan öğretisiyle çözerken, Yeniçağ Varlığı yalın bir veriye indirger. Artık Varlık, kendisinden çok çeşitli varlık tarzlarının çıktığı bir kaynak değildir. Dolayısıyla varolanın yapılarının düzenine dair soru, Varlık bağlamında sorulamaz olur (Pöggeler, 1994: 47). Böylelikle Hıristiyanlık çağında Varlık, hürmetle karşıladığı Tanrı'da huzur bulurken, insan yine de yaratan ile yaratılan arasındaki benzerlikleri ve karşılıklılıkları merakla arar ve sonunda yaratılanı kendi yaptıklarında yineleme ihtirasına kapılır (Safranski, 2008: 419). Varlığın tarihinin Batı için, Varlığın düşüşüyle başladığı söylenebilir. Burada kastedilen İncil ve oradaki insanın düşmüşlüğüdür. Bu sürecin, Greklerin şeyleri hesaplamak için arka planlarından koparmaya başlamasının açtığı yolda yürüdüğü görülür. Bu da Platon'un mağara eğretilmesindeki kayma sebebiyledir. Buna bağlı olarak Yeniçağ'da hakikat apaçıklık yerine, daha çok zihinsel-düşünsel bir yargının doğruluğu olarak tanımlanmaya başlanır (Barret, 2008: 67). Böylelikle Yeniçağ'da Varlıktan değil varolanlardan söz edilir ve varolanlar da Varlıkla bağında düşünülmez. Varolanların önemi ise bilgimize konu oluşlarından öteye gitmez. Heidegger'in Varlığın unutulmuşluğu dediği şeyin anlamlarından biri budur. Bu eleştiri onun yazgıyı Varlıkla bağında düşünmesine yol açar. Peki, onları bilen olarak Descartes'teki ego/ben/özne nasıl bir varlıktır?

Heidegger'e göre düşünme, bir olumlanan koymadır. Burada ben olumluyorsam da, olumlayan ben, mevcut varolan olarak olumlamayla önceden olumlanır. Varolanların varlığı, olumlamanın kesinliği olarak, ben varım'dan hareketle belirlenir. Öyleyse, düşünüyorum o halde varım'daki çıkarım (*sum*), bir düşünmenin sonucu değil, temelidir. Ben neyi olumluyorum sorusunun yanıtı bendir. O, ilk ilkenin, olumlama olarak olumlamanın öznesidir, temelde yatan özel bir şeydir. (MB, 79-80). Böylece ben, insanın özsel olarak uygulanan tanımı olur. Burada akıllı olma seçik bir öncelik kazanır çünkü düşünme insanın temel edimidir. Şimdi şey hakkındaki soru, saf akla ve onun ilkelerinin matematiksel açılımına demir atmış demektir (MB, 81, 83). Dolayısıyla Heidegger'e göre Descartes'ta ruh hali olarak kuşku, kesinliği onaylamadır. Bilginin her an ulaşılabilir mutlak kesinliğine duyulan güven, çağdaş felsefenin *pathos*'u ve *arkhe*'sidir (NB, 41). Greklerin ruh halini hayret olarak düşünen Heidegger, Yeniçağ'ın ruh halini de bilginin kesinliğine güven duyma olarak dile getirir; çünkü Descartes her ne kadar buradaki düşünmesini bir şüphe etme olarak dile getirmişse de, şüphe aracılığıyla/akıl sayesinde şüphesiz kesinliklere ulaşmayı amaçlar. Böylece yeni bir özne anlayışı ortaya çıkar. Özü akla dayalı düşünme olan bir insan tanımı yapılır. Heidegger'in yazgı anlayışındaki insan ise özne olmadığı gibi onun düşünmesi de akla dayalı bir bilme değildir.

Yeniçağ insanı kendi projelerinin tutsağıdır ve başına gelen şeyleri, bir sapma, kaza, rastlantı olarak görür. Böylece gizem, doluluk, uçurum, kader, inayet dünyadan kaybolur (Safranski 2008: 418-419). Buna bağlı olarak Yeniçağ'ın ruh-beden ikiliğinde konumlanan insan, kendini, kimliğini, kendine ait olanla tanımlamaya, onlarla kurduğu ilişkiyle kendini açıklamaya başlar (Sezer, 1997: 74). Doluluk ve zenginliğin kaybolduğu bir çölde kalan insan, kendini bir bütün içindeki olası ilişkileriyle anlayamadığı için, payına sadece kendinin olanlarla kurduğu ilişkiler kalır. Artık varolanın sahibidir/efendisidir. Yazgının anlamı da değişir. Heidegger'e göre dünya, yazgı açısından bir açıklık alanıdır; insanın şeylerle, Varlığın varolanlarla, ölümlülerin öümsüzlerle ve göğün yerle karşılaşma mekanıdır. Yeniçağ'da ise ne dünya ne de yazgı böyle ilişkiler içinde anlam bulur.

Heidegger'e göre Yeniçağ öznelidir. Varolan ilk kez, insan yaşamına alındığı ölçüde varolan olur. Dünyanın resme dönüşmesiyle insanın özneye dönüşme süreci birdir. Burada dünya bir resim olarak ele geçirilir. Dünya resmi (*Bild*), göz önüne getirici insan üretiminin yapılmış imgesi (*Gebild*) haline gelir. Göz önüne getirmede, algılayanın algıladığı şeyin bir

parçası olduğu açıklıktaki algılama yoktur.¹ İşte dünyanın resme dönüştüğü yerde, insanın durumu, bir dünya görüşü olarak anlaşılmalıdır. Burada varolanla ilişki, dünya görüşlerinin karşılaşmasına dönüşen bir ilişki olur (DR, 80-82, 96). Burada insan kendini varolandan önce gelen bir şey olarak resme koyar. Kendini resme koymaksa, insanın varolanı önüne koyarak, onu sağlama alarak önünde tutması ve kendini de bir sahne olarak koymasındır. Varolan kendini artık bu sahnede göz önüne getirmeli, sunmalı, resim olmalıdır. Böylece varolan, bilgi alanına yerleşir. Grekler ve Ortaçağ'da ise durum böyle değildir (DR, 77-79). Kendi düşünmesiyle her şeyin başlangıcı olan insan, varolanları göz önüne getiren, onları karşısında duran olarak konumlayan, onlara bu anlamda varlığını verene dönüşür. Varolan ise bu resme konulan, insan tasarımına konu olarak bilgiye konu olana dönüşür. İnsan artık diğer varlıklarla birlikte yaşadığı dünyanın bir parçası değildir. O, diğer varlıkların baktığı hiç değildir. Aksine insan, bakan, gören, çizen, bilen, belirleyen olarak diğer varlıkların ölçüsü olur. Heidegger'in yazgı düşüncesindeki temellerden olan, bir ilişkideki karşıt tarafların aynı zamanda bir birlik içinde olduğu düşüncesinden farklı olarak burada, Varlık ile varolan bağından söz edilemediği gibi aslında artık ne Varlıktan ne de varolandan söz edilmektedir. Yazgı açısından bunun anlamı ise insanın kendini tanrı yerine koyması, dünyayı karşısında bir resme dönüştürmesidir. Bu yeni insan, yeni bir dünya anlayışıyla varolanlara yönelmekte ve onların bilgisini yeni bir bilgi anlayışı çerçevesinde elde etmektedir. Yeniçağ'daki bilgi anlayışı bilimsel bakışta görünür olur. Burada bilgi nesnel olmayı amaçlar.

Bilim reel olanı kendi nesnelliğinde güvenceye alır. Önümüzde hazır olan şeyin kendi nesnelliği içinde reel olan olarak öne sürülmesi ve bilimin de bunu tuzağa düşürüp nesnellik içinde güvenceye alması, Grek ve Ortaçağ'a yabancıdır. Şimdi güvenli bir nesne bölgesi inşa edilir. Doğa artık kendini, tasarımlama açısından önceden bir şekilde hesaplanabilir uzay-zamansal hareket tutarlılığı olarak sunar. Bu metodoloji de bir hesabetmedir (BvD, 29-31; OB, 14). Hesaplayarak nesneleştirir. Bu, varolanın emniyete alınmasıyla ortaya çıkar ve ilerleme fikri buna dayanır, bu yüzden varolan Varlık sanılır. Bengi mutluluk dünyadaki mutluluğa, çoğunluğun mutluluğuna dönüşür. Yaratıcılık insan eylemlerinin ayırıcı yanı olur, işte burada öne çıkan yeni tavrın adı ise girişimciliktir (S, 43-44; NT, 21). Dolayısıyla Yeniçağ'ın metafiziğinin özlü olguları, bilim, teknoloji, sanatın estetiğın görüş alanında hareket

¹ Varolan gözönüne getirmenin nesnesi olduğunda, ilk kez varlığını yitirir. Bu yitik belli belirsiz algılanır. Bu anda hemen nesne olarak varolana bir değer verilerek, varolan değere göre ölçülerek değer tüm yapıp etmelerin amacına dönüştürülerek bu yitik giderilir (DR, 89).

etmesi yani sanat yapıtının yaşantı nesnesine dönüşmesi, insanın eyleminin kültür olarak anlaşılması ve tanrıların yitilmesi yani tanrılar üzerine yargıda bulunmama olarak sıralanabilir (DR, 65-66). Doğa artık şeylerin kendi zenginliğinde açığa çıkmışlığı (*physis*) olarak düşünülmez. Doğa artık cisimler toplamıdır. Orada gerçekleşen hareketlerin o hareketi sergileyen varlığın doğasına uygun olarak gerçekleştiği düşüncesi yerini, tüm hareketlerin sadece yer değiştirme olması, bununsa hareket sahibinin doğasıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığı düşüncesine bırakır. Üstelik artık yeni doğa, anlamamıza değil, matematiksel kesinlikler arayışımıza konu olacaktır. Greklerin dünyasında şeyler kendi açıklıklarında olagelerek insanlara bakarlar. Onların bu köken dışında bir şeye ihtiyaçları yoktur, yani onların değerlerinin ne olduğu sorusu yersizdir. Ortaçağ'da bu soru, Tanrı'nın onları yaratması üzerinden yanıtlanır. Hala değerleri sorgulanıyor denemez. Yeniçağ'da ise onların ne olduğu sorusu sorulur ve soru, yeni bir özne anlayışı ile birlikte onların da nesnelere dönüşmesiyle yanıtlanır. Özne düşünmesi/bilinci sayesinde diğer varlıklardan ayrılır. İnsanın bir varoluş olarak düşünülmesi için Kierkegaard'ın gelmesi gerekir.

1.2.4. Kierkegaard ve Varoluş

Kierkegaard varoluş düşüncesiyle Heidegger'in yazgı anlayışını anlamamıza katkı sunar. Heidegger'in 'düşmüş' insanın 'dönüş'ünü mümkün kıldığını düşündüğü ruh hali endişedir. İşte Kierkegaard da, herkesin alanından Varlık'a tek çıkış yoluna endişe der. Endişe, insanı Hiç ile yüz yüze bırakır. İnsan böylece herkes alanından dışarı çıkar (*ex-sistere*) ve bir varoluşa (*ekzistens*) sahip olur (Hühnerfeld, 2002: 68). Kierkegaard'ın, tinin kendine gücü yettiği yanılısamasına karşı saldırısı, Dilthey gibi 'yaşam' değil düşünme ile varoluş arasındaki farktan yola çıkarak gelişir. Böylelikle o, her şeyi düşünebilen olasılık insanından, içerden ve dışarıdan onu neyin bağladığını seçen bir gerçeklik insanına dönüşmekten kaçınamayacağımızı söyler; çünkü yaşamın karmaşası karşısında sürekli karar vermemiz gereken durumlarla karşılaşırız (Safranski, 2008: 133). Kierkegaard, varoluş terimini modern anlamda kullanan ilk filozoftur. Buradaki kendi içini oyma hali, her karar verme anında yeniden ve yeniden yaşanır. Dolayısıyla, işte tam bu hali anlatan varoluş, mantıksal düşünmeye uygun değildir çünkü onu kavramlarımızla kavramaya çalıştığımızda elimizden kayıp gider. O halde varoluşa ancak sezerek ve inanarak yaklaşılabilir (Akarsu, 1987: 194). Kierkegaard bu bağlamda, Platon'un akla yüklediği öneme ve salt doğrular olduğu düşüncesine de karşı çıkar. Nedeni, aklın bizi seçim yapmak üzere karar vermektan kurtaramayacak olmasıdır. Dolayısıyla benlik elle

tutulamaz bir şey olarak imkanlar, korkular ve kararlarla anlaşılabilir. Kendi imkanlarına baktığında ise “özgürlüğün baş dönmesi” dediği o endişeyi yaşadığını söyler (Kaufmann, 1997: 15). İnsanı anlamının, diğer varolanlara yaklaştığımız gibi kavramsal ve gidimli bir düşünceyle bilmeye konu olmaması, onu ancak yaşadığı hayatın içinde seçim yaparak karar vermek zorunda oluşuyla, yani bir varoluş olarak anlayabileceğimiz düşüncesinin yanı sıra endişenin insanı hiçlikle karşılaştırarak onda bir dönüşüm imkanını taşıması, Heidegger’in de -özellikle Dasein açısından- benimsediği görüşlerdir.

İnsan tanrısal olanla hayvani olanın, sonsuz olanla sonlunun, özgürlükle zorunluluğun bir sentezidir. Bu sebeple insanın bu dünyadaki yaşamı endişe, yılgınlık ve sonluluğundan duyduğu sıkıntıyla doludur. Kierkegaard, bu yüzden özgürlükten kaçışı on dokuzuncu yüzyıl toplumunun özelliği sayar; çünkü onlar, ölümün kaçınılmazlığıyla yüzleşmek yerine geçici hazlara sığınır (Cevizci, 2000: 557-558). Onda birey o kadar önemlidir ki, mezar taşı için önerdiği yazı şudur: “o Birey” (Kaufmann, 1997: 14). O, insanın güçsüzlüğü konusunda köktencidir. İnsanın güçsüzlüğünü sezince umutsuzluğa düştüğünü söyler; fakat bu acılı insan, umutsuzlukta boğulmamak için eylemeli, atılımda bulunmalıdır çünkü o bir yapabilme gücüdür. Burada yazgının belirleyiciliğinden eyleme geçiş bir sıçramadır; fakat yine de seçim, insanı tam olarak kurtaramaz çünkü seçimlerinin doğru olup olmadığı sorusu hep kalır. İşte umutsuzluk, boğuntu bizi biz yapan şeylerdir. Kierkegaard bu bağlamda felsefenin kökeninde merak değil umutsuzluk olduğunu düşünür. İnsan ancak bu yaşantıda umuda ve güce giden yolu izleyebilir (Timuçin, 1997: 719-721). Kierkegaard’ın varoluş kavramı, varoluş ve kamu ayrımı, varoluşun bilmeye değil anlamaya/sezmeye/yaşamaya konu olması, insanın bilinç yerine eylem ve düşünme birliği olarak düşünülmesi, insanın arada bir varlık olarak varoluşunun zemininin endişe olması ve bu halden sıyrılmaya gayretiyle sürekli seçimler yapması yine de buradaki seçimlerinden asla emin olamaması, yeniden ve yeniden seçim yapmasının zorunlu olduğu şeklinde sayabileceğimiz düşüncelerinin Heidegger’in yazgı anlayışında izlerini sürmek mümkündür. Kierkegaard’da birey öne çıkmıştı. İşte şimdi insanı birey olarak güç istenciyle tanımlayan ve değerini yücelten Nietzsche’nin düşüncelerine geçilebilir.

1.2.5. Nietzsche ve Güç İstenci

Heidegger Yeniçağ felsefesini eleştirdiği gibi üzerine yoğun okumalar yaptığı Nietzsche’yi de eleştirir. Onun bakışının farkını görmek açısından burada Nietzsche’nin hakikat, güç istenci, Üst İnsan ve sanat konusundaki görüşlerine kısaca değinilecektir. Nietzsche, dünyanın amaç, birlik, hakikat gibi kavramlarla daha fazla yorumlanmadığını

söylese de onları bırakamadığımızı bu yüzden de özellikle hakikati doğru bir zemine oturtmamız gerektiğini söyler; çünkü değişmeyen, bizden bağımsız olgular yoktur, her şey değişir. Bu bağlamda özne de verili bir şey olmayıp uydurulmuş bir şeydir. Böylelikle ona göre bütün değerlendirmeler bir perspektiften yapılır, bu yüzden perspektifli hakikat görüşünü ortaya atar. Bu perspektivizm, dünyanın sayısız yorumunun ve anlamının olması demektir. Ona göre bizim dünyayı yorumlarken dayandığımız zemin ilgi ve ihtiyaçlarımızdır (Becermen, 2011: 66-68). Heidegger'e göre Nietzsche'nin hakikat kavramı, onu, varolanın gizlenmemişliği yerine bakışın doğruluğu haline getiren değişimin en aşırı sonucudur (PHD, 45). Burada bakışın doğruluğu olarak hakikat, bakış açıları ve perspektiflere indirgenir. Böylece sayısız yorum çıkar. Nietzsche'ye göre bu yorumlar ise güç istencinde, güç istenci için sağlam kalabildiğimiz perspektiflerde olur. O halde her yükseliş bir üstesinden gelmedir ve yeni bir yorum sağlar. Dolayısıyla hakikat bulunabilecek bir şey olmayıp yaratılan bir şeydir ve bu haliyle o, güç istencinin dile getirilmesidir. Hakikat güç değildir fakat gücü yanına çekmek zorundadır (Becermen, 2011: 70, 72). Birden fazla yorumun ve buna bağlı olarak farklı hakikatlerin olması ve onların güç istenciyle birlikte düşünülmesi insana dair yeni bir tanımın ortaya çıkmasını sağlar. Burada insan özne olmaktan kendini kurtaramaz; çünkü o hala bilginin kurucu ögesi olarak hakikatlerin dayanağıdır. Heidegger bu haliyle onu Batı metafizik geleneği içinde görür. Dolayısıyla onun metafizik düşünceyle hesaplaşmasında Nietzsche son duraktır. Heidegger'e göre Nietzsche'de istenç, istençtir. O, heyecan, ihtiras, duygu ve emrin karmaşık ve bütünlüklü halidir. İsteme dileme değildir, o, kendi emrinin memuru olmaktır. İsteme kendi içinde güçtür ve güç kendi-içinde-sürekli-duran istemedir (SO, 189-191). Bu haliyle istenç istenci, varolanların açıklığında kavranan her yazgıyı, bilgi edinmeden reddeder. Böylece o, kendini güvenceye almak için, hesaplama ve kurmaları kendisi için basit görünüşün biçimleri olarak kabule zorlar. Bu görünüş ise tekniktir (MÜ, X). Burada istenç istenci, gücü isteme olarak, karşılaştığı her şeyi kendi istemesi ve gücü bağlamında anlar. Onlar karşısında güçlü olmak ister. Böylelikle her şey, onun gücünün altına sokulmak istenir. Varlığın ve yazgının açıklığı, varolanlarla karşılaşamadığı ve onlar istemeye nesne kılındığı için, reddedilmiş olur.

Nietzsche'de belirleyici tek şey güçtür. O, koşulsuz egemenliği onaylar. Burada örtük olarak kalansa bu kavranın gücün hizmetinde olması ve gücün isteğiyle meydana gelmesidir. Bu durumda güç zaten peşinen galiptir. Bu kavgada güç kazandıran tek şeyse istenç istencidir. Bu haliyle o yazgısız olana, Varlığın terk edilmesine aittir (MÜ, XXIV). Burada gerçekleştiği düşünülen savaşa Heidegger'in yazgı anlayışında dile gelen, Varlığın özüne ait olan karşıtların ayrımı ile birliğinde gerçekleşen bir savaş değildir. Kazananın her zaman güç olduğu, her şeyin

ona hizmet ettiği bir savaştır. Burada bir şeyin açıklığına tanıklık zaten beklenemez. İnsan kendini güvenceye almak için, hesaplayan bir düşünme içine girer ve bilinç istemenin bilincidir. Varolanlar nesneleşir. Heidegger açısından bu savaş Varlığın/yazgının açıklığında olagelir.

Nietzsche perspektifli hakikat anlayışına bağlı olarak sanatın, yaşamla bağ kurmada ve varolanı anlamada yorumlar içinde en elverişli perspektifi sunduğunu söyler; çünkü burada insan akli araya girmez, burada insan, içgüdülerini hayata geçirir (Becermen, 2011: 80-81). Ona göre büyük sanat Apollinian ile Dionysian arasındaki yaratıcı gerilimdir. Bu haliyle sanat, kaosu sınırlama ve kontrol altına alma eylemidir. O sanatçının yaratma eyleminden, insanın ölen tanrının yerini almışçasına subjektivistik ve antropomorfik terimlerle bahseder. Bu bağlamda Nietzsche'nin Üst İnsan'ı, varlıkları bir çerçeveye yerleştirmek için gerekli sınırları tesis eden ve onları tasnif ederek anlam veren sanatçıdır (Zimmerman, 2011: 208-210). Heidegger önceleri Nietzsche'nin Üst İnsan'ını, yeni başlangıcın post-metafizik insanı olarak resmetmişken 1938 sonrasında onu hep insanı diğer varlıklar üstünde kontrol kurmaya çalışan akıllı hayvana indirgeyen geleneğin doruk noktası olarak okur (Zimmerman, 2010: 274).² Özne merkezli hakikat, güç istencinde tanımlanan insan ve oluşa form verme olarak sanat anlayışlarının eleştirisini yapan Heidegger'in yazgı anlayışında bunlar metafizik gelenek içinde ve teknik düşünüşün tepe noktasında görülür. İşte onun kendi düşünmesini yeni bir başlangıç sayarken, bunlarla hesaplaştığı unutulmamalıdır. Farklı perspektifler/yorumlar/hakikatler olduğu düşüncesi ise farklı anlamalar olduğu anlamına gelir. Anlama hem Heidegger'in sorguladığı temel kavramlardan biridir hem de yöntem açısından onu etkilemiştir. Anlama ile yorumlama Dilthey'in yeni bir yöntem arayışı çerçevesinde ortaya attığı kavramlardır.

1.2.6. Dilthey ve Anlama

Heidegger'in felsefe yapma tarzını yönetsel olarak etkileyen düşünürlerden biri Dilthey'dir. Bu bağlamda hem onun yazgı anlayışını hem de bu tezi anlamak için Dilthey'da anlama, tarihsellik ve hermenötik yönetime bakmak yerinde görünmektedir. Dilthey, doğa bilimlerinin açıklama, insan bilimlerinin ise anlama modeliyle çalıştığını söyler. O, doğa bilimlerindeki düşünme ve çalışma tarzına itiraz eder ve "içsel yaşantı ifadelerinin nesnel geçerliliği"ne ulaşmayı amaçlar. Ona göre somut, tarihsel ve yaşanmış deneyim, tin bilimlerinin

² "Üstinsan, son insanın tamamlanışı, *animalitas*ın güçlenişinin en uç *rationalitas*ıdır" (Nalbantoğlu, 1997: 227).

(*Geisteswissenschaften*) başlangıç ve bitiş noktasıdır. Bu noktada doğa bilimlerinin açıklama yöntemi yerine anlama yöntemini ileri süren Dilthey, anlama eyleminin yapısını sorar. Ona göre insanı anlama problemi, bilimin durağan kategorileri içinde kaybolmuş varlığımızın, onun tarihsel olduğu bilinciyle kurtarılmasıyla ilgilidir (Palmer, 2008: 137-140). Dilthey'in hermenötik formülü “yaşantı”, “ifade” ve “anlama”dan oluşur, burada yaşantının içeriğini anlamak onun hermenötiğinin temeli olur (Palmer, 2008: 147-148). Burada anlama doğa bilimlerinin yöntemi olan açıklama ile zıtlığında düşünülen ve yine de nesnelliği amaçlayan bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Bunun gerekçesi ise, insan hayatının, doğal varlıklar gibi dışarıdan, neden sonuç ilişkisiyle açıklamaya uygun olmamasıdır. O tarihsel bir varlık olarak ancak içerden anlaşılabilir. Anlama ise her durumda bir yorum içerir. Heidegger'de anlama *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in ontolojik yapısına aittir. Onda anlama epistemolojik bir zeminde uygulanan bir yöntem olarak değil insanın ontolojik zorunluluğu olarak karşımıza çıkar ve böylelikle onun felsefe yapma tarzına damgasını vurur.

İşte Dilthey özne-nesne ayrımını aşmaya çalışırken, ‘yaşam bağı’ (*Lebenszug*) kategorisini ortaya atıyor. Buna göre, insan “bunu nasıl görüyorum” dediği anda zaten her şeyi bir yaşam bağı içinde kavramaya başlar (Hühnerfeld, 2002: 66). Ona göre biz, başka insanların ruhsal yaşantılarını anlayabiliriz ve bu yüzden kendimizi sadece bu yaşamın geçtiği tarihte evimizde hissedebiliriz, doğada ise hep yabancı kalırız (Cevizci, 2000: 259). Yaşantının tarihselliği ve geçiciliği içerden anlaşılmasına rağmen öznel değildir; çünkü ifade diğer insanlarla paylaşılan ortak bir alanda, dilde gerçekleşir ve onun tarihsel ve geçici olmakla birlikte nesnel kategorilerine ulaşmak mümkündür. Bu dünya bizim evimiz, yaşam bağı da dünyayla göbek bağıdır. Biz tarihsel ve toplumsal varlıklar olarak kendimizi, diğerlerini ve yaşamı anlamaya hep bir yerden başlarız, buna göre anlamlar yükler, kendi imkanlarımızla kendimizi geliştirmeye çalışırız. Heidegger yaşam bağı yerine ruh halini kullanır ve ruh hali anlama için temel bir işleve sahiptir.

Dilthey'in tarihselliğine göre insan, “henüz-belirlenmemiş-canlı”dır böylece o kendi özünü değiştirme gücüne sahiptir ve bunu yaparken tarihten kaçamaz. İşte onu diğer yaşam filozoflarından ayıran da bu tarihselliktir. Böylece o, modern tarihsellik düşüncesinin babası olur. Hermenötik teoriye göre insan kendini, sürekli olarak geçmişini yorumlayarak anlayan bir canlıdır. Hermenötik döngü ve anlama ilişkisinde anlam, bütün ile parçaların karşılıklı ilişkisinde anlaşılır. Bütünün anlamı, bir “his”tir ve parçaların anlamlarından oluşur fakat aynı zamanda bütünün anlamı parçaların işlev ve anlamlarını belirler. Böylece anlamlılık ve anlamsızlık bağlamsal olmuş olur (Palmer, 2008: 158-162). Burada Varlığın ve hakikatin

mutlak tarihsellik dışılığının karşısına onların mutlak tarihselliği söylemi konur (Pöggeler, 1994: 37). Buradaki hermenötik döngü kısır bir döngü olmak yerine yaratıcı bir döngüdür. Parça ve bütün ilişkisinde konumlanır. Böylece insanın herhangi bir yanı, onun diğer yanlarından ayrılarak bilimsel bir açıklamaya nesne olamayacağı gibi, içinde bulunduğu tarihsel, toplumsal ilişkiler bütününden de soyutlanamaz. O halde her anlama tarihsel ve bağlamsal demektir.

Bu çalışmadaki anlama etkinliği hem yazgının açığa çıkışları hem de yazgının açığa çıkma tarzlarının yorumlanması şeklindedir. Yazgının açıklığının tarzları anlamının başlangıç noktalarını oluşturarak, kendi içinde dönen ve birbirini üzerine katlanarak derinleşen bir anlatının oluşmasını sağlar. Girişte de söylendiği üzere bu çalışmada kullanılan karşılıklı okuma yöntemi, hermenötik bir yaklaşıma da dayanmaktadır. Heidegger’de hermenötik, fenomenolojiyle birlikte düşünüldüğünde bir bütünlük sağlar; çünkü anlamının her bir durumda yeniden ilgilendiği şeye yönelmesi ve bilincin bu yönelimselliği içinde düşünülmesi fenomenolojik bir yaklaşımla gerçekleşir.

1.2.7. Husserl ve Fenomenoloji

Heidegger Husserl’in öğrencisi olarak ondan etkilenmiş bir filozoftur ve hocasının fenomenoloji anlayışını değiştirerek kullanır. Hatta denebilir ki fenomenoloji anlaşılmadan Heidegger’in yazgı anlayışını anlamak çok mümkün görünmemektedir. Heidegger’de yazgı karşılıklı ilişkiler ağında kendini açarak, ilişkilerin ilişkisi olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, ilişkiye yönelerek düşünmek fenomenolojik bir tavır içinde olmak demektir. Direk’e göre fenomenolojinin konusu ilişkidir. Aristoteles’in dört sebebi belireni belirşe götüren dört kipten ibarettir. Belirşte bir beliren/mevcut olan/açığa çıkan ile bir belirme/mevcut olma/açığa çıkma vardır. İşte onların arasındaki ilişkinin ne olduğu tüm fenomenolojinin konusudur (Direk, 2010: 108). Dolayısıyla daha başlangıçta fenomenolojinin, açığa çıkma ile açığa çıkanın “ne olduğunu” değil de aralarındaki “ilişkiyi” sorduğunu söylemek, özneyi açığa çıkmanın kaynağı, nesneyi de açığa çıkan olarak düşünmeyip, bu ikiliği aşan bir bakışta konumlanmaya çalışmak demektir. Burada karşımıza yönelimsellik fikri çıkar.

Brentano, fenomenolojide “yönelimsellik” (*intentionalite*) kavramını geliştiren kişidir. Ona göre *cogito*, bir bilinç edimi, bir seçim, bir yönelimdir. Bunun anlamı ise her bilinç ediminin bir nesnesi olduğudur; yani düşünmek hep bir şeyi düşündürmektir. Dolayısıyla masayı

düşünüyorum demek “gerçek masanın bilincimdeki korelatı (bağlaştığı y.n.) ile iş görüyorum” demektir. Bu bağlamda bir bilinç edimi başka bir bilinç edimini de nesne kılabilir ki bu durumda özne-nesne ikiliğinin ortadan kalktığı söylenebilir (Tura, 2012: 101). Burada bilinç, yöneldiği şeyle bağı ve bağımlılığı içindeki bilinçtir. Dolayısıyla insanın tarihselliği açısından bakıldığında bu yönelimsellik, her çağ ve dönemde farklılık gösterir. Böylece bilinç, insanların yaşama biçimlerinin bir ürünü olarak öznelerarasılıkta oluşan ve değişen bir şey olarak karşımıza çıkar. Bu haliyle de bunları aşan bir zihne indirgenemez. Sonuç olarak bilinç zihin, duyumsama, duygulanım, irade ve vicdanın değişen toplumsal, tarihsel koşullarının değişmesiyle değişen farkındalık anlamına gelir. O halde o, nesnenin basitçe yansıtıldığı bir ayna olmadığı gibi nesneye kendini tarih üstü bir şekilde dayatan da değildir, o tarihseldir (Özlem, 2016: 32). Burada bilincin Descartes’ın saf düşünme edimini gerçekleştiren bilinci olmadığı açıktır. Kendinde bir bilinç yoktur. O hep bir şeyin bilincidir, hep bir şeyi düşünmektedir. Bu haliyle onun yönelimi hep bir yerden başlar ve bir yöne yönelir ki bu onun toplumsal ve tarihsel koşullarla bağı içinde hareket ettiği anlamına gelir. İşte burada dikkat yönelme edimine, yönelen ile yönelinen arasındaki ilişkiye verilir. Husserl’de bilincin yönelimselliği, Heidegger’de anlamının bağlamsallığı olarak karşımıza çıkar ve onda anlama Varlıktaki karşılıklı ait olma ilişkisine yönelir.

Brentano özel tasavvurlarla şeylerin kendiliği arasında üçüncü bir şey daha olduğunu bulur, bulduğu ise yönelimsel nesnelere. O halde onun yaptığı, özne ve nesne arasında koskoca bir varolanlar dünyası hazırlamaktır. Ona göre öz, genel kavramlar yerine tekil şeylerde barınır, böylece o yoğun bir sonsuzluğa sahip, sonsuz ilişkide bulunan ve sonsuz açıdan belirlenebilen olur. Bu ise bize tüketilemez bir dünya sunar (Safranski, 2008: 54-55). Bu birkaç açıdan önemlidir. Öncelikle öz artık özel bir tasavvur olmadığından genel bir kavram altında dile getirilemez. İkincisi, özün tekil şeylerde bulunmasıdır. Bu ise bizi, onunla karşılaşacağımız belirli adresler yerine onların sınırsız alanına gönderir. Buna bağlı olarak üçüncü sonuç, tekil şeylerin de anlamlarının dönüşmesi ve böylece tekil şeylerin artık, özün mekanı olan kavramlarla zıtlığında algılanan gerçeklikler olarak değil de, özün görünme mekanlarının çokluğu olarak düşünülmeleleridir. Bu yaklaşım Heidegger’in yazgı anlayışı için de geçerlidir. Onda da yazgı bir kavram olarak soruşturulmadığı gibi, onun anlamlarını açan da özne değildir. Söz konusu olan onun açığa çıkma tarzları ile açığa çıkışlarının karşılıklı ilişkisidir.

Husserl’e göre varlık ancak bilincin kendine özgü biçimde yöneldiği, algılanan, inanılan, tahmin edilen vb. olarak konu edinilebilir (Husserl, 1997: 21). “Bilgi yaşantıları, -

özleri gereği- bir yönelim taşırlar, bir şeyi kastederler, şu veya bu türdeki bir nesneyle bağlantı kurarlar” (Husserl, 2010: 45). Böylece nesnenin bilinci yerine eylem halindeki bilinç (Bozkurt, 1998: 52), dış dünyayı sindiren geleneksel bilincin yerine oraya doğru açılan, dış dünyayla ilişkili değilse hiç olan bir bilinç konmuş olur (Lyotard, 2007: 10). O fenomenlerin “kendiliğinden” ne olduğunu göstermeye çalışır, burada bilinç süreçlerine dikkat “öz” ile “görünüş” ikiliğini ortadan kaldırır. İnsan bilincin içerde değil dışarıda, neyin bilinciyse onun yanında olduğunu fark eder. Bu durumda bilincin bir ‘içi’ yoktur, bilinç kendi kendinin ‘dışı’dır. Burada söz konusu olan bir nesnenin önce etkisiz bir şekilde kavranıp sonra ek bir edimle onun sevilmesi veya ondan korkulması değildir. Burada sevmek ve korkmak zaten daima bir nesne ilişkisine sahiptir, nesne bu edimlerde bambaşka biçimlerde verilir. Merleau-Ponty’nin ifadesiyle o, bilincin bir “bu arada”nın fenomeni olduğunu gösterir, bilinç geleneksel anlamda ne özne ne nesnedir (Safranski, 2008: 122-126). Dolayısıyla Husserl’in yönelimsellikte bilinçliliğin özünü bulduğu görüşünün özgünlüğü, yalnızca, bilinçli olmanın aslında hep bir şeyin bilincinde olmak olduğunu söylemesinde değil, bir şeye yönelmenin tüm bilinç yapısını kurduğunu iddia etmesinde yatar. Yani bilinci hali hazırda olan ve daha sonra kendisini aşan bir şey olarak değil varoluşu boyunca kendisini aşan bir şey olarak düşünmek gerekir (Levinas, 2010: 29). Fenomenoloji, zaman zaman değişen, böylelikle kalıcı olan düşünmenin, düşünülmesi gerekene uygun düşünmenin olanağıdır (BF, 92). Bilincin “bu arada” olması hep bağlamsal olması anlamına, bu ise açığa çıkanların imkansallığına bağlanır.

Burada anlamın ve özün kaynağı bilinçtir; çünkü bilincimin nesnesi boş uzaydan oluşan gerçeklik değildir, bu gerçekliğin bilincimdeki onunla bağlantılı karşılığıdır, işte anlam böylelikle bilince içkin kalır (Tura, 2012: 102). Heidegger fenomenolojik gelenekten gelen Varlık-görünüş zıtlığına dayanan ontoloji-epistemoloji zıtlığını reddeder; çünkü bize görünme biçimlerinden soyutlanarak görünmenin ardı sorulamaz. Varlığın insan için olanakları gizlenmek, geri çekilmek ve unutulmaktır. Görünme, Varlığın insan için kendi kendisi olma yolu olursa, Varlığa erişim koşullarıyla Varlığın kendi kendisi olma koşulları arasındaki kategorik ayrım yiter, böylece görüngüsel ve ontolojik koşullar özdeşleşir (Aktok, 2010: 8-9). Burada anlam ve öz bilincimin yönelimselliği içinde kurduğu ilişkide açığa çıkar. Onun mekanı burasıdır. İşte yazgının görünme tarzlarından ve görünümünden öte onun ne olduğu da sorulamaz. Yazgının anlamı ve özü bu karşılıklı ilişkide aranır.

Belirtmek gerekir ki Husserl fenomenolojisi etkili olduğu kadar eleştiriye de maruz kalmıştır. İki temel eleştiriden ilki, onda önermenin nesne durumlarından değil, onların değişmeyen ve sürekli bir durum olmasından söz etmesidir. Böylelikle burada ifadeler hem

kullanım bağlarından hem de birbirlerinden izole edilebilir. Bu dil felsefesi ise olgulardan soyutlama ve idealleştirme olarak solipsizmdir. İkinci eleştiri ise aşkın özne anlayışınadır. Bu öznenin yaşadığı söylenen aşkın ve fenomenolojik deneyim de elde ettiği bilgi de özeldir ve bu haliyle aktarılabilir değildir (Özcan, 2014: 34-36). Bu iki açıdan da Heidegger'in Husserl'den ayrıldığı ve onu aştığını söylemek uygun görünmektedir; çünkü Heidegger'de hem önermeler anlamaya bağlı olarak değişmeyen durumlardan söz etmez hem de aşkın bir özne anlayışı yer almaz. Fenomenolojide insanın anlamasından bağımsız varolan gerçeklikler, kavramlar, yapılar veya tarzlar hakkında bir nelik soruşturması yerine, konu edilen şeylerin insanın onlara yöneliminde, insanın onlarla ilişkisinde kendini açtığı düşünülmüştür. Bununla uyumlu olarak burada yazgının anlamını bir yorumlama etkinliği içinde açığa çıkarmaya çalışırken kullanılan karşılıklı okuma yöntemi, giriştede söylendiği gibi, fenomenolojiye de dayanmaktadır.

Bu bölümde yazgının seçilen dillerde etimolojik karşılıkları, Heidegger'in içine doğduğu arka plan, düşünmesini dayandırdığı Grek felsefesi, eleştirdiği Yeniçağ dönemi, metafiziğin sonu olarak gördüğü Nietzsche, varoluş kavramını aldığı Kierkegaard, yöntem konusunda etkilendiği Dilthey ve Husserl'in görüşlerinden kısaca söz edilmiştir. Burada Heidegger'in Varlık, varoluş, hakikat, düşünme, dünya, Dünya-içinde-varlık, anlama, yorum, fenomenoloji, tarih, yurtsuzluk, teknoloji, dil konusundaki ilgilerinin ortaya çıkma bağlamları anlaşılır kılınmaya; böylelikle onun düşüncelerinden bir şeyler anlamaya çalışırken hangi sorular bağlamında ve nelerden etkilenerek düşündüğü ve bunun yazgı anlayışını nasıl etkilediği görünür kılınmaya çalışılmıştır. Artık onun yazgı anlayışına geçmek, bu konudaki görüşlerine kulak vererek onu duymaya çalışmak anlamlı görünmektedir. Böylelikle yazgının ilişkilerin ilişkisi olduğu iddiası, ikinci bölümde yazgının açığa çıkma tarzlarıyla, bu tarzların kendi içindeki ilişkilere/karşıtlıklara/aitliklere fırsat sunan üçüncü bir ilişki zemini olmasıyla temellendirilmeye çalışılacaktır.

2. YAZGININ AÇIĞA ÇIKMA TARZLARI

Heidegger'e göre ontoloji başlığı on yedinci yüzyılda şekil almıştır ve varolanın geleneksel felsefe öğretisinin çalışılmasını gösterir. Heidegger bu yüzden, ontoloji başlığını kullanmaktan, ontolojik olarak vazgeçmenin iyi bir şey olabileceğini söyler (MG, 50-51). Gerçekten de bu eleştiri anlamlıdır; çünkü o ne varolanların ne de Varlığın ne olduğunu sorar. Onun sorduğu onların anlamları/nasıl açığa çıktığıdır. Heidegger aynı zamanda Varlık ile varolan arasındaki ayrımın varolan ile varolanların varlığı biçimindeki bir ayrımla yeniden düşünülmesini ister. Bununla birlikte Varlık ile varolanların karşılıklı bir ilişkide birbirine ait

olduğunu da söylememiz gerekir. Bu yüzden onun ikinci dönem metinlerinde düşünmesi Varlıktan yola çıkmaz. Heidegger artık Varlık ile varolanlar başta olmak üzere birbirlerine aitlik ilişkisi içinde düşünülen tüm karşıtlıkların bu aitlik ilişkisi içinde açıldığı açığa çıkma tarzlarını, ilişkileri/bağları düşünür. İşte yazgının açığa çıkma tarzlarının zemini budur.

Bu tezde yazgının anlamı aranırken, karşılaşılan zorlukların bizi yeni bir yöntemle bu arayışı sürdürmeye sevkettiği girişte söylenmişti. Bu yöntem karşılıklı okuma yöntemidir. Burada yazgının açığa çıkma tarzları ile açığa çıkışları karşılıklı olarak konumlanacak ve bu ilişki içinde okunacaktır. Yazgının anlamını ilişkilerin ilişkisi olarak belirlemek, yazgının açığa çıkma tarzlarıyla açığa çıkışlarının ve onlarda gerçekleşen tüm ilişkilerin yazgının anlamı içinde yer almasına imkan tanır. Karşılıklı okuma yöntemi sayesinde, Heidegger'deki hakikat anlayışıyla uyumlu olarak Varlıktaki/yazgıdaki açığa çıkmaların, başta gizlilikle bağı/ilişkisi olmak üzere her durumda bir ilişki içinde açığa çıktığı gösterilebilir. Böylelikle yazgının Varlığa ve hayata dair her şeyi açan gizleyen, toplayan gönderen, ayıran birleştiren, karşılaştıran, birbirine ait kılan ve olmaya bırakan ilişkilerin öngörülemez ve müdahale edilemez birliği olduğu görülebilir.

2.1. OLAGELME/EREIGNIS

Olagelme yazgının açığa çıkma tarzlarından ilki olarak ele alınmaktadır. Heidegger'e göre olagelme (*Ereignis*) Yunanca *logos* ve Çince *tao* kadar çeviriye kapalı bir sözcüktür. Dolayısıyla bundan sonra olagelmeyi çoğulu üretilemeyen sözcük (*singulare tantum*) olarak kullanacağını, onun imlediği şeyinse artık tek başına gerçekleştiğini söyler (Öİ, 23). Olagelme, sözcüğün fiil biçiminin olmak/meydana gelmek/vuku bulmak (*er-eignen*) kökensele anlamı ile bağlantılı olarak, göz önüne getirme (*Er-augnen*), görünüşe çağırma ve kendi(nin) kılma (*An-eignen*) ile ilişkilendirilir (Altuğ, 2008: 126-127). Aynı zamanda olagelme, 'kendine ait' anlamındaki *Eigen* ve 'otantik' anlamındaki *Eigentlich* sözcüklerine de bağlanarak benimseme olarak olagelmenin, şeyleri 'bize ait' hale getirdiği söylenebilir. Bunun şeylere hükmederek olmaması, onun otantikliğini gösterir. Olagelme her bir ögenin aydınlığa çıktığı ve diğerini yansıttığı bir benimsemenin ve açığa çıkmanın olagelmesidir (Johnson, 2013: 109-110).

Açığa çıkan bir şey kendini gösterirken, açığa çıkmayan da hazır olmayışıyla kendini belli eder. Böylece olagelme, sadece birbirine ait varolanların birbirine ait olması değildir. O, karşılıklı ait olmaya bırakma böylece ait olma ilişkisi/bağı sayesinde tarafların karşılıklı ait

olmasına izin vermedir. O, birlikte-ait-olmaya-bırakmadır. Bir ve aynı şey olan iki şeydir. Dolayısıyla o birlikte ait olma ve ait olmaya bırakma olarak iki şekilde düşünülebilir. Böylelikle olagelme, açığa çıkanın içinde kalabileceği, gelmeyen kaçabileceği ve kalışını bu kaçmada sürdürebileceği açık alanın özgürlüğünü verir (Hofstadter, 2008: 412-413, 417). Bu ise açığa çıkan ile gizli kalan ilişkisinin varlığını anlatır. Onları karşılıklı bir ilişkide olmaya bırakan, bu olmaya bırakmada onları birbirine ait kılan ve bu ait olmada varlıklarını sürdürmelerine imkan sağlayan şey olagelmedir.

Olagelme bir bakıma Heidegger'in en geniş ve kapsamlı kavramı sayılabilir (İyi, 1999: 68). Onun ön biçimine *Sonsöz*'de rastlanır: "Varlık düşünmenin ürünü değildir. Tam tersi, özlü düşünme, Varlığın olagelmesidir" denir. *Özdeşlik ve Ayrım*'da ise artık Varlık olagelmeden yola çıkararak düşünülür (İyi, 2003: 58-59). Böylelikle olagelme tartışmasının, *Varlık ve Zaman*'dan ayrılmanın yeri olduğu ancak *Varlık ve Zaman*'ın yine de, olagelmenin armağanı olarak kaldığı söylenebilir (ZÖ, 66). Dolayısıyla Heidegger'in düşünmesi bundan böyle Varlıktan da onu anlayan Dasein'dan da yola çıkmaz. Artık Varlık ile diğerleri bir üçüncü şeyden/ilişkiden/bağdan, burada olagelmeden, başlayarak düşünülür. İşte yazgının açığa çıkma tarzları da hep bu şekilde karşımıza çıkar. Biz olagelmeyi, onun birbirine/birlikte ait olmaya bırakma olmasına dayanarak, birbirine ait olma ile birlikte ait olmaya bırakma şeklinde iki alt başlıkta ele almayı uygun bulduk.

2.1.1. Birbirine Ait Olma/Birlikte Ait Olma/Zusammengehörten

Yazgı/Varlık/hakikat birbirine ait olmada kendini hangi tarz(lar)da açmaktadır? Bu bölüm bu soruyu yanıtlamayı amaçlar. Olagelmenin ilk anlamı birlikte ait olmadır. Heidegger *Özdeşlik İlkesi* metninde A'nın kendi kendisi ile aynılık ilişkisi içinde olduğunu ve aynılıktaki "ile" ilişkisinin bir bağlantı, birlik'te birleşme olduğu söyler. Bu haliyle özdeşlik ilkesi varolanın kendine özdeşliği diye anlaşılır. Onun kendine özdeş olması onun bir niteliğidir. Buna bağlı olarak Heidegger, Varlık ile düşünmenin aynı olduğunu değil, aynı olana böylelikle de birbirine ait olduğunu söyler. Burada da ait olmanın anlamı birlikte sözcüğüyle belirlenir. Olagelme sadece Varlık ile düşünmeyi değil, Varlık ile zamanı dolayısıyla da Varlık ile açığa çıkmayı da birbirine ait kılar. Burada Varlığın insana açılarak açığa çıktığı, insanın da onun açıklığında durarak bunu mümkün kıldığı söylenebilir. Böylelikle şimdi de Varlık ile insanın birbirine ait olma ilişkisi açığa çıkar. Bu ait olma ise kavranacak bir şey değildir, onu tecrübe etmek ve

olagelmeye konuk olmak gerekir. Bu tecrübe ise bize Varlık ile dilin ve yeryüzü ile dünyanın da birbirlerine ait olduğunu gösterir.

Heidegger'e göre özdeşlik ilkesi, "kendisi ile birlikte her A'nın kendisi, kendisinin aynısıdır" demektir. Burada kendi kendisi ile aynı olmada, aynılıkta bir "ile" ilişkisi yatmaktadır, aralarında bir bağ(lantı), bir birlik'te birleşme vardır. Bunun anlamı, aynı olanın kendisiyle ilişkisinin olmasıdır. Bu durumda özdeşlik ilkesi, A, A durur, kendi kendisi ile birlikte kendisinin aynısı olarak, varolanın varlığından söz eder. Bu özdeşliğin birliği ise, varolanın varlığında temel bir niteliği açık eder: Bu varolanın kendi kendisine özdeş olma niteliğidir. Hemen belirtmek gerekir ki burada Varlık, özdeşlik ilkesi yoluyla, varolanın bir özniteliği olarak belirlenmiştir. Sonraları metafizikte karşımıza çıkan özdeşlik ise bunun tersine, Varlığın içindeki bir nitelik olarak sunulur (Öİ, 12-15). Gerçekten de özdeşlik ilkesinin mantık zemininde anlamı, bir şeyin kendi kendisi olması biçimindedir ki burada o, varlığın/varolanın bir özelliği/niteliği olarak söylenir. Fakat şimdi bunun bir tersten okumasıyla karşılaşırız. A'nın kendi kendisiyle aynı olması, A'nın kendi varlığıyla kurduğu bir ilişki olduğu, bu ilişkide tarafların birbirine bir "ile"yle bağlandığı, bununsa bir "birlik"te birleşme ve böylelikle tarafların birbirine ait olması anlamına geldiği söylenmektedir. Burada ilişki başlangıç durumundadır.³

Burada Heidegger, Parmenides'in "çünkü aynı olan, Varlık olduğu kadar duymadır da (düşünmedir)" sözünü hatırlatarak, Varlık ile düşünmenin aynı olana ve bu aynı olandan ötürü de birbirlerine ait olduğunu söyleyerek, aynılığı yine birbirine aitlik olarak yorumlar. Ait olmanın anlamı, "birlikte" sözcüğünün birliğiyle belirlenir. Birbirine-bağlı-olmak (*Zusammengehören*), burada birbirine-ait-olma, birlikte-ait-olma anlamlarına gelir. İşte birlikte-ait-olma, tarafların birbirine-ait olma ilişkisiyle belirlenmesi diye düşünülebilir (Öİ, 15-17; MG, 186). Bu aitlik ilişkisi, baştan verili iki şeyin sonradan ve tekdüze biçimde birbirine ait olması değildir, tarafların karşılıklı olarak bu aidiyet bağı sayesinde kendileri olmaları biçimindedir; bu ait oluşta kendileri olarak açığa çıkmaları anlamındadır. Varlık açılan, dile gelendir, düşünme de onu dinlemedir. Dile gelenle dinleme birbirine aittir.

Heidegger Parmenides yorumuna devam ederek, Varlık ile görünüşün de birbirine ait olduğunu söyler. Buradaki karar insan yargısı olmayıp Varlığın, gizlenmemişliğin, görünüşün ve var olmamanın birliğinin bir ayrımıdır (*Scheidung*) (VvG, 69-70). Düşünme; Varlık, hiçlik

³ Tarafların birbirine ait olduğu, karşılıklı ilişkide birbirlerine bağlı olduğu durumlarda "ile", bir ikiliğin anlaşıldığı yerlerde ise "ve" bağlacı kullanılmıştır.

ve görünüşe ait zorunluluğu üstlenene armağandır; çünkü Varlık, gizlenmişlikten çıkma olduğundan, gizlenmişlik ona öz itibarıyla aittir, Varlık bu kökene meyilli kalır. Artık değil ve henüz değil bakımından olmak, içine varolmanın sızdığı şey olarak kalır. Bir öyle bir böyle görünür. Öte yandan oluş, doğmak olarak *physis* 'e aittir. Oluş, bulunuşa gelmek ve bulunuştan çıkmaktır; varolma doğarak görünen bulunuş, varolmama da bulunmayış anlamına gelir (VvG, 73-44)⁴. Böylece varlıksal hakiki olan gerçeklik ile sahte örünüş arasındaki klasik felsefi fark, Varlıksal hakiki olan görünüm ile sahte görünümsü arasındaki yeni fenomenolojik farka dönüşür ve o bu bağlamda *idea*'yı 'dışa-görünme' diye çevirir (Keskin, 2014: 250). Burada görünümünden Parmenides'in Varlığını, görünümsüden görünüşü anlamamız gerek. Varlık kendi başına bir açığa çıkma olmadığı ve gizlenmeyi de kendisiyle birlikte taşıdığı için, görünen şey kendi açıklığı içinde görünebileceği gibi örtülü bir şekilde de görünebilir. İşte nehrin yeryüzüne aitliği ve dörtlü birlik içinde açığa çıkması, görünme içinde böyle görünüm kazanması sahici iken, aynı nehrin elektrik santrali için hammadde olarak açığa çıkması, görünme içinde sahici olmayan bir görünüştür. Burada Varlık ile görünüş/görünme de birbirine ait olur. Böylece yeni ayırım sahici görünme ile sahici olmayan görünme arasında kurulur. Burada Varlığın bir açıklık, görünüşün ise kapalılık olduğu Varlık ve görünüş ayırımından uzaklaşılır. Varlık ile düşünmenin ve Varlık ile görünmenin birbirine ait olmasının ardından şimdi de Varlık ile zamanın birbirine ait olmasına geçilebilir.

Heidegger'e göre, Varlık yazgısının göndermesinde, zamanın yayılımında, onların kendilerine yani açıklık olarak Varlığa ve açık bölge olarak zamana ait olana bir teslim ediş kendini gösterir. Onların kendilerinde yani birbirlerine ait olmalarında hem zamanı hem de Varlığı belirleyene ise olagelme denir (ZvV, 31). Olagelme onları birbirine ait oluş içine getirir ve onları burada kollar. Heidegger'in tanrısı yoktur dolayısıyla burada olagelme, tanrının ötesindeki tanrıdır denebilir: O kendini açar, talepte bulunana adar, kendini verir. O, Varlığın yazgısını gönderir ve zamanı yayar. Olagelme, Varlık ve zamanı görünmeye, açığa çıkmaya bırakarak kendisini geri çeken sırdır. O, salınıp durur; edimde etkinlikte bulunmaz. Bunu yazmam, sizin okumanız ediminde salınıp durur (Hofstadter, 2008: 405, 411-412). Burada Varlık, açığa çıkma/vücut bulma, mevcut olsun olmasın şeylerin vücuda gelmesine izin veren mevcudiyettir. Zaman da onunla karşılıklı aidiyet içindedir. Zaman ile Varlık vücuda gelen ya

⁴ Parmenides'le başlayan Varlık, hiçlik ve görünüş ayırımı felsefe tarihinde türlü değişikliklere uğramıştır. Platon'dan sonra Varlık ile görünüş arasında kapanmayan bir ayırım oluşmaya başlar. Hem felsefe dünyasında hem de Türkçede bu değişimlere uygun ortak bir terminoloji oluşmuş değildir. Heidegger'in düşünüşünde Varlık ile görünüş/görünme birbirine aittir. Görünüş hem sahici görünme hem de sahici olmayan görünme imkanını barındırır. Burada Varlık, açığa çıkma olarak onlarda varlığa gelse de hep bir gizlenmişlik de kalır. Biz burada görünüş derken bunların hatırdaki kalması önemlidir.

da gelmeyen bir varolan değildir yine de varolanların vücuda gelmesi ya da gelmemesi onların zamanla sınırlı varlıkları olarak düşünülür. Bir şey ayrılırken, namevcut olur, hazır bulunmayan olarak kalır. Açığa çıkma olarak zaman tam bu şekilde açığa çıkar. Kalır, ayrılır ama yine de saklılıktan sıyrılmışlığı içinde durur (Hofstadter, 2008: 394, 398). Varlık ile zamanın anlamı Varlık ile açığa çıkmada bulunur. Burada Varlık ile zamanın birbirine ait olması olagelme ile anlam kazanır. Eğer Varlık ile zaman olagelmede birbirine aitlikte açığa çıkıyorlarsa açığa çıkmış olan ile çıkacak olan ve aradakiler yazgının açığa çıkma tarzı olarak düşünülebilir. Varlık ile zamandan bağımsız bir açığa çıkma olamazsa onları birbirine ait kılan ilişki yazgıya ait olur. Olagelme, Varlık ile zamanın birbirine ait olarak yazgının açıklığında varlığa gelmeleridir. Bu olagelme içinde Varlık ile açığa çıkma, görünme, görünüş, mevcudiyet kazanma arasında da bir aitlik söz konusudur. Tüm bunları anlamamanın imkanı nerede yatmaktadır? Varlık ile insan arasındaki ilişki de bir birlikte ait olma ilişkisi midir?

İnsan varolan bir şeydir ve bu haliyle diğer varolanlar gibi Varlığın bütününe aittir. Ait olmak, Varlığın içine dizilmiş olmaktır. Ancak insanın diğer varolanlardan ayrıldığı ayırt edici özelliği, düşünen varlık olarak, Varlığa açık biçimde Varlığın önüne getirilmiş olmasında, Varlığa ilişkin kalmasında ve ona yanıt veriyor olmasında yatar. Peki, Varlık ile düşünme birbirine aitse, insan bu ilişkide nasıl yer alır? İnsan Varlığın çağrısına yanıt verme ilişkisinde ikamet ederek Varlığa ait olmanın hükmü altındadır. O halde Varlık bu ilişkinin neresinde durur? Heidegger Varlığı açığa çıkma diye düşünelim demektedir. Burada Varlık insanın hayatında tesadüfen ya da özellikle açığa çıkmaz. O seslenişiyse insana ilişebildiği sürece açığa çıkıyor ve sürüyordur. İnsan burada ona açılarak onun açığa çıkmasını sağlar. Bu ise bir açıklığı/aydınlığı (*Lichtung*) gereksinir ve bu sayede Varlığın mülkiyeti insan üzerinde kalmaya devam eder. Yine de bu, Varlığın ilkin ve sadece insanla karara bağlandığı anlamına gelmez. Tersine insan ile Varlığın mülkiyetlerinin birbirleri üzerine geçirildiği, onların birbirlerine ait olduğu anlamına gelir (Öİ, 19). Heidegger insanın, bir karşılık verme (benzeşme, uygun gelme) ilişkisi olduğunu söyler. Varlığın açığa çıkmasına olanak sağlayan insandır (Hofstadter, 2008: 405-406). İnsanın özü her şeyden önce bu sırta, Varlığın, zamanın, hakikatin ve özgürlüğün hakikatine çobanlık etmeye dayanır. Düşünme paradoksal, biricik bir etkinliğe, sırrı düşünmeye çağırır. Eğer saklılıktan sıyrılmada kendisini saklayanı düşünebilirsek Varlığı, zamanı, özgürlüğü de hakikati içinde düşünürüz (Hofstadter, 2008: 401-402). İnsanın Varlığın önüne getirilmiş olması, onun bu dünyaya fırlatılmışlığıdır. Onun Varlığa ilişkin kalması, hep bir ruh hali, anlama ve dil içindedir. İnsanın Varlığa yanıt veriyor olması onun konuşmasıdır. Tüm bunlarsa *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in varoluşsal yapısının zorunlu koşulları olarak karşımıza

çıkıştır. Fakat orada bir Dasein çözümlemesi vardır. Orada Dasein, Varlığın anlamı sorusunda durur. Şimdi artık Varlık ile insanın anlamı, onların olagelme içinde ve birbirine ait olma ilişkisinde açığa çıkarılır. İnsan artık dinleyerek yanıt verendir. Bir Varlık vardır ve o Dasein sorunca görünür değildir. Onlar birlikte başka bir şeye aittirler. Varlığın insanla karara bağlanması demek insanı düşünen/akıllı/bilen özne olarak düşünmemek demektir. Burada Varlık da onun bilmesine konu olan değil çağrısıyla insan tecrübesine konuk olandır, bu haliyle dinlemeye konudur.

İnsan ile Varlığın karşılıklı çağrı biçiminde birlikte-ait-olması, insanın Varlığın mülkiyetine geçirildiğini (*ver-eignen*), Varlığın ise insana ithaf edildiğini (*zu-eignen*) ve bu ilişkinin nasıl gerçekleştiğini göstererek bizi hayretler içinde bırakır. Yapılması gereken tek şey bu birbirlerine ait olma olayını basitçe tecrübe etmek yani olagelmeye konuk olmaktır. Olagelme, metafiziğin belirlenimlerini yitirerek, insan ile Varlığın özde birbirlerine eriştikleri, kendi içinde salınan erimdir. Dil, bu olayın devingen yapısındaki en hassas ve bu yüzden her şeyi kavrayan salınımdır (Öİ, 23-25). Sadece bu uygun gelmenin (*Eignen*) tecrübe edilmesi zorunludur ki onda insan ile Varlık birbirine uygun olur, birbirine karşılık gelir (*Geignet*). Böylece onlar olagelme dediğimiz şeyin parçası olurlar (Hofstadter, 2008: 407). *Varlık ve Zaman*'da Dasein, Varlığın görünebileceği açıklıktı. Şimdiyse Varlığın kendisi de yazgının açığa çıkma tarzlarından birinde -burada birbirine ait olmada- açığa çıkmakta, böylece yazgının varlığı gerçekleşmektedir. Bu Varlık değil, Dasein değil, yazgının varlığı/açıklığı/hakikati demektir. Yazgı ile Varlık arasındaki ilişkinin kendisi öne çıkmaktadır ki bu bir "ile" ilişkisidir ve birlikte ait olmayı, böylelikle de olagelmeyi anlatır. Ayrıca Varlık ile insan arasındaki ilişkinin bir çağırma/seslenme ile bir karşılık verme/duyma/dinleme ilişkisi olması, bu devingen yapıyı içinde tutarak salınan dilin ve buna bağlı olarak da düşünmenin önemini ortaya sermektedir. Heidegger'in bizden istediği, bu olagelmeye konuk olmak ve onu tecrübe etmektir. Bu ise insanın düşünmede/dinlemede ikamet etmesi demektir.

Heidegger'e göre Parmenides'te *noein*, düşünmek yerine duymak/dinlemek (*vermehnen*) diye anlaşılırsa, *nous* da dinleşi/dinleme (*Vernehmung*) olur ve onlar kendi içinde birlikte ait olarak anlaşılır. Dinleme, kendini gösteren karşısında bir kabul konumu alır. Burada birlik (*Einheit*) kesinlikle tekdüzelik olmadığı gibi aynısallık da değildir. Birlik, karşı çabalı olanın birlikte aidiyetidir, kökensel uzlaşmış/bir olandır. İnsan görünüşün ve dinlemenin gerçekleşmesine eşlik edecekse Varlığa ait olmalıdır. İnsan olmanın özü ve tarzı ancak o zaman Varlığın özünden belirlenebilir. Burada dinleme insanın bir yetisi değildir aksine insanın içinde vuku bularak bizzat Varlığa gelişidir. Varlık ile insan özünün birlikte-aidiyetinde, aynı zamanda

ikisinin ayrılması açığa çıkar (MG, 158-162). Bu, Varlığın, Varlığa açık duran tek varolan olarak insana doğru “geliş”i ve insanın bu geliş, Varlığa karşılık vermek suretiyle, katılması olayıdır. Onların birbirine ait olma ilişkisi, “karşılıklı katılma” olarak düşünülmelidir. İnsan bu talebi “dinlediği”, bu talebe “karşılık verdiği” ve bu talebe “ait olduğu” ölçüde, Varlık ona ulaşır (Altuğ, 2008: 125). Burada artık insan, Varlığın anlamını soran bir açıklıkta, Dasein’da ikamet etmez, konaklamaz, o dinlemenin açıklığında durur, açıklığa aittir. Varlık da artık bir çağrının/söylemenin açıklığında olagelir; çağrı ile dinlemenin birliği dilde olur ki bu dilin söyleme olmasındandır. Düşünme bir insan yetisi değildir. Düşünme dinleme olarak insan ile Varlığı açar. Yine de bu tüm düşünmelerin Varlığı dinlediği/duyduğu anlamına gelmez.

Heidegger konaklamak üzere birlikte-ait olmanın meskenine nasıl varacağız diye sorar. Yanıt, temsili düşünmeyi bırakmaktır. Bu ise üzerinden-atma, sıçrayış (*Absprung*) anlamında bir bırakmadır. Burada sıçrama rasyonel hayvandan öteye olduğu gibi Varlıktan da öteye doğrudur. Nereye sıçradığımız sorusunun yanıtı da, Varlığa ait olduğumuz yere şeklindedir. Ancak Varlık da bize aittir, bizde hüküm sürebilir. O halde insan ile Varlığın birbirine ait olmasını tecrübe etmek için sıçrayış zorunlu görünmektedir. Bu sıçrayış apansızlıktır. Düşünme deneyimini doğrulayıp tamamlayan da işte bu devir bölgesine yapılan girişin kendisidir (Öİ, 19, 20). Burada rasyonel hayvandan sıçrama, Varlık ile insan arasındaki ikici anlayıştan da, insanın düşünen özle tanımlanmasından da, hatta Varlığın anlamını soran olarak Dasein’den da öteye sıçramadır; çünkü o düşünmek yerine duyma ve tecrübe etme ifadelerini kullanır. Yine, Varlıktan sıçrama demek, düşünmemizin Varlıktan yola çıkmasından öteye sıçramaktır. Artık aralarındaki ait olma ilişkisinin olagelmesidir mekanımız. Böylelikle yolumuz Varlık ile dilin birbirine ait olduğu ilişkiye çıkar.

“Böylece nasıl ki bulutlar gökyüzünün bulutlarıysa, dil de Varlığın dilidir. Düşünme Söylemiyle dilin içine görünmeyen izleri bırakır”. Öyle ince izlerdir ki onlar, orada hafifçe yürüyen çiftçinin yerde bıraktığı izlerden bile daha görünmezdir (HÜ, 56). Heidegger *Dil Yolu*’nda insan konuşması ile sessizliğin dili nasıl bağlanır diye sorar. Anahtar sözcük olagelmedir. Olagelme, Varlığın ortaya çıkma sürecinin ve insan ile varolanların varlığı arasındaki ilişkilerin imkanının koşulunu sağlayan ögedir (Altuğ, 2008: 125); çünkü dil en iyi söyleme olarak anlaşılır ve bu her zaman bir dinleme ve ait olmayı barındırır (Johnson, 2013: 111). Olagelme, insan ile Varlığın içinde/ aracılığıyla sayesinde birbirine ait olduğu birbirine ait olmaya bırakmadır (*Zusammen-Gehörenlassen*), o kendinde asılı, salınıp duran inşa edici yapı (*Bau*), alan (*Bereich*) ya da sahadır ki dil içinde titreşir ve her şeyi tutar. Deyiş/söyleyiş (*Sage*) ait olmaya, duyulmaya bırakılabilir olandır. Söylemenin dilin konuşma ve duymaya izin veren

sessizlik olması bir anlamda söyleyiş olarak yorumlanmalıdır. Söyleyiş olarak dil olagelmez. Söyleyiş gösterdiğinde, vücuda geleni serbest bırakır, gelmeyi saklar. Sır, gösterme olarak söyleyişte saklıdır. Bu sır sadece adlandırılabilir, fakat temellendirilemez (Hofstadter, 2008: 408, 414-5). Bu bağlamda düşünme ve şiir dilin kaynağına bir tür geçittir. Söylenmeyene, her sözcükte içkin olan hiçliğin arkasında kendini gizleyen şeye doğru bir sıçramadır (Altuğ, 2008: 141). Şu dediğimizde, onun varlığını söylemekten başka bir şey söylemeyiz. Söylediğimiz Varlık değildir. Onun söylenmeyen varlığı da hiçlik değildir. Söylenmiş olan kendi açıklığında, söylenmeyi gizler. Başka türlü nasıl konuşabilirdik? Söyleyiş bir şey söyleyen konuşma olarak duymaya imkan tanırken, her şeyi söylemiyor olması da gize ve sessizliğe imkan tanır. Söyleme her zaman bir dinlemeyi barındırdığına göre insanın bu dinlemede uygun sözcüğü duyup duymadığı ve Varlığın o sözcükte gerçekten dile gelip gelmediği sorulabilir.

İşte, Varlık, ancak uygun sözcüğün konuştuğu yerde mi vardır sorusuyla uygunluğunu nereden alır? Yanıt, varolan herhangi bir şeyin varlığının sözcük içerisinde ikamet etmesidir (Altuğ, 2008: 128). “Ancak sessizliğin sesine ait olmakla, ölümlüler kendi tarzlarında sesli olarak konuşabilirler” (DD, 62). İnsanın dile gelmesi bir güce teslim olması değil tersine özünün serbest bırakılmasıdır. İnsan kökensel dilin çağrısını işitip, bu çağrıya özgürce karşılık vermekle konuşur. “Bu dinleyen-çıkarıcı konuşma, karşılık-vermedir”. O halde olagelme, Söylenmenin söze ulaşmasını sağlayan yol yapma’dır. “Bu yol yapma hareketi, dili (dilin özünü), dil (Söyleme) olarak dile (sesli sözcüğe) getirir”. Böylece insan dili, Varlığın sessiz dilini sesli sözcüğe getirir. Bu şekilde dilin özünün olagelmesine salındığımızda dilin özü/varlığı, kendisini, özün (Varlığın) dili olarak deneyimlenmesi gereken bir şey olarak bildirir. Varlık, varolana Varlığını veren sözcüğün içerisine kendisini geri çeker. Fakat söylenmeyen hiçlik değildir; o, söylenmiş olanın gizli zenginliğidir (Altuğ, 2008: 132-136). Olagelme Varlık ile insan arasındaki ilişkilerin imkanının koşuludur ve sessizliğin dili ile insanın dinlemesini/duymasını/söylemesini birbirine bağlar. Burada dilin, Varlık ile insanı birbirine ait olma ilişkisi içinde konuk ettiği açıklık olduğu söylenir. Elbette söyleyiş veya sözle birlikte söylenmeyenin de bulunduğu, onların birlikte oluşlarıyla açığa çıkan bir dil anlayışı söz konusudur burada. Dil söyleme olarak aynı zamanda sessizliktir. Dinleme ile konuşmayı mümkün kılan da budur. Varlığın söylemesi ile sessizliği de birbirine aittir. Böylelikle Varlık ile dil birbirine ait olur.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Varlığın anlamını sorar fakat anlamın (*Sinn*) ne olduğunu söylemez. 1930'lu yıllarda “Varlığın Anlamı” teriminin yerini “Varlığın Hakikati” alır. Buna bağlı olarak anlam ve anlamın kökeni sorusuna “hakikatin gelişi” terimi altında bir

yanıt arar. Burada sanatın gerçekliğini hakikatin gelişi (*das Geschehnis der Wahrheit*) olarak düşünür. Bu anlamda estetiğin aşılması bilinç felsefesine dayanan bir sanat ontolojisinin aşılması demektir. Heidegger sanatın tarihsel olarak ele alınmasını önerir. Fakat bu, sanatın çağının tarihsel toplumsal koşullarına göndermede bulunarak açıklanması değildir. Sanat eserini onda açığa çıkan Varlığın hakikatinden kaynaklanan bir yazgı itibariyle düşünmeyi denemek gerekir (Direk, 2010: 106-108). Sanat eserindeki çatlak/iz/çizgi/yarık (*Riss/Riß*), olanın bıraktığı bir iz değil arkhe-izdir ve onun öncel ontolojik statüsü vardır çünkü eser bu çatlaktan yola çıkarak betimlenecektir. Eserdeki hasımlık bir karşılıklıdır. Bunu, iki şeyin birbirinin karşısında durması yerine, bir izde birbirine ait olmasının yakınlığı olarak anlamak gerekir. Çatlak, karşı karşıya gelen tarafları bu zeminde ait oldukları bir birlikten itibaren çağırıyor içindir ki hem bu hasımlık hem de olanın açıklığı yani zemin ondan itibaren vardır. Zemin ile form arasındaki ilişkinin bu ontolojik çözümlemesi bizi yeryüzü ile dünya arasındaki ilişkiye geri döndürecektir. Yeryüzü gizlenme, dünya açılış olduğunda hakikat kendini bir form biçimine sokar. İşte yaratılmış olmanın ilk belirlenimi budur. İkinci belirlenimse eserin yaratılmış olması, onun sıra dışı bir biçimde orada olması demektir. Bu haliyle o biriciktir. Eser bunu yaparken kişiyi yersiz yurtsuzlaştırır, onu kendi yurdundan, alıştığı dünyadan eder. Bu yurtsuzluğun diğer anlamı da, eserle karşılaşanı yeni bir konukluğa davet etmesi, çağırması ve onu orada ağırlamasıdır. Heidegger *Der Spiegel*'deki söyleşisinde bizi ancak bir tanrı kurtarabilir derken aslında dine gitmez. Onun söylediği tanrının gelmesi ve insanlarla ikamet etmesinin sanatla mümkün olduğudur; çünkü gerçek sanatın kayboluşu, varolanlarla ilişkinin artık sanat eseri tarafından değil de teknoloji tarafından kuruluyor olması, tanrıların terk edilmesi olarak görülür (Direk, 2010: 115-117). Yeryüzü ile dünya çatlaktan hareketle, birbirlerinin karşısında, birbirlerine ait olmalarından hareketle anlaşılır.

Olagelme içindeki birbirine ait olma, tarafların birbirini sahiplenmesine izin vermedir: Bu aitlikler yeryüzü ile dünya, yer ile gök, ölümlüler ile tanrılar, köprü ile nehir, otomobil ile otoyolu, malları satma ile alma diye çoğaltılabilir. Olagelme onların ait oluşları değil fakat ait olmalarına izin veren şeydir (Hofstadter, 2008: 411). Bu bağlamda evde olmak ile evden uzakta olmak da karşıt iki kutup olmak yerine birbirlerini var eden bir ilişki içindedirler (Tarhan, 1997: 50). Olagelme onları bir arada tutan yazgının varlığıdır. Bu ait olma ilişkisi aynı zamanda onları bu ilişkide olmaya bırakma anlamına gelir. Bu ise yolumuzu olagelmenin ikinci anlamı olan birlikte ait olmaya bırakmaya çıkarır.

2.1.2. Birlikte Ait Olmaya Bırakma/*Zusammen-Gehörenlassen*

Olagelmenin ikinci anlamı olan birlikte ait olmaya bırakma yazgının açığa çıkma tarzlarından bir başkasıdır. Burada Varlık yazgısındaki göndermenin anlamı, onun gerçekleşeceği uzamla/yerle/mekanla birlikte açılır; çünkü uzamdaki derleyip toplama olmaya bırakma anlamına gelir. Daha sonra Varlığın toplayan gönderme olması *logos* kavramına başvurularak yeniden soruşturulur. *Logos*'taki uyumun kolayca anlaşılamayacak olması da, insanın onu anlamak için nasıl konumlanacağı sorusunu doğurur. İnsan Varlığın sesini duymak için fedakarlık yaparak varolanlara veda eder. Onun Varlık ile ilişkisi ise bir ait olmaya bırakmadır. Şeylerin nasılsalar öyle açığa çıkmasına imkan tanıyan bu olmaya bırakma ise özgürlüktür. Fakat Varlığın bir göndermeler ard ardalığı olduğu düşünülürse, çerçevelemenin bir ara evre olduğu görülür. O, düzenlemeye yollayan bir yazgı olarak tehlikelidir fakat bu durum onun tehlike olarak görülerek kökene dönülmesi imkanını da kendinde barındırır. Burada devreye kökensel düşünme girmektedir. Kökensel düşünme Varlık ile ilişkinin olmaya bırakma olarak gerçekleşmesini mümkün kılar.

Heidegger olagelme olayı olarak Varlığın varolanlar aracılığıyla düşünme olup olmadığını sorar. Yanıtı Varlığın, yazgıda varolan -açan ve gizleyen hakiki zamanın yayılımında yatan- olagelme ve açığa çıkmaya-bırakma (*Anwesenlassen*) olarak düşünüldüğünde olagelmeye ait olacağı şeklindedir. Fakat olagelme, Varlık-zamanın genel kavramı değildir. Burada Varlık, olagelmeye sunulan açığa çıkmaya-bırakma ve olagelme içine yayılan zamandır. Varlık yazgısındaki gönderme, içinde gönderme kaynağının kendisini gizlediği ve böylece de kendini açıkta olmaktan geri çektiği bir verme olarak karakterize edilir. Bu haliyle olagelme, ne var ne de oradadır. “Olagelme olagelir” (ZvV, 33-6). Burada Varlığı olagelme olarak değil, daha çok olagelmenin ne Varlık ne de zaman olarak ele alınamayacak tarzda düşünülmesi gerekir (ZÖ, 56). Olagelmeyi kendisine indirgeyebileceğimiz veya kendisinden kalkarak açıklayabileceğimiz hiçbir şey yoktur. O, mevcut herhangi bir şeyi “vardır” kılan kökensel bahşetmedir (Altuğ, 2008: 127). Olagelme burada gizlenme ile sunma ilişkisinde açılır.

Burada açığa çıkmaya-bırakma, hem açığa çıkan (*das Anwesende*) hem de olagelme aracılığıyla düşünülen açığa çıkmaya-bırakma anlamına gelir. İlk durumda açığa çıkmaya-bırakma olarak açığa çıkma, varolanlarla yani açığa çıkmayla ilgilidir. Burada anlatılmak istenen, Varlık ile varolanlar arasındaki ayrımdır. Böylece bırakma, uzaklaşmasına izin verme, açıklık içinde özgür bırakma olur. Fakat açığa çıkmaya-bırakma açıkça düşünüldüğünde, o

zaman bu bırakmadan etkilenen açığa çıkan değil, açığa çıkmanın kendisidir. O halde açığa çıkmaya bırakma (*Lassen*), kabul etme (*Zulassen*), yayma (*Geben*), verme (*Reichen*), gönderme (*Schicken*) ve ait olmaya bırakmadır (*Gehörenlassen*). Bu bırakma içinde ve aracılığıyla, açığa çıkma, mevcut olma ait olduğu şeye kabul edilir (ZÖ, 49-50). Heidegger'e göre şeyler tezahür ettikleri için tezahür ederler, böylece hem dünyanın yaratılış hikayesini hem de bununla bağlantılı olarak insanların yeryüzünün hakimleri olduğu fikrini reddeder (Zimmerman, 2011: 210). Varlığın göndermesi açığa çıkmaya bırakmayla, şeylerin olmaya bırakılmasıyla olagelmeye ait olur. Burada yazgının açığa çıkma tarzı olmaya bırakma olur.

Heidegger'e göre Varlığın Göndermesi pek çok açığa çıkmanın, zaman-uzamın açık bölgesi içine yayılması, orada açılması ile gizlenmesinde yatar. Bu açık bölgeye yayılma ise göndermeyle bir ve aynı olanda, yani olagelmede yatar (ZvV, 33). Buradan uzamdaki derleyip toplamaya geçilebilir çünkü Varlık toplayan göndermedir. Onun kendini göndermesi de bir uzamda, yerde açığa çıkar. Bu ise bir olagelme olayıdır.

Heidegger *Sanat ve Uzam* yazısında, uzamda/yerde derleyip toplamının (*Räumen*) gerçekleştiğini söyler. Derleyip toplama, her durumda ikamet için hazırlanan yerleşimi (*Ortschaft*) kendisiyle getirir. Böylelikle, insanın yerleşimi ve oturması için özgür olanı, açık olanı ortaya koyar. Derleyip toplamada bir olagelme, kendini aynı zamanda hem dile getirir hem gizler. Derleyip toplama nasıl ortaya çıkar? Bu yer açmak şeklinde gerçekleşir. Bu yer açma ise, izin vermek ve düzenlemek olarak iki tarzda olabilir. İzin vermede, o, şeyler arasında mevcut bulunanların görünmesine izin veren açıklığı hüküm sürmeye bırakır. Düzenlemede ise, şeylere, onların ait olduğu yeri ve yer üzerinden de birbirlerine ait olma olanağını hazırlar. Bu ikili yer açmada yerlerin bir bahşedilişi (*Gewährnis*) olagelir. Yer her zaman, içinde şeyleri birbirlerine ait olan aidiyetlerinde bir araya topladığı bir bölge, mekan, mahal (*Gegend*) açar. Onun yoluyla açıklık (*Offenheit*) her bir şeyi kendi kendisi içinde, kendi duruşuna varması için serbest bırakmaya zorlanır. Bu serbest bırakma aynı zamanda koruma anlamına, şeylerin birbirlerine ait oluşları içinde bir araya toplanması anlamına gelir. Örneğin toplanmış meyveleri bir sepete boşaltmak, meyveler için yer hazırlamak demektir (SvU, 110-113). Greklerde de uzam/uzay/yer (*topos*) bir şeyin kendisini açabilmesi için onu açığa çıkmaya çağıran kökensel bir açıklıktır (Kurtar, 2014: 200). Heidegger'in buradaki düşünmesinde de benzer bir durum söz konusudur. Yer açmada gerçekleşen derleyip toplama öncelikle şeylerin görünecekleri açıklığı açığa çıkararak onlara görünme mekanı/ait olma imkanı sunar. Sonrasında ise bu açıklıkta onların açığa çıkararak yere ve birbirlerine ait olmalarının imkânını sağlar. Yer, Varlığın göndermesinin içine yayılacağı, orada derlenip toplanarak açığa çıkacağı bir açıklık demektir.

Heidegger Varlığın toplayan gönderme olmasını, Herakleitos'un *logos* kavramına başvurarak da temellendirir. Burada Varlığın bir araya toplayan toplanmışlık olduğu söylenir. Herakleitos bir ve ikinci fragmanlarda *logos* 'tan şu şekilde söz eder: Öncelikle hüküm sürme ve kalıcılığın *logos* 'a özgülü olduğu belirlenir. İkincisi, *logos* 'un var olandaki biraradalık böylelikle de bütün var olanların bir aradalığı olarak topladığı söylenir. Üçüncüsü de, açığa çıkan her şeyin bu hüküm süren bir aradalıkta ayakta durduğu, bu bağlamda *logos* 'un hakim olan güç olduğu dile getirilir. Burada *logos* toplayan toplanmışlık, asli toplama ilkesi anlamına gelir. *Logos* Varlığın sürekli toplaması, asli bir aradalığıdır. Birinci fragmanda *logos physis* ile aynıdır. (VvD, 34, 37; MG, 148). “*Logos* sükunla daimi toplanmadır, Varolanın kendi içinde sükun eden toplanmışlığıdır, yani Varlıktır” (MG, 151). Dikkat edilirse *logos* 'un hüküm sürme, kalıcılık, varolanların biraradalığı, biraradalıkta açığa çıkma olarak sayılan özelliklerinin, yerin derlenip toplamayla sunduğu imkanlara benzerliği kolaylıkla görülecektir.

Burada toplanma, sadece yığma, birikme anlamına gelmez. O, uzaklaşıp ayrılan ve karşı çabalı bir birlikte-aidiyetin içinde muhafaza etmedir. “Her şey akar”, Varolanın bütünlüğünün kendi Varlığında bir tezattan diğerine atıldığını, Varlığında bu karşılıklı esen hareketin toplanmışlığı olduğunu anlatır (MG, 154-155). Varolanın varlığında karşıtlar arasındaki hareket/çatışma bir savaş olarak düşünülür. *Logos* karşıtların çatışmasının böylece birbirine ait olmalarının toplanmasıdır. Heidegger'e göre burada karşıtların çatışması bir arada kökleşmiş toplanmadır, işte o *logos*'tur. Greklerde güzellik, en yüksek çatışmanın toplanması olarak, ayrılma anlamında mücadeledir, savaştır (*polemos*). Bugün ise tersine gevşeten ve yatıştıran şeye “güzel” denmektedir (VvD, 38). Herakleitos'un 53. fragmanındaki savaş, tanrısal ve insansal olanın huzurunda işleyen bir çatışmadır. Burada dünya oluşur. Bu savaş, karşıtların birliğini oluşturur ve bir toplamadır. Savaş ve *logos* aynı şeydir (MG, 73). Burada *logos* 'un toplayan toplanmışlık olması, ondaki toplanmanın öylesine bir yığma olduğu anlamına kesinlikle gelmemektedir. Olagelmenin kendinde taşıdığı açığa çıkma ve gizlenme ilişkisiyle uyumlu olarak, içinde karşıt tarafların bulunduğu, onlar arasındaki savaşın güzellik olarak okunabileceği ve bu savaş sayesinde bir dünya oluştuğu söylenir. Burada *logos physis* ile aynı anlama gelir. Birbirine ait olan taraflar birbirine karşıttırlar ve bu karşıtlık bir savaş anlamına gelir. Savaş bir ilişki/bağ olarak onları birbirine ait olmaya bırakır. İşte Varlıktaki bu savaş/*logos*/olmaya bırakma yazgının açığa çıkma tarzlarından birini gösterir.

Bununla birlikte Varlık öylesine bir yığma olmadığı gibi *logos*, *harmonia*, *aletheia*, *physis*, *phanesthai* olduğu için kendisini herkesin istediği gibi, gelişigüzel göstermez. Dolayısıyla *logos* 'taki uyum kolayca ulaşılabilir değildir; çünkü ondaki uyum, safi uyuşma yani

gerilimin yok olmasıyla ortaya çıkan düzleşme şeklindeki uyumdan farklı olarak gizlidir. O halde bu uyum, aşikar olandan daha güçlüdür. Herakleitos'un 54. fragmanda söylediği gibi, "kendisini göstermeyen uyum, aşikar olandan daha güçlüdür" (VvD, 40; MG, 154). İşte düzleşmeden farklı olan, karşıtların bir savaşıyla gerçekleşen hakiki uyum, herkes için değil güçlüler içindir. Burada güçlülüğün güçlü kulaklara sahip olma anlamına geldiği söylenebilir. Buna bağlı olarak, takip etme olan duyma ile saf duyma karşılaştırılır. Sadece etrafını dinleyerek söylentileri toplayanlar anlayışsızdır. Bu 34. fragmanda şöyle ifade edilir: "Kalıcı bir aradalığı bir araya getirmeyenler iştirler, fakat sağirlara benzerler". Onlar yakın olmakla birlikte aynı zamanda uzaktırlar. Öyle ki onlar, var olanların ortasında dolaşıp durarak bir ona biri şuna tutunurlar, bu ise ben-bilirliktir. Bu durumsa, onların takipçi olup uygun biçimde duymalarını imkansız hale getirir. (VvD, 35-37). Bu dinleme ancak doğrudan Varlığa ve *logos* 'a yöneltilmesi halinde gerçek konuşma ve duyma gerçekleşebilir; çünkü sadece *logos* 'un kendini açtığı yerde bir ses sözcük olabildiği gibi, varolanın Varlığının duyulduğu yerdeki dinleme de bir duyma olabilir. İşte bunu başarabilenler şairler ve düşünürlerdir (VvD, 39). Bununla bağlantılı olarak dinlemenin/duymanın zıt iki tarza sahip olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki sessizce bir düşünüp taşınma olup felsefeye uygundur çünkü filozof metni, söylenen şeyi kavramsal çerçevede değil, onun konuşmasına izin verecek şekilde sorgulayarak sezinler. Söylenmeyi duymaya çalışır. Dinleme bunun için bir alanı açık tutmaya çalışır. İkincisi ise şarkı söyleyen bir konuşma şeklinde olup daha çok şairlere uygundur. Filozof kavramları geri tutarken şair onları ileri sürerek, bir araya getirip toplar (Johnson, 2013: 114-115). Burada irdeleme bir şeyin alanını belirleme, onu bir yere yerleştirme, o alanı dikkate almaktır ve bir soruyla sonlanır. İrdelemek, duymanın yerini alamaz fakat duymayı sorgulamaya değer kılar (ŞD, 193-194). Her iki dinleme de Varlığın toplayan göndermesi şeklindeki yazgısını, yazgının olmaya bırakma olarak açığa çıkma tarzını olmaya bırakır. Yazgının anlamını arayan bu tezde de saf bir sessizce düşünüp taşınma şeklindeki dinleme gerçekleştirilmeye böylece yazgının kendini açma tarzı için bir alan açık tutulmaya çalışılmıştır. Bu da bir olmaya bırakmadır.

Heidegger şimdi de *logos* 'la ilişkisi bağlamında insanın da toplanma olduğunu söyler. "İnsanolma, toplanma demektir, Varolanın Varlığının toplayan Duymasıdır, Görünmenin bilen eser-e-koyarak Gerçekleşmesini üstlenmek ve böylece Gizlenmemişliği *idare edip hükmetme* ya da Gizlenmişlik ve Ört[ün]meye karşı bu Gizlenmemişliği *koruyarak sürmek* demektir" (MG, 195). *Legein* konuşmak demektir. O, okumanın sadece bir çeşididir ki bunun anlamı, bir şeyi diğeri ile birlikte koymak bir araya getirmek, kısaca toplamak fakat aynı zamanda birinin

diğerine karşı seçilip ayrılmasıdır (VvD, 30). İnsan Varlıkla birlikte ait olma ilişkisi içinde konaklar. Bu ilişki içinde Varlığın konuşmasını duyabilme imkanına sahiptir. Varlık *logos* 'tur. Varlığın toplayan göndermesi, karşıtların savaşmasıyla/çatışmasıyla gerçekleşen bir uyum, bir danstır. İnsanın toplanma olması bunu duyması/dinlemesi ile mümkündür. İnsan Varlığın açıklığı içinde durup duyarak, onun açtığı anlamı olmaya bırakarak varolabileceği gibi, hiç sorgulamaksızın, söylentiler arasında meraklı bir şekilde koşturarak da varolabilir. İnsanın toplanma olması aynı zamanda Varlıktaki/yazğıdaki/hakikatteki açıklık ile gizlilik ilişkisini anlamak ve onu korumak demektir. Toplama, gönderme konusundaki ısrarımız bunun bir ait olmaya bırakma olmasındandır.

Peki insan saf duymayı ve durup bekleyen dinlemeyi nasıl gerçekleştirebilir? Heidegger'e göre bunun yanıtı, varolanlarla bağımızı olagelme lehine koparmak ve fedakarlık yapmaktır: "Fedakarlık (*das Opfer*), Varlığın inayetini koruma yolunda Varolana veda etmektir. Onun gerçekleşmesi, her tarihsel insanın eylemesiyle -özlü düşünme de bir eylemdir- ulaşılan Dasein'ı, Varlığın onurunun korunması için, elden bırakmamaktaki ısrarından kaynaklanır. Fedakarlık, Olagelmenin kendi özünü sürdürdüğü yerde yabancılık çekmez; Olagelme olarak Varlık, insanı Varlığın hakikati için talep eder" (S, 50). Bu olagelmenin farkına varma ispatlanamaz, sadece tecrübe dileyebilir. Bunun anlamı nedir? Düşünmeden vazgeçme midir? İki birbirinin karşısına konulamaz. Burada tecrübe mistik bir aydınlatma edimi değildir, o, olagelmede ikamet etmeye girişin olduğu bir düşünme tarzında ortaya çıkar (ZÖ, 65). Yukarıda söylendiği gibi düşünme de bir eylemdir. Varlığın talebini duymak için beklemek bir eylemdir. Onu olmaya bırakmak hem bir eylemdir hem de düşünmedir. Düşünme ile eylem burada birbirlerine ait olurlar. Heidegger'e göre *theorein*, bir şeye bakıp, baktığı şeyi görüş alanına alan, tutan düşünmedir (NB, 26). Düşünme ile yapmanın birliği açısından "düşünme yap" söylemi tüm bedensel yapıp etmelerde geçerlidir; kılıçla savaşırken, yazı yazarken, araba kullanırken. İşte bu birlik burada düşünürken de geçerlidir. Düşünmenin eylemden farkı üzerine ikilik ortadan kalkar. Hani ancak o zaman araba kullanabiliyor sayılır ya kişi, burada da işte ancak o zaman düşünebiliyor olur, kendini olmaya bırakır. Araba senle/sende/senin aracılığıyla sürülüyor, arabanın (sürülmesinin) hakikati sende açığa çıkıyor demektir. Zaten araba sürülmeden de hakikati açığa çıkamaz. Heidegger için düşünmek ile eylem birdir.

Bu bağlamda hemen söylemek gerekir ki olagelme, düşünmenin nasıl olursa olsun belirleyemediği açığa çıkma olanaklarını da içerir. Bu anlamda yazgının olası açıklıkları, düşünme olagelmeye girince durdurulamaz. O halde Varlığın tarihsel belirlenimleri ile Varlığın

olagelme dönüşümü arasında çerçevelemenin yer aldığı ileri sürülür. O bir ara (d)evredir. Dolayısıyla onun çifte görünümlü bir Janus başı olduğu söylenebilir (ZÖ, 62, 64). Heidegger Thor'daki seminerlerde dostlarını bir tehlikenin kimi zaman kurtuluş yönünü işaret ettiğini gözden kaçırmamaya, biri geçmişe diğeri geleceğe dönük iki yüzü olan tanrı Janus imgesini anımsamaya çağırır (Towarnicki, 2008: 44). İşte Heidegger'in bir ara evre dediği çerçeveleme daha çok meydan okuyan gizini-açma içerisinde bir araya toplayan bir yazgının açığa çıkmasıdır. Böylece çerçeveleme, hakikatin parıldamasını ve hüküm sürmesini engeller, insanı düzenlemeye yollayan yazgı olarak o en uç tehlikedir (TİS, 72, 77). O halde teknik karşısında ürküp geri çekilmek de ona hakim olacağını düşünmek de aldaticıdır. İhtiyaç duyulan, onun ait olduğu yazgıyı bilmektir. Çerçevelemede Varlığın geri çekilmişliği görünüşe çıkar. Orada Varlık ile insan yüz yüze gelse de onlar bir yabancılaşma içinde karşılaşırlar. Yine de bu karanlık içinde onları birbirine ait olmaya taşıyan ifşa etmenin ışığı da çakar (Özlem, 1998: 27, 29, 31). İşte tehlikenin tehlike olarak açığa çıktığı yerde bu imkan doğar. Gerçekten de çağımızda teknik düşünüşe yönelen eleştirilerin ve yeni arayışların olması bunu doğrular görünmektedir. Varlığın, insanın, *logos*'un, uzamın toplayan gönderme veya toplama olması demek buradaki toplanmanın tamamen açığa çıkma, yığma, düzleşme şeklindeki bir uyum ve her zaman Varlığa uygun bir duyma olduğu anlamına gelmez. Burada Varlığın/yazgının toplayan gönderme olması varolanları karşılıklı bir çatışma içinde bir açıklıkta olmaya bırakma anlamına gelir. Burada yazgının tarihsel olarak farklı şekillerde açığa çıkacağı ve onda gizlenmenin sürekli olacağı görülmelidir. Teknik düşünmedeki çerçeveleme de bu görünümünden biridir.

Heidegger'e göre teknik/hesaplayan düşünce bir gün biricik olabilir bu yüzden insanın varlığını kurtarması gerekir. Bunun yolu ise teknik nesnelere faydalanmaya evet demekle birlikte, onların özümüzü karıştırıp ıssızlaştırmalarını onlara yasaklayarak onlara hayır da demekten geçer. Böyle yapılırsa teknik dünyayla ilişkilerimiz basit ve sakin olur. İşte bu evet-hayır durumuna şeylere bırakılmışlık denir. Daha önce de söylendiği üzere teknik dünyanın anlamı kendini gizler. İşte sayesinde teknik dünyada gizli alanı açık tutan tutuma gize açıklık denir. Böylece şeylere bırakılmışlık ile gize açıklık birbirine aittir. Onlar rastlantısal değildir, ikisi de sürekli, candan bir düşünmeden kaynaklanarak yetişirler ve bize, dünyada bambaşka bir tarzda ikamet etme olanağını bahşederler, yeni bir temel ve zemin vaat ederler. Kökensel düşünme, bir tasavvura tek taraflı asılıp kalmamayı, tek bir hatta koşmaya devam etmememizi ister bizden. Kendi içinde birlik olmayana kendimizi bırakarak yaşamayı talep eder (OB, 17-19). Bırakılmışlık, bir isteme olmayan şeye 'kendini bırakarak yaşamaya özümüz serbest

birakıldığında uyanır'. Böylece bırakılmışlık, etkenlik ve edilgenlik farkının dışında bulunur; çünkü o, iradenin alanına dahil değildir (OT, 27). Etkenlik ve edilgenlik iradede temellenir. Bir şeyi yapmak, etkenlik olarak düşünülür. Bu bakışla, şeylere bırakılmışlık veya gize açıklık edilgenlik diye okunacaktır. Oysa bunları yapmak bırakın edilgenliği oldukça etken olmayı da gerektirir. Kökensel düşünme ikisinin zıtlığında değil birliğinde inşa olur ve burası şeylere bırakılmışlık ile gize açıklığı mümkün kılar. Şeylere bırakılmışlıktan, teknikle ilgili tamamen evet ya da hayır demeyip onlarla belli bir mesafenin korunduğu ve bu mesafede/uzaklıkta/yakınlıkta hem evet hem hayır diyebileceğimiz tarzda ilişki kurmamız anlaşılabilir. Gize açıklık da şeylere bırakılmışlıkla sağlanan mesafede/arada/bölgede durarak aslında tekniğin örtücü bakışında kaybolan anlamların, onun gizledikleriyle birlikte görülebileceği bir biçimde konumlanmadır.

Teknik, Varlığın göndermesinde bir ara evredir ve kendi içinde bir dönüş imkanı taşır. Şimdi bunun nasıl gerçekleştirileceğine bakmak uygun görünmektedir. Heidegger'e göre düşünmek belki de bir tarla yoludur, bağlayıcı öğretilerden, tinin veya geçerli kültürel başarıdan ayrılmış bir yoldur. "Her şey Varlığın unutulmuşluğunun dönüşüne, Varlığın yazgısında önceden belirlenmiş olan dönüşe yönelen düşünsel refleksiyona doğru atılan geri adıma dayanır" (Ş, 164). Yine de yazgisal olarak dönüşün ne zaman olacağını kimse bilemez. Bunun bilinmesi gerekli olmadığı gibi zararlı da olurdu çünkü insanın özü düşünme yoluyla Varlığın özünün başında bekçi olmasıdır. İnsan ancak Varlığın çobanı olarak Varlığın hakikatinin başında beklediğinde ve Varlık hakkında kuru bilme isteğine kapılmadığında Varlık yazgisının sahneye çıkmasını umabilir. Tehlikenin dönüşü ise apansızca olagelir. Bu dönüşte Varlığın özünün açıklığı aydınlanır. Burada gerçekleşene bakış, Varlığın içindeki dönüşün olagelmesi, Varlığın özünün reddinin korunmaya dönüşünü tanımlar. Çakmak (*blitzen*), bakmak (*blicken*) demektir (D, 54-55). Varlığın içinde kendi-gizini-açan dönemeç olan bu şimşek gibi çakmayı adlandıran ifade olagelmedir. Olagelen şey birdenbire olup biter, buna dönüş (*Kehre*) denir (Özlem, 1998: 30). Heidegger'in Herakleitos yorumuna göre de, şimşeğin çakmasındaki parlaklık hareketi, şeylerdeki hareketten farklı olarak, bilgelik anlamına gelir ve o tek bir şeyden çıkarak birçok şeyde devam eden harekettir (HÜD, 23). Bu da, varolanların başka türlü görünmesi/yazgının başka bir tarzda açığa çıkması/insanın başka bir şekilde anlaması imkanının ışığının çakması anlamına gelir.

Görülüyor ki burada düşünmenin temel karakterine geri adım denilmiştir. Bu varolanın açıklığından, gizli kalan açıklığa doğru dönüştür. Ancak başka bir şey düşünülür. Önce bu adım geri atar, ulaşmak üzere olduğundan mesafe alır. Bu düşünülmesi gerekenin yaklaşmasının

serbest bırakılmasıdır. Böylelikle Varlığın olagelme olarak belirlenmesi zemine/kökene bir geri dönüş olarak yorumlanabilir (ZÖ, 43-44). Dolayısıyla dönüşte çift anlamlılık vardır. Bu düşünmede insan hem Varlıktan yüz çevirmesi üstüne düşünmeli hem de yüzünü yeniden Varlığa döndürmelidir (Pöggeler, 1994: 28-29). Onun tüm yapıtları “geri dönme” “kökenlere dönme” metaforlarının etkisi altındadır. Nostaljik yönelim görülür. Geri dönme düşkünlüğü hem Varlığın anlamını açığa çıkarmakla ontolojik yönde hem de Dasein’in dünyada oluşu analiziyle varoluşsal yönde görülür (Megill, 2012: 208, 210-212). Dönüşte Varlığın unutulmuşluğu ile açıklığı birbirine ait olur. Unutulmuşluğun içinde açıklığın ışığı da saklıdır. İşte onun çakmasıyla gerçekleşen aydınlıkta Varlığın/yazgının özüne dair bir açıklık aydınlanır. Böylece Varlığa dair yeniden bir olmaya bırakma gerçekleşebilir ki bu unutma ile hatırlamanın bir ve aynı şeye ait olması gibidir.

Heidegger’e göre “Varlık ile ilişki, bırakmadır (*Lassen*). Tüm istemenin bırakmada temellenmesi gerektiği, anlağı yabancılaştırır” (MG, 30). Şeylerin nasılsalar öyle açığa çıkmalarına izin vermek, özgürlüktür. İnsanın durumunda ise aynı özgürlük Varlığa vecd halinde açık olmaktır/açık olarak varolmaktır. Dolayısıyla insan özgürlüğe sahip değildir tersine insan özgürlüğün içinde varolabilir (Arslan, 1997: 134). Böylelikle doğru bir önermenin mümkünlüğü özgürlükte, olmaya bırakmadadır. Bu, insanın etrafındakilerle ne iseler o olarak ilgilenmesi anlamına gelir. Olmaya bırakmanın anlamı ile onun Dasein’a, varolanlara ve Varlığa dönük ilgisi birbirine aittir. Olmaya-bırakma, apaçıklığın yanı sıra varolanın üzerini açma olarak hakikat ve böyle bir üzerini açmaya dışarıda durma olarak var-oluş yorumlarıyla da ilgilidir. Olmaya bırakma ve bu bağlamda özgürlük, üzerinin açılmasına açık durma bağlamında anlaşılabilir. Özgürlük, varolanın açılmasına dışarıda durmaya dayanır ve özgürlük içinde varolanla seçkin ilişkiyi böylece tarihi mümkün kılan ilişkiyi bahşeder (Brock, 2008: 216, 221, 224). O teslimiyet içinde durmaya cesaret denebilir. Burada bir öznenin bilinçli bir kararından değil de varoluşsal bir ruh halinden söz ediliyor gibidir. Aslında kişi ne olacağını, ne yapacağını, neyle karşılaşacağını bilmiyordur. Hatta bunları sormayı bırakır çünkü içerden bir sorgulama onu oraya getirmiştir. Bu ise yükümlülükleri/gereklilikleri geride bırakıp sessiz bir özgürlükte konaklamaya benzer. Orada öyle ilişkiler/bağlar kurulur ki, orada dünyanın döndüğü, zamanın aktığı hissedilebilir. Bu hareketlere uygun olarak başınız dönebilir. Burada teslimiyet vazgeçme yerine, bir içine bırakma, olmaya bırakma anlamına gelir. Genel bir teslimiyet formu ise yoktur. Her bir yeni durumda kendinizi o anın içine yeniden bırakırsınız. Fenomenolojik yaklaşımla, her bir kavrayış yenedendir ve içine bıraktığında kişi onunla birlikte dönüşür.

Birbirine ait olma ve olmaya bırakmada yazgının açıklığının gerçekleşeceği söylenir. İşte yazgının kendini açması bir açıklıkta olur. Burada yazgıdaki dönüş imkanı bir ışığın çakma hareketine benzetilmişti. İşte o hareket de bir açıklık/aydınlanma sağlar. Dolayısıyla yazgının açıklığının/açığa çıkmasının/kendini açmasının tarzlarından biri de açıklıktır.

2.2. AÇIKLIK/OFFENHEIT/LICHTUNG

Varlık/yazgı kendini açar. İşte açıklık burada yazgının açığa çıkma tarzlarından biri olur. Varlıktaki çatışma kökensel bir savaştır. Burada hakikat açıklıktır. O halde açıklık açığa çıkmanın sahnesidir. Orada varolanlar görünüşe gelirler. Öyleyse görünüş ile Varlık birbirine aittir. Böylece hakikat gizlenmişlik ile açığa çıkmanın birliğidir. O aynı zamanda hakikat olmayandır. Varlık ile zamanın ilişkisi açısından düşünüldüğünde zaman da, Varlığın vermesindeki açıklığın adı olur. İşte yazgı orada gerçekleşir. Varlık ile dil ilişkisinde ise dilin de sözcüğü veren açıklık olduğu görülür.

Varlığın üç tane kök anlamı vardır. En eski ve kök kelime “*es*”, Sanskritçede “*asus*”tur. O hayatı, geçip giden canlıyı, yaşayanı gösterir ki bu haliyle kendine-has-sükunla-daimi olandır. İkinci kök Hint Germen dilindeki “*bhu*”, “*bheu*”dur. O, yükselip açılmak, hükmedip işlemek, kendisinden hareketle sükuna varıp orada kalmaktır. Bu haliyle *fuo* köküyle birlikte o *physis*’le ilişkilendirilir. Üçüncü kök ise Hint German “*wes*”, “*wesan*”dır. O, karşıda ve beklemeye doğru şimdiki zaman olarak sürme, özü-şimdi-buraya-sürmedir. Bu üç kökten çıkan üç anlam yaşamak, yükselip açılmak ve duraksamaktır (MG, 83-84). İşte Grekler için Varlık iki anlam taşır: Varlık, *physis* biçiminde sükundan sıyrılarak çıkan şey olarak kendi içinde durma ve *ousia* olarak böylesi bir sükunla daimi kalma, duraksamadır (MG, 75). O halde ““Varlık”ın anlamının sınırlanması, Şimdiki-mevcudi-yet (*Gegenwärtigkeit*) ve Özü-şimdi-buraya-sürme/açığa çıkma (*Anwesenheit*), süredurma (*Bestehen*), ikamet (*Aufenthalt*) ve öne çıkarak belirme (*Vor-kommen*) çemberinde tutunur” (MG, 106-107). Burada bir dünya olarak işleyişin savaşı sayesinde hakikat yani gizlenmemişlik (*Unverborgenheit*) vuku bulur. Dünya sayesinde varolan vardırlaşır. Buradaki savaş kökensel bir savaştır ve şairler, yaratıcılar, düşünürler ve devlet adamları tarafından üstlenilir (MG, 73-74). O halde “Varlığın hakikati”, “gizli kalmama”, yani açıklık anlamına gelir (İyi, 1999: 46). Hakikat çifte hareketle gerçekleşen bir olaydır: Bir kendini gösteren dünyadan yana bir hareket, bir de dünyaya sahip çıkan ve onu açan insandan yana bir hareket. Bu çifte olay insan ve dünyası arasındaki mesafede olur. İnsan kendini ona gösteren bir dünya ile ondan kaçan bir dünya olduğunun farkındadır; çünkü zaten

kendisini de gösterebilen ile gizleyebilen bir varlık olarak yaşar. İşte bu mesafelilik, özgürlüğün hareket sahasıdır. Hakikatin özü bu özgürlüktür. Bu anlamda özgürlük mesafeli olmak, oyun sahasına sahip olmak demektir. Heidegger bu oyun sahasını sağlayan mesafeliliği *açıklık* olarak betimler. Ancak bu açıklıkta gizlenme ve ortaya çıkma oynanabilir. Bu açıklık olmasaydı insan kendini, onu çevreleyen şeylerden ayırt edemezdi. Her durumda burada meydana gelen şeyse bir savaştır (Safranski, 2008: 315-316). Hakikatin gizlenme ile açığa çıkmanın ilişkisi olması, Varlıktaki savaşın bir açıklıkta gerçekleşmesine imkan tanır. Böylece açıklık yazgının açığa çıkma tarzlarından biri olur ve orada dünya sayesinde her şey var olur. İnsanın gösterebilen ve gizleyebilen bir varlık olarak mesafeliliği onun sınırlılığı/sınırlanmışlığı olarak düşünülebilir.

Heidegger'e göre varolmanın temel karakteri de *to telos*'tur, burada o hedef veya amaç yerine son anlamına gelir. Sınır ve son, onunla Varolanın varolmaya başladığı o şeydir; çünkü kendi sınırına kendini koyan şeyin bir şekli (*morfe*) vardır. Grekçe şekil, yükselip açılan, kendini-sınırın-içine-doğru-koymadan hareketle kendi özüne sahip olan demektir. Grekler bu bağlamda bir şeyin dışa-görünmesine *eidōs* veya *idea* derler. Onlar için Varlık, açığa çıkmayı/özünü-şimdi-buraya-sürme durumunu ifade eder (MG, 71-72). Burada özün gizlenmişlikten gizlenmemişliğe doğru sürülmesi gerçekleşir ki bunun mevcudiyet veya bulunmayla ilgisi yoktur. Burada o, bize doğru gelip bizi sarsan, ilgilendiren, yaklaşan ve işleyendir. Böylelikle Varlığın nesne olmak yerine kendisi olarak açığa çıktığı ortadadır (Keskin, 2014: 248-249). Dolayısıyla burada Varlık ile görünüşün/görünümünün gizlenmiş birliği her şeyden önce kavranmalıdır; çünkü görünüşün özü (*Schein*) görünmede (*Erscheinen*) yatar ve Varlık görünme olarak özünü sürdürür. Hakikat bu bağlamda gizlenmemişlik olarak Varlığa bir ilave değildir, o Varlığın özüne aittir. Varolan olmak, kendini-oraya-koyarak, bir şeyi buraya-getirme demektir. Hiçolma ise görünüşten, açığa çıkmadan çıkıp ayrılmayı ifade eder (MG, 116-119). Görünüşün değeri ilk olarak Sofistlerde ve Platon'da düşürülerek Varlık *idea* olarak duyulur üstüne doğru çıkarılır. Bunun sonucunda ise aşağıda sadece görünür olan Varolan ve yukarda fiili gerçek Varlık arasında bir yarıklık (*chôrismos*) açılır (MG, 123). Oysa Parmenides'te üç yol görünür: İlki Varlığa giden yoldur, ikincisi hiçolmaya giden yol, üçüncüsü ise Varlığa götürüyor gibi görünse de Varlığa götürmeyen yoldur, işte bu yol *doksa*'nın, görünüşün yoludur. Bu yollardan ilki kaçınılmaz ve gerekliyken, ikincisi erişilmezdir, üçüncüsü ise erişilebilir olmakla birlikte kaçınılabildir. Hakikate bağlı bilen insan, bu üç yolu da bilen insandır (MG, 129-131). Oluş böyle bakıldığında Varlığın bir görünüşüdür (MG, 133). *Physis* anlamında Varlık da ortaya çıkan güçtür. Fakat oluştan farklı olarak Varlık, kalıcı bir şekilde hüküm süren açığa çıkmadır (VvD, 30). Heidegger'in aydınlık veya açıklık dediği alan,

belirişin/bir açığa çıkanın açığa çıkmasının koşulu veya sahnesidir. Hakikat oluş halinde bulunan bir şeydir. Bu onun görelî olduğunu savunmak anlamına gelmez; çünkü Heidegger hakikat meselesini ebediyetten değil bir açılıştan ele alır. Varolanlarla dolu bir yeri mümkün kılan şey olanın açılışdır. Bu açıklık bir aydınlıktır aynı zamanda. Olanlar bu açıklığa ve aydınlığa gelir, orada ortaya çıkar, kendilerini gösterirler. Hakikat bu aydınlık dışında bir yerde, “kendinde” mevcut olmadığı için hakikat bir oluş, bir varıştır. Olan bu aydınlıkta kendini vermeyi reddedebilir, hatta diğer olanları perdeleyebilir. Öyleyse hakikatin özüne bir hakikat olmama da aittir. Burada hakikat ile hakikat olmayan, açıklık ile gizlenme, aydınlık ile geri tutma arasındaki bir oyundan söz edilir ki bu oyun açığa çıkmadan evvel, ona önceldir. Aydınlık ile gizlenme arasındaki karşıtlık aslında bir karşılıklılıktır. Yani burada birbirini dışlayan karşıtlar yoktur. Hasımların birlikte bulunuşu fenomenal alanın yapısını kuran, onun “aşkın” bir ögesidir. Bu zorunlu öge açığa çıkmanın da koşuludur. İşte Heidegger onun yapısını, imkanını ve koşullarını araştırır (Direk, 2010: 119-112). Bu karşılıklılık bağı sayesinde biraradadırlar. Aydınlık ile gizlilik bağında görünürler.

Heidegger için oluş halindeki bu çeşitlilik, Varlığın belirlenebilir olmak için belirlenmemiş olması gerektiğinin en açık kanıtını sunar (MG, 105). Dolayısıyla gizliden-çıkma, eş zamanlı olarak gizlenmedir ve hiçbir zaman dolayumsuz bilinecek kadar çıplak değildir (Özlem, 1998: 28). Epistemolojik açıklık nesne olarak Varlığın alanının bitip öznenin başladığı noktada açığa çıkarken, ontolojik açıklık Varlığa ait olanın başladığı yerde açığa çıkar. Burada hakikat, Varlığın insan için ne anlama geldiğinin adlandırılışı olur. Böylece gizlenmemişlik tam da gizlenmişliğin olduğu yerde açığa çıkar. Dolayısıyla hakikat, gizliden sıyrılmaya sonrası açığa çıkan bir durum değildir. Bu metafizik bir belirlenimdir. Burada Varlık gizlenme eğilimi reddedilerek apaçıklığa kusursuz mevcudiyete indirgenir. Heidegger buna Varlık unutkanlığı der (Aktok, 2010: 10-12). Hakikat açıklık olarak açığa çıkma ve gizlemenin karşı karşıyalığıdır. Bütün varlıkların tamamlanmış açıklığı, herkesi ve her şeyi nesne haline getirir, Varlığın kendi içinde oturmasını engeller ve tekdüzeleşme anlamına gelir (Gadamer, 2011: 96). Burada açıklık bir üçüncü unsur olarak açığa çıkma ile gizlenmenin karşılıklı ilişkisini mümkün kılar. Görünen zorunlu olarak bir ışıktaydınlıkta/bağda/ilişkide görüneceğinden, bu görünme tarihsel olacaktır ve bunun anlamı da onun tamlıktan, mutlak anlamlardan uzak olması demektir. Buradaki kaçınılmaz sonuç hakikatin hakikat olmayan olduğudur. Üstelik insan bunu bilir. İnsanın şeylerle karşılaşmasının imkanı da bu açıklıktır.

Bir şeyi açmak, bir şeyi aydınlık, özgür ve açık kılmak demektir. Açıklık/aydınlık ışıktan farklıdır, çünkü ışık açıklığı önceden var sayar (FS, 77). Açıklık ışık tarafından

aydınlatılmasına karşın ışık tarafından oluşturulmaz, çünkü karanlık da açıklığı gereksinir. Açıklıktaki her şeye, özgür olana hakikat yani açılış denir. Burada gizleniş tümüyle ortadan kalkmaz. Açılış her zaman kapalılığı, gizliliği gereksinir. Herakleitos'un da dediği gibi, "kendinden açılana özgüdür gizlenmek". Hakikat, kendini gizleyişteki gizlenmemişliktir (Nalbantoğlu, 1997: 25-27). Ancak hakikat böyle oldukça hakikat olmayan haline gelir, açıldıkça kapanır. Hakikat özünde hakikat olmayandır. Bu hakikat olmayan insanın yetersizliği veya ihmali değil, Varlığın hakikatidir (Arslan, 1997: 134). Bu açıklık fikri tüm karşıtların varolmasına imkan tanır. Bunu da başta bulunan ışık-karanlık çifti sebebiyle/yoluyla yapar. Hakikat şeylerin nasılsalar öyle ortaya çıktıkları, gizlendikleri veya başka türlü göründükleri bir açıklıktır. Açık alan, açıklık temsili bakışta yer almaz. Orada doluluk vardır. Teslim olan bir bakışta açıklık vardır. Bu, şeylere ait oldukları yerde, ilişkide, bağda, aralıkta yer açma anlamına gelir.

Olanaklı bir görünüşe izin verene açıklık denmektedir. Almanca *Lichtung*, Fransızca *clairiere*'den tercümedir. *Lichtung*, daha eski sözcükler olan ağaçlandırma (*Waldung*) ve alan (*Feldung*) sözcüklerine göre oluşturulmuştur (FS, 77). Burada *Licht* (ışık) kelimesinin ikili anlamıyla oynar. Açıklık, şeyleri açıklığa getiren bir aydınlanmadır. Ormandaki açıklık örneğini verir. Buradaki açıklık, şeylerin daha az sıkışık olduğu, bu yüzden daha açık görülebildiği bir alan anlamına gelir. Heidegger'e göre fenomenolojide düşünülmeyen şey, onun *Lichtung* dediği kavramdır. Önce açıklık anlamında *Offenheit* kullanırken sonra *Lichtung*'un daha uygun olduğunu söyler (Johnson, 2013: 134-135). Karanlığın içindeki ışıklı alan, seyrek ağaçlıdır. Bu durum mekan olarak görünmeye imkan tanır/sağlar. J. Beaufret, bunların fizikçi değil filozof önermeleri olduğunu söyler. Heidegger'e göre düşünceden de önce açıklık vardır; yani her şeyin olanak bulduğu biricik yer, açıklığın alanıdır. Düşünce onunla karşılaşır, ona gereksinim duyar. Bununla birlikte açıklık hiçbir biçimde kendi içinde ne-olduyuyla değil yalnızca verdikleriyle duyumsanır. Onun kendi-içinde-ne-olduğu geri çekilişte kalır. Felsefenin açıklık konusunda az şey biliyor olmasının nedeni de budur (Towarnicki, 2008: 72, 75). Heidegger açıklığın ne olduğunu/özünü sormaz çünkü bu söylenemez. Burada geleneksel felsefedeki öz anlayışının dışına çıkılır. Onun özü geri çekilişte kalırken açığa çıkmışlığı onun anlamını örür. Burada anlama ikisi arasındaki karşılıklı ilişkiye yazgılı olarak anlamadır. Yazgının hakikati de böyle düşünülmalıdır.

Heidegger açıklık konusuna *Zaman ve Varlık*'ta yeniden girer ve zamanın bir açıklık olduğunu söyler. Zaman-uzam burada geleceğe ilişkin yaklaşımın, geçmişin ve şimdinin karşılıklı kendini-yaymalarında beliren açıklığın adıdır. Bu haliyle açıklık uzamı sağlar.

Dolayısıyla hakiki zaman dört boyutludur. Burada dördüncü boyut vermedir. Üç boyutta da vermenin, onların kendine mevcut olagelmelerini sağlaması, açılan üç boyutu ayrı tutarak birbirlerine yakın kalmasını sağlayan yakınlık içinde birbirlerine doğru tutmasıyla olur. O geçmiş, gelecek ve şimdiki, mesafeli bırakmakla bir araya getirir. Hakiki zamanı veren vermeye, açan ve gizleyen bir yayılma denir. Hakiki zaman üç boyutun ortaya çıkmasının yakınlığı, zamanın üç katlı yayılımını birleştiren yakınlıktır. O zamanı verindeki verme, bir yayılma, dört boyutlu olanın açılmasıdır. Burada yokluk da kendisini bir mevcudiyet tarzı, görünmeme olarak gösterir. O halde hakiki zaman, o Varlığı verir derken ki o olarak görünür. Onun Varlığı verdiği yazgı, zamanın yayılımında yatar; fakat o zaman değildir. Zaman, o verinin armağanıdır. Dolayısıyla O'yu kendine ait verme türünün ışığında düşünmemiz gerekir. Yazgı olarak verme, dışı uzanan bir açılma olarak vermedir. Yazgı, yayılan açılmada yattığından her ikisi de birbirlerine aittirler (ZvV, 27-31). Varlığın vermesi, zamanın yayılımı, yazgı olarak vermedir. Varlık verir demek yazgı açığa çıkar demektir. Bu açığa çıkmanın imkanı olan açıklık yazgının açığa çıkma tarzlarından biridir.

Heidegger Varlık vardır yerine Varlık verir demeliyiz yanı sıra sözcük vardır yerine sözcük verir dememiz gerektiğini de söyler. “Sözcük’e ilişkin olarak, ‘o vardır’ (*es ist*) dememeliyiz, fakat ‘o verir’ (*es gibt*) demeliyiz; fakat sözcüklerin bir ‘o’ (*es*) tarafından verilmesi anlamında değil, bizzat sözcüğün vermesi anlamında”. “Sözcük verir”in anlamı şudur: Sözcük olmaksızın hiçbir şey olmaz. Sözcük yoksa “vardır” da yoktur. Dil aracılığıyla insana “vardır”ı söylemesi verilir. Dilin “vermesi” bir “gizlilikten açığa çıkma” olayıdır. Dilin olagelmesi, açıklığın kendisini açmasıdır (Altuğ, 2008: 130-131). Dilin gizli kaynağı o halde Varlığın hakikatidir, Varlığın açıklığıdır. O halde Varlığın dildeki açıklığı sürekli bir mevcudiyet olarak anlaşılmalıdır. O açık sabit bir sahne değildir. Yeniden ortaya çıkmak için art alana kaçıp kaybolan değişken bir sahnedir (Altuğ, 2008: 136). Burada dil söyleme olarak sessizlik ile konuşmanın karşıtlığı ile birliğidir. İşte sözcük bir açıklık olarak ikisini de görünmeye çıkarır.

Yazgının/Varlığın/hakikatin açıklıkta açığa çıkması demek, açıklığın orada açığa çıkanlarla karşılaşma mekanı/imkanı olması anlamına da gelir. İnsan da bu bağlamda orada açığa çıkanlarla birlikte çıkmayanlarla karşılaşma imkanına/mekânına sahip olur. Şimdiki bölüm bunu soruşturacaktır.

2.3. KARŞILAŞMA/BEGEGNUNG

Tarihsel olarak serüven Varlığın yazgısının/yazgının varlığının serüvenidir. Onun vermesinin kendini, gizleme ile sunma birliğinde göstermesinin anlamıysa, insanın o yolda yürümesiyle açılır. Tüm karşıtlıklar bir açık alan gereksinir. İşte sıçramayla insan, yazgı hakkında düşünme ve varolanla karşılaşma imkanına sahip olur. Buradaki düşünme de ancak öznellikten sıyrılarak serüveni dinlemekle gerçekleşir. İşte dil insanın Varlığın yazgısıyla karşılaşmaya ulaştığı asli boyuttur. Bu bağlamda insanın kendini olmaya bırakması onun kendini gerçekleştirmeye çağıran yazgısı olacaktır. Burada Varlığın açıklığının ve insanın onunla karşılaşmasının hep tarihsel olarak gerçekleştiği de görülmelidir.

Hedigegeer açığa çıkmanın anlamını, gizlememe, açıklığı sağlama şeklinde anlar. Burada Varlığı veren bir verme yürürlüktedir. Bu yüzden o verir'deki o'ya doğru bakmak gerekir (ZvV, 17-18). Ona göre Batı düşünmesinin başlangıcında da Varlık hakkında düşünülmektedir fakat burada Varlık, bir verme olarak düşünülmez. İşte kendi armağanını veren ancak vermede kendini tutan ve geri çeken vermeye Varlığın göndermesi denir; Varlık gönderilendir (*Geschickte*). Onun gönderme içindeki dönüşümlerinin her biri bu tarzda gerçekleşir. Böylece Varlığın çağlarından söz ederiz (ZvV, 21). Ait olmaya bırakma bölümünde de görüldüğü gibi Varlık bir göndermeler ard ardalığı, çoğulluğudur. Böylelikle onda yazgının açıklığı olagelir. Yazgı, Varlığın göndermesinde açığa çıktığı için ve tersten söylersek Varlığın göndermesi yazgıda olageldiği için, insan da tüm bu serüveni yaşayacak demektir; çünkü *Varlık ve Zaman*'da söylendiği gibi, insan varolanlarla karşılaşabilen bir varlıktır. Sonraki metinlerde bu karşılaşma yakınlık ile uzaklık üzerinden okunur. Burada yakınlık karşılaşma imkanı demektir.

Bu anlamda Varlığın tarihi Varlığın yazgısıdır. O halde yazgının, Varlık ile bağında, Varlığın üzerimize bir dolu gibi yağması, kendini temizleyip ışılatması, bu sırada da görünebileceği geçici bir oyun/açıklık alanı oluşturması olduğu anlaşılır. Burada onun kendini sunması ile geri çekmesi tektir ve aynı şeye aittir. Açığa çıkmanın gerçekleştiği alanda sahip olunan şeyse sınırlıdır. Bu bağlamda sınırlılık, Varlığın yazgısının bir lütfudur. Varlığın bize kendini sunması ve gizlemesi Varlığın yazgısından kaynaklanır (Dikmen 1997: 91-93, 96). Daha önce Varlık ile insanın birbirine ait olduğu söylenmişti. İşte insan bu sayede yazgı içinde ikamet ettiği için yazgının varlığına tanıklık edebilir, orada her şeyle karşılıklı bir ilişki içine girebilir. İnsan yakınlık ve uzaklık ilişkisi içinde de bulunduğu için, sahici bir karşılaşma imkanına sahip demektir.

Bir karşılaşma imkanı olarak Varlığı düşünmek onun özünün çağrısına karşılık vermek/uygun gelmektir; çağrının önünde ona yol vermek ve bu yolla kendi diline girştir.

Varlığın örtük teşrifleri kadar öyle olmadığı düşünülenler de onun çağrısına aittir. Tüm bunları hesaba katmalıdır. Elbette çağrı anlık duyulabilir, dolayısıyla bu düşünmede yanlış yola sapma olasılığı çok büyüktür. O halde bu düşünme kesinlik belirtmez fakat bu onun gelişigüzel olduğu anlamına da gelmez. O, Varlığın öz yazgısına bağlıdır. Fakat varolan varolan olarak düşünüldüğünde Varlık çağrısını kendinde bulundurmaz. İşte muhafızlık, uyanık olmak ve Varlığın olmuş-olan-gelen yazgısı içinde tetikte olmaktır. “Varlığın yazgısında asla, önce çerçeve, sonra dünya ve şey şeklinde birbiri ardına gelen bir sıralama yoktur; aksine daima bir olup-bitme ve önce ve sonranın eş-zamanlılığı vardır”. “Burada her şey, dinlediği sürece araştıran bir karşılık verme yoludur. Her yol, yoldan sapma, yolunu kaybetme riskini barındırır. Böyle bir yola düşmek, gidişin tecrübesini kazandırır” (Ş, 163-165). Düşünme bir duymadır, insan duyabildiği için ona uygun gelir/karşılık verir. Fakat hem Varlık gizliliğiyle açıklığının dansını etmektedir hem de insan sınırlı bir varlık olarak ona uygundur, onunla örtüşür değildir. Burada yazgı da apaçıklık olmadığı için tam bir örtüşme olanaksızdır. Dolayısıyla yanılma ihtimali oldukça yüksektir. Düşünmenin kaçınılmaz olarak yanılma ihtimaliyle birlikte düşünülmesi ise yenidir.

Heidegger’e göre insan, açığa çıkmaya bırakmada görüneni kavraması sebebiyle O’nun verdiği mevcut olagelmeyi bir armağan olarak alma tarzında, açıklığın yaklaşması içinde ayakta kalmaz. Eğer böyle olmasaydı hem Varlık gizli kalırdı hem de insan, insan olmazdı (ZvV, 25). Bu açıdan bakıldığında düşünme tarihi, Varlığın yazgısı tarafından insanların özünün verilmesinin tarihidir. Fakat düşünce serüveni doğrusal ve ereksel değildir. Yol bizi peşinden sürükler ve bize açıklık, oyun alanları bırakır. Yol bu haliyle bize mirastır ve bilinmeze yürür. Öyleyse insan belirleyici değildir. İnsanın yapacağı tek şey mümkün olduğunca ben-mantıksallığını kapıda bırakıp Varlıkla öyle bir ilişkiye girmektir. Bu ise Varlığın yazgısının serüveni içinde onun konuştuğunu duymakla aynı şeydir. İnsanın özü de bu noktada verilmiş, verilecek, verilmekte olan tüm araçları Varlığın diline ulaşmak için kullanmak olacaktır. İnsanın özü kullandığı araçlar değiştikçe değişir. Varlık, tüm olasılıkları, olanı, olmayanı, değişimi ve buna yön veren akışı anlatır. Böylelikle Varlık yazgının ve tarihin hem öznesi hem de nesnesi konumundadır (Dikmen, 1997: 111-113). Bu bağlamda Heidegger Varlık tarihindeki Varlık yerine toplayıcı göndermeler ard ardaldığından söz eder, ‘Seyn’ der ve ‘~~varlık~~’ şeklinde yazar. Bu durum onun bir kavram ya da cevher olmadığını, bilgiden ve kavramsallaştırmadan önce geldiğini gösterir (Pattison, 2008: 269). Burada olan biten artık Varlıktan yola çıkarak değil insan ile Varlığı bir arada tutan/karşılaştıran ilişkiden okunur. *Zaman ve Varlık Üzerine* bize başka bir şey söylemektedir. Heidegger şimdi, *Varlık ve Zaman* demeyip *Zaman ve Varlık*

Üzerine demektir. Hikayeyi bir de buradan okuyası vardır. Anlamamızı değiştirmemiz beklenir. Öyle ki o artık ‘*Sein*’ yerine ‘*Seyn*’ der. Varlığın ne olduğunun söylenmediği, ne olmadığının söylendiği ve anlamını Dasein’da açısı büyüdü bir anlatı olarak peşimizi bırakmamaktadır. Heidegger metafizik tarihindeki Varlık anlayışı yerine bize yeni bir Varlık anlayışı sunar. Fakat bu, taşıdığı yükü, onun düşüncelerindeki seyri takip etmemizin önünde bir kapı gibi durur. O büyüden çıkılamamaktadır. Şimdi o büyüden sıçramak/çıkma zamanıdır. Yazgı Varlığıdır elbette fakat artık Varlık aynı zamanda yazgıda açığa çıkmıştır. Dolayısıyla biz anlamaya yazgının varlığından başlayabiliriz. Varlığın yazgısını yazgının varlığıyla birlikte düşünmek uygun görünmektedir.

Öyleyse Varlığın kendini olağüstü olmasının bütününe Varlık yazgısı denir (*Geschick des Seins*). Buna, “Varlığın hakikatının gelişi ve gelmesi” de denebilir. Varlık kendini metafizik ve kökensel düşünme şeklinde iki tarzda olağüstür. “Varolan olarak varolanın belirlediği, bu yüzden de tasarımılayıcı ve açıklıyıcı olan düşünüş, yani metafizik düşünüş yerini, Varlığın kendisi tarafından olağüstürülen, bu nedenle de Varlığı dinleyen düşünmeye bırakacaktır” (İyi, 1999: 36-37). Teknik veya hesaplayan düşünme tasarımılayıcı bir düşünmedir ve varolanları bir çerçeve içinde el altında düşünür. Burada varolanlarla sahici değil, örtücü bir karşılaşma olanaklıdır. İnsana sahici bir karşılaşma imkanını verense kökensel düşünmedir.

Kökensel/derinlikli düşünme, bir şeyin kendini açmasının yakınında, yeninin düşünülmesidir. Bu anlamda insanın en cesur ilişki biçimi olan bu düşünme, kendini şeylerin açıklığına bırakma ve Varlığın gizinden açığa çıkma şeklinde açar; tarihsel olarak, gizini açıklığına tanıklıktır. O, düşünmenin Varlığın tarihi biçiminde açığa çıkmasıdır. Ona poetik düşünme de denebilir; çünkü her defasında yeniden açılması, onun poetik niteliğine bağlıdır. Antik Yunan’da *poiesis*, açığa çıkan bir şeyin kendini açabilmesi için yer açmaktır. Onun bölge/alan (*Gegend*) dediği, bu yer açmada tüm karşıtlıkların, uyumsuzlukların, ayrılıkların bir araya gelmesi ve yeniden açığa çıkması için açık bırakılan yerdir. Bölge yalnızca kökensel düşünmenin tanıklığında kendini açar; çünkü onu olanaklı kılan açıklık ve gizini birlikteliğidir. Burada “bırakalım da şeyler bize kendini açsın” söylemi, poetik düşünmenin kökensel açıklığı olarak yorumlanmalıdır (Kurtar, 2014: 230-234). Şeyleri nesnel olarak düşünmediğimizde, kendimizi de özne yapmayarak, öylece bekleyerek, neyle karşılaşacağımızı bilmeden bekleyerek, sükunetle dingin bir şekilde dinleyerek onu olmaya bırakarak/özgür bırakarak, çerçevelemeyerek, kendini göstermesini, onunla karşılaşmayı, yeniyi görmeyi deneyebiliriz. Sanat bu anlamda özel bir yere sahiptir; çünkü eser, bildiklerimize uzak/yabancı bir şey

söyleyerek/yeniye açarak karşılaşmamız için bizi çağırır. Tüm bunların gerçekleşeceği bir alan/bölge/mekan düşüncesi Heidegger’de daha önceki bölümlerde de rastladığımız bir şeydir.

Heidegger sanatla ilgili görüşleri bağlamında *das Ungeheure* terimini kullanır. Gerçek bir kurma gerçekleştiğinde hem yeni bir alan açılmıştır hem de artık hiçbir şey eskiden olduğu gibi, eskiden görüldüğü gibi görünmemeye başlamıştır. Dünya eski dünya değildir, yeryüzü bile farklıdır, işte onun anlamı budur. Bir açıklığı açanın kendisini açıklıkta bir olan olarak meydana getirmesine “*Schaffen*” denir. Bu hem bir “buyur etme” veya “alma” hem de bir “kullanma”, “yararlanma”dır (Direk, 2010: 114-115). Belirlişere erişebilmesi için olanın adlandırılması gerekir. Adlandırma ise basitçe ona şu veya bu denmesi değil, Varlığın ne olduğunun söylenmesidir. Bu mesele yönelmişlik izleğine aittir. Heidegger, felsefenin kavramsal düşünme olmasına karşı çıkar; çünkü burada düşünme açıklığa çıkan bir şeye karşılık/uygun gelmektir. Bu da, hakikatin gelişine tanıklık etmek, dilin o olanı varlığı itibariyle ilk kez adlandırması anlamına gelir. O halde düşünmek şiirsel bir projedir. Adlandırma belirmenin koşulu olduğu için Varlık ile düşünce birdir (Direk, 2010: 122-123). Yine de *das Ungeheure* ile karşılaşmanın bir rahatsızlık olduğu söylenebilir çünkü o bizim sıradan dünya ile yeryüzüyle olan tüm ilişkilerimizi, yapıp etmemizi, değerlendirme ile tanıma, gözlemlene biçimimizi ve hakikatte ikamet etme biçimimizi değiştirir. Burada karşılaşmak fakat hiç anlamamak bile aslında olumlu bir şey olabilir çünkü karşılık gelmek ancak bilmediğini bilmekle başlar. Bu bağlamda özgürlük *das Ungeheure*’ye maruz kalmak istemidir. Eserde tezahür edene maruz kalabilmekse bilme anlamında esere sahip çıkmadır. Bu bilme açıklıkta sakın ve açık durmak demektir (Direk, 2010: 118-120). İnsan ilk kez sanat eserinin açtığı açıklıkta kendisi ve dünyası ile olduğu şey olarak karşılaşır ve bu nedenle bir tarihe sahip olur. Bu, bir halkın kendisine bahşedilen hakikate girmesini ve tayin edilmiş yazgısına ilerlemesini sağlar (Altuğ, 2012: 132). Burada fenomenolojik bir yaklaşım vardır. Ad verme basitçe ona şu veya bu demek olmadığından, onun ne olduğuna/olacağına bir açıklıkta, onun karşısında, gözünü kulağını dikip bekleyip, yeniyle karşılaşp onun adını vermeyi denediği için fenomenolojiktir. Yeni bir şey görüldüğünde her şey değişir. Düşünme burada şiirselidir. Adlandırma, açığa çıkmanın yeri, onunla karşılaşmanın imkanı olur. Açığa çıkansa yazgıdır. Dolayısıyla şimdi sanatın sonra da dilin bir karşılaşma zemini olarak okunması söz konudur.

İşte dil (*Sprache*), insanın, Varlığı ve onun seslenişini karşılamaya, burada Varlığa ait olmaya ulaştığı asli boyuttur. Bu asli karşılama/denk düşme/uygun gelme (*Entsprechen*), yerine getirildiğinde düşünmedir (D, 51). “Düşünmek bir şeyin görüşünü sağlayan (bir şeyi anlamamızı sağlayan) bir dinlemedir. Düşünmek, duymak ve görmektir”. Görüş oluşturmak

bize bakmakta olan şeyi görmektir. Dinleyerek ve görerek düşünme, sadece anlamda bir dönüştürmedir; hissedilir olanın hissedilir olmayana aktarılmasıdır. Her yeni duyuş bir sıçramadır. Her sıçrama bizi yeni bir oyun alanına mahkum eder. Mahkum olmak ise hayatın ta kendisidir. Hayatı anlamak için Varlığın sesini dinlemek gerekir. Böylece düşünmek dinlemektir, görmektir, Varlığın keyfince söylediği şarkıyla mest olmaktır. Varlık bize ihtiyaç duyduğunda karşımıza geçer “kendi dilinde” konuşur. Dilin tarihsel komşusu Varlığın yazgı düzeni tarafından yönetilmektedir. İnsanlar yazgıya karşılık verdikleri kadarıyla konuşmaktadırlar. Onun ne söylediğini gösteremeyiz; ya duyarız sesini ya da duymayız (Dikmen, 1997: 106-110). Gerçekten de yazgıya karşılık verdiğimizde, onun karşısında uzaklık yakınlık açısından uygun mesafede durduğumuzda, sermest oluruz. O yenidir. Buradaki sorun o tecrübeyi dile dökmektir. Aslında zaten dilin/düşünmenin içindedir, öte yandan o yenidir, bir şarkıdır ve o haliyle dile getirilemez, bir çeviri gerekir. İşte bu çeviri anlamında dile dökmek, ona ad vermek zordur. Okuyucu için Heidegger’in ilk dönem dışındaki metinlerini anlamak, muhtemelen onun için de anlatmak bu zorluğu taşır. Tek seçenek sizin de o karşılaşma anına yakın durmanız gibi görünmektedir. Bu yüzden burada Heidegger’in ne söylediğinin yanı sıra, söylediği şarkının dinlenmeye çalışıldığını söylememiz gerekir.

İnsan sessizlikten gelen çağrıyı dinlediği ölçüde konuşur. Böylece o, kendi dilinde olup bittiği şekliyle Varlığın yazgısına katılır. İnsanın kendi özüne uygun durması, içerisinde Varlığın yazgısının olup bittiği söylemeyi dinlemekle ve kendisini ona bırakmakla olur. Dolayısıyla dil bizim kontrolümüzdeymiş gibi eylemek, özümüze karşı hareket etmek demektir ve bu da yıkıcı olmak dışında bir sonuca yol açmaz. Varlığın hakikati, açıklığa gelmedir. İnsan buna dikkat yöneltmekle, insan olarak kendi yazgısına ulaşabilir. Fakat bir sözcük kolayca kullanıldığında, amaca hazır araç haline geldiğinde onu duyamayız. Burada söylenmeyenin alanına girmek için, sözcüklerin gündelik anlamlarının ötesine nüfuz etmek gerekir, bu da onu duymakla mümkündür. Her dil Varlığın sessiz çağrısına karşılık verir. Böylece dil Varlığın yazgısının verildiği, belli bir kültürel dönemin dili haline gelir. Heidegger yol yapma’yı Varlığın yazgısına baklamakla hem dilin tarihselliğini hem de tarihin dilselliğini vurgular. Yazgı kendinden ötürü tarihseldir. Tarih sürecini oluşturan şey, hakikati içerisinde Varlığın yazgısıdır. Dilin yazgısı Varlıktan gelir ve Varlığın yazgısı da dilde yazılır. Yazgısı bulunmayan hiçbir dil yoktur (Altuğ, 2008: 136-141). Bu kendimizi de olmaya bırakmadır. Dilin sahibi olmadan, yazgının açıklığında olan bir varlık olarak olmaya bırakmadır. Kendimizi, dilin kullandığımız bir araç olduğu düşüncesinden dilin bir açıklık ve karşılaşma mekanı olduğu düşüncesine bırakmaktır. Burada dilin kendini tarihsel olarak açtığı da unutulmamalıdır.

Heidegger insan varoluğu ile dil arasındaki ilişkinin önceliğini dinlemeye (*hören*) verir. Bunu ilk *Varlık ve Zaman*'da Dasein olarak insan varoluğunun yitimsel açığa çıkmasında dinlemeye verdiği öncelikte görürüz. Burada dinleme 'sessizliğini koruma'dır (*Schweigen*). Dinlemeyi olanaklı kılan sessizliktir. Heidegger, "dinle, sessiz ol, o zaman kendini yineleyen her şey üzerine konuşmanın gereksizliğini göreceksin" der (Kurtar, 2014: 217-218). Konuşmanın özü dinlemedir, konuşma konuşulan dili dinlemektir. Konuşmanın dinleyen kökenine *Saga* veya *Sage* yani söyleme/söyleyiş/deyiş der. Metafizik dilin belirgin özelliğiyse bunu unutmastır. "Bizler dili konuşmayız, onunla konuşuruz. Bizler, daima dili dinlemede açığa çıkarız. Dinlemede duyulan, dilin konuşmasıdır. Dil, öncelikle konuşmanın özüne itaat eder. Bu, söylemedir. Bir şeyi dinliyor olmak ya da dinlemede açığa çıkmak ile bir şeyin bize söylenmesi aynı şeydir. Her tür algı bu eşitlikte köklenir ve onunla var olur (Kurtar, 2014: 220-221). Eğer kendimizi düşünmesi kendinden menkul bir özne, dili kullandığımız araç, şeyleri bilinebilir nesnelere olarak görmezsek, düşünmede öne çıkan şey dinleme olur. Burada duyulan şey söylenebilir. O halde söylenen açığa çıkar böylece ikisi bir olur. şimdi daha önceki bölümler olan birbirine ait olma ile ait olmaya bırakmadaki dinleme vurgusu hatırlanmalıdır.

Heidegger'de düşünme serüveni bir yolda geçmektedir; yol kendi yolunda giden bir yoldur, insanlar sadece izler. Serüven Varlığın yazgısının serüvenidir. Her şey yoldan ileri gelmektedir. Her görüşe yolda ilerlerken ulaşılır. Yolda bazen bir kapı önüne gelinir. Hiçbir sihirli sözcük onu açmaz. Kapının arkasına ancak sıçrayarak geçilir. Yapılacak tek şey kendimizi akmakta olanın 'güvensiz' ellerine terk etmektir/bıraktır. Bu bırakış bizi arkaya geçirecek sıçramayı sağlayan tek olanaktır. Sıçrama bir yerden yapılır. Yer terk edilmemiştir, sıçranılan alan ilk defa gözden geçirilebilir hale gelmiştir ki bu aynı zamanda görebilmek için oraya mesafe de aldırır, görebilmek için bir aralık yaratır. Sıçranılan yer bize ait olarak daha çok özümсенir. Sıçrama sayesinde Varlığın yazgı düzeni hakkında düşünme olanağı buluruz. Oluşan uzaklaşıkça yakınlaşan, gözlerimizi kapadığıkça kendini gösteren bir alandır. Bu "Varlığın alanıdır". Artık anladıkça duyduğumuz gördüğümüz değil tersine, duyduğukça gördüğümüz ve Varlık bize kendini açtığıkça anladığımız bir yerdeyizdir. Fakat Varlık kendini açtığıkça izini de pekiştirir. Dolayısıyla bu da her saadet gibi tekinsizdir (*Anheimlich*) (Dikmen, 1997: 89-91). Bu yüzen Varlığın yazgısı/yazgının varlığı açıldığıkça gizini de saklar. Üstelik yolda olduğukça aldığınız yol uzar, mesele derinleşir, çetrefilleşir, zorlaşır. Fark edilir ki yol bitmeyecektir. Bitmeyen yol güven vermez. Yol sizin yolunuz olmayacaktır. Sadece siz yolda olacaksınız. Böylece bir kapı önünde kaldığınızda, masaldaki gibi sihirli sözcükleri sıraladığınızda, o açılmadığında, sıçramak gerekir. Burada kapı açılmamış olsa da ardını

görürüz. Bu bir aşma formudur. Sıçrayış yapıldığı yere ait değil midir? Bu bir ait olmayı da anlatır. Bu yüzden gitmek ya da kalmak değil sıçramak denir. Burada kendimizi terk etmek ve teslim etmek aynı anlamlara gelir.

Açığa çıkmaların dönüşümlerinin çokluğu, bir *logos*, *idea*, *ousia*, *energeia*, *sunstantia*, *actualitas*, *perceptio*, *monad*, nesnellik, aklın, sevginin, tinin ve gücün istenci, istenç istenci diye sıralanabilir. O halde Varlık yazgısı (*Seins-geschick*) her yerde sadece tarih olarak (*Geschickte*) ve tarih de bir tür olagelme olarak (*Geschehen*) tasarımılanır (ZvV, 20, 22). Varlık şimdinin görüş açısından açıklanırsa tek boyut olur, Varlığın kökensel tam anlamını göstermekse Varlığın tüm boyutlarıyla ancak zamanın ışığı içinde görünebilir. Felsefe geleneği ise zamanın özgül yaşanmışlığı olarak tarihselliği ontolojiden dışlamıştır (Pöggeler, 1994: 59). Bir insan toplumu, dörtlünün açıldığı, geçmiş kahramanların bulunmayışı, geleceğin saklı imkanlarının bulunuşuyla bir yazgı olarak şekillenen olagelme alanının açılmasıdır (Hofstadter, 2008: 419). Heidegger bu bağlamda bir ulusa ait oluşun bağlamsallığına yazgı diyerek ikili bir ifade kullanır; o hem talih anlamına gelir hem de içine gönderilmişliği tarifler. (Ökten, 2002: 8). O, vuku bulmak (*Geschehen*) başa gelmekle bağlantılı terimler kullanır; çünkü geçmişteki şey gelenek içinde devredilir. Bize devredilen varoluş olanaklarını tekrarlarız. Bu geçmişin olanağını var oluşumuza yönelik bir olanak olarak yansıtır. Geçmiş şimdiki varoluşumuza sarılı bir biçimde var olur (Johnson, 2013: 58). Varlığın yazgısı/yazgının varlığı tarihsel olarak açığa çıkar. Dolayısıyla onu zamansallıkla bağında yorumlarız. Bu ise anlamalarımızın bağlamsallığı, bağlanmışlığı anlamına gelir; çünkü bir geleneğe doğarız ve anlamalarımız orada şekillenir. Yine de bir toprağın bitkisi olmak, mutlak anlamda bir belirlenmişlik anlamına gelmez. Olanaklar yelpazesindeki sınırlara işaret eder. Asla değişmezliği anlatmaz. Zaman akmakta ve yazgı olagelmeye devam etmektedir.

Örneğin bugün masayı dünyevi bir kullanım nesnesi olarak gösterdiğimizde, bu onun bize belli bir varlık tarzında açık olması anlamına gelir. Bu aynı zamanda onunla ilgili diğer (mitik, dinsel gibi) varlık tarzlarının örtülmesini de beraberinde getirir. Demek ki masanın neliği, özü diye bir şey yoktur. Sadece Varlığın kendisini şu veya bu şekilde açması diye bir şey vardır (Pöggeler, 1994: 27-28). Varlık kendisini tarihsel olarak açtığı gibi, onun kendini açışını kavrama tarzları da tarihseldir. Bir general bugün övülürken yarın yerilebilir. Heidegger tarihi metafiziğin içine yerleştirmek yerine tersini yaparak hakikati bir oluş (*Werden*), bir olup-bitme (*geschehen*) ve tarih (*Geschichte*) olarak adlandırır. Buna bağlı olarak geç dönemde tarihsellik yerine yazgı, talih, kaza gibi yeni kelimeleri kullanır (Pöggeler, 1994: 74-77). Her bir çağda yeni bir insanlık vuku bulur. İnsan dünyaların herhangi birinde özne, ruhla canlanan

beden, akıllı hayvan olabilirken (Bartky, 2008: 293) dinleyen, ölümlü olan, şeylerle karşılaşan da olabilir.

Heidegger *Hakikatin Özü Üzerine*'de insanın göçebeysen özgür olduğunu, bununsa içinde sürekli yolunu yitirdiği ve kişisel deneyiminin kendisini unuttuğu “hareket aralığı”nda dolaşıyor olması anlamına geldiğini söyler. İnsan göçebeliliğin içine tesadüfen düşmez, zaten onun içindedir. Bu bağlamda göçebelik onun tarihe katılımını sağlar. İnsan özgürlüğünden dolayı göçebelik halindedir burada insanın özgürlüğü uçurumdur ve o insanın içinde yaşamaz, insan onda yaşar. F. Fédier göçebeliliğin (*die Irre*) salınma (*Erroire*) ile karşılaşabileceğini söyler. Salınma, Varlık ile varolan arasındaki ontolojik ayrımın merkezinde özgürlüğün gerçekleştiği, hakikatin açığa çıktığı başlangıç alanını belirtmek için ortaya atılmış bir sözcüktür. Hölderlin'e göre dönülemezde salınmak, Sophokles'in trajedi biçiminin ta kendisidir. Bir gün Towarnicki'ye, “Varlık ve onun insanla bağlantısı sorunu bir nedensellik sorunu değil, bir özgürlük sorunu” demiştir. Heidegger, insanın göçebeliliğinin tarihsel olarak yazgı diye kavranabileceğini söyler (Towarnicki, 2008: 34-36, 42). Yazgının insan iradesiyle düşünülmesi Descartesçidir. Heidegger'de ise insan iradi ve akli olmak gibi kendindeki özsel niteliklerle değil kurduğu ilişkilerin içinde insandır. Bunlar Varlık, hakikat, dörtlü, şey, yazgı, eser, dil diye sıralanabilir ve bunlar çoğaltılabilir.

Varlık, olagelme ve sürekli kendini açmadır. İnsan da bu anlamda onun yazgısına bağlıdır. Bu ise özgür olmadığı anlamına gelmez. İnsanı kendini gerçekleştirmeye çağıran bir yazgıdır (Özlem, 1998: 11). Varlığın kaderi kör bir yazgı değildir. O daha çok insanın vuku bulmakta olan şeyi meydana çıkarmak için harekete çağrıldığı açık bir yoldur. İnsanın kendini çağrılan olan görmesi, özgür olmasıdır. Özgürlük, insanın kendini ona yöneltilen çağrılara teslim etmesidir; hüküm süren Varlığın gücünü kavraması, kabul etmesidir (Özlem, 1998: 27). Bu kendini gösterme/açma bir tür üstü örtülülükle gerçekleşir. Her tür açığa çıkma özgür olandan çıkıp özgür olana gider ve özgür olanı harekete geçirir. Açık olanın özgürlüğü keyfiliğe veya yasalılığa dayanmaz. Özgürlük açığa çıkarıcı tarzda saklayandır. Özgürlük her durumda onun yolunda bir açığa çıkmayı başlatan yazgının alanıdır (Hofstadter, 2008: 400). “İnsan varlığın bakışıyla, onun tarafından bağlanmaya izin verirse, kendinden öteye geçer; öyle ki sanki kendisiyle varlık arasında uzanır ve kendinden çıkmıştır. Bu kendinden-yükseğe-çıkışlık ve Varlığın kendisi tarafından çekilmişlik, ‘Eros’tur” (Safranski, 2008: 434)⁵. Kearney'e göre Heidegger insanı şeylerin otantik varlığını mümkün kılan bir varlık olarak

⁵ *Frei*'nin kökü *Frijan*, sevgili, sevilen anlamına gelir. Heidegger bize özgürlüğün, ‘yazgının sesini dinlemek, yazgıya sevgi duymak, yazgıya akraba olmak’ olarak da anlaşılmasını telkin eder (Özlem, 1998: 68).

düşünür. Bunun kökeninde ise sevgiyi görür. Burada o, sevmek (*mögen*) ile olanaklı kılmak (*vermögen*) arasında bağ kurar. İnsan, Varlığın belirsiz *an*'larda sunulan armağanıyla yalnızca sevme olanağını olanaklaştıran gücünde karşılaşabilir (Kurtar, 2014: 187).

Greklere, insan varoluşu da dahil her şeyin itaat ettiği ve hiçbir şey tarafından kendine özgü düzeni bozulamayan yasaya yazgı denir. Bu nedenle insan varoluşunu çerçevelemedeki anlamı teknolojik olanın onu ve her şeyi kontrol etmesi değil kontrol edilemeyen kökensel yazgının açığa çıkmasıdır. Burada yazgı, kendini açan ile kendini gizleyen arasındaki kaçınılmaz ilişkiye yazgılı olmaktır (Kurtar, 2014: 115). Fakat insan olmadan tekniğin özü de yazgı değişimini gerçekleştirilemez. İşte bu değişimle tekniğin özü sağalır. Bu ise hesaplanamayan bir yazgının açığa çıkmasıyla olur çünkü ne tarih ne de oluş yazgıyı belirleyebilir (D, 49). Böylece Varlığın göndermesi ontolojik düzeydedir, onu toplumsal, tarihsel veya siyasal bir şeyle ilişkilendirmemek gerekir (Bartky, 2008: 300). Peki neden Varlığın göndermesinde çağların ardışıklığı söz konusudur? Heidegger için “neden böyle”den söz edilemez. Sadece “öyle” denebilir. Varlık tarihi/yazgı böyle bir tarzdadır. Goethe'nin dediği gibi olmamız beklenir: “Nasıl? ne zaman? ve nerede? -Tanrılar sessiz kalır!/Öyleyse tutunun çünküye ve nedenini sormayın” (ZÖ, 64). Yazgının açığa çıkışında/Varlığın göndermesinde çağların ard ardalığıyla ilgili neden öyle diye sorulamaması kavranması zor bir durumdur çünkü insan düşünürken neden diye sorar. Bunun sorulamaması insanın bildik anlamda düşünmeden çıkması, kendini yazgının açıklığı içinde olmaya bırakması, ona teslim olması şeklinde anlaşılabilir. Heidegger buna uygun olarak yazgının neden öyle açığa çıktığının da sorulamayacağını söyler. Hayatının son döneminde insanların Varlığa “daha yakın” durdukları bir zamanın da, Eckhart gibi, şeylerin ilk başlangıçlarının da olmadığını, her şeyin nedensiz bir oyunda olduğunu söyler (Zimmerman, 2011: 443-444). Silesius'un dizelerini anar: “Gül niçin'sizdir; çiçek açar çünkü çiçek açar, kendini umursamaz görülme arzusu da yoktur”. Heidegger'e göre Varlığın yazgısı dama tahtası üzerinde oynayarak piyonlarını iten bir çocuktur. Çocuğun dünya oyununu niçin oynadığı sorusu, yerini suskunluğa bırakır. “Çocuk oynuyor çünkü oynuyor. Bu ‘çünkü’ Oyun’un içinde ortadan kayboluyor. Oyun ‘niçin’siz. Oynarken oynuyor. Bir tek Oyun süregidiyor: en yüksek ve en derin olan ne varsa, o.” (Towarnicki, 2008: 35, 37). Her ‘öylelik’i bir ‘niçin’le açıklayan her yanıt sonsuz bir gerilemeye kapılır; çünkü her ‘niçin’e başka bir ‘niçin’ bağlanabilir ve hiçbir yanıt mümkün olmadığından, ‘öylelik’ bilmeceinde sorulan şey aslında kelimeye bile dökülemez (Safranski, 2008: 162). Yazgı niçinsizdir. Heidegger diskürsif/çıkarımsal/gidimli bir okumaya uygun değildir. Onda bu yüzden dinleme, duyma, yakınlık, komşuluk gibi kavramlar öne çıkar. Burada

zaten düşünmeyle belirlenmiş/mühürlenmiş bir özne de yoktur. Kaldı ki o düşünme ile eylem, teori ile pratik arasındaki ayrımı da benimsemez, onların birliğini benimser. Varlık ile görünüş ayrımının belirginleşmeye başladığı Platon ve mantığın düşünmenin ölçüsü olma yoluna girdiği Aristoteles öncesi düşünürlerle, özellikle Herakleitos ve Parmenides’le yürür.

Karşı sözcüğü karma, karıştırma anlamlarıyla, yanlış duymayı ve yoldan çıkmayı da içinde taşır. Zaten bir şeye karşılık verme de duymadan sonradır ve onu içinde taşır. Bu bağlamda karşılaşma açıklık ile gizlilik bağına korumuş olur. Aynı zamanda karşılama, karşılaşma, karşısında durma, karış hep bir mekansal göndermeye sahiptir. Yani bir alanda/bölgede karşılaşılır. Ara bir karşılaşma mekanı, açıklık imkanı, birbirine ait olmaya bırakma bağı/ilişkisi/zemini olarak düşünülebilir. O halde yazgının açığa çıkma tarzlarından biri de ara olacaktır.

2.4. ARA/ZWISCHEN

Yazgının varlığı kendini bir ara olacak tarzda da açar. Varolanların birlikte ait olmaya bırakıldığı, bunun Varlığın açıklığında gerçekleştiği ve burada onunla karşılaşılabilenliği söylendikten sonra bu karşılaşmanın da arada olacağı söylenecektir. Bu bağlamda aynılık ilişkisinin tarafları “ile” bağıyla/birlikte ait olma bağıyla açığa çıkardığı söylenmişti. Şimdi aynılık ilişkisinin aynı zamanda ayırım’ı da açığa çıkardığı söylenecek ve dil ile insan ara olarak okunacaktır. Ayırımın içine sürüldüğü bu “ara”da (*Zwischen*) Varlık ile varolan birbirine dolanır. Fakat gizinden çıkmanın ve buna bağlı olarak *theoria* ile *praxis*’in anlamları Latince çevrisinde değişir. Ayırım unutulur. İşte aranın ayrımı ve birliği dilde karşımıza çıkar; çünkü çağırma ayırımın olagelmesi, arasındalığın olup bitmesidir. İnsan da burada onu dinlemeyi öğrenebilir. Öğrenebilmek sorabilmek, sorabilmek de bekleyebilmek demektir. Bekleme ise inzivadır. Şair arada, bu inzivada durarak kutsalı söyleyendir.

Birbirine ait olma bölümünde Heidegger, özdeşlik ilkesinden yola çıkarak aynılık ilişkisini sorgulamış ve onun, tarafları birbirine ait kılan, birlikli yapısını serimlemiştir. Burada da yine aynılık ilişkisinden yola çıkarak onun eşitlik olmadığı ve içinde bir ayrımı taşıdığı gösterilir. Aynı olan, eşit olan değildir; çünkü eşitlik ilişkisinde aralarındaki ayrılık kaybolur. Aynı olanda ise kendini açığa vuran bir ayırım vardır. Ona göre hem bu ayırım hem de ayırımın iki tarafının birbirine ait olduğu unutulmuştur (MV, 32, 36). Şimdi Varlık ile varolan arasındaki ayrıma bakıldığında, Varlığı varolanın geneli biçiminde sunmanın olanaksız olduğu görülür.

Varlık, varolanları içine alan tümel bir kavram değildir, karşılaşma bölümünde de söylendiği üzere, Varlık duruma göre şu veya bu yazgısal özellikte bulunur. O, *physis*, *logos*, *hen*, *idea*, *energeia*, tözsellik, nesnellik, öznellik, güç istenci, isteme istenci şeklinde görünebilir. Tüm bu açığa çıkmalarda Varlık daima yazgısal olarak dile geldiği için her zaman geleneğin hükmü altındadır (MV, 36-37, 49). Peki, ayrımın içine sürülmesi gereken bu “ara” nereden gelmektedir? Bunu anlayabilmek için Heidegger’in önerdiği kavram “sahneye çıkış”tır (*Ankunft*). Sahneye çıkışın anlamı, “kendini aşkarlığın içinde gizli tutmak ve gizlenmiş olarak sürüp gitmek: varolan olmak”tır. Varlık ise, açığa çıkarıcı üstesinden geliştir (*Überkommnis*). Bu durumda varolan olarak varolan, aşkarlıkta gizlenen sahneye çıkış olarak görünüşe gelir. Aralarındaki bu ayrım, içinde üstesinden geliş ile sahneye çıkışın birbirlerine tutturuldukları, birbirinden çıkararak birbirine taşındıkları o “ara”yı teslim eder. Varlık ile varolan ayrımı, üstesinden geliş ile sahneye çıkış arasındaki ayraç olarak, bu ikisini açığa çıkartarak gizleyen aralıktır (MV, 45-48). Üstesinden geliş ile sahneye çıkış, birbirlerinin içinde aksederek dışa yansır. Bunun ayrım bakımından anlamı, ikisini açığa çıkartarak gizleyen uzlaşmanın bir dolaşım olduğu yani Varlık ile varolanın sürekli birbirlerine dönüp dolaşmalarıdır. Burada Varlık temel olurken, varolan da temeli kurulmuş olan olur (MV, 52-53). Varlık tanrı gibi mutlak olmadığı gibi varolanların genel kavramı da değildir. Metafizik düşüncenin kabulleri yine reddedilir. Varlığı anlamak için onun varolanla ilişkisine bakmak gerekir. Varolan gizlenen bir açığa çıkma olduğundan, onun anlamı da, açığa çıkmayanlarla ilişkisinde aranmalıdır. Burada bu ilişki, üstesinden geliş ile sahneye çıkış arasındaki ayrım ile birbirine dolanma olarak açılır; çünkü Varlık ile varolan arasındaki ayrımında bir birlik de vardır ki bu birlikte onlar birbirine dolanarak, birbirlerine ait olarak açığa çıkarlar. Türkçede de aynı ve bir sözcükleri birbirinin yerine kullanılabilir. Örneğin ikisinin de huyları bir, huyları aynı gibi. Burada onların huylarının bir olması onları eşit kılmaz, huylarının benzerliği bağlamında aynı olması onları bu aynılıkta bir kılar ve yine onları bu aynılıkta birbirinden ayrı da tutar. Yazgı açısından bunun önemi, aranın Varlık ile varolan arasındaki ilişkinin ve onların anlamlarının açığa çıkma tarzlarından biri olması sebebiyledir.

Gizinden açığa çıkma (*energeia*), Romalılarca *actus* olarak çevrilmiş ve böylece bir ardışıklığın sonucu olmuştur. Bu haliyle o bir koşulla belirlenerek koşulun sonucunda gerçekleşir. Burada açığa çıkan reel olan ve reel olan da etkin nedenin nedenselliği bağlamında düşünülür. Böyle bakıldığında tanrı bile ilk neden olur. Böylece reel olan artık kendisini bir nesne olarak, karşıda duran olarak gösterir. İşte bu açığa çıkma türüne nesnellik denir

(*Gegenständigkeit*) (BvD, 20, 22)⁶. Açığa çıkma bir nedenin sonucu olarak karşımıza çıkar. Karşımızda duran nesne olur. Onun anlamı Varlıkla ilişkisinde değil nedensellik ilişkisinde aranır. O, Varlığın gizlenerek açılma olmasıyla bağını yitirdiği için de reel olan olarak düşünülür. Varolanlar reel nesnelere olurlar ki bu, ayırımın unutulması demektir. Varolanın anlamı değiştiğinde onun düşünülme biçimi de değişecektir.

Bu bağlamda teorinin anlamının da değiştiği görülür. Greklerde *theoria* 'nın kökü olan *thea*, bir şeyin kendisini gösterdiği dış görüntü, görünüş demektir. Açığa çıkan şeyin ne olduğunu gösteren bu yüze *eidos* denir. Sözcüğün ikinci bölümündeki *horao* ise bir şeye dikkatlice, yakından bakmak anlamına gelir. Böylece *theorein*, açığa çıkan şeyin görünebilir hale geldiği dış görünüme dikkatlice bakmak ve bu görme sayesinde ondan gözlerini ayıramamaktır. Ayrıca *ora* vurgusuyla *theoria*, açığa çıkan şeyin gizinden-çıkmasına saygı dolu bir kulak kabartma olur. Eski anlamda hakikati gösteren temaşa, seyretme budur. Fakat Romalılar *theorein*'i *contemplari* diye çevirmişlerdir ki bu, bir şeyi ayrı bir dilim halinde bölmek ve onu orada kapatmak anlamına gelir. *Theoria* 'nın *contemplatio* 'ya dönüşmesi, saygı dolu bir kulak kabartmayla dikkatlice bakışın ayıran, bölümleyen, kapatan bir bakışa dönüşmesidir (BvD, 23-25). Romalılarda *contemplatio*, reel olanın manipüle edilerek sabitlenmesi, onun nesneleştirilmesidir (Tarhan, 1997: 37). Şeylerin nesneleşmesindeki tehlike ise, bir şeyin oluşmakta olan bir şey olmaktan ve öyle açığa çıkmaktan alıkonulmasıdır. Tehlike şeylere yakınlığın yitimidir, yakınlık burada insan varoluşu, Antik Yunan'daki anlamıyla doğa veya Varlık ve şeylerin otantik varlığı arasındaki üçlü otantik birliktir (Kurtar, 2014: 90-91). Varlık ile varolan arasındaki ayırımın unutulması hem Varlığın açığa çıkmasındaki gizlenmeyi devre dışı bırakır, hem de buna bağlı olarak varolanlar reel varlıklara dönüşür. Böylece onlar karşımızda duran nesnelere olarak sadece Varlıkla bağlarını yitirmekle kalmazlar aynı zamanda insanla bağları da değişir. İnsan için varolan artık gizinden sıyrılmışlığı içinde açığa çıkan bir şey değil bir mevcut olandır. Böylelikle o, insanın hayran bakışına değil bölen, sınıflayan, kategorize eden ve tüm bu yapıp etmelerde onu kontrol eden bakışına konu olur. Teorinin anlamının değişmesi demek onun aynı zamanda eylem ilişkisinin de değişmesi demektir.

Greklerde eylem (*praxis*) otonom, kendini tamamına erdiren bir etkiye sahip olarak amacını ve tamamlanışını kendisiyle birlikte taşır. Böylece o, geleneksel teori ve pratik ayırımının öncesinde gerçekleşir. Çünkü *theoria* varlıkların açığa çıkmasına yönelmiştir ve bu bağlamda *praxis* 'in yetkin halidir. Varlığın anlaşılması *praxis* olan bir *theoria* 'dır. Varolmaya

⁶ Bu sözcük modern çağdaki hakim mevcut oluş tarzını anlatmak için Heidegger tarafından oluşturulmuştur. Almandaki nesnellikle (*Gegenständlichkeit*) karıştırılmamalıdır (Hünler, 1998: 22).

birakma varlıkların kendi doğruluklarında açığa çıkmalarına izin vermek demektir. Bu kökensel *praksis* 'tir ve orta seste, eylem ile edilgenlik, yapma ile maruz kalmayı birleştiren bir bakışta açığa çıkar. İçimizdeki kendiliğindenlikten çıkan *praksis*, şeylerle karşılaşp onları varolmaya bıraktığında ise bir pasiflik ve alırlık olur, bu varlıklar için kendini teslim etmeyi ima eder. Bu konum Descartesçı içine kapanışın tam tersidir. Özne, insanı dünyasallığından ve Varlıkla birlikteliğinden alıkoyar. İnsanın sonluluğu ise tam anlamaya izin vermez (Dallmayr, 2010: 413-415). Orta sesin imkanı karşılık vermede olur; bu imkan istenççi girişim, egonun kendiliğindenliği anlamında bir eylem, girişim, mücadele etmekte değildir. Varolanların Varlıkla bağı hatırlandığında, varolanlar sahneye çıkış olarak gizlenmişliğin içinde sürüp gitme diye görüldüğünde, onu anlamak için kendimizi açtığımızda, o açılanla karşılaşma imkanına sahip oluruz. Burada Descartesçı bir özne gibi, orada bir nesne var ve ben onu bilirim demek söz konusu değildir. Sahneye çıkış ile üstesinden geliş karşısında, açılan ile gizlenen karşısında açan ile gizleyen olarak durulur. Bu ilişkide bir şeyler açılır ve anlaşılırken bir şeyler hep gizli kalır. Tarafları birbirine ait kılan ayırım varlığını sürdürür böylece. Bu ara, aranın ayırımı ile birliği dilde karşımıza çıkar.

Söylemek, dünya diye adlandırdığımız şeyi açığa çıkararak ve gizleyerek sunmak demektir. Dünyanın bu ikili sunumu, söylemenin asli varlığıdır (DD, 37). Görünme ve gizlenme ilişkisinin, bu aranın, dildeki karşılığı söylemedir. Dilin söylemesi, mevcut olanın görünmesini, mevcut olmayanın gizlenmesini sağlar. Söyleme, her görünüşe çıkmanın aradığı ve her gizlenmenin kendisinden kaçtığı “açıklığın” açılmışlığını eklemeler. Dil tarafından açık kılınan bu uzayın ufku içinde insan varolması olagelir. “Söyleme olarak konuşma, dilin özünün Taslağına aittir”. Taslak (*Aufriß*), dilin aranmakta olan birliğine, dil örgüsünü birliğe getiren şeye verilen addır (WL, 121-122). Dilin Söylemesi, şeylerin dünyaya gelmesini ve dünyanın da şeylere gelmesini sağlar. Dil, şeyler ile dünyanın, varolanlar ile Varlığın birbiri içindeliklerini, onların ayırımını koruyarak görünüşe getirir. Dünya ile şeyler birbirlerine nüfuz ederler. Böylelikle bu ikisi, bir orta noktadan geçerler. Bu orta noktada ikisi “bir” olurlar, böylece “bir olma”da birbirlerine temas ederler. İkisinin ortası yakınlık'tır, aradır. Bu, birbiri içinde erime değildir. Dil, dünya ve şeyleri kendiliklerine çağırarak, onları birbirinden koparmaksızın ayırır ve “ontolojik ayırım” a yol açar. Ontolojik ayırım, Varlık ile varolanlar arasında, onları tam da ikiye ayırmakla birbirleri ile ilişkiye sokan bir kesme/bölmedir. Ayırma bir bir-lik olarak, ayrılmış olan ise, zorunlu olarak bir iki-lik olarak kavranmalıdır. Bütün ayırım süreci işte bu gerilimden oluşur; bir-lik ile iki-lik arasındaki bu karşılıklı bağıllık ayırımın kendisidir. Böylece birleştiren ayırım, kendisinden çıkan ayrılmış iki ögeyi, onları bizzat kendisi olduğu yarığa

çağırarak bir araya getirir. Dil, kökensel olarak görüldüğünde işte bu ayrımdır (Altuğ, 2008: 116-117). Ara, birlik ile ikiliği mümkün kılan bir üçüncü şey/ilişki/bağ olarak yazgının açığa çıkma tarzlarından biri olur. Dilin söyleme, bu haliyle de ara olması sayesinde dünya ile şeyler, sessizlik ile konuşma, Varlık ile varolanlar açığa çıkma imkanına sahip olurlar.

“Dünyanın ve şeylerin yakınlığı”, kişiler-arası bir konuşma uzayını, “ben ve sen’in yakınlığı”nı gerektirir (Altuğ, 2008: 118). Bu bağlamda dünya, bir şeyi anlamamızı ve bu şey bakımından birbirimizi anlamamızı sağlayan şey olarak oradadır. Her önerme veya her sözcük ile bir dünya çağrılır. Dil açık kıldığı şeyleri, konuşanların “arasında”lığında açık kılar. Burada bir kişiler-arasındalık söz konusudur. Dil, kökeninde, bütün şeylerin içerisinde “kalma yeri” buldukları sessizliktir. Dil, kökensel bir araya toplama olarak, şeyleri dünyanın dünya kılmasına getirme olarak, sessiz kılmalıdır. Sessizliğin bir araya toplayan sessiz dili, süregiden Varlığın dilidir. Sessizlik bir doluluktur, bir bütünlüktür fakat her şeyin içerildiği bir bütünsellik değil, “elle tutulabilirlik”, bir “ortada”lık, bir “açıklık” anlamındadır. Dünyanın ve şeylerin sessiz kılma tarzı içinde gerçekleştirilmesi, ayrımın vuku bulmasıdır. Ayrım vuku bulduğu için, sessizliğin sesi olarak dil vardır. Çağırma bir edim değil bir olaydır, bir vuku bulma, bir olagelmedir. Çağırma, ayrımın olagelmesidir, “arasında”lığın olup bitmesidir. Sessizlik ile ses arasında, dünya ile şey arasında, onların her birini kendileri kılan yarığın açılmasıdır. “Şey şeyler”, “dünya dünya kılar”, “sessizlik sessiz kılar”, bunların hepsi dil konuştuğunda olur. Fakat dilin bu konuşması insana ait bir şey değildir. Dil ölüm gibi insani olanın sınırınıdır (Altuğ, 2008: 120-124). Dil bu kez de ayrım/ara olarak karşımıza çıkar. Sessizlik ile sesin/konuşmanın ayrımı olarak o söylemez. Dil söyleme olarak söylenmeyi de kendinde taşır. İşte bu sessizliktir. Sessizlik ile sesin varlığından söz etmemizi sağlayan, onlar arasındaki bağı görmemizi olanaklı kılan şey, dilin ara olmasıdır.

Heidegger’e göre insan da aradadır. O, J. P. Hebel’den bir alıntı yapar: “-Kendi kendimize ister itiraf edelim, ister etmeyelim- biz, eterde çiçek açıp meyve verebilmek için kökleriyle topraktan yükselmek zorunda olan bitkileriz”. Burada eter, yüksek göğün serbest havası, ruhun açık alanı anlamına gelir. O, yer ile gök arasında insanın şu sakin ikameti hala var mıdır diye sorar (OB, 11-12). Bu soruya bağlı olarak Varlığın gücünü ve kendini göstermek için açık bir yer gereksindiği, insanın da bu yüzden buraya/dünyaya, Varlık tarafından atıldığı söylenebilir. Bu haliyle o bir yabancısıdır, Varlığın içinde bir yarık, bir uçurum, bir açıklıktır (Arslan, 1997: 143). İnsan tıpkı bir ağaç gibi yer ile göğün arasındadır. Gökyüzünün altında, yerin üstünde, ikisinin arasında, ortasındadır. İnsan bir eşiktir, aralıktır, uçurumdur, aşıştır dediğimizde bu sınırın iki yanını oluşturanların ilişkisi nasıldır? Ya da bazen ilişki

kendiliğinden yoktur da o bağ insanda mı kurulur? Tarafların kendi başlarına bir anlamları var mıdır? Birbirleriyle ilişkilerinde mi anlam bulurlar yoksa? Yazgının açığa çıkma tarzlarından biri ara ise insan o arada nasıl ikamet ederse, şeylerle, dünyayla karşılaşabilir?

Heidegger'in yanıtı öğrenmedir. Öğrenme, kendisine seslenene cevap verecek tarzda kendini ona bırakmak, böylece üzerine düşünülecek olana kulak kabartmaktır. Düşünceye çağıran, en çok düşünce uyandıransa, hala düşünmediğimizdir. Düşünmüyor oluşumuzun sebebi, insanın yüzünü çağırana yeteri kadar çevirmemesi değil de daha çok, düşünülecek olanın insandan yüz çevirmesidir. İlgi, şeylerin ortasında/arasında bir şeyin tam merkezinde onunla birlikte kalmak demektir. Oysa bugünün ilgisi sadece ilginç olanı kabul eder (DND, 48-52). Öğrenmek eğer yaptığımız her şeyin bize özsel olarak seslenene cevap vermesini sağlamaksa öncelikle geleneksel düşünmeyi bilerek unutmamız gerekir. Daha sonra yola çıkmış, orada bastıran soruların içine kendimizi bırakmış olmamız gerekir. Biz, bizden geri çekilenin, kendini çekenin çekiminde, “e doğru çekilme”nin damgasını taşıyoruz. Kendini geri çekene işaret ederiz, aklederiz. İşte o zaman biz neyse o oluruz. Burada “e doğru çekilmek” demek, kendini geri çekene işaret etmek demektir. İnsan işaretçidir: İşaret ettiğinde insan ilk kez insandır (DND, 54-56). O halde insan öncelikle zaten düşünüyor olduğu fikrinden uzaklaşacak, geriye çekilecek, bu sırada aslında ne yaptığı, düşünmenin ne olduğu, düşünüp düşünmediği gibi soruların ortasında kalacak ve kendini onlara bırakacaktır. Onu çağırana/seslenen/çeken çağırma/çekme duymaya çalışacaktır. Bunları yapma nedeni ise onun özünün çekilmenin damgasını taşıyor olmasıdır. İnsan aradadır. Orada bildiğine aykırı veya benzemez olanla karşılaşınca şaşırır ve şaşırma anındaki sorular bir çağırma/çekme olur. İnsan bu şaşırma bağında, ona yönelir. Tüm bunlar ona Varlığın yazgısıyla karşılaşma imkanı sunacaktır.

İşte Heidegger'e göre, orası bizi şaşırtarak bozguna uğratar ve buradan sıçrama, bizi, ilerlemeden farklı, birdenbire, her şeyin farklı, yabancı görüldüğü yere, düşünmenin yerleşim merkezine götürür. Orada öğrenmek, yaptığımız her şeyin bize özsel olarak cevap vermesini sağlamaktır. Özsel olanın türüne göre verilen karşılık ve öğrenmenin türü de değişir. Örneğin bir marangoz ağaca karşılık verir hale gelir. İşte bütün zanaatı besleyen de ağaca bu bağlılık, bu yakınlıktır (DND, 61-64). Ona göre Sokrates düşünenlerin en safidir çünkü hiç yazmamıştır. Yazmak bu çekimden sığınak aramak için kaçmaya benzer. İnsan kendisini geri çekene doğru çekilirken, onun yakınlığına sokulurken, geri çekileni, henüz konuştuğu dile çevrilmemiş olanı işaret eder (DND, 67-68). O halde marangozun ağacın çağırısına karşılık veriyor olması onun ağaca bağlı/yakın olması, orada yeni anlamların görülmesi, Varlığın yazgısının başka bir tarzda açığa çıkmasına imkan sağlanması anlamına gelir.

Heidegger öğrenmenin bu anlamına bağlı olarak bilmenin de anlamının değiştiğini söyler. Şimdi bilmek, o arada bekleyebilmekle ilgili olur. Ona göre sadece daima öğrenmek zorunda olduğunu ve bu anlamdan dolayı daima öğrenebildiği gerçeğine sürüklendiğini anlayan kimse bilendir ve bu bilgilere sahip olmaktan çok daha zordur. Öğrenebilme sorabilmeyi kasteder, o bilmek istemedir. “Sorabilmek, bekleyebilmek, hatta bir ömür boyu bekleyebilmek demektir.” Yakınlık ile uzaklık bağında konaklamak için beklemek gerekir. Hakikat varolanın açıklabilirliğidir (*Offenbarkeit*). Bilme kapsamlı bilgilere sahip olma değildir, burada ikamet edebilmedir (MG, 28, 31). Fakat burada beklemek, umarak beklenti içinde olmak değildir, çünkü bu bekleme tasavvur ve onun tasavvur edileni demektir. Ona göreyse bekleme, açık olanın kendisine kendini bırakarak yaşar. Böylece düşünme, uzaklığın yakınlığa gelmesi olacaktır. Burada söz, bir şeyi tasavvur etmez aksine bir şeyi gösterip anlamlandırır, bir şeyi göstererek, bu bir şeyi kendi söylenebilirliğinin genişliğinde durdurur (OT, 35-38). “Beklemek gelmesine izin vermektir” (R, 154). “Biz beklemede saf şimdiniz” (R, 160). “Sevgiliyi bekleyebilmek, muhteşem olan budur. Çünkü bu bekleyiş sayesinde sevgili “şu an”dır” (M, 27). İşte beklemek, umma değildir, örneğin herhangi bir gişenin önünde uzun uzun durmak değildir. Burada sabır ve beklemek zamanda bir açık alan yaratır. Böylece uzaklık yakına gelir ve zaman geçmiş ile geleceği o anda toplar. Bu ise bir yakınlıktır.

Heidegger’e göre bu yakınlık, mesafenin ortadan kalkması olmadığı gibi onun kısalığı anlamına da gelmez. “Mesafenin kısalığının kendisi yakınlık değildir”. Şimdilerde “her şey tek biçimli bir mesafesizlik içinde kümelenmektedir”. Burada dehşet verici olansa, büyük mesafelerin fethedilmiş olmalarına rağmen, hala şeylerin yakınlığının yine de ortaya çıkmamış olmasındadır (Ş, 151-152). İşte yakınlık, uzaklıkların yok edilmesi de şeyler arası en kısa mesafe de değildir. Yakınlık, uzakta olanın uzaklığıyla birlikte yakınlıkta olması demektir. Burada uzaklık yakınlıkta saklı kalır. Temsili düşünmede nesne olan şey şimdi kendi bağımsızlığıyla var olur (Tarhan, 1997: 42). O halde şeylere ya da insanlara düşünme, algılama yoluyla yaklaşmak için bir uzaklık gerekir. Heidegger, düşüncenin “uzakta olanla yakınlık- içine-girmek” olduğunu söyler. Gezdiğimiz yerler oradan gelince, ortadan kaybolduklarında anlamlarını açarlar. Yakınlık ile uzaklık ilişkisi, tıpkı bulunuş ile yokluk, gizleme ile gizinden sıyırma gibi onda temeldir (Arendt, 2010: 126). Uzaklık ile yakınlık arasındaki ilişki döngüseldir; uzaklık açığa çıktığında yakınlık ve yakınlık çıktığında uzaklık gizlenir (Kurtar, 2014: 243). Burada yakınlık ile uzaklığın birbirine ait olma ilişkisinde anlam buldukları, bunun imkanının da arada/mesafede/beklemede olduğu görülebilir. Bu ise bizi şeylere yakın kılar.

Heidegger için kendi içinde derin bir inzivaya çekilmek, beş bin tikel sorunla uğraşmaktan daha acil bir ihtiyaçtır (SO, 172). İnzivanın tuhaf ve özgün gücü bizi soyutlamasında değil bütün varoluşumuzu, her şeyin varlığının sonsuz yakınlığına doğru itmesindedir (N, 206). Dolayısıyla münzevi, sıradan yalnızlığın saçılmışlığında dağılmaz. Ruh bir’de toplar ve onu seyahate çıkarır. Seyahat halindeki ruh yalnızdır. Ancak ruhla dolu olarak yaşayanlar kendi özlerinin yazgısını yerine getirebilir, canlı olanın birliğindeki ahengi sağlayabilirler. Bu bağlamda inziva şiirin alanıdır (ŞD, 214-215, 221). Şairin içinde durduğu ara ise kutsalın alanıdır ve insanın kim olduğu varoluşunu nereye yerleştireceği bu arada karara bağlanır (Altuğ, 2012: 184-185). “Duyusal imgeler yalnızca onlara şekil veren kurucu güce sahip olanlara konuşurlar –ki böylece [duyusal imgeler] anlamlı hale gelebilirler” (ZH, 200) diyen Heidegger’e göre varolanın açıklığı, şairin imgelem dünyasında çağrısına karşılık bulur. Heidegger için “uğraşların en masumu” olan dil aynı zamanda nasıl olur da “mülklerin en tehlikelisi” olur? (H, 36). Bunun yanıtını Hölderlin yorumunda verir: Şairin içinde durduğu bu kutsal aradaki aşırı parlaklık onu karanlığa sürmüştür; bu ise onun varlığının en büyük tehlike olduğunun kanıtıdır (H, 45). Heidegger’e göre şiirin de içinde olduğu edebiyat sanatlar içinde özel bir konuma sahiptir; çünkü edebiyat dünyanın, yeryüzünün, kavga alanlarının, tanrıların uzaklık ve yakınlık yerlerinin, bu haliyle de varolanın açıklığının söylenmesidir (SE, 69-70).

Derrida’nın dediği gibi Heidegger söylemi her türlü yakınlık metaforunun basit ve dolayimsız mevcudiyet metaforunun etkisi altındadır. Komşuluk, barınma, ses, dinleme, barınak gibi ifadelerle sık sık rastlanır. Heidegger aynı zamanda Varlığı her yerde mevcudiyet/açığa çıkma olarak söyler. Bu iki eğilim nasıl bir arada olabilir? Bu terim zamansal anlamda şimdiki (Gegenwart), uzamsal anlamda açığa çıkma/mevcutluk/yakınlıktır (Anwesenheit). O ikisini iç içe geçirir (Megill, 2012: 215). Bir başkalıkla karşılaştığımızda, tuhaf deyip dalga geçeriz. Bir süre sonra/mesafe alınca onu orijinal bulabiliriz. Uzaklaşınca, onun anlamına yakınlaşırız. Ona kendimizden değil, aradaki uzaklıktan/mesafeden bakarak onu görebiliriz. Ara anlam açısından zamandır. Tarafların açığa çıkmaları/görünür olmaları açısından mekandır.

Böylelikle burada yazgının açığa çıkma tarzlarından biri olan aranın anlamı özdeşlik ilkesindeki ayırma, dilde, insanın arada olmasında, burada ikamet ederken gerçekleşen öğrenmede, yakınlıkta, beklemede ve genel olarak sanat özel olarak da şiirde aranmış olur. Heidegger ki her dem şikayet eder aranın unutulmasından, metafizik düşünüşten; umalım ki burada, ayırımın unutulmadığı sahici bir düşünme etkinliği sergilenmiş olsun.

Yazgının açığa çıkış tarzlarının anlatıldığı ikinci bölüm tez içinde özel bir önem taşır; çünkü üçüncü bölümde karşımıza çıkacak olanlar tanındıktır. Yeni olansa onlarla karşılıklılık ilişkisi içinde konumlanan bu bölümdür. Dolayısıyla yazgının açıklık tarzları hem üçüncü bölümdekilerle döngüsel ilişkiyi hem de yazgıyı anlama noktasında oldukça belirleyicidir denebilir. Burada birlikte ait olma, olmaya bırakma, açıklık, karşılaşma ve ara yazgının açıklık tarzları olarak okunmuştur. Böylelikle üçüncü bölümdekiler bu açıklık tarzlarında, bu ilişkilerde açığa çıkanlar olarak okunmuş olur. Açığa çıkma tarzları ile açığa çıkışlar arasındaki ayırmda/birlikte yolculuk edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın ana iddiası yazgının ilişkilerin ilişkisi olduğudur. Yazgının açığa çıkma tarzlarının anlatıldığı ikinci bölümdeki tüm başlıklar, üçüncü bir unsur olarak Varlığa/yazgıya/hakikate dair olası tüm karşıtlıklar arasındaki ilişkilerin zemini/bağlamı olarak düşünülür. Yazgının açığa çıkma tarzları ile karşılıklı bir şekilde okunacak olan üçüncü bölümde yazgının bu tarzlar içinde açığa çıkışına, hangi karşıtlıkların ilişkisi olarak göründüklerine bakılacaktır.

3. YAZGININ AÇIĞA ÇIKIŞLARI

İkinci bölüm yazgının açığa çıkma tarzlarını anlatırken, üçüncü bölüm onunla karşılıklı bir okuma içinde yazgının açığa çıkışlarını anlatacaktır. Yazgının açığa çıkma tarzlarının hep bir üçüncü şey/ilişki/bağ olarak düşünülmesi, onların içinde karşıtlıkların dile gelmesine imkan tanıyordu. Bu karşıtlıklar, aradaki ilişkiden dolayı karşıt oluyor ve yine ilişki sayesinde

birbirlerine ait oluyordu. İşte yazgının açığa çıkışlarında karşımıza çıkan her bir başlıkta, yazgının/Varlığın/hakikatin bu karşıtlıklarla örülü yapısı görülecektir. Bu bağlamda yazgının açığa çıkarken aynı zamanda gizlenmesiyle belirlenen süreçte her bir açığa çıkış kendi karşıtıyla birlikte var olacaktır: Hiçlikte varolanlar ile varolmayanlar, Dasein’da sahici olma ile olmama, dilde sessizlik ile söyleme, düşünmede teknik ile kökensel düşünme, sanatta yeryüzü ile dünya, dörtlüde yer ile gök ve ölümlüler ile ölümsüzler arasındaki ilişki açılacaktır. Burada Varlık/yazgı/hakikat ikili bir yapıda açığa çıkar; yani hep taraflar arasındaki ilişkide anlam bulur. Yazgı, açığa çıkma tarzlarında ise bu ikili arasındaki ilişkiyi mümkün kılan ilişki olarak görünür. Bunlara bağlı olarak, yazgının ilişkilerin ilişkisi olduğu söylenir; yazgı açığa çıkarken ikili arasındaki ilişkiyi, açığa çıkma tarzlarında üçlü yapıdaki ilişkiyi, bütünde ise tüm ilişkilerin ilişkisini kendinde toplar.

Peki, Heidegger’e göre Varlığın anlamı nedir? Varlık kendisidir. O ne bir tanrı ne de dünya temelidir. Varlık insana hem tüm varolanlardan daha uzak hem de daha yakındır; çünkü insan Varlığı değil, hep varolan olarak varolanı düşünür (HÜ, 23). Heidegger bu yüzden bizi sıklıkla uyarır. Varolanların toplamının veya genel kavramının Varlık olmadığını söyler. Varlık aynı zamanda varolanların görünüş ve sahicilikten uzak olduğu kabulümüze dayanır. Dolayısıyla görünüşle zıtlık içindeki asıl olan/temelde duran da değildir. Heidegger’e göre *Varlık ve Zaman*’da Varlık vardır (verir) ifadesinde Varlığın yazgısı hüküm sürmektedir. Onun tarihi ise düşünürlerde dile gelir. Dolayısıyla Varlığın hakikatine doğru düşünme, düşünme olarak tarihseldir; çünkü burada düşünme Varlığın tarihi üzerine düşünmedir ve ona aittir. O halde tarihte olup biten ne varsa, kendi özünü, Varlığın hakikatinin yazgısı olarak ve Varlıktan çıkararak sürdürmektedir. İşte Varlığın yazgı haline gelmesi, kendini vermesiyle olur. Bununla birlikte onun yazgı bakımından anlamı, bazen kendini vermesi bazen de geri çekmesidir (HÜ, 27). Dolayısıyla Varlık ifşa olmaz, onun hakikati yazgısal olarak açığa çıkar. Bu ise kökensel düşünmede olur. Bunun anlamı onun her zaman tarihsel bir çerçevede açığa çıkacağı, açığa çıkarken de gizleneceğidir. Burada açığa çıkma, ifşa olma değildir. Ifşada oradaki bir şeyin burada görünmesi vardır. Tözcü bir yaklaşım içerir. Oysa şimdi açığa çıkanlar ile çıkmayanlar arasında bir ilişki vardır, bu bakış ise tözcü olmaktan uzaktır.

Platon’un iyi ideası ve Hıristiyanlığın Tanrı’sı, pozitif (*via positiva*) haklarında kimi sıfatların olumlanmasıyla olacak şekilde ifade edilemezler; ancak alegorik, metaforik, simgesel veya benzeşim yoluyla ifade edilirler; yani burada negatif söylem (*via negativa*) tek yol olarak görünür: Söylenen onun ne olmadığıdır (Nistihani, 2008: 161). Belirtmek gerekir ki Heidegger zaten “Varlık nedir?” yerine “Varlığın anlamı nedir?” diye sorar. Onun anlamı ise açığa çıkma

üzerinden okunur. Açığa çıkma da açığa çıkmama ile birlikteliğinde anlam bulur. Bununla birlikte Heidegger Varlığın ne olmadığını söylemekte bir sakınca görmez. Burada amaç, daha önceki Varlık yorumlarının yanlışlığını göstermek ve kendi Varlık anlayışının onlarla karıştırılmasını engellemek olabilir. Onun Varlık anlayışı da negatif bir söyleme olarak okunabilir. Biz burada Varlığın ne olduğunu veya anlamını değil Varlığın yazgısının anlamının peşine düşeceğiz. Heidegger ilk döneminde Varlığın anlamının Dasein’da açılacağını söyler. Bu bağlamda Dasein’ın Varlığı düşünebilmesinin yolu onun hiçlikle karşılaşmasından geçer. O halde Varlıktan söz edebilmek için hiçlikle başlamamız gerekir. İşte bu sebeple hiçliğin Varlığın yazgısının açığa çıkışında nasıl bir rolü olduğuna bakmak yerinde görünmektedir.

3.1. HİÇLİK/NICHTS

Yazgı Varlığın açığa çıkışı ile gizlenişi arasındaki ilişkilerin ilişkisi ise Varlığın anlamı düşünmemizin başlangıcında durur. Heidegger’e göre Varlıkla karşılaşma imkanı hiçlikten geçer. O öncelikle Varlıkla karşılaşmamızın önünde engel olarak gördüğü metafiziği ve onun insan tanımını eleştirir; çünkü metafizik hem Varlığı, hem de bununla bağlantılı olarak insanı gözden geçirir. Bu haliyle o bir Varlık unutulmuşluğudur ve burada insan da rasyonel bir canlı diye düşünülür. Bu yüzden onun aşılması gerekir. Metafiziğin aşılmasıyla birlikte insan, Varlığın anlamını sorabilecek bir pozisyona taşınır; çünkü insan varoluşsal (*ek-siste*) bir varlıktır. Onun varoluşunun (*eksiste*’liğinin) boyutu ise Varlıktır. Burada Varlığın anlamını soran Dasein’ın, Varlığın ışımada fırlatılmış olan insanın özüne ulaşmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda onun özünün kaygı (*Sorge*) olduğu, burada kendisiyle karşılaşmasının da endişede (*Angst*) gerçekleştiği görülür. Endişe ise korku değildir. Endişe insanı Hiçle (*Nichts*) karşı karşıya getireceğinden, bu yoldan hiçliğin anlamına ulaşılır. Hiç varolanların bütünüyle raydan çıkmasıdır. İşte Heidegger Varlığın anlamına buradan gider.

Heidegger’e göre metafizik Varlığı dile getiremez; çünkü Varlığı kendi hakikatinde, hakikati (*Wahrheit*) açıklık/gizlenmemişlik (*Unverborgenheit*) olarak ve açıklığı da kendi özünde düşünmez (G, 11). Dolayısıyla Varlığın hakikatini sormadan yapılan tüm varolan yorumları metafizik belirlemedir. Üstelik metafizik, Varlık sorusunu sormadığı gibi, sorulmasını da engeller. Bu yüzden, Varlığın hakikati sorusu için öncelikle “metafizik nedir?” diye sormak gerekir. Böylece metafiziğin Varlığın ışımalarını iki şekilde düşündüğü görülür: Ya mevcut olanın görünüşü olarak ya da kategorik tasarımlamanın öznellik açısından görüleni olarak düşünülür (HÜ, 13, 23). İşte metafizik “Varlık nedir?” dediğinde ikili bir yapı çıkar

karşımıza. Varlık ya apaçık, öncesiz sonrasız bulunurluk kipinde, varolan diye düşünülür ya da bu bulunurluğu görünmenin ardına, *physis*'in ötesine yerleştirir ve görünüşü görünmeye tabi kılar. Bu bağlamda metafizik, tüm varlıkların ilk nedeni, *telos*'u, kaynağı nedir diye sorar. Heidegger buna onto-teo-loji diyor. O halde, mutlak temel arayışı metafiziğin özsel niteliğidir. Varlığın görünenin ötesinde, ezeli ebedi açıklık diye konumlanması, kendi sonlu/ölümlü oluşumuzun üzerini örtme ve *physis*'in karanlık gizemli yanını inkar etme eğilimini gösterdiği ileri sürülebilir (Aktok, 2010: 24-25). Dolayısıyla metafiziğin “her şeyi anlaşılır kılma saplantısı” olduğu söylenebilir (Kurtar, 2014: 90). Metafizik Varlığın hakikatini sormaz, hatta bu soruyu örter. Metafiziğin anlamının açıklığı için önce onu anlamak sonra aşmak gerekir. Varlığı sormaz, Varlığı ya tam görünürlük ya da öz-görünüş zıtlığıyla anlar. İki durumda da onların temellerini tam bir açıklığa ulaştırmaya çalışır. Bu durumda Varlık, varolanların toplamı, genel kavramı veya onlardan ayrı, asıl olan diye görülür.

Böylece metafizik, varolanın bütününe ötesini sorarken bilmek istediği Varlıktır fakat bu sırada “varolanı varolan olarak” düşündüğü için, varolanı görmesini sağlayan ışığı göremez. Burada o, soruyu yanlış sorduğundan, yanıt olarak tin, oluş, isteme, töz gibi farklı Varlık tasarımlarına ulaşır (İyi, 1999: 44-45). Metafizik varolanın varlığını değil varolanı varolan olarak düşünüp, bu görünüşün ardında ne yattığını sorar. Böylelikle Varlığın varolanlarla bağımlı gözden kaçırır. Dolayısıyla Heidegger'e göre Varlık sorusu, yaygın yoruma göre Varolana ilişkin soru sormayı yani metafiziği kasteder ve burada Varlık unutulmuş kalır (MG, 28). Buna rağmen Varlık ile varolanın sürekli karıştırılmasının bir hata olarak değil bir olagelme olarak düşünülmesi gerekir (G, 12). Metafizik uzun süredir varolanlara ait hakikatin yazgısı olarak düşünülse de o hala varolmaklığa olagelme olarak aittir, o Varlığın unutulmuşluğudur, onun unutulması olarak ona aittir (MÜ, I). Descartes'tan beri Varlığın unutulmasıyla insan merkezilik el ele gitmiştir (Gray, 2008b: 281). Varlık unutulduğunda, varolanlarla varolan olarak kalakalan insan, elbette kendini merkeze koyacaktır. Yine de unutulmuşluğun kendisi de, onun bir görünümü olarak, Varlığın yazgısına aittir. Bu bağlamda Varlık unutulmuşluğu Varlığın yazgısının bir görünümüdür, ona aittir.

Bütün biçim ve aşamalarda Batının zorunlu yazgısı olan metafizik (MÜ, VIII) varolana karşı Batının tutumunun özünü oluşturur. Metafiziğin üstesinden gelmek demek, Varlığın hakikati sorusunun önceliğini, varolanın “ideal”, “nedensel” “aşkınsal” ve “diyalektik” açıklamaları karşısında özgür bırakmak demektir (M, 114). O halde üstesinden gelme, metafiziğin kendi hakikatine iade edilmesi (MÜ, IX) böylece Varlığın kendisi üzerine düşünebilmek anlamına gelir (G, 10). Burada düşünme metafiziği yukarı çıkararak, kaldırarak,

geçerek değil, en yakın olanın yakınlığına inerek aşar (HÜ, 44). Metafiziğin aşılması için önce metafiziğin yakınına gelerek onun ne olduğu sorulacak, Varlık yerine başka tasarımları oluşturması ve Varlığın unutulması olduğu görülecek ki böylece Varlık unutulmuşluğu anlaşılabilir ve aşılabilecektir; çünkü artık Varlığın hakikati sorusu sorulabilecektir.

Metafiziğin, Varlığın hakikatini sorması başka bir açıdan daha gereklidir; o bunu sormadığında, insanın özüyle Varlık bağına da sormamış olur. Bununla uyumlu olarak, Heidegger'e göre tüm hümanizmlerde insanın en genel özünün akıllı canlı (*animal rationale*) olduğu kabul edilir ve metafizik insanı insan oluşu (*hümanitas*) açısından değil canlı oluşu (*animalitas*) açısından düşünür, bu yüzden insan tanımı biyolojik bir tanımdır (HÜ, 14-15; MG, 162). Metafizik tasarımla insan, varolanlar arasında onlardan farklı yetilerle donatılı başka bir varolandır. Neliği, doğasıdır. Burada *animal* duyumsallık anlamına gelirken, *rationale* duyusal olmayışı anlatır. Dolayısıyla insan, duyumsal oluş ve olmayış tecrübesini edinmeyeceği, varolanlarla Varlık arasında bir ayırmda sıkışır kalır (MÜ, IV). Böylece metafizik, Varlığın insan varlığıyla köklü bağına engel olmuş olur (G, 12). Buradaki düşünme Varlığın düşünmesi olmadığını insan da “özne” “bilinç” “tin” gibi metafizik kavramların içine hapsedilir. Metafizik bu yüzden “yurtsuz” kalmıştır. Yurtsuzluk, içinde insanın özünün şaşkın dolaştığı aşılması gereken durumun adıdır (İyi, 1999: 50-54). Heidegger bu bağlamda insanın Greklerce “insan, en gariptir/en gayrı-aşınadır” biçiminde tanımlandığını söyler (MG, 172). Yeni bir düşünmeyle insanın Varlıkla bağı kurulacak ve insanın varolanlar arasında sadece daha donanmış bir varolan olmadığı anlaşılacaksa eğer, yapılması gereken öncelikle soruyu değiştirmektir; çünkü Heidegger'e göre insanın özünün belirlenmesi asla bir yanıt olmayıp özlü sorunun ta kendisidir. Bunu sorma her zaman tarihseldir ve bu soru sadece Varlığa ilişkin bir soru sormada sorulabilir. Bu bağlamda “insan nedir?” sorusu, o varoluşsal olduğundan, “insan kimdir?” sorusuna dönüşmelidir (MG, 164). O halde varoluşun ne'si kavramsal belirlemeye tabi olmasa da onun özü nasıl boyutuyla/kim olduğuyla kavranabilir (Bollnow, 2012: 228). İnsanın özünün Varlığın özüne ait olduğunu ve Varlığın özünü korumak üzere Varlık tarafından gereksinildiği kadarıyla büyük olduğunu söyleyen Heidegger'e göre yapılacak şey Varlığın özünü düşünmeyi tecrübe etmektir (D, 50). İnsanın kim olduğu sorusu bizi, onun Varlığın talebine karşılık verebileceği bir açıklıkta duran olduğu yanıtına taşır. Yani insanın ne olduğu sorulmamış böylece bir varolan olarak taşıdığı özellikler sıralanmamıştır. Onun insan oluşu, Varlıkla kurulan bağın açıklığında konaklayabiliyor oluşuyla anlaşılmıştır. O, kendinde değil, dışında, Varlıkla kurduğu ilişkinin içindedir; insandan da Varlıktan da ancak bu bağlamda söz edilebilir. Şimdi, Varlıkla bağında insanın özü, insan kimdir diye sorulacak, onun Varlıkla

arasındaki birbirine aitlik ilişkisi görülecek ve soruyu soran kişi bu soruyla gelişen düşünme etkinliğini kendisi tecrübe edecektir. Burada insan varoluşsal bir varlık olarak görülür. Bunun anlamı nedir?

İnsan sadece Varlık tarafından talep edilirse/çağrılırsa kendi özünü sürdürür. Bundan dolayı meskeni dildir ve bu mesken insanın özünde *ekstatik* olanı korur. Şimdi, Varlığın ışması içinde durmak, insanın *ek-sistenz*'i adını alır. İşte bu varlık (olmak) insana özgüdür (HÜ, 15). İnsanın özü var-oluştur demek, insanın Varlığa doğru özünü/mevcudiyetini sürdürmesi, Varlığın hakikatinde *ekstatik* olarak durması anlamına gelir. İnsan Varlıkça Varlığın hakikatine fırlatılan, böylelikle *ek-siste* olarak Varlığın hakikatini koruyan, Varlıkla ışığı içinde varolandır (HÜ, 22). Böylece insan Varlığın hakikatini, *ek-sistenz*'den hareketle düşünecektir; çünkü *ek-sistent* olarak insan, Varlığın yazgısı içinde durur ve bu duruş tarihseldir. İşte bu sebeple *Varlık ve Zaman*'daki düşünme, Dasein'in tarihselliğinin tecrübesinde ısrar eder (HÜ, 28). Burada insanın her zaman kendi dışında durduğuna işaret edilir. Da, orada olma, Varlığın aydınlanmasıdır. İnsan olmak kendimizin dışında, Varlığın hakikatinin içinde durmak anlamına gelir (Johnson, 2013: 96). Heidegger Aristoteles'in bütün varolanların kendilerine özgü hareketi olduğu düşüncesini kullanarak insan Dasein'in özel hareketinin geçicilik olduğunu iddia eder. Dasein Varlığa doğru açılarak yani varlıkların kendilerini kavranabilirliklerinde gösterebildikleri anlamlılık alanını açığa çıkararak kendinin ve diğer bütün varolanların dışında durur. Sonlu-geçici aşkınlık Dasein'ı kendinden Varlığa doğru çıkarır. Böylece Dasein'in açığa çıkış kipi nispeten açığa çıkmayışı da barındırır (Zimmerman, 2010: 260-261). Heidegger, insanın ne 'olduğunu' gösterebilmesi için nasıl bakmalıyım diye sorar. Yanıtı şu olabilir: Dasein'in düşünmesi Dasein'ı anlamak istiyorsa, onun gerçekleştirilme anlamına kendini koymalıdır. "Olgusal Dasein'in temel hareketliliğinin açıkça kavranması" ile bunu demek ister. Heidegger, Aristoteles el yazmasında, buna "varoluş" adını verir. Yani varolmak sadece mevcut-olmak değildir, tersine bir gerçekleştirilme, bir harekettir. Löwith'e yazdığı bir mektupta, "yalnızca yapmam gerekeni ve gerekli gördüğümü yapıyorum ve bunu da nasıl yapabilirsem öyle yapıyorum" der (Safranski, 2008: 186-187). Sanki insanın payına düşen budur, bu Varlığın olduğu gibi onun da yazgısıdır. İnsan kendini bu yakınlıkta/açıklıkta durdurarak üstüne düşeni yerine getirir. Böylece o bir varolan olmaktan çıkmakta ve bir varoluşa sahip olmaktadır.

Varlık ve Zaman'da Dasein olduğu sürece Varlık vardır. Varlığın ışması olageldikçe Varlık kendini insana gönderir; Varlığı insan yaratmaz, o aşkındır. Bu açıklığın/aydınlığın yazgısıdır; Varlık kendini hakikat olarak gösterir, o kendini insana *ekstatik* tasarıda ışıldatır. Bu

gönderme ise yazgıdır (*Geschick*). Varlığın ışması olarak olagelir ki bu bizzat Varlıktır. Bu ışma Varlığa yakınlığı sağlar ve insan bu yakınlıkta *ek-sistent* olarak ikamet eder (HÜ, 28-9). Yine de insanın özünde bu yazgıya uygun olup olmadığı bir soru olarak kalır çünkü *ek-siste* olarak insan Varlığın hakikatini korumak zorundadır. “İnsan varlığın çobanıdır” (HÜ, 23). Öyleyse varoluş terimi hep dışarıda durmayı, kendi dışında olmayı anlatır. *Varlık ve Zaman*’ın tamamen karşı çıktığı şey bir içimiz bir dışımız olduğu anlayışıdır (Direk, 2010: 120-121). İnsanın Varlıkla kurduğu bağda varolması, insanın bir akletmesi değil Varlığın da insanın da yazgısıdır.

Şimdi Varlığın anlamı sorulabilir fakat Varlık sorusunu çalışmak, bir varolanın, soruyu soranın, kendi varlığı içinde şeffaf kılınmasıdır. Bu varolan ise Dasein’dir (VvZ, 7). Dasein sözcüğü insan ile Varlık arasındaki ilişkinin tek sözcükle anlatılmasının istenmesindedir (İyi, 1999: 50). Bu ilişki Dasein’in Varlığın anlamını sorması sebebiyledir. İlişkinin başında Varlık bulunur. Burada amaç bir Dasein çözümlemesi değildir, diğer bölümde bu yapılacaktır, amaç hiçliğin anlaşılmasıdır. Bizi hiçliğin açığa çıktığı endişe durumuna taşıyacak olansa Dasein ve onun özünün kaygı (*Sorge*) olmasıdır. Kaygı ne anlama gelir?

Kaygı duyma bir ruh durumu (*Befindlichkeit*) olduğundan o, insanın Dünya-içinde varolmasının bir zeminidir; yani kaygının nedeni fırlatılmış olarak Dünya-içinde-varolmadır. Böylece kaygı fenomeni Dasein’i Dünya-içinde-varolma olarak gösterir (VvZ, 202). Fırlatılmış olmak, varoluşsal olarak şöyle veya böyle bir ruh durumu içinde olmaktır ve ruh durumu fırlatılmışlık üzerine temellenir demektir. Öyleyse ruh hali (*Stimmung*), fırlatılmış olan Dasein’in ilk varlık zeminidir (VvZ, 360). Heidegger’in gündelik ve alışıldık olanı birden bire dönüşmüş gibi göstermesini sağlayan büyümlü kavram kaygıdır. O bu kavramı, yaşam etkinliklerinin zamana bağlı niteliğini ön plana çıkarmak için seçmiştir. Kaygı duyarak eyleme geçtiğimde kendi kendimin önündeyimdir. İlgilendiğim zamansal ve mekansal anlamda benim önümdedir veya arkamda kalmıştır ve bu yüzden onu korumak veya ondan kurtulmak isterim. İlgilenmek kendi etrafında mekansal, ama hepsinden önce de zamansal bir ufka sahiptir. Her eylem iki başlıdır, bir yüzü geleceğe diğeri ise geçmişe bakar. Geçmişte hiçbir şeyi kaçırmamış olmak için insan geleceğiyle ilgilenir. İnsan kaygı duyarken sadece kendi kendisinin önüne geçmez, kendi kendine kaybolur da. Kaygı duyulan dünya beni örür; kendi kendime gizlenirim (Safranski, 2008: 174-175). Heidegger’in Dasein taslağının ilişkisel bütünlüğü olarak dünya, insanın orada-oluş kaygısının bütün taslaklarını temel alan bir ufku oluşturur (Gadamer, 2011: 87). Onun için temel ruh hali kaygıdır. Kaygıyı ilksel/asli olarak seçmez; burada-ve-şimdinin tüm tehlikeli, sallantılı, geçirgen olumsuzluğunu önümüze serdiği için seçer (Barret, 2008: 57).

İnsan kendini fırlatılmış olarak bir dünya içinde bulur, kendiyile ve diğer varlıklarla orada karşılaşır dolayısıyla onları, kendini, Varlığı anlamasının zemini de dünya içinde olmasıdır. Tüm bunlar insanın kaygı duyan bir varlık olmasıyla bağında olur. Dünyada oluşumuz kaygı vericidir. Yine de insan bu kaygıdan kaçmaya, saklanmaya, gündelik hayat içinde kaybolmaya çalışabilir. Tüm bunlar insanın Varlıkla ilişkisine ve yazgıya aittir.

İşte kendi kendisiyle yüzleşme ve otantik olma da Dasein'in bu gündeliğe düşüşünde ortaya çıkar. Bu kaçıştan kaçış ise ancak Dasein'in korkusunun endişeye (*Angst*) dönüşmesi ile olanaklıdır (Çüçen, 2003: 79). Heidegger'e göre endişenin nedeni bir varolan değil Dünya-içinde-varolmanın kendisidir. Burada neden tümüyle belirsizdir. Dolayısıyla onun nereden yaklaşıcağı, hangi yönden geleceği görülemez. Bu ise tehditkâr olanın hiçbir yerde oluşu anlamına gelir. Yine de o kadar yakınımızdadır ki içimizi sıkarak nefesimizi daraltır. Böylece anlarız ki endişenin nedeni dünyanın kendisidir (VvZ, 197). Eğer Dasein kendi kaygısından kaçmayıp, onun açıklığında konaklayabilirse, dünya içinde olmanın endişesini de duyabilecektir. Heidegger'e göre endişe Dasein'i mümkün-olmalık (*Möglichsein*) olarak açar. Böylece onu düşkünlükten çıkarır. Her günkü aşinalık çökerek Dasein tekleşir. Bu, içinde kimsenin olmadığı hale dönüş, tekinsizliktir (VvZ, 198-199). Böylelikle endişe Dasein'i fırlatılmışlığı ile karşı karşıya getirir ve her günkü dünyanın tekinsizliğini ortaya çıkarır. Burada tehdit kullanıma hazır varlıklardan (*Zuhandene*) veya önümüzde hazır varlıklardan (*Vorhandene*) gelmemektedir. Asıl mesele onların şimdi bize bir şey diyememesi durumudur (VvZ, 363-364). İşte tekinsizliğin verdiği ruh hali Dasein'in diğer varlıklardan ayrılıp kendine dönmesini sağlar (Çüçen, 2003: 72). Endişe boş imkanlardan hür bırakarak, sahici imkanlara serbest kalmamızı sağlar (VvZ, 365). İnsan ve doğa arasındaki gerilim, Dasein'in fırlatılmışlığını açığa çıkaran endişe ile birlikte düşünülmelidir. Bu tekinsizlikle yüzleşmedir. Şimdi anlamlar yüklenerak yeryüzüne tutunulmalıdır. Dasein'i hiçlikle yüzleştiren endişe, onu yaşam ve ölüm arasına da yerleştirir, o ölümün içindedir. İnsan bir yanı yaşam bir yanı ölüm olan uçurumsu endişe içine düşer. Bu endişe hali ise hem günlük hem de varoluşsal yaşamı kurar (Arslan, 1997: 138). O halde endişe varoluşu kuran açıklıktır. Fakat endişe korku değildir. Endişe, sahici bir şekilde varolma imkanını istisnai bir şekilde anlar (Levinas, 2010: 47). Endişe bizi kendimizle karşılaştırır. Bir şekilde içine düştüğümüz dünyanın üzerimize çullanması, bizi tehdit etmesi durumudur. Şimdi tam da hiçliğe bir adım kala bir parantez açıp, endişenin korkudan farklı olduğu dile getirilecektir.

Korku (*Furcht*), dünyaya düşkün, sahici olmayan, kendine kapalı kalmış endişeden başka bir şey değildir (VvZ, 200). Korku ve endişe olayların akışı içinde karşılaşılan

fenomenler değildir, onlar kendini, insanın anlamasına ruh hali kazandırarak belirler. Korku, bir şey için bakış zemininde tehditkar olanı açar. Korku içinde ilgilenme, bir imkandan diğerine atlar, bu sırada kendini unuttuğu için de hiçbirini ele geçiremez. Kafa karışıklığı içinde huzura getirme, korku içinde kendini unutmaya aittir fakat yine de bu huzura getirme bizi oraya atlamaya hazır tutsa da, içinde-bulunulan-an karakterine sahip değildir. Burada korkunun sebebi ilgilendiğimiz varolanlardır. Korku, dünya içinde karşılaşılardan fırlayıp üzerimize çöker. Endişe ise fırlatılmış ölüme yönelik varlık olarak dünya içinde var olmaktan doğar (VvZ, 362-363, 365). Korkunun, endişenin sahici olmayan karşıtı olduğu söylenebilir. O kendini şimdide şeylerle karşılaşmaya bırakmaktır (Inwood, 2014: 135). Korku sahici olmayan bir endişe halidir. Bu ruh halinde şeyler korkuyla bağlantılı olarak, korkuyla bağında bana görünürler; korkulan ya da korkulmayan olurlar. Burada bir ondan bir bundan korkulur ve yine de onlarla karşılaşılmamış olur. Böylece korku, Dasein'in sahici imkanlarını açmak yerine onu, korkuları nedeniyle bir imkandan diğerine atlatır. Bu ise onda kafa karışıklığı yaratarak bir şekilde anlamının huzuruna ulaşmasına engel olur; çünkü Dasein bu atlayışlarda anı kaçıır, şimdi ne olacak diye sorarak, şimdide takılıp kalır, içi sıkılır. Böylelikle Dasein ölüme yönelik bir varlık olduğunu, zamansallığını unutarak, görmezden gelerek, inkar ederek oyalanıp durur. Oysa endişenin sahici imkanlarını açtığı ilişki/bağ Dasein'in ölümlü bir varlık oluşuyla karşılaştığı ilişkidir.

Endişe içindeki Dasein, kendi varoluşunun mümkün olan imkansızlığı, hiçliği önünde ölümlü karşı karşıya bulunur; çünkü ölüme yönelik varlık olmak, özü gereği endişedir (VvZ, 281). Peki endişe durumunda karşılaştığımız Hiçin anlamı nedir? Endişe, dünya-içindeki nesnelere önemsizliğinin, anlamsızlığının ve hiçliğinin erişilir kılındığı bir varlık biçimi sunar. Burada söylenen, endişenin, şeylerin önemsizliğini fark ettikten sonra tecrübe edildiği değildir. Aksine, bu anlamsızlığı açığa çıkaran ve anlayan, endişenin ta kendisidir. Dasein dünyada endişe içindedir ve dolayısıyla da kendisini sahil bir şekilde anlar, bir tür hiçlik içinde kendisine teslim olur (Levinas, 2010: 46-47). Böylelikle endişenin hem Dasein'in sonluluğunu hem de varlıkların açıklanamazlığını ifşa ettiği öne sürülür (Zimmerman, 2011: 214). Endişe, Dasein olarak insan varoluşunun dünya ile birlikteliğinden kendi varlığına çekilmesinin temel durumu olarak betimlenir. Bu temel durumda şeyler, Dasein için tüm olanaklı anlamlarından soyunarak hiçliği duyumsatır (Kurtar, 2014: 61). Dasein dünyaya atılmıştır ve aynı zamanda bu onun ölümün kucağına atıldığı anlamına da gelir. Fırlatılmışlığı içinde olan biteni anlamaya çalışırken öleceğini de anlar. Her şey şimdi hayatın ölümlü bağında ışımaya/görünmeye başlar. Her şey anlamını yitirir. Burada ölüme yönelik varlık olur ve endişe Dasein'i Hiçle karşılaştırır.

Varlığın hakikatine yönelmek isteyen düşünme Hiçin araştırılmasıyla gerçekleşebilir; çünkü Dasein'in Hiçe bırakılmışlığı, varolanın bütünü ötesine geçerek onu aşması anlamına gelir (İyi, 1999: 42, 44). Bu sayede Varlığın varolan ile varolmayan olduğu anlaşılabilir. Varlığın varolanda başka türlü, varolmayan olarak tecrübesini sağlayansa endişedir. Endişe Hiçle bağında ele alındığında psikolojik bir duygu değildir. Bu özlü korkuya cesaret, bize Varlığın tecrübesini edinmenin gizemli olanağını sağlar. “Varolandan-başka-olan-olarak duran Hiç, Varlığın peçesidir” (S, 46-47, 52). Heidegger'e göre Hiç, varolmadığı için anlama yetisiyle kavranamaz fakat tecrübeye onunla karşılaşılabilir. Bu tecrübe, kendini var olanın bütünlüğünün ortasında bulmak gibi yeni bir varolma biçimi sunar. Varolanın bütünü kavramak ile kendini o bütünü ortasında bulmak farklıdır. İlki olanaksızken ikincisi kendini günlük hayatın içinde, örneğin iç sıkıntısında bizi kaplar. Burada o, herhangi bir şeyden sıkılmakta değil, içimizi kaplayan derin iç sıkıntısında açığa çıkar. Bu imkan bir de sevinçte böyledir, bu bütünlük içinde duyma hali, Hiçi gizler (MN, 30). Peki, Hiçle nasıl karşılaşılır? Bu endişede mümkündür. Endişede varolan bütünüyle kaybolur bizde, içimizi kaplayan Hiçtir. Sarsılırız. Kendisinden veya kendisi adına endişelendiğimiz şeyin belirsizliği, onun belirlenebilirliğinin eksik olması değil belirlenebilmesinin temeldeki olanaksızlığıdır. Varolan kaybolur, dayanak kalmaz, içimizi kaplayan Hiçtir. Varolan bütünlüğünde raydan çıkar, onunla birlikte biz de raydan çıkarız. “Vardır” sözünün anlamı ortadan kalkar. Hiçin kendisi hiç olarak oradadır, “hiçbir şey değilmiş” deriz. Hiç, endişede varolan olarak değilse ne olarak ortaya çıkar? Varolanla birlikte ne demektir? Burada endişe varolanı yok ediyor da geriye Hiç kalıyor değildir; Hiç, raydan çıkan varolanda açığa çıkar. “Hiçle, endişede, bütünüde Varolanla “birlikte” karşılaşılır”. Hiçin varolanı raydan çıkararak işaret edişi -hiçme- varolanı hiçin karşısında açığa çıkarır (MN, 32-4). Varolanın raydan çıkışı, varolmayana yer açar. Varlığın varolmayışlığı olarak Hiç, varolanlarla birlikte, onlar birbirine aittir. İnsan ile Varlık da birbirine aittir, bu sebeple Hiçle karşılaşılabilir. Bu düşünüş Parmenides'in üçlü ayrımıyla (Varlık, hiçlik, görünüş) uyumlu görünmektedir. Endişenin endişe olarak tecrübesi, o kayboluşta kendini durdurabilme, Varlığın başka bir tecrübesine imkan sağlar. Şimdi Varlıkla bağın güvenliği, huzuru veya sıkıntısı yoktur. Sanki bağın görünür kılındığı bir şey yoktur. Şimdi ilişki/bağ varolanların yokluğunu gösterir, bir şey açamıyor oluşunu. Hiçlik buna benziyor.

Hiçin anlamının bir tecrübeye açığa çıkabiliyor olması bu tecrübenin nasıl anlatılabileceği konusunda ciddi bir soruna sebep olur. Heidegger, *Metafiziğe Giriş* metninde yeniden Hiç konusuna döner ve şu soruyla başlar: “Varolan genelde, neden [var]dır ve daha

ziyade Hiçlik değil?” (MG, 9)⁷. O, bu soruyu sormanın sadece sıçrayışta ve sıçrayış olarak sorulabileceğini söylemesinin yanı sıra onun hakkında konuşmanın mantıksız olduğunu da söyler (MG, 14, 33). Hiçlik hakkında hakiki konuşma, mantıksal bir doğru görüşlülüğün ucuz ekşiliğine ve burukluğuna getirildiğinde eriyip gideceği için Hiçlik hakkında samimi konuşmak isteyen kişinin bilim dışı konuşmak zorunda olduğunu söyler (MG, 35-36). Bu soruyu sormanın kaçınılmazlığı ise Hiçolma ile Varlık arasında kendi sallantısındaki varolanı açmaktır. Varolan, Yunanca *to on* gibi iki bakımdan anlaşılır. Birinci anlamı *ta onta*’yı varolanları, ikinci anlamı *einai*’yi (var)olmayı/Varlığı kasteder. *Sein*[Var]olmak Yunanca *einai* demektir (MG, 80). Böylece anlarınız ki Hiçlik de Varlığa aittir (MG, 100). Hiç konusunda *Metafizik Nedir* metni dönüm noktasıdır. Heidegger orada, insanın varolma tarzına dair çözümlemeyi en uç noktasına götürmüş ve tanrı veya dünya temeliyle değil Hiçle karşılaşmıştır. İnsan varoluşu, “hiçlik uçurumunun üzerinde asılı” Varlık ile hiçliğin yer tutucusuna dönüşür (Gray 2008b: 280-281). Düşünme sürecini sonuna kadar izleme ve oradan mistik görüye sıçrama Eckhart’ta çok açık ortaya konur. O halde Heidegger için varolanın kısıtlayıcılığından kurtuluş, tanrıya değil Hiç’e doğru kahramanca bir sıçrayıştır (Hühnerfeld, 2002: 110). Onun etkilendiği kişilerden Eckhart’a göre de “Tanrı kesinlikle “dır” değildir, çünkü ‘Varolmak’ sonlu bir yüklem ve tanrı hakkında söylenemez” (A, 46). Tanrının varolduğunun söylenemediği yerde temel olarak hiçlikle karşılaşılır. Varolanın varlığından söz edebilmemizin imkanı insanın hiçlikle bağında açılır. Hiç, varolanın bütünüyle açığa çıkmasının aksine varolanla birlikte elbette bütünüyle kayıp gitmesidir. Burada hiçlik Varlığın varolan ve varolmayan oluşunun tecrübesi gibi durur. Bu tecrübe ise, ölümlü bir varlık olarak zamansallığın içinde açığa çıkar. Bazı anlarda Varlıkla başka türlü bir ilişki kurulur. O halde bunun gerçekleştiği anlardan söz etmek gerekir.

Heidegger’e göre an basitçe verili değildir, onun keşfedilmesi gerekir. An, “bambaşka olan”la bir ilişki vaat eder, zamanın başka bir tecrübesi ve başka bir zamanın tecrübesi anlamına gelerek her durumda insanı karar almaya zorlar (Safranski, 2008: 254-255). Dasein olgusal olarak daima önce dünyasına (beden, doğa, toplum, kültür) dağılmıştır. Yine de Dasein’in burada kendini kaybeden ve çıkarabilen kökensel olumluluğu ve güçlülüğü olmasaydı dağılabilecek bir şeyi de olmazdı. Dasein’in serüveni köken ile dağılımlık arasında geçse de dağılımlık daha kökensel görünür. Her durumda, Heideggerci anlamda Dasein çözümlemesinin, sadece dinleyicide/okuyucuda da bu ortaya koyma iş başındaysa anlaşılabilmesi kesindir (Safranski, 2008: 259-260). Heidegger’in anı, Hiçliğin aşkınlığına

⁷ Cümleinin ikinci kısmını yoktur diye çevirmek felsefede olmaz, sosyo-ekonomik bir kavram olan yokluk ontolojiden uzaktır (Keskin, 2014: 243).

yönlendirir. Dasein’da açılmış olan, hiçlik ile bir şey arasındaki o oyun sahası, ona ayırma, ayırt etme ve karar verme özgürlüğünü verir (Safranski, 2008: 263-264). Dasein’in kendi benliğinin bütünlüğü, kendine özdeş ve kapalı bir bütünlük olmayıp tekrar tekrar dönüşümü mümkün kılan bir bütünlüktür. Yazgıyı üstlenmek tam da bu yüzden anın şuradalığına, ileriye dönük biçimde kendini emanet etmektir; orada kendi sonlu sahici zamansallığını anlamaktır (Çaça, 2010: 254, 257).

Paulus’tan Augustinus ve Luther üzerinden Kant’a kadar ulaşan bu gelenekte ister bütün Varlığın isterse ahlakın veya başka bir şeyin anlaşılmasında, her türlü düşünmenin kaos, kötülük veya hiçlik denen ve her şeyin temelinde yatan gecedan çıkmaya çalışması gerektiği düşüncesi henüz unutulmamıştır. Eğer Dasein’in iki edimi varsa, içinden çıktığı gece ile geceyi aşan gündüzdür (Safranski, 2008: 266, 275). Can sıkıntısının uçurumlarının önünde, genelde boşluk korkusu bizi kavrar. Bu bizi hiçlikle tanıştırır. Kojeve der ki, insan Varlığın içindeki açık yer olup, Varlığın hiçliğe hiçliğine Varlığa savrulduğu sahnedir (Safranski, 2008: 281, 483). Dasein, Dünya-içinde-varlık olarak ruh halleriyle anlayan ve söyleyendir. Burada kaygı ve endişe öne çıkar. Endişe sizden eşyaya bulaşan bir belirsizlik halidir. Varlık ile hiçlik sınırındadır. Kaygı ise, dünya içinde olmaktan kaynaklanan bir varoluş halidir. Endişede size bir yer var mı temel soru olur, çünkü bir belir(lenim)sizlik vardır. Yeriniz yok gibi var gibidir. Sanki tarafların anlamını bulduğu birliktelik ilişkisinin tam karşısı gibi, taraflar bu karşılaşmada/ilişkide anlamlarını yitirirler. Kaygıda ise yerinizle varsınız, yere siz varsınızdır. Belirlenmişlik öne çıkar. Endişede kişinin belirleme yapamamasından doğan sıkıntı vardır ve o sizi Hiçle karşılaştırır. Belki de Hiç, endişenin endişe olarak tecrübe edilmesidir. Bu ise komşusu olan güvenli bölgeye Varlığa gönderir. Tekinsizlik yurda, Hiç ise Varlığa gönderiyor gibidir.

Yazgının açığa çıkışlarından biri olarak hiçliğin seçilmesinin nedenleri, Varlığın yazgısını anlayabilmek ve Varlığın anlamı için hiçlikten geçiliyor olmasıdır. Sanki hiçlik, Varlığın/yazgının/hakikatin açığa çıkma ile gizlenme birliğinde anlaşılabilmesi için, ondaki gizlenmenin nasıl açığa çıktığının tecrübe edilmesidir. Dolayısıyla hiçlikle karşılaşma yazgının açığa çıkışlarından/görünümlerinden biridir. Varlık ile hiçlik arasındaki Dasein, bir açık alan olarak Varlığın yazgısının açığa çıkışına imkan tanır. Bu sebeple şimdi Dasein’in anlamı soruşturulacaktır.

3.2. DASEIN

Dasein hakikat ile hakikatsizlik içinde olması, kendini başta dünya olmak üzere ilişkilerinde anlaması ve o ilişkilerin anlamının onda görünür olması gibi sebeplerle yazgının açığa çıkışını tecrübe eder. O, yazgı hakkında sorabilen, düşünebilen, onu anlamaya çalışarak ifade edebilen tek canlıdır. Dasein Varlığın anlamını soran varlıktır. Onun özü varoluşundadır ve varoluşu da onun *ekstatik* 'liğindedir. Onun bu *ekstatiklik* 'te, açıklıkta duruşu Dünya-içinde-varlık olmaktır. Kaygı ise onun Dünya-içinde-olma halidir. Dasein dünya içinde hem kendisi hem de diğer varlıklarla ilgilenir (*Besorgen*); o, kullanıma hazır varlıklarla (*Zuhandene*), önümüzde hazır varlıklarla (*Vorhandene*) ve diğer Dasein'larla ilişki kurar. Böylece Dasein'in dünya-içinde-varolmasının üç temel hali, olgusalılık, varoluşsallık ve düşkünlüktür. Dasein'in bu üç karakterinden hareketle ölümün anlamı ise kaygı üzerinden anlaşılabilir. Çünkü Dasein'in ölüme-doğru-varlık olduğunu tecrübe etmek yani zamansallık, bize kaygının asıl anlamını verecektir.

Heidegger hem Varlığın insanın özüyle bağı, hem de insanın varlık olarak Varlığın açıklığıyla (var, da ile) özce ilişkisini tek kelimeyle söylemek için, insanın, içinde insan olarak bulunduğu öz alanına Dasein adını verir⁸. Dasein bu bağlamda Varlığın hakikatinin yeri olarak tecrübesi edinilen ve buna uygun olarak düşünülmesi gereken olur (G, 14). Burada Dasein insan varlığı değil "insan olma olanağı"dır (Çüçen, 2003: 43). Dasein'i insan diye karşılamak uygun görünmemektedir; çünkü bu durumda yine özcü bir yaklaşım sergilemiş ve insanın neliği dile getirilmiş olur. Oysa Dasein, insanın Varlıkla bağında, onun açıklığında bulunma imkanındır. Burada onun neliği değil Varlıkla kurduğu ilişkinin neliği belirleyici konumdadır, ona buradan bakılır. Dasein'in bu ilişkideki konumu nasıldır?

Dasein'in özü varoluşundadır (G, 14). Varoluş (*Existenz*) ise, Dasein'in belli bir yönelim içinde bulunuşunun adıdır. Dasein öyle bir varolandır ki Varlık onda kendi varlığı içinde ve sayesinde açıklanır. Dolayısıyla Varlık anlayışına sahip olmak, Dasein'in varlık belirlenimidir. Böylelikle Dasein'in ontik müstesnalığı onun ontolojikliğinde yatar. İşte Dasein kendi varlığını da bir açıklıkta anlamaktadır (VvZ, 12). Dasein diğer varolanların ortasında varolmak ve kendini böyle tecrübe etmektir. Bu dönüşüm dışarıda durma olarak var-oluş tabiriyle anlatılır. İnsan doğası gereği Dasein olmamakla birlikte bu Dasein alanına girebilir (Brock, 2008: 223). Heidegger insan için "varoluş" sözcüğünü, atıl şeylerin varlığı için de

⁸ Scotus gerçekte varolan bireysel şeylere "*haecceitas*" adını verir, tam çevirisi "bu-şimdi-buradalığı"dır. Heidegger'e göre "bu şekilde-şimdi-burada"yı düşünmek, nesneleştiren düşünmeyi aşmak ve varolanı benzersiz bolluğu içinde ortaya çıkarmak demektir (Safranski, 2008: 105).

“önümüzde hazır varlıklar” sözcüğünü de kullanır. İnsanın özü varoluşunda bulunduğu için, tam da bu sebepten, Heidegger insan için şurada-olan (*Daseiendes*) yerine Dasein, şurada-var-olmak der (Levinas, 2010: 28). Dasein, dünya içinde önümüzde hazır veya kullanıma hazır varlıklardan biri değildir. O, varoluşa sahip olmaklığıyla varolanlardan ayrılır.

Geleneksel antropolojide Antik Yunan’ın insan tanımının ve teolojinin rehberliğinde yüründüğünü böylece orada insanın diğer nesnelere gibi ele alınıp kendiliğinden anlaşılabilir olarak kavrandığını (VvZ, 51) söyleyen Heidegger’e göre, Dasein’in özü kendi varoluşunda yatar demek onun mesele ettiği varlık hep benimkidir demektir. Yani Dasein hep kendi imkanı olarak vardır. Dolayısıyla o kendini seçebilmekte, kaybedebilmekte, görünürde kazanmakta vb. imkanlara sahip olabilmektedir. Burada onun öne çıkan iki temel özelliği, varoluşun özden önce gelmesi ve hep benimkiliktir (*Jemeinigkeit*) (VvZ, 44-45). Böylece insanın kendisiyle ilişkisine vurgu yapılarak buna varoluş denmektedir. Varoluş, geçişli bir anlama sahiptir. Dasein’deki geçişsiz olan şeye ise fırlatılmışlık (*Geworfenheit*) diyerek bizim kendimizle bir ilişki olduğumuzu ve aynı zamanda bir varlık ilişkisi olduğumuzu söyler (Safranski, 2008: 223). Dasein soran ve anlayan varlıktır. Elbette öncelikle kendini içinde bulunduğu fırlatılmışlıktan anlamaya başlar. Dasein bu serüvende kendi dışına çıkmaz, zaten dışarıda/arada/açıklıkta durmaktadır. O arada bulunmaya Dasein denir. Bu haliyle onun fırlatıldığı yer dünyanın içidir.

Dasein hep bir Dünya-içindedir (*In-der-Welt-sein*). Burada içinde-var-olmak demek, suyun bardağın içinde olması gibi bir şey değildir çünkü o varoluşaldır (VvZ, 54-55). Ayrıca onun bu konumu örneğin sandalyenin duvarın önünde olması gibi de değildir; çünkü bu durumda sandalyenin duvarla karşılaşabilir (*Begegnen*) olması gerekirdi (VvZ, 57). Bunlardan farklı olarak, bir dünya içinde olmak tinsel bir niteliktir ve onun mekansallığı, su ve sandalyede olduğu gibi cisimselliği üzerine temellenmez, çünkü bu metafiziksel olurdu (VvZ, 58). Dasein’in mekansallığıysa mevcut bulunma veya kendi yerinde olma değil, mesafe-kaldırmaklık (*Ent-fernung*) ve istikamet (*Ausrichtung*) karakterindedir. Mesafe-kaldırmaklık demek, bir şeyleri yakınlaştırma, yakına taşıma, onlarla karşılaşmayı sağlama anlamına gelir (VvZ, 108). Bunun yanı sıra, Dasein özü gereği yönelmişlikle yani Dünya-içinde-varolmayla belirlenir. Bir-şey-için bakışla ilgilenme bu halde, belirli bir istikamete sahip mesafe-kaldırmaklık olur. Burada ne mekan öznededir ne de dünya mekan içindedir, mekan dünya içindedir (VvZ, 113-117). O halde Dasein, içinde kendisinin şeylere dahil olduğu bir ilgilenme mekanını açması bakımından uzamsaldır. Bu bizim kendi dünyamıza ait olduğumuz anlamına gelir çünkü hep yönelir ve dahil oluruz (Johnson, 2013: 36). Heidegger’e göre içinde-varolmayla başlanmalıdır; çünkü ne önce kendimi sonra dünyayı ne de önce dünyayı sonra

kendimi algılarım, aksine yaşantıda her ikisi de aynı anda çözümlenmez bir bağlantıyla verilmiştir. İşte buna “yönelmişlik” adını verir. Heidegger’e göre fenomenolojinin en önemli görüşü budur fakat o yönelimselliği Husserl gibi bilinç yapısı olarak değil, Dasein’in dünya ile ilişkisi olarak kavrar (Safranski, 2008: 229). Dasein’in dünyası uzamsaldır, Eukleidesçi değil, şeylerin kendilerine ait bir yerlerinin olduğu bir dünyadır bu. Burada örneğin yönünü şaşırma, uzamsallık işaretidir (Inwood, 2014: 59, 61). Dasein bir dünya içinde yönelimsel olarak diğer varlıklarla karşılaşabilen varlıktır; çünkü onlarla ilgilenmektedir. Aramakta, istemekte, bulmakta, kaybolmaktadır. Onun varoluşu ve dünyada bulunuşu, Varlık ve varolanlar arasında konumlanmasını sağladığı için, diğer varlıklarla karşılaşabileceği uygun mesafeyi kendisine sağlar.

Heidegger’in dünyada oluş kavramını Kartezyen ikiliğe karşı çıkmak için geliştirdiği söylenebilir; çünkü ikilik, öznenin kendinden çıkıp dışsala nasıl ulaştığı biçimindeki yanlış soruyu sordurur. Bunun yerine sorulması gereken soruysa, dünyada kendiliklerle karşılaşmayı mümkün kılan şeyin ne olduğudur. Bu da insanın varlığının incelenmesi demektir. Böylece onun dünyada oluşunun, onun varoluşunun özü olduğu görülür. Böylece hakikat değişime uğrar ve şeylerin kendilerinin gizlenmişlikleri ya da örtülmemişlikleri olarak görülür (Megill, 2012: 264). “Dünya-içinde-varolma” özünde dinamik bir varoluş biçimidir. Bu bir *dynamis*, bir imkan meselesidir. Ama söz konusu olan “çelişiklik yokluğu” gibi bir şeffaflığı ifade eden mantıksal ve negatif anlamıyla imkan değil de, pozitif ve somut anlamıyla imkandır. Varoluşun dayanağı bu tür bir kendi imkanlarını yakalama ile elden kaçırma kapasitesidir (Levinas, 2010: 35-36). İnsan Varlıkla bağında Dasein olabildiğinden, o artık özne, karşılaştığı şeyler de nesne olmadığından, hakikat de öznenin söyleminde değildir, o artık Varlığın kendini açtığı ve aynı zamanda gizlediği ilişkide anlam bulur. Yazgının kendini ilişkilerde açtığı düşünülürse, onun Dasein’in içine doğduğu dünyaya yönelerek orada olanlarla ilgilenmesi, karşılaşabilmesi benzeri ilişkilerinde de açığa çıktığı görülebilir. Yazgı Dasein’in ilişkilerinde kendini açar.

İnsanı özsel olarak karakterize eden şeyin dünyada varlık olması, varoluşun kendi dışında, ötesinde durması demektir. Varlığım derimin içinde, ruhta olup bitmez, kaygısı ve endişesiyle dünya denilen bir alana yayılır. Einstein’ın maddeyi Newtoncu cisim değil de alan (manyetik vb) olarak alması gibi Heidegger de insanı Varlığın alanı/sahası olarak alır. Bu varlık alanına Dasein der, bu yüzden insan veya bilinç demez. Özne-nesne, ruh-beden ayrımlarını istemez. Varoluşumun bana ait olması merkezde ben tözü olmam değil, bu aitliğin varlığımın tüm alanına yayılmasıdır. Bu sayede o kamusal, gündeliğe de sağlam basar (Barret, 2008: 53-55). Buna Varlıksal alan teorisi veya bağlamsal Varlık teorisi de denir. Varlık her türlü

varolanın ışığa çıktığı bağlamdır, insan bu açık alanda durduğundan diğer insanlarla ilişki kurabilir (Barret, 2008: 60-61). Burada Heidegger özne anlayışını reddederek ikici bir bakışı da reddetmiş olur. Özellikle ikinci bölümde görüldüğü gibi, Heidegger karşıtlıkların birbirlerine ait oldukları, dahası anlamlarını bu aidiyette bulduklarını söyler. *Varlık ve Zaman* erken dönem metni olduğundan orada bu ifadeye rastlanmasa da yine de düşünceleri bununla uyumludur. Dasein'ı bir alan/bölge olarak düşünmesi ikinci bölümde, özellikle birbirine ait olmanın ve karşılaşmanın gerçekleşeceği araya yaptığı vurguyla benzer bir vurguya sahiptir. Bu bağlamda Dasein dünya ile karşılıklı bir ilişkidir denebilir. Burada Dasein'in anlamı dünyada, yazgının ve dünyanın anlamı da Dasein'da açığa çıkar.

Belirtmek gerekir ki Dünya-içinde-olma Hıristiyanlığın anladığı gibi ilahi karşıtı fani, tinsel karşıtı dünyevi de değildir. Ona göre dünya varolan ve alanı değil Varlığın açıklığı anlamına gelir. Fırlatılmış insan kaygıyla bu açıklıkta durur. Dünya, bu insanın fırlatılmış özünden çıkarak içinde durduğu Varlığın ışımasıdır (HÜ, 41-42). O halde dünya analizi özneliği sonluluğa, bilgi kuramını ontolojiye, hakikati Varlığa bağlamamıza olanak sağlar (Levinas, 2010: 31). Gelinek noktada Dasein'in dünya içinde yönelimsel bir varlık olarak nasıl bir ruh halinde olduğunu, nereye nasıl yöneleceğini, içinde hareket ettiği dünyayı anlarken dayandığı zemini sorabiliriz ki bu soru bizi kaygı kavramına götürür.

Varoluş, bir varlık tarzını, açıkta duran varolanın varlığını dile getirir. Burada o, içinde durduğu Varlığın açıklığı için ona katlanır. İşte tecrübe edilen bu katlanmaya kaygı denir (G, 15). Böylece Dasein'in özü var-oluşsal olmasından çıkarak belirlenir. Bu insan dünyada fırlatılmış olarak özünü sürdürür ve kaygıyla var olmaya tahammül eder (HÜ, 19). Dasein'in özü gereği Dünya-içinde-varlık olması, onun dünyaya yönelik varlığının da kaygı olması anlamına gelir (VvZ, 59). Kaygı, insanın yaşadığı fiili davranış ve durumlardan önce gelir. O aynı zamanda, kullanıma hazır varlıkların yanında düşküncü varolmayı da kendi içinde saklı tutar, işte buna dünya-içinde-kendini-önceleme denir. Kaygının özellikleri arasında kendini önceleme dışında, bir-şeylerin-zaten-içinde-varolmak ile beraber-varolmak da vardır (VvZ, 203-204). Böylece kaygının üç yapısal yönü, bir dünyayı önünde bulma, iki henüz içinde olma, üç çevresinde olmadır (Hühnerfeld, 2002: 66). Birinciye fırlatılmışlık ve varoluşsal olma tekabül ederken ikiye ruh durumu, heyecan ve olgusallık denk düşer. Üçü ise düşmüşlük uygun gelir (Hühnerfeld, 2002: 69-70). İşte kaygı Dasein'in Dünya-içinde-var olma tarzının karakteristiği olan bu karmaşık ilişkiler ağını ifade etmek için kullanılır (Johnson, 2013: 44). Bu önemlidir çünkü Dasein'in şu ana kadar sayılan varoluşsallığı, dünya içindeliği, yönelimselliği ve kaygı hali onun şu ana kadar sayılan ve sayılacak olan yanları arasındaki

ilişkilerin zemini konumundadır. Dasein'ın tüm ilişkileri kaygıyla bağlanmıştır. Şimdi bu ilişkilere bakılabilir.

Kaygı (*Sorge*) hep yoksunluk halleri olarak, ilgilenme (*Besorgen*) ve itina-göstermeklik (*Fürsorge*) olarak vardır (VvZ, 205). Dasein'ın özü/varlığı, kaygıdır. O kaygıyla diğer şeylerle ilgilenerek dünyayı inşa eder ve ona tutunmaya çalışır. Dünyada olma yapma, ulaşma, kullanmanın yanı sıra yarım bırakma, ihmal etme de ilgi içerir ancak onlar ilginin en az olduğu eksik biçimlerdir. İlgi, şeylere cezbolma, tut-ul-ma, tutunma, onlara nüfuz etme, onlarla hemhal olmadır (Arslan, 1997: 138-139). Kaygı burada çift anlamlıdır, o hem bir şey için kaygılanmak, endişelenmek hem de bir şeyleri yoluna koymayı denemektir (Inwood, 2014: 88). Kaygı Dasein'ın dünya içinde olmasıyla birlikte onun özünü oluşturur. Buradan olumlu ya da olumsuz tüm anlamlar çıkarılabilir. Söz konusu olan yönelimsel bir şekilde ve bir ruh halinde diğer varlıklarla ilgilenmedir. Burada ilgimize konu olan varlıklar kullanıma hazır varlıklar, önümüzde hazır varlıklar ve diğer Dasein'lar diye ayrılır.

Heidegger'e göre dünya içinde karşılaşılan varlıklardan olan kullanıma hazır varlıklar gereçtir (*Zeug*), burada bir özne-nesne ikiliği yoktur ve onlar bir şey için ilişkide, yani onları bir şey için kullanırken insanın eyleminde açığa çıkarlar. Önümüzde hazır varlıklar ise bilişimin nesnesidirler, burada özne-nesne ayrımı vardır ve onlar öznenin bilmesine konu oluşlarıyla nesne konumundadırlar. Ayrıca özsel açıdan gereç, bir şey için şeydir. Öteki gerece ilişkin aidiyeti içinde vardır. Çekiçle ne ise öyle karşılaşırlar. Kullanıma hazır olmaklık, “kendinde olduğu gibi” olan varolanın ontolojik-kategoryal belirlenimidir (VvZ, 71, 74) ve Dasein kendini çevreleyen dünyada önce onlarla karşılaşır (VvZ, 125). Fakat belirtmek gerekir ki dünyanın yapısını belirleyen bu bağlar, dünyasız öznenin karşılaştığı malzemeye yüklediği formlar ağı değildir (VvZ, 388). Şeyler biz onları kullanırken kendilerini gösterirler; bisikleti nasıl süreceğini düşünmek yerine onunla yakınlık kurma meselesidir. Şeylerle önümüzde hazır biçiminde karşılaşma (teorik) ise Dasein için, Dünya-için-varolma tarzının daha da gizlenmesine hizmet eder (Johnson, 2013: 34-35). Burada, Dasein'ın kaygı içinde, farklı varlıklarla farklı ilişki tarzlarına sahip olduğu dile getirilir. Fakat kullanıma hazır varlıklarla kurduğumuz ilişki yakın bir ilişkidir. Öyle ki bisikleti kullanırken düşünmeyiz, hatta tam da bunu düşünmeden onu kullanabildiğimizde gerçekten bisikleti sürmeyi öğrendiğimiz söylenir. Onunla ilişkimiz, teorik, bilinçli bir ilişki değildir dolayısıyla karşısında bir özne olarak durmayız. Bu ise aramızdaki mesafeyi kısaltır. Bizi onunla yakın kılar.

İşte Heidegger'e göre kullanıma hazır varlıklar yakınlık karakterine sahiptir. Onlar, bir-şey-için-bakışta (*Umsicht*), elle çalışma ve kullanımda ortaya çıkarlar. Buradaki yakınlık, fiziksel yakınlık veya onun bir yer işgal etmesi değildir. O kendisinde durur, o yer, gerecin bir-yere-ait-oluşunun oradılığı ve buradadılığıdır. Onda nereyelik söz konusudur. Bütün nereyelikler her günkü ilişkimizin yol yordamıyla keşfedilip bir-şey-için-bakışla yorumlanmaktadır (VvZ, 106-107). Bu haliyle ilgilenedurduklarımız kamusal dünyadadır. Yollar, caddeler, binalar hep belirli yönde keşfedilir (VvZ, 73). Dasein her zaman bir yönelmişlik ve bir yerlere gider haldedir, durmak ve beklemek bu halin sınır durumlarıdır (VvZ, 81-82). O halde gereçler, Dasein'in bir varoluş kipi –kullanma, meşgul olma- sayesinde açığa çıkardığı nesnelere dir. Onlarla meşgul olmak aletlerin ne olduklarını değil, Dasein'la karşılaşma biçimlerini belirler. Kullanıma hazır olmaklık gerecin bir niteliği değil, onun varlık kipi olur. Onlar sayesinde dünyada geleneksel kullanımıyla “dünyada” mevcut oluruz (Levinas, 2010: 32-34). Bir kapı örneğinin, Heidegger'in ifadesiyle kullanıma hazır varlıktır. Eğer o kilitliyse ve ona kafamı çarparsam onu tahta levha olarak algılarım. İşte o zaman o benim için önümüzde hazır varlığa dönüşür. Ama bu durumda yani önümüzde hazır varlık oluşuyla, kullanıma hazır varlık oluşunun yaşanan anlamlılıkları kaybolur veya güçsüzleşir. Şeyler bu kez *nesnelere* haline gelirler (Safranski, 2008: 232-323). Dolayısıyla onunla aramda özne nesne ilişkisi kurulmakta, bilişimin nesnesi olarak o benden uzaklaşmaktadır. Şeylerle ilişkimiz hep bir yakınlık-uzaklık bağında okunabilir görünmektedir. Dasein mekansallığı sayesinde bir şeylerle yakınlık ile uzaklık ilişkisinde ikamet edebilmektedir. Bu ilişkiden İkinci bölümde de söz edilmiştir.

Bunların yanı sıra Dasein'in dünyası bir birlikte-dünyadır (*Mitwelt*). İçinde-var-olmak demek burada başkalarıyla birlikte olmak anlamına gelir. Dasein'ların Dünya-içindeki-varlığına birlikte-Dasein (*Mitdasein*) denir (VvZ, 124). “Ben başkalarıyla varolurum ve başkaları da başkalarıyla. Hiçkimse bizzat kendisi değildir” (ZK, 73-75). Dünya içinde başkalarıyla, kendi birlikte-Dasein'larımızdan hareketle karşılaşılır. “Dasein öz olarak birlikte-olmadır”. Dolayısıyla Birlikte-Dasein başkalarının Dasein'ıyla, başkalarıyla karşılaşmak demektir. Onlarla ilişki, diğer varlıklarla olduğu gibi ilgilenme değil, itina göstermeklik tarzındadır (VvZ, 126-127). İtina göstermekliğe dikkat/ihtimam gösteren bakış (*Rücksicht*) ve müsamahakar bakış (*Nachsicht*) yol gösterir (VvZ, 129). Dasein diğer insanları kayıran, gözetilen hoşgören bir varlıktır. Elbette bunlar karşıtlarıyla birlikte düşünülmelidir. Heidegger'e göre, birlikte varlık olmak kamu/herkes/onlar (*Man*) değildir. Herkes, Dasein'in beraber-olmaklık (*Unterinandersein*) içinde kendini teslim ettiği hiç kimsedir (*Niemand*). Böylece onun hergünkü benliğine herkes-benliği denir. Bu ise Dasein'ı kapalılığa sürükler (VvZ, 135-136).

Her gnklge yönelik analiz bize, dünya içinde karşı karşıya geldiğimiz Şeylerden bağımsız olarak var olmadığımızı gösterir. Orada Dasein olmayanlar, diğer Dasein'lar ve kendimizle karşılaşırız. Bu yönlerden hiçbiri diğerinden ayrı var olamaz. Başkalarıyla hem karşılaşır hem de onların içine çekiliriz. Böylece herkes Dasein'ın hem bir düzeyini hem de sınırını kurar (Johnson, 2013: 33, 38). Dasein'ın diğerleriyle ilişkisi farklı olanaklar içerir. Birlikte-Dasein durumunda Dasein'lar sahici imkanlarla karşılaşırlar, bu ilişkide sahici imkanlar açığa çıkar. Fakat beraber varlık olarak herkes içinde kaybolmak da onun bir imkanıdır. Her ne kadar burada sahici bir ilişki kurulamasa ve orada bir kayboluş gerçekleşse de. Dolayısıyla yazgının Dasein'da açığa çıkışı sahici olabileceği gibi örtücü de olabilir.

Herkes her Şeyin üzerini karartarak örter ve bunları herkesin erişimine açık diye sunar. Bunun anlamı, dünyaya düşkünlük aracılığıyla hep-beraber-olmaklık içinde olmaktır (VvZ, 134, 185). Varoluşun günlük kamusal niteliğinde, kimliksiz, kişiliksiz, düşmüşlük içinde, kitlesel bir varoluş söz konusudur. Burada bir benlik olmanın dehşetinden sakınıldığı gibi bir benlik olmanın vakarından da vazgeçilir; çünkü birisi olmak, benlik olmaktan daha az korkunçtur. Ayrıca içinde yaşadığımız modern dünya da kendinden kaçmanın bilumum teçhizatını ciddi Şekilde oğaltır (Barret, 2008: 55-56). Dasein'ın diğer Dasein'ınlarla kurduğu ilişkinin zorluğu ortadadır; çünkü hem içinde yaşanılan modern dünya bunun zorluklarından ve olası olumsuz sonuçlarından onu "korumak" için her Şeyi yapmaktadır hem de zaten bu kendi başına, Dasein için zor bir durumdur. Kaçıp saklanabileceği limanlarsa onu oyalayacak ve ona "rahat nefes" aldıracaktır.

Böylelikle ulaştığımız sonuç, Dasein'ın hem hakikat hem de hakikatsizlik içinde olduğudur. "Dasein hakikat içinde vardır": Bunun anlamı, onun aımlanmışlık (*Erschlossenheit*), fırlatılmışlık (*Geworfenheit*), tasarım (*Entwurf*) ve düşkünlük (*Verfallen*) içinde olmasıdır. Aımlanmışlık, kaygı ile birlikte ortaya çıkan varlık yapısının bütününü kapsar. Dolayısıyla dünya-içinde-varolanların keşfedilmişliğiyle eşit derecede aslidir. Fırlatılmışlık, aımlanmışlığın temellendiricisidir; çünkü bu sayede Dasein hep benimki ve Őuradaki denilen belirli bir dünya-içinde bulunur. Tasarımı aımlayışa varoluş da denir çünkü Dasein kendini bir "dünyadan" ve ötekilerden hareketle anlar. Düşkünlük ise Dasein'ın çoğu zaman kendi dünyası içinde kaybolmuşluğunu anlatır. Dolayısıyla eşit derecede, "Dasein hakikatsizlik içinde vardır" (VvZ, 233-234). Dasein var olduğu sürece kendini imkan olarak anlar. Tasarım olarak anlama da, Dasein'ın kendi imkanlarını imkan olarak yaşayıp kendini var ettiği varlık yapısıdır (VvZ, 153). Fırlatılmışlıksa, duygulanımın kaynağı ve zorunlu temelidir. Yazgısındaki bu durumdan kurtulamayan Dasein, anlayışı sayesinde, kendisinin ötesindedir.

Almancadaki *Geworfenheit-Entwurf* terimleri fırlatılmışlık ile tasarım olmak arasındaki karşılığı açıkça gösterir. O burada kendisini gereçlerle ilgili imkanların, dünyada yer alan varlıkların bakış açısından görünce kavrar. Bu ise “düşkünlük” fenomenidir. Burada Dasein kendini hakiki kişiliğinde değil, yalnızca kullandığı nesnelere bağlamında anlar, ne yapıyorsa odur, kendisini, ortaya koyduğu toplumsal rol ve mesleği bağlamında anlar (Levinas, 2010: 38-39). Kaygı içinde açılan fırlatılmışlık, tasarım ve düşkünlük içindeki Dasein kendi imkanlarına yönelir. O, bu yönelmişlikle, dünya içinde şeylerle ilişki kurarken hep bir ruh hali ve buna bağlı bir anlama ve konuşma içindedir.

Dünya-içinde-varolmada hep “şura” olarak varolma vardır. Şurada varolmanın asli iki kurucu unsuru ise, ruh durumu (*Beifindlichkeit*) ve anlamadır (*Verstehen*) (VvZ, 139-140). Ruh durumunun Dasein’ı kendi fırlatılmışlığı içinde açıklaması onun birinci özelliğidir. Ruh halinin (*Stimmung*) Dünya-içinde-varolmayı açıklarak bizi bir şeye yöneltebilmesi onun ikinci özelliğidir. Üçüncü özelliği de ruh durumunun, dünyada bulunanlara tabi olmak anlamında, umurunda olmaklıktır (*Angänglichkeit*) (VvZ, 144-115). Ruh durumu, dünyaya doğru mutlak bir yönelim olarak kendini gösterir. Buna bağlı olarak dünyayı farklı şekillerde tecrübe ederiz, o burada nasıl anladığımızı belirleyen başlangıç noktası olur. Ruh durumu üzerinde düşününce fırlatılmış olduğumuzu görürüz. Anlamayla kendi olanaklarımızı gerçekleştiririz. Örneğin korku dolu bir ruh durumunda kapı kilitler, alarm kurar, silah satın alırız. Böylece Dasein dünya içinde nasıl yer aldığını açığa çıkartır, kendisine ilişkin bir yorum sunar (Johnson, 2013: 40). Ruh hali, uyumlu hale gelme veya düzen verilme kök anlamına sahiptir ve onun içinde tüm varlığımız belli bir şekilde düzene sokulur. Belli bir neşe, keder ve korkuyuzdur. Varoluşun bütünü o istila eder (Barret, 2008: 57). Tüm bu ruh halleri, insan Dasein’ını bir şeye bağlamaz. O bütün içinde varolan şeylerle ilişkiyi düzenler ve onun oraya nasıl yerleştiğini verir. “Ruh hali” insan Dasein’ının bütün içindeki bağını güçlendirir, açığa serer, onu hakikatin apaçıklığına getirir. Dasein her şeyi uyarlayan, düzene sokan bu “bütün içinde”dir (Brock, 2008: 227-228). İnsanın bu dünyayla ve bu dünyada kurduğu ilişkiler her zaman belli bir ruh halinde olur. Aslında bu, Dasein’ın yönelimsel bir varlık oluşuyla birlikte anlaşılabilir. Dasein özne olmadığından, kendindeki bir düşünceden yola çıkarak dışındaki varlıklara varmadığından yani hep bir yönelimsellik içinde bulunduğundan onun bu hareketini belirleyen ruh hallerinden söz etmek anlamlıdır. Demek ki seviyorum dediğimizde hem bir şeyi sevmekten söz ediyoruzdur hem de o şey, seviyor olma halimde bana görünüyor demektir. Onun anlamı o bağda açığa çıkıyordur. Böylece örneğin o güzel görünüyordur.

Bu yüzden anlamak her zaman bir ruh haliyledir. Anlam tasarımının ön-sahiplik, ön-görme ve ön-kavrama ile yapılandırılmış olan nereye-yönelikliğidir ki buradan hareketle bir şey bir şey olarak anlaşılır (VvZ, 150, 160). Söz (*Rede*), ruh durumu ve anlama kadar aslidir. O, yorum ile ifadenin temelidir. Dasein kendini sözle dile getirir ve o anladığı için duyabilir. Söz söylemenin bir imkanı da sükuttur/dinlemedir/sessizliktir (VvZ, 170-173). Belirtmek gerekir ki sözün bir de kamuda kullanılması söz konusudur. Heidegger burada lakırdının/boş sözün (*Gerede*), bir şeyleri önceden içine sindirmeksizin her şeyi anlama olasılığı olduğunu söyler. Bu ise insanı katıksız anlama yükünden kurtarır, çünkü herkes yapabilir. Farklılaşmamış bir anlaşılabilirlik kurulur. Fakat her şey apaçıkmiş gibi görününce, şeyleri gerçekten anlamanın yolu da kapanıverir. Artık henüz bilinmemiş olsa bile hiçbir şeyin gizemi yoktur, sürprizi yok sayılır. Sabırlı değil, huzursuz, sürekli yeniyi koklayarak, her yeniyle tanışmaya yüklüdür. Bu yüzden bir öncekini yeni için bırakır, vefasızdır. Fakat o, doğru anlamıyla ortaya çıkan yeniyi de boğar. Herkesin fikri olabileceği yanılısamasında, neyin doğru olduğuna karar verilemez olur. Heidegger'in belirsizlik dediği budur. Ayrıca bu belirsizlik gizlice ötekini gözlemeyi ve takip etmeyi de getirir (Nalbantoğlu, 1997: 185-188). Lakırdı içe dönüktür, etkisiyle meselenin çözüldüğünü düşünmemizi sağlayarak onu kurcalama isteğinden bizi caydırır (Inwood, 2014: 84). Yolda olmayı desteklemez. Ortalama anlama ne kadarının gevezelik olduğuna asla karar veremez, ayırım da yapmaz; çünkü o her şeyi anlar (Altuğ, 2008: 98). Dasein'in şuradalığı için bir ruh halinde olmanın ve anlamanın yanında söz de belirleyici bir konumdadır. Burada sözden ve bununla bağlantılı olarak dilden daha fazla bahsedilmeyecektir. Sebebi ise, dil konusuna hem ikinci bölümde konular bağlamında sıkça gidilmiş olması hem de bu bölümde alt başlıklardan biri olmasıdır. Burada sadece sözün boş söz olmasından ve onun herkes için ne kadar önemli olduğundan söz edilmiştir. Şimdi ise ruh hali ile duygunun birbirine karıştırılmasına engel olmak için, aralarındaki farklara değinilecektir.

Duyguları diğer varlıklar oluştururken ruh hali, varlıklara değil dünyanın kendisine yönelir. Yine duygularımızı, örneğin öfkemizi yatıştırmaya çalışabiliriz; fakat ruh hali başına buyruktur, o yönlendirilemez. Ayrıca ruh hallerini belirleyen heyecan veya duygu değildir, bunlar genel bir durum yaratmazlar, oysa ruh hali dünyanın bütününü etkiler. Bu yüzden Heidegger'de ruh halleri, Dasein'ı içten belirleyen bir duygu diye düşünülürse anlaşılamaz, onlar psikolojik durumlar değildir. Onlar nesneleştirilip bir tür varlık atfedilebilecek akli bir duyumsama olmadığı gibi içsel ya da dışsal da değildir. Onlar Heidegger'in kendimizi şu ya da bu şekilde içinde bulduğumuzu söylediği esas yollardır (Inwood, 2014: 63-64; Ejder, 2010: 241). Heidegger farklı halkların varlıklarla karşı kaşıya gelme tarzlarını yöneten üç ruh halinin

adını koymuştur: Hayret ya da huşu Greklerin, kesinlik ise Kartezyen çağın ruh halidir. Teknolojik insanlığını ise dehşet (*Erschreckung*) ve sıkıntı (*Langveilige*) karakterize eder. Heidegger varlıkları yalnızca anlamamızın terimlerine göre değil, aynı zamanda ruh hallerimize göre de açtığımızı öne sürer (Zimmerman, 2011: 215, 253). Dasein'in Dünya-içinde-varlık olarak, ruh hali, anlama ve sözle belirlenmesinin ardından şimdi de onun, dünya içinde kaygı duyarak nasıl zamansallığın taşıyıcısı olduğu anlatılacaktır. Açıklanmışlığın, kaygı ile birlikte ortaya çıkan varlık yapısının bütününe kapsadığı daha önce söylenmişti. İşte fırlatılmışlık-olgusallık-geçmiş, düşkünlük-gündelik yaşam-şimdi ve varoluşsallık-olanaklılık-gelecek arasındaki yaklaşıklıkları ve ilişkileri anlamaya açıklanma denir. Dasein'in kaygı varlığı olması onun zamansallığıyla doğrudan alakalıdır.

Kaygının üçlü yapısında, birlikte var olarak şimdi, zaten var olarak geçmiş ve kendini önceleyerek gelecek söz konusudur (Inwood, 2014: 135). Varoluş, olgusallık ve düşkünlüğün birliğini ise zamansallık mümkün kılar. Zamansallık var değildir, o varlığa getirir, böylece kendi olası zeminlerini ortaya çıkarır (VvZ, 348). Zamansallık özü gereği, sonludur. Varlığa getirme yapısı, Dasein'in tarihselliğidir. O zamana ihtiyaç duyar, zamanı hesap eder, hep zaman içeriliktir. Varolanlar zamanla ilişkilendirilir, onlarla zaman içinde varolarak ilişki kurulur (VvZ, 351-353). Olgusallığın geçmişe, düşüşün şu ana ve varoluşun geleceğe karşılık gelmesinin birlikteliğini zamansallık olanaklı kılar (Çüçen, 2003: 92). Zamansallığın anlamı şimdi de Dasein'in ölümle bağında irdelenecektir; çünkü Dasein dünyada oluşunun yanı sıra öleceğini bilen bir varlık olarak da kaygı duymaktadır.

Dasein'in temelinde hep bir tamamlanmamışlık yatar. Fakat varlık noksanlığının kaldırılması demek Dasein'in varlığının yok oluşu demektir; çünkü Dasein'in henüz olmamışlığı doldurulduğunda o esasen var olmaya başlayan değildir. Dasein hep öyle var olur ki ona kendi henüz-olmamışlığı daima ait kalır (VvZ, 251, 258). Böylece ölümle ilgili elimizdekilerin ilki, onun varolduğu sürece daha hep olabileceği veya henüz olmamışlığa ait daimi bir noksanlık olduğudur. İkincisi, sona kavuşmamış olanın sona kavuşmasının artık Dasein olmamak karakterine sahip olmasıdır. Üçüncüsü ise sona kavuşmanın hiçbir Dasein tarafından vekalet ettirilebilir bir şey olmamasıdır; çünkü hiç kimse başkasının canını vermeliğini onun üzerinden alamaz (VvZ, 255, 257). Dasein tamamlanmamış bir varlık olduğu gibi tamamlanmayacak bir varlıktır da. Burada ölüm, onun tamamlanmamışlığını sona erdirerek onun artık olmaması anlamına gelir. Dolayısıyla henüz gerçekleşmemişliğiyle ölüm, Dasein'a bir noksanlık olarak aittir. Bunun yanı sıra eğer Dasein ölürse artık bir Dasein

olmayacaktır. Dahası, ölüm Dasein'in başından savabileceği veya vekaleten birine verebileceği ya da alabileceği bir imkan değildir.

Burada ontolojik imkanı bakımından can verme kaygı üzerine dayanmaktadır (VvZ, 267). Dasein öldüğünde cansız bir maddeden fazladır, o canından olandır. Canlı olan yok olur, Dasein ise ölür, dünyadan göç eder (VvZ, 243, 256). Adına ölüm denilen son, bu varolanın ölüme-doğru varlığıdır. Ölüm Dasein'in hep kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık imkanıdır. Onun altedilemez en uç imkanıdır. Dasein'in imkansızlığının imkanıdır (VvZ, 260, 266). Ölüme yönelik varlık, onu gerçekleştirme amacına sahip ilgilenme karakterine sahip değildir; çünkü ölüm imkan olarak kullanıma hazır veya önümüzde hazır değildir, sadece imkandır. Bunun gerçekleşmesi vefat demektir ve bu Dasein'in varoluşsal zeminini kaybetmesi anlamına gelir. Bir imkan olarak anlaşılıp geliştirilip ona dayanabilmek gerekir. Kendini en zati varlık imkanına tasarlamak demek, bu şekilde açığa çıkarılan varolanın Varlığın içinde kendini anlaması demektir (VvZ, 277-278). Herkes ölecek ifadesi ise kamusal Dasein'a aittir. Ben değil ve herkes ölecek, burada herkes hiç kimsedir. Böylece can verme dünya içinde kimseye ait olmayan bir olaya dönüşür. Ölüme yönelik hergünkü varlık düşkündür ve ölümden sürekli bir kaçış içindedir. Korkuya dönüştürülen bu endişe zayıflık diye sunulur. Burada örtücü bir kaçış vardır (VvZ, 268, 270). O halde Dasein'in ölümlle bağında yaşamını anlamasının nedenleri, ölümün onun yakasını hiç bırakmaması, sahici ile sahici olmayanı birbirinden ayırması ve zaman kavramına zemin hazırlamasıdır (Inwood, 2014: 104-105). Ölüm henüz olmayan, gerçekleştirilebilir bir imkan değildir, burada imkan bir kendini gerçekleştirme değil bir karşılaşma imkanıdır. İşte bunun açığa çıktığı temel ruh hali kaygıdır. Ölecek olmak kaygımızı açığa çıkarır. Onu yok sayarak, unutarak yaşamak, sahici bir yaşama değildir; çünkü o zaman bütün hikayenin bir başı ve sonu olduğu, bizim o hikayeyi anlamamızın zamansal olduğu gözden kaçır. Her şey örtücü bir bakışta açığa çıkar. Ölüm, zamansal bir varlık oluşumuzu, ömrümüzün üstüne bir toz bulutu gibi yayar.

Heidegger kaygı ifadesini, endişelenmek, planlamak, ilgilenmek, hesaplamak, öngörmek anlamında kullanır. Ancak önünde açık ve kontrol edilemeyen bir zaman ufku gören ve buna doğru yaşaması gereken bir varlık kaygılanabilir (Safranski, 2008: 234). Bu durumda zaman, tecrübesi edinilecek olan Varlığın hakikatine verilmesi gereken ilk ad olacaktır (G, 18). Dasein zamansaldır, işte kaygının varlık anlamı budur. Dasein mekansaldır ise, kaygı olarak düşkün varoluşta olma demektir (VvZ, 390). Zamansallık sahici kaygının anlamıdır. Dasein'in bütünlüğünü çevreleyen ucun biri ölüm biri doğumdur. Aradığımız bütünlüğü temsil edense arasında kalan varolandır. Şimdiye kadar o ileriye dönük ele alınmış, doğum ile ölüm arasında

uzayıp gittiği, başlangıca yönelikliği hiç konu edilmemiştir. Bu yüzden yaşanan bağlam, bağ, ilişki bütünü gözden kaçmıştır (VvZ, 346, 396). Oysa Dasein doğduğu için vardır ve ölüdür. İki uç ve onların arasındalığı hep vardır. Bu yüzden Varolmak kaygıda temellenir. Yaşam bağı, bağlamı, Dasein'in kendine özgü uzayıp gidişi, hareketliliği, değişmezliğidir. Buna Dasein'in yaşanılmışlığı (*Geschehen*) denir. Bunun yapısının açılması ise, tarihselliğin (*Geschichtlichkeit*) anlaşılır kılınmasıdır. Dolayısıyla Dasein tarihsel olduğu için zamana değil, zamansal olduğu için tarihsel bir varoluşa sahiptir (VvZ, 398, 400)⁹.

Heidegger'e göre zamanı veren, insanın bir geleceğinin olmasıdır; bu gelecekte olmaklık hem şimdiki zamanı kurar hem de geçmiş zamanı anımsamayla devam ettirir. O halde zamanın temel görüngüsü gelecek zamandır. Gelecek zaman, kaygının bağlı olduğu şimdidir (ZK, 85, 89). İşte *Varlık ve Zaman* kaygının anlamını zamansallık olarak ele almamızı önerir. Zamansallık, Dasein'in bir-şey-haline-gelme hareketidir. Yani sürekli kendi geleceğimize yöneliriz. Olduğumuz şey oluruz. Kendi sonluluğumuzu görürüz. Dolayısıyla kaygıda görünür olan ve kararlılıkta açılan bütünlük en uygun biçimde zamansallık olarak anlaşılabilir. Dasein'in mevcudiyeti ve açıldığı bütün anlamlar her zaman sonludur, o tamamlanmamıştır ve bir haline gelme süreci içindedir. Varoluşumuz hep bir yöne sahiptir, o, geçmişimize, olanaklarımıza, varolanlara doğrudur. Onlar ayrı görünseler de birleştirilmiş bir bütünlük meydana getirirler, işte zamansallık budur (Johnson, 2013: 47, 52-53). Dasein anlayarak kendini Varlığa açan, Varlığın açılacağı bir açıklıktır. Sonludur. Varlığın anlamı zamansaldır. Dasein bütün varolanları aşarak, onların varlıklarını anlayarak Varlığa ulaşır. Geçmiş, gelecek, şimdi ve Varlık, Dasein'in anlaması ile buradalaşır (Arslan, 1997: 126). Varlığın yazgısı burada Dasein'in sonluluğu/zamansallığı/ölümlülüğü bağlamında açığa çıkar. O, dünyaya fırlatılmış bir kaygı varlığıdır. Bu ruh halinde şeylere yönelir, orası bir çevre olmaktan çıkar, bir dünya olarak açılır. Dasein hep bir ruh halinde anlar, söyler, dinler ve eyler. Kendisiyle, varolanlarla, Varlıkla, diğer insanlarla ilişkisi hep bir yakınlık/sahicilik/hakikat içinde olmakla birlikte hep bir uzaklık/sahici olmama/hakikatsizlik içindedir de. O her şeyi hep bir ilişkide, bir bağlamda anlar, onlara böyle bağlanır, bağımlı olur, düğümlenir, bağışıklık kazanır, bağımsızlaşır vb. Fakat bu bağlardan/ilişkilerden kaçamaz. İşte yazgı tüm bu bağlarda/ilişkilerde görünür olur, açığa çıkar. Bu bağlamda dil Dasein'in yazgıyı anlamasının ve onun anlamından

⁹ *Geschichte, geschehen* (olup bitmek) tarih anlamına gelir. Fakat eski Almancadaki *Geschicht*'i (rastlantısal olan, vuku bulan, başa gelen, baht) düşündüren bir anlam katar (TİS, 68).

sözedebilmesinin zemini olarak, yazgının açığa çıkışlarından birine denk düşer. Dil daha kökensel olarak tüm anlamalar ile anlamamaların da birlikteliği olarak bu alandaki tüm ilişkilere imkan tanır.

3.3. DİL/SPRACHE

İnsan dile doğar, onunla anlar, düşünür ve söyler. Dil sessizlik ile dile getirme ilişkisinde kendini açar. Dil söylenen ile söylenmeyenin ilişkisidir. İşte yazgının ilişkilerin ilişkisi olduğu ifadesi de dilde kurulur. Yazgının açığa çıkışlarından biri de dildir. Heidegger’de dil bir araç veya yetenek olarak görülmez. Dil oluşun ve olmayışın açıklığıdır. Dolayısıyla dilin Varlığın evi olduğu düşüncesi, dil anlayışının temelini oluşturur. Dilin kökeni olan *logos* sözcüğünün, Varlığı toplayan, açan, içindekileri ilişkiye sokan birliğinde bu görülebilir. O halde konuşan dildir ve dil bir söyleme biz de bir söyleşiyizdir. Bunu ancak dille yaşanan özel bir yaşantıyla kavrayabiliriz. Bu yaşantıdaki her sorgulamada düşünme ve dilin akrabalığı görülür. Dil konuşur demek, onun ad vermesi demektir ve ad verme de bir çağırmadır. Bu bağlamda en büyük iş şairindir; çünkü şiirde varlıkların ve varoluşun özünü söyleyen bir ad verme bulunur.

Dil, bir var-olan olarak var-olanı açıklığa taşır. Böyle bakıldığında taş, bitki ve hayvanların dilinin olmadığı görülür. Bu açıklık imkanının olmayışına bağlı olarak onlarda varolmayışın ve boşluğun açıklığı da yoktur (SE, 70). O halde oluşun ve varolmayışın açıklığı olarak düşünülen dil, insana ait bir yetenek de olmayacaktır. “Tersine dil Varlığın evidir; insan onun içinde ikamet ederek Varlığın Hakikatini korur ve onu dinleyerek *ek-siste* olur” (HÜ, 25). Bir yetenek olmayan dil aynı zamanda insanın kullandığı bir araç da değildir. Varolmanın açıklığında ikamet etme olanağını bağışlayan dilin olduğu yerde bir dünya vardır. Öyleyse dil tüm karşıtların sürekli değişen dolaşımıdır (H, 38). İşte dil, bu karşıtlıkların dolaşımında Varlığın kendisini hem ışıyarak hem de gizleyerek ortaya çıkışıdır ki buna dünya denir (HÜ, 18). Dili anlamak için insandan yola çıkan görüşler dili araç veya yetenek diye tariflerler. Fakat Heidegger diğer düşünceleriyle de tutarlı bir şekilde, dili anlamak için Varlık ile insan arasındaki ilişkiye bakar. Bu haliyle dil Varlığın evidir, Varlığın bir açıklık sunarak oluşu ve olmayışı mümkün kılmasının imkanındır. Burada açığa çık(ar)ma ile gizleme arasındaki temel karşıtlıkta bir dünya açan dil, içinde tüm karşıtlıkları barındırır. Böylece dil Varlığın/hakikatın/yazgının karşıtların birliğinde açılan görünümüne imkan/meکان sunar.

O halde insan dili kullanmaz. Dil Varlığı dillendirmek için insanı kullanır. Konuşan dildir (Arslan, 1997: 132). Bu durumda dil ile Varlık arasında bir fark yoktur. İkisi de konuşur. Buna dilin varlığı/Varlığın dili denir. Söylenen, formel Apolloncu dilin düzensiz Dionysosçu gerçekliğin karşısına geçip ona düzen vermesi değildir ki bu yapısalcı modern görüşü dile getirir (Megill, 2012: 284-285). Varlık gönderileni gönderirken düşünürlerin düşüncesinde özelleştirir kendini. Dünya çığırları düşünürlerde açığa çıkar. Böylece Varlık dünya ilişkisine dil boyutu eklenir. Konuşma onun ontolojik yapısının bir parçası olur. Varlığın düşünürlerde dile gelmesinin sebebi dilin Varlığın evi olmasıdır. Dolayısıyla eğer Varlığın daha önce görülmemiş bir açılımı olacaksa bu dilin yenilenmesiyle mümkündür (Bartky, 2008: 294).

Heidegger *Dil Yolu*'nda dilin varlığına söyleme adını verir. "Dil söylemedir". Hemen belirtmek gerekir ki burada konuşmak ve söylemek özdeş değildir, çünkü biri olmadan diğeri olabilir. Dilin temel/asli varlığı ifşa etme olarak söylemedir. Dilin Söyleme olması duymayı bahşeder. Böylece dilin özü, bu tür bir bahşetmenin/lütfun kaynağı olarak söylemededir. Söyleme, açığa çıkarılan her şeye kendi içinde ikamet etme imkanı veren çok yönlü açığa çıkarmanın her görünüşünü kendi içinde birleştiren bir araya getirmedir (DY, 49-52). Dil Varlığın evi olmakla, Varlığın açıklığı ve söylemesidir de. Söylemek ise konuşmak değildir; çünkü bazı konuşmalar hiçbir şey söylemez. Örneğin politikacıların konuşmalarında buna sık rastlarız. Öte yandan bazen bir konuşma yerine bir suskunluk olur ve o bir sürü şey söyler. Bu yüzden ikisini aynı diye düşünmemek gerekir. Söyleme Varlığın çatışma alanlarını bir birlikte görünmeye bırakır. Onun söyleme olması insanın duyma imkanını da açar.

Sıklıkla hem Almanca hem de Latin ve Grek dillerindeki sözcüklerin kökenine inmeye çalışarak eski anlamlarının peşine düşen Heidegger bizi bu konuda uyarır. Ona göre terimlerin eski ve artık kullanım dışı anlamlarını kapışmak, keyfilikten başka bir yere götürmez. Önemli olan, erken anlamlarla sözcüğün soru konusu ettiği alanı göz önüne getirmektir. Sözcük ancak böyle söyler (BvD, 17). Demektedir ki, kendisinin köken arayışları keyfi değildir. Burada dilin söylemesini daha iyi duyabilmek için, kaybolan, değişen, örtülen, unutilan anlamların peşine düşülür.

Dilin söyleme olması bağlamında biz de bir söyleşiyizdir. Biz birbirimizi duyabiliriz. Söyleşi ve onun birliği bizim varoluşumuzu kendi içinde taşır; çünkü insan kendini sürekli bir şeyin huzuruna yerleştirdikten sonra, değişene, gelip geçene açabilir kendini. Zaman zaman olalı biricik söyleşiyiz biz. İşte biricik söyleşi ile tarihsel varoluş eski ve birbirlerinden ayrılamaz olup aynıdır (H, 39-40). Sözle, sohbetle insanlar hem varolanı açığa çıkarabilir hem

de onları diğer kuşaklar için gizil formda muhafaza edebilirler (Gray, 2008: 154). İnsan dil içinde ikamet ederek varoluşunu gerçekleştirir. Bu esnada yaptığı da Varlığın hakikatini korumaktır. Hakikate dair değişen bütün anlamlar dil içinde olur, dilde, dille olur. İnsanın soran ve anlayan bir varoluş olarak bir dünya sakini olmasını sağlayan dildir. Dolayısıyla söyleşi olmamızla varoluşumuzun olması bir ve aynı şeydir.

Heidegger'e göre dilin bir söyleme ve bizim de bir söyleşi olduğumuzun bilgisine ise dil ile gerçekleştirilen özel bir tecrübeden varılır. Bir şeyin tecrübesine maruz kalmak onun bir yazgıymışçasına başımıza gelmesi, bizi çarpıp, etkileyip dönüştürmesi olduğundan, onun kendi üretimimiz olmadığı anlamına gelir. Dille tecrübeye maruz kalmak onunla uygun ilişkiye girme izni vermektir. Eğer Varlığın hakiki mekanını dilde bulduğu doğru ise, varoluşsal olarak dil tecrübesinin en derin ilişki olduğu söylenebilir (DD, 29). O halde dil asli/özgün/kökensel tecrübeden kaynaklanır. Rastgele veya faydacı karşılıklar değil, şeylerle oldukları haliyle basit karşılaşmadan kaynaklanır. O, bu tecrübesi olmayanlarca bulanıklaştırılarak örtülür (Gray, 2008: 154). Heidegger bize, dilin bir söyleme bizim de söyleşi olduğumuzu anlamamız için özel bir tecrübeyi işaret eder. Düşünme demez, akletme hiç demez. Burada tecrübe dediği, insanın gündelik yapıp etmelerinden farklı ve fazla bir şeydir. Tecrübe başımıza gelir, özel bir karşılaşma ve açıklık imkanıdır ve burada bizi sarsarak dönüştürür. O aynı zamanda bunlara izin vermedir. Burada yeni bir anlamının açığa çıkması gerçekleşir; ancak böyle bir tecrübeyle birlikte dille sahici bir bağ kurulabilir. Bu bağ bizim varoluşumuz için kökensel bir anlam taşır; çünkü varoluşumuz ve söyleşi olmamız aynı anlama gelmektedir.

Eskiçağın düşünsel/kültürel dünyasında yer alan ve bu dünyayı yapılandıran üç anlamda “söz” vardır. Bunlar, “uydurma” söz (*mitos*), düzenli söz (*epos*), düşünsel sözdür (*logos*). Onların arasında felsefi söyleme temel olan ve felsefenin sürekliliğini sağlayan “söz” “*logos*”tur (İyi, 2010: 126). Belirtmek gerekir ki Heidegger'e göre *mitos* demek söyleyen sözcük demektir. *Mitos* söylemesinde özü olan şeydir, talebinin apaçıklığında belirgendir. Erken dönemde *mitos* ve *logos* aynı anlamda kullanılırken Platon'da aralarında bir ayrım meydana gelmiştir. Her ne kadar tarihçiler *logos mitos* 'u ortadan kaldırdı dese de dini olan *logos* 'ça yok edilemez, o ancak tanrının geri çekilmesiyle yok olur (DND, 56-58). Şimdi *legein* okumanın yanı sıra toplu okumak, toplamak, bir şeyi başka bir şeyle düşünmek, ilgili olmak, birlikte yerleştirmek, söylemek anlamlarına da gelir. Böylelikle o, bir ortaya koyma (*Dar-legen*), açıklama, incelemeye sunma (*Vor-legen*), “birlik içinde topluca kullanıma sunulur hale getirmedi” ve bu sunuş her şeyden önce anlatmada, konuşmada olup bittiğinden *logos*, birlikte sunan, ortaya koyan konuşma olur. *Logos*, aynı zamanda sermek, yaymak (*be-legen*) ve

yorumlamaktır (*aus-legen*). Konuşma olarak *logos* açık kılmadır, “bir şey üzerine bir şeyi kılıfından çıkararak ifadedir” (A, 5). Heidegger’in *logos*’u karşılamak için ilk dönem kullandığı söylem de (*Rede*), bir araya toplama, düzen verme, birliğe getirme olarak “ekleme” anlamlarına gelir. Heidegger bunların yanı sıra *logos*’un görünüşe çıkarma veya görünür olmayı sağlama süreci olduğunu da söyler (Altuğ, 2008: 90). Söylem özünde diğeri ile birlikte meydana gelen bir görünür kılmadır. Bir bildirişimdir (*Mitteilung*), diğeriyle birlikte görmesini sağlamak, işaret edilmiş şeyi diğeri ile paylaşmaktır. O halde bildirişimin öndayanağı birlikte-olma’dır. İşte bu birlikte-olma, birbirini duymada açıklanır. Söylemenin yanında duyma da varoluşsal imkanlardan olup bir diğeri de sessiz kalmaz (*Schweigen*). Bildirişim deneyimlerin fikir veya isteklerin bir öznenin içsel dünyasından bir diğeriyle içselliğine doğru aktarılması olarak görülmemelidir. Burada Dasein’in dışarıda-olmasının bir eklenmesi söz konusudur. Dasein anladığı zaman zaten Dünya-içinde-olma olarak “dışarıda”dır. Birlikte-Dasein karşılıklı ruh halinde ve karşılıklı anlamada zaten mevcuttur (Altuğ, 2008: 94-96). Dil bir söylemdir, biz bir söyleşiyiz, dil konuşur biz duyarız, dil açar biz o açıklıkta durabiliriz. O açıklıkta dışarıda dururken hep bir ruh halinde anlarız ve tüm bunlar dilde, Varlığın evinde olur. Dasein diğeriyle beraber olduğu gibi birlikte de olabilen varlık olarak söyleşidir. Dil tüm bu anlamlarda yazgının açığa çıkışıdır.

Heidegger dille yaşanan özel tecrübe bağlamında dilin konuştuğunu söyler. Ölümlülerin konuşması da onların dilin konuşmasıyla ilişkisinde ikamet eder (DL, 57, 62). Dil ile maruz kaldığımız tecrübede dil kendisini dile getirir. Dilin konuştuğu an ise, tuhaf bir şekilde, bizi ilgilendiren, heyecanlandıran, sıkıcı veya yüreklendiren bir şey için doğru kelimeyi bulamadığımız anlardır (DD, 30-31). Dolayısıyla dilin özüne, dil ile insan konuşması arasındaki bağlantıda temas edilebilir. “İnsan dilin yaratıcısı ve egemeni imiş gibi davranır; oysa ki, tersine, insana egemen olan ve böyle kalan dildir. Çünkü terimin tam anlamında, konuşan dildir. İnsan dilin kendisine söylediği şeyi dinlemek suretiyle dile karşılık verdiği ölçüde konuşur” (Altuğ, 2008: 109-110). Bu bağlamda sorgulanan şeyin önceden bahsedilmiş olması gerekir. Oradaki lütfu dinlemek bir sorgulama demektir (DD, 32, 34). Dil nerede konuşur? Tam da bizi şaşırtan, sıkıştıran, ilgilendiren vb durumlarda kalakaldığımızda ve onu anlamak için soru sordumuzda konuşarak bize bir şey söyler. Fenomenolojik olarak bakıldığında sorgulamamızın nedeni sorgulanacak bir şeyin olmasıdır. Yani sorguluyorum demek, sorgulanacak bir şeye yöneliyorum ve onu sorguluyorum demektir. Dolayısıyla burada sorgulama yapmak aynı zamanda bir düşünme etkinliği içinde olmak demektir.

Heidegger'e göre sorgulama zemininde, düşünme ile dil hem akrabadır çünkü ikisi de dile hizmet etmektedir hem de aralarında bir uçurum vardır çünkü ikisi de ayrı dağları mesken edinmişlerdir (NB, 46). Dil ile düşünme, Varlık ile insan arasındaki ilişkinin iki unsurudur. Düşünme bu ilişkiyi kuran olmak yerine zaten var olanı kuvvetlendirir. Buna da "kökensel düşünme" denir (Çil, 2012: 70). Varlığın konuşması ile insanın düşünmesi arasında bir uçurum olmasına rağmen onlar aynı evin konukları olarak birlikte dirler çünkü ikisi de dilde gerçekleşir. Düşünme dilde belli belirsiz izler bırakır. Dil ki Varlığın dilidir, insan ki düşünür, bu olsa olsa bu görünmez izlere sebep olur. Burada düşünme derken, daha çok, Varlığın açıklığında konaklayarak dile gelen kökensel düşünme kastedilmektedir.

Peki dil nasıl konuşmaktadır? O bunu ad vererek yapar. Dil varolanı adlandırır, dile getirir, görünür kılar. Dilin ad vermesi, varolanı Varlıktaki oluşa atar (SE, 70). Burada ad vermek demek aynı zamanda çağırmak demektir. Tersten söylersek, çağırmak (*heißen*) demek, adı olmak ve ad vermek demektir. Bu durumda örneğin düşünmenin ne olduğunu düşünmek, düşünme adını almış süreç hakkında fikir oluşturmamızı gerektirir. Çağırmak bir şeyi yola koymak şu veya bu adı bahşetmek demektir (DN, 47, 49). Ad vermekse bir şeyi sözcüğüne çağırmaktır. Çağrılan açığa çıkan olarak görünür ve orada korunur (DN, 52). Bir adı olmak varlığa gelmektir. Eğer bir şey bir sözcükle karşılanmıyorsa o varlığa gelmemiştir. Ad vermek, sözcük koymak, onu söylemek aynı zamanda onu çağırmak demektir; çünkü o sözcüğü söylediğimizde, duyduğumuzda veya hatırladığımızda o adla açılan varlık alanını yanımıza çağırmış oluruz, onu anımsarız.

Hemen belirtmek gerekir ki dilin ad verme olması bağlamında, Heidegger düşünürler ve şairler arasında bir ayrım yapar. Ona göre düşünür Varlığı söylerken şair, kutsal olanı adlandırır (S, 51). Şairler diğer insanların bir ad olmadığı için tecrübe edemeyecekleri şeyleri tecrübe ederek onların adlarını koyarlar (Gray, 2008: 157). O halde varolanın görünebilmesi için Varlığın açılması gerekir. Ama bu kalıcı olanın, açıklığın/açılmanın kendisi, geçici olandır; çünkü varlıkların özü hesaplanamayacağı için bunların özgürce yaratılması ve verilmesi gerekir. Bu özgürce veriş ise bir kurmadır. İşte şairin sözü hem özgürce bir (ad) verme hem de insan varoluşunu kendi temeli üstüne sağlamca oturttuğu için bir kurmadır. Tam da bu yüzden insan varoluşu temelden şairanedir, insan yeryüzünde şairane bir şekilde ikamet eder. Şairane ikamet etmek demek, tanrıların huzurunda bulunmak ve nesnelere özünün yakınlığına sokulmak demektir. Bu ise, içinde kendimizi evimizde sandığımız o elle tutulur ve şamatacı gerçeğe karşı, gerçek olmayanın ve düşün görünüşünün açığa çıkarılması anlamına gelir. Şairin kurması özgürce bir bağlıştır ki bu özgürlük şair için üstün bir zorunluluktur; çünkü şairin deyişi,

bu işaretlerin kendi halkına sunulmak üzere tutulmasıdır. Bu tutulmada bir alma ve verme ilişkisi vardır. Şair bütünlenmiş ilk işaretlerde görür. O, tanrılarla halk arasında durandır; ara'ya (*Zwischen*), tanrılarla insanların arasına atılmış olandır. Bununla birlikte insanın kim olduğu ve varoluşunu nereye yerleştireceği yalnızca ve ilk kez bu ara'da karara bağlanır (H, 41-47). Bu sebeple şair daima varolan ilk defa söylenmiş ve çağrılmış gibi bir üstünlükten konuşur (MG, 35-36). Heidegger'de şiirsel dil, sanat eseri gibi hem açan hem gizleyen olarak, hem davet eder hem büyüler. Derrida'nın yazı yazmak konusunda söylediği gibi hem derde deva bir panzehir hem de zehirdir (Gece, 2012: 29).

Heidegger dil konusunda başlangıçta dili nesnel anlamları aktaran bir araç olarak görür, Husserlci olduğu bu dönemde dilbilgisinin formel mantıkta temeli olduğunu düşünür. Günlük dil paranteze alınarak kusursuz, mantıksal ideal bir dil yaratılır. *Varlık ve Zaman*'da bu düşüncesi değişir, burada dili mantıksal değil varoluşsal terimlerle gösterir. Dasein dünyaya bağlıdır ve Dasein'in dünya içinde anlamasına ve dile doğru ilerleyen bir hat var. Sonrasında bunun yanına yanlış diye not düşülmüştür. *Dil Yolunda*'da düşüncesi yine değişir. Artık asli olan Dasein değildir. Sadece söz şeye varlık verir. Burada dilin şiirde sergilendiğini, gündelik konuşmalarda dil olarak tezahür etmediğini söyler. Dil konuşur cümlesinde bir uçurum bulur. Uçurum ikamet edelim diye, boşluğa yuvarlanırken aynı zamanda yukarı yükseldiğimiz bir derinlik açar (Megill, 2012: 280-283). Burada dil tüm açığa çıkmaların imkanı olarak, oradaki tüm ilişkileri kendinde toplar. Bu haliyle yazgının açığa çıktığı ilişkilerdir onlar. Dil ad vererek varlığa çağırdığı gibi sessizlik içinde saklayabilir de. Düşünme, dilde gerçekleşir. Dolayısıyla şimdi düşünmenin anlamı, yazgıya nasıl bir açıklık sunduğu, Varlığa yakınlığı ile uzaklığı soruşturulacaktır.

3.4. DÜŞÜNME/DENKEN

Yazgının açığa çıkışlarından biri de düşünmedir. İnsan yazgının açıklığında onu dinleyerek, kökensel bir şekilde düşünerek de örtücü bir düşünmeyle de durabilir. Yazgı her iki düşünmede de görünür olur. Heidegger'e göre düşünme Varlığın hakikati aracılığıyla ve Varlığın hakikati için bir bağlanma anlamı taşır; çünkü düşünme Varlıktan olagelerek, ona ait olur ve onu dinlemedir. Dolayısıyla insanın Varlıkla olan bağına muktedir olmak demek, onu özünde korumak ve ait olduğu yerde tutmak demektir (HÜ, 6-9). Düşünme insanın Varlıkla bağında, ona bağlanarak açığa çıkar ve o bir açığa çıkma olarak Varlıktan gelerek ona ait olur. Bu bağlamda insanın düşünmesi de onun açıklığında gerçekleşir.

İki tür düşünme vardır, hesaplayan/teknik ve sükûnetle/derin/kökensel düşünme. Hesaplayan düşünme araştırma yaparken, mevcut koşulları amaca yönelik olarak hesaba katar. İlerleme, gelecek vaat eden uygun olanakları hesaplar. Hiç durmadan bir fırsattan diğerine acele ettirir ve kökensel düşünmeye varamaz (OB, 10). Böylece ait olduğu yerden uzaklaşarak sona eren düşünme, bu boşluğu *tekhne* haline gelerek doldurur. Burada dil varolanın hâkimiyet aracına, varolan da neden sonuç örgüsünde gerçek olana dönüşür (HÜ, 9- 10). Kökensel düşünme ise, tıpkı bir köylünün ekinini beklediği gibi, düşüncelerin olgunlaşmasını beklemelidir (OB, 11). Kökensel düşünmenin görüldüğü Grekler kuramsal soru soruşun, insandaki, “işleyiş-halinde-olma”nın (*energeia*) bir ve hatta tek tarzı olarak gerçekleştirilmesi için mücadele etmişlerdir. Teoriyi, hakiki eylemin en yüce biçimde gerçekleştirilmesi olarak anlamaya çalışmışlardır. Böylece orada bilim, varolanın daimi mahremiyetinin orta yerinde soru sormak suretiyle dik durmadır (RK, 157). Teori ve eylem ayrımı metafizikten gelir ve kökensel düşünmeyi engeller. Burada düşünmek, bir şey yapmak değildir, düşüncenin kendisi de, yazgı olarak anlaşılan dünya ile söyleşi içindeki faaliyettir (P, 35). O halde kökensel düşünme bu ayrımın öncesinde, dışında gerçekleşen bir düşünmedir. Bu düşünme Varlığı dinleyerek bir açıklıkta ikamet etmedir. Şimdi sırayla teknik/hesaplayan düşünme ile sükunetle/derin/kökensel düşünme anlatılacaktır.

3.4.1. Teknik Düşünme/*Rechnende Denken*

İkinci bölümden hatırlanacağı üzere yazgı çağların bir ardışıklığı olarak sahneye çıkan ile çıkmayan tüm açığa çıkma imkanlarının karşılıklı ilişkilerini içermektedir. Bu, Varlığın/yazgının görünümünün de değişeceği anlamına gelir. Bu açıdan teknik düşünme örtücü olsa da yazgıya ait olup onun bir görünümüdür. Teknik düşünmenin kökü *tekhne*’dir. Öncelikle *tekhne* bir gizini açmadır fakat modern teknik ondan oldukça farklı bir gizini açmadır. Tekniğin sadece bir araç olarak düşünülmesi bizi onun asıl anlamından uzaklaştırır. Bunun aksine o her şeyi araçsallaştıran bir düşünme tarzıdır. Burada hem nesne hem de insan el-altında-durana (*Bestand*) dönüşür ve buna çerçeveleme (*Gestell*) denir. Çerçeveleme tehlikeli olup aldedilemez olsa da yazgının görünümlerinden biridir. Bu haliyle tekniğin bir yuva yokluğu olduğu ileri sürülebilir.

Tekhne sözcüğü Grekçeden gelmektedir. Burada iki şeye dikkat edilmesi gerekir. İlki onun sadece el becerisine dayalı etkinlikler için değil aynı zamanda zihinsel ve sanatsal etkinlikler için de kullanılıyor olmasıdır. Bu haliyle “*tekhne*, öne-çıkarmaya, *poiesis*’e aittir; o

poetik bir şeydir”. İkincisi ise *tekhne* 'nin *episteme* 'yle, bilmeye bir bağı olmasıdır. İkisi de bir şeyi anlamak, onda yeterli olmak, orada yurdunda olmak anlamlarına da gelir ki bu haliyle bilme bir açılma sağlar ve bir gizini açmadır. *Tekhne*, bu halde gizini açma olarak öne çık(ar)madır. O gizini açmanın (*Entbergen*) bir tarzıdır ve gizlilikten çıkmış olmanın (*Unverborgenheit*) yani hakikatin olup bittiği alanda vücut bulup sürer (TİS, 53-54). O halde *tekhne*, pratik bir uygulama olmayıp bir “bilme” kipi olmasına rağmen yine de tam olarak *episteme* de değildir. Heidegger bunu, görmüş olmak olarak yorumlar. Bu bilme biçiminden kasıt bir açığa çıkmayı bir şimdi ve buradılığı algılamaktır (Direk, 2010: 110). Teknik düşünmenin kökensel anlamlarına bakıldığında öncelikle onun hakikatle bağında açığa çıktığı görülür. Varlığın gizini açma/açıklığa çıkma/görünme tarzlarından biri olduğu söylenir. O gizini açan açığa çıkma olarak *poesis*'tir. İkinci olarak o, el becerisinin yanı sıra sanatsal zihinsel etkinliklerin tümündeki açığa çıkmalar için ortak şekilde kullanılır. Üçüncüsü ise onun bilmeye bağında, bir şeyi anlayarak onu ait olduğu yerde/yerinde/yurdunda açığa çıkarma olmasıdır. Dolayısıyla ikinci ve üçüncü anlamlarında da o hakikatle bağında anlaşılır olmaktadır. Bununla birlikte onun modern teknik dediğimiz etkinlikler alanında anlamı başkalaşacaktır.

Modern teknikteki hakim gizini açmada, doğaya enerji sağlaması için söküp alınabilme, depolanabilme şeklindeki talebi dayatan bir meydan okuma söz konusudur (*Herausfordern*)¹⁰. Burada örneğin bir toprak parçası gizini maden yatağı olarak açar veya itinayla düzene sokulan (*Bestellen*) tarla başka türlü görünür (TİS, 55)¹¹. Meydan okumanın diğer süreçleri olan, kilit altından kurtarma, dönüştürme, depolama, dağıtma, devreye sokma da buradaki gizini açmanın tarzları olarak görünürler. Yine de düzenleme ve güvence altına alma, meydan okuyucu gizini açmanın temel karakteristikleri olur (TİS, 58). Bu düşünmede makine, canlının yerine geçer ve artık canlılar makine olarak kavranır, zaten her türlü biyoloji de bu yolda iş görmektedir. *Logos* da teknik düzen sağlamanın *ratio* 'su olarak planlama ve düzenleme anlamına gelir (TM, 11). Burada *tekhne* 'nin anlamı ciddi şekilde değişir. Öncelikle şimdi onun doğayla kurduğu ilişki biçimi tamamen yenidir. Doğa artık açığa çıkan değil, kontrol edilen, zaptedilen, düzenlenen ve kontrol edilen bir şeye dönüşür. Doğa tüm anlamlarını bu ve benzeri bağlarda açar. Yani ondan talep edilen hatta ona dayatılan isteklere uygun olup olmamıyla görünür hale gelir.

¹⁰ *Herausfordern*, eyleme davet etmek, meydan okumak vb anlamlara gelir. *Her-aus-fordern*, buradan dışarı çıkarmak ile *Hervorbringen*, öne çıkarma benzerlik taşır. Burada gizini açmanın iki tarzı arasındaki ilişkiye işaret edilir (Özlem, 1998: 55).

¹¹ *Stellen*, yerleştirmek, koymak, düzenlemek, beslemek, sağlamak, meydan okumak, diklenmek, çullanmak anlamlarının tümüyle birlikte düşünülür (Özlem, 1998: 55).

Burada onun açığa çıkma imkanlarını yöneten ve belirleyen yeni bir bakış, yeni bir özne anlayışı bulunmaktadır. Bununla birlikte canlılığın da anlamı değişir, öznenin mekanik tasarımı iş başındadır. Anlamı dönüşen diğer bir kavramsa *logos* 'tur. O da artık hakikatle bağında değil, öznenin tasarımı bağlamında araçsal bir değer taşır. Tüm bu değişimler yazgının görünülerinin de değişmesi anlamına gelir.

Heidegger insanın, kendi gizini açanı el-altında-duran olarak düzenlemek için oraya toplayan meydan okuyucu talebini çerçeveleme (*Ge-stell*) diye adlandırır. Çerçeveleme, düzenleme (*Stell*) tarzı içinde real olanın gizini el-altında-duran olarak açmak için insana saldıran, meydan okuyan saldırının bir araya toplayıcısıdır (*Ge*) (TİS, 62-63).¹² Çerçevenin saldırısı şeyin önüne geçer ve önüne geçtiği şeyi hakikatsiz bırakır. Böylece yalnızca yakınlaşmakta olan dünyayı tanınmaz kılmakla kalmaz, bunu yapıyor oluşunu da tanınmaz kılar (D, 56). Burada bir şeyin açığa çıkması o şey olarak değil aksine kendinden başka bir şey olarak, bir amaç veya bir son için açığa çıkmadır. Varlığın açıklığı tasarım olduğunda ise o şey artık kendini açmaz, açığa çıkan onun tasarımı olur. Öyleyse tek sorun onun kendinden başka bir şey olarak açığa çıkması değil aynı zamanda bunun sınırsızca döngüsellesmesi ve tek açığa çıkma biçimi olmasıdır (Kurtar, 2014: 102, 229). İşte çerçeveleme Varlığın bir tasarım içinde, istenen amaçlar doğrultusunda açığa çıkmasını dayatarak onun istemesinin dışındaki açığa çıkma imkanlarına engel olur. Bununla da kalmaz, onun başka türlü açığa çıkabileceğini düşüncesini de ortadan kaldırır. Yani kendi bakışını tekleştirir. Bu ise bir olumsuz sonuç daha doğurmaktadır ki o, çerçevelemenin Varlığın açığa çıkma tarzlarını örtüyor oluşunun da örtülmesidir. Böylece iki tür kapalılıktan söz edilebilir. Doğanın istenen çerçevede kendini açmaya zorlanması ve bu zorlamanın kendi yeni hakikatini ilanı. Üstelik burada insanın Varlıkla ve doğayla kurduğu ilişki tarzı da değiştiğinden, insanın kendi pozisyonu da bu süreçten payına düşeni alacaktır.

Bu tarzda düzenlenen her şey kendine özgü bir duruşa sahiptir ve Heidegger ona el-altında-duran (*Bestand*) adını verir¹³. Burada doğa enerjilerini sömürmek için insana meydan okunduğu ve insan bu sömürüyü yapmak için düzenlendiği ölçüde, insan da el-altında-durana

¹² *Ge-stell*, temelde bir çağrı, meydan okuyucu talep, talepkar davettir. O gizini açacak şekilde toplayandır. Bu talep, bir araya getirdiği ve düzenlediği için çerçeveler. Davet ettiği her şeyi kullanım düzenlemesiyle bir çerçeve, şekillenme içine sokar. *Ge*, bir araya toplama işlevi görür, burada vurgu işlevlendirmeyedir (Özlem, 1998: 62).

¹³ *Bestand*, *bestehen* fiilinin süregitmek ve kalıcı olmak anlamlarını taşır. O daha çok nesnelere düzenlenebilirliğini ve ikame edilebilirliğini vurgulamak ister. Modern teknikte böyle şeyler el-altında-duran halindedir. Aynı zamanda *Bestand*, *Gegenstand*'ın karşıtıdır. Modern teknikte karşıda-duran olmaktan çıkıp el-altında-duran olur, nesne olma karakterini yitirir, nesne el altında durana dönüşür (Özlem, 1998: 59).

dönüşür (TİS, 58, 60)¹⁴. Böylece insan çerçeveleme içinde tamamen el-altında-duran içinde emilebilir ve Dasein olarak değil fakat kendisini kullanıma hazır bir araç olarak bilen salt bir kendinin-bilincinde varolan olarak açığa çıkabilir (Özlem, 1998: 28-29). Görülmektedir ki çerçeveleme bizim kendimizle kurduğumuz ilişkiyi de değiştirir. İnsan artık doğayı sömürmeye yükümlü, bu yükümlülüğün bilincinde, kendini bu bilinçle anlayan bir şeye dönüşür. Bu ise tam da insanın da sömürülmesi anlamına gelir; çünkü artık onun olası açığa çıkma imkanları örtülmekte ve onun kendini tek bir tarzda açığa çıkarması beklenmektedir. Doğanın başına gelen, insanın da başına gelir. İnsan da artık amaç için araca dönüşür ve bu haliyle kullanıma hazır varlıklarla aynı ontolojik statüyü paylaşır. Kendi varoluşsal zeminini kaybederek varolanlardan biri olur.

İnsanı kendi gizini açmanın yoluna koyansa modern tekniğin özüdür. Bir yola sokmak/taşımak, günlük dilde yollamak (*schicken*) anlamına gelir. Heidegger insanı ilk kez bir gizini-açma yoluna sokan bu ‘bir araya toplayan yollama’yı (*Versammelnde Schicken*) yazgı (*Geschick*) diye adlandırır. Bu yazgıdan hareketle tüm tarihin (*Geschichte*) özü belirlenir. Dolayısıyla çerçeveleme, gizini açmanın her tarzı gibi, yazgının bir takdiridir. Gizini açan öne çıkma (*poiesis*) da bu anlamda bir yazgıdır. Varolan şeyin gizinden çıkması, daima, gizini açmanın yoluna girer. Gizini açmanın yazgısı insan üzerinde tamamen hakimdir. Yine de burada yazgı, zorlayıcı bir eli kolu bağlanmışlık değildir; çünkü insan ancak yazgının alanına ait olan ve yalnızca itaat etmeye zorlanan biri değil, dinleyen ve işiten biri haline geldiği ölçüde de özgür hale gelebilen biridir (TİS, 67-68). Heidegger böylece akla gelen bir soruyu, bu olan biteni nasıl anlayacağımız sorusunu, yanıtlamış olur. Modern teknik düşünüş de yazgının görünümlerinden biridir, çünkü o da bir gizini açmadır. Ne ki örten bir gizini açmadır. Varlığın açığa çıkma tarzları ile açığa çıkışlarının tümü yazgı içinde konumlanır. Olup biten her şey yazgıya aittir.

Heidegger çerçeveleme içinde hüküm süren yazgının en yüksek tehlike olduğunu söyler. Yazgının tehlikeli olması ne anlama gelmektedir? Bu tehlike kendini iki biçimde gösterir. Öncelikle gizinden çıkan nesne değil, el-altında-duran olarak gördüğü an, insan da el altında olanı düzenleyen olur ve onunla aynı noktaya iner. Bunun yanı sıra o kendini yeryüzünün efendisi konumuna yükseltir. Böylece karşılaştığı her şeyin insanın ürünü olduğu izlenimi

¹⁴ Heidegger *Gestell*’den modern teknolojinin özü olarak bahsetmesini büyük ölçüde Jünger’in Gestalt’ı, her şeyi endüstriyelmiş insanlık için “daimi kaynak” (*Bestand*) olarak açığa çıkaran ontolojik ilke şeklinde kavrayışına borçludur. 30 ve 40’lar boyunca Heidegger *Gestalt*’ı yaygın olarak kullanır (Zimmerman, 2010: 271).

yayılır, bu da yanıltıcı olur; çünkü insan daima her yerde yalnızca kendisiyle karşılaşmış gibi görünür. Çerçeveleme yazgı olarak insanı, düzenleme olan gizini açmaya sürgün eder. Başka bir imkanı da defeder. *Poiesis* anlamında, şeye görünüşe çıkma imkanı veren gizini açmayı da gizler (TİS, 71-72). Öyleyse çerçeveleme yazgı karakterine sahip, meydan okuyan bir gizini açma tarzıdır, öne-çıkan-gizini-açma (*poiesis*) da öyledir. Bunlar gizini açma cinsinin türleri değildir. Gizini açma öyle bir yazgıdır ki, kendini açıklanamaz biçimde ve birdenbire bu iki tarza da bölerek kendisini insana pay eder (TİS, 74). Şimdi insanın bir el altında durana dönüşmesi, diğer imkanlarının örtülmesinin yanı sıra onu sözde bir efendiliğe de taşır. O kendini her şeyi kontrol eden ve düzenleyen olarak yüceltir. İşte yine de açıklanamaz bir şekilde öne çıkan gizini açma, bu meydan okuyan gizini açmanın yanında durmaya devam eder.

Böylece yeryüzü konukluğumuz (Dasein) kendisini her yerde, her durumda, her şeyin planlanmasına çağrılmış olarak bulur. Varlığın çağrısı varolanları hesaplanabilirlikte görünüşe getirmeye çağırır. İnsan da ona böyle bakmaya çağrılmış, böyle çerçevelenmiştir. İnsan ile Varlığı, değişimli olarak birbirlerini temsil edecek biçimde birbirine çatan çağrının adı çerçevelemedir (Öİ, 21-22). Hesaplanabilirlikte açığa çıkarma olan hesaplama tüm varolanı sayılabilen olarak önceden kullanır ve sayma için sayıları tüketir (S, 48). Heidegger hesaplayıcı düşünmeyi, insan varoluşu, Varlığın açıklığı ve şeyler üçlüsü arasındaki ilişki biçimi olarak temellendirir. O, her şeyi sarıp kuşatan ve kendinden başka bir düşünme biçimine izin vermeyen veya yer bırakmayan en genel yaşama tavrıdır (Kurtar, 2014: 227). Bir şey üzerine hesap yapmak, onu bir beklenti nesnesi olarak kurmaktır. Hesaplayıcı akıl yönteme indirgenmiş araçsal akıldır. Bu haliyle parçalayıcı, analitik ve biçimseldir (Gülenç, 2010: 283). Burada çerçevelemenin daha önceki anlamlarıyla uyumlu biçimde onun hesaplayıcı bir düşünme anlamına da geldiği söylenir. Hesaplayıcı düşünme çıkara uygun olarak amaca hızla yönelir ve koşulsuzca ilerler.

Hesaplayan akıl, “belirli amaçlara” hizmet etme ölçütünü dayatır. Artık bireyler kendi öz çıkarlarını doyurmak için ilişkiye girerler. Akıl da bu arzuları en verimli şekilde karşılamak için yönlendirir. Doğa da bu çerçeveleyen ve nesneleştiren hesapçı düşüncenin temsil düzeninde yerini bulur. Ağaç kerestedir, dağ taşocağıdır. Temsili düşünce kendini teknolojinin çerçevelemesinin emrine sunar. Artık her şey fayda-maliyet analizinde yerini ve varolma sebebini bulur. İnsanlar da üretim sürecindeki girdiler, kaynaklar, hazırda yedekler olurlar. Her şey nesneleştğinde ise özne için herhangi bir nesne kalmaz. Teknoloji çağında, nesnelere dünyasında, her şeyin sonsuz sayıda ikamesi vardır. Farklı pratikler yok edilir veya ehlileştirilir. Özne de nesne de hazırda yedektir. Bu çerçevede akademiler de, örneğin meslek sahibi özne

kişilerin, üretim merkezi olur (Sezer, 1997: 74-78). Özne olarak ben modern dönemin karakteristiğidir fakat takiben teknoloji çağında subjektivizm her ötekiliği ortadan kaldırdığı için özne-nesne ayrımı da ortadan kalkar ve insanlar önemli hammaddeler olarak görülür (Zimmerman, 2011: 270). Her şeyin nesneleştiği yerde özne olmak da nesne olmak da anlamını yitirir, onlar aynı çerçevede erirler. Buradaki hesaplayıcı düşünce her ne kadar araçsal olsa da, tekniği sadece bir araç olarak düşünmemelidir.

Tekniği araç olarak düşünürsek, tekniğin özünün dışına düşeriz fakat eğer araçsal olanın nedensellik olarak nasıl ortaya çıktığını sorarsak, bunu gizini açmanın yazgısı olarak yaşantılayabiliriz (TİS, 78). Çerçeveleme her yerde üzerimizdedir. Teknik ve güçleri insanın irade ve karar yeteneğini aşmıştır. Bu sebeple hiçbir sade insan organizasyonu, çağ üzerindeki hakimiyeti ele geçirebilecek güçte değildir (Öİ, 22; OB, 16). Dolayısıyla teknik ne aldedilebilir ne de yok edilebilir. Heidegger, eğer bu yapılabilseydi insan Varlığın efendisi olmaz mıydı diye sorar (D, 48-9). Burada artık araçların bildik araç-amaç yorumu anlamsız hale gelir. Şimdi olan, insanlığın insani kontrolün veya bilginin sınırları dışında kalan bir amacın “aracına” dönüşmesidir (Zimmerman, 2011: 348). Heidegger bizi modern anlamda teknolojiyi de içine alacak şekilde, tekniği bir araç olarak düşünmememiz konusunda uyarır. Böyle düşünülürse onun özünü anlamak olanaksızlaşır. O bir araç olmaktan fazlasıyla başka bir şeydir. Teknik Varlıkla, kendimizle, insanlarla, doğayla ve diğer varolanlarla ilişki biçimimizi kökten değiştirmiş ve artık tüm bunlar bu yeni ilişkinin ışığında anlamlanır olmuşlardır. O ışık, örtücü bir ışıktır. Dolayısıyla onu ortadan kaldırmak bir insanın veya bir grup insanın yapabileceği bir şey değildir. Kaldı ki böyle düşünmek tam da teknik düşünüşün kalbinde atmak anlamına gelirdi, çünkü o zaman insanı Varlığın efendisi diye düşünmüş olurduk.

Çerçeveleme, dünyamızı ve tecrübemizi nesnelleştirme tarzımızdır. Burada, çerçevelenen şey, tasarlanmış amacın hizmetinde erişilir, kontrol edilir, dönüştürülür. Çerçevelemenin kökeni insanı önceler. O başlangıçta Varlığın göndermesinden, yazgısından, mukadder kılmasından gelir. O bir yazgıdır ve yazgı, uygunluk, yeterlilik gibi çifte anlama sahiptir. Dolayısıyla, yazgı, sadece dünya üzerine dışarıdan zorla kabul ettirilen bir yazgı değildir, daha çok dünyanın varolduğu tarza onun kendini vermesini ve kendini açmasını, onu kabul edenlerin yeteneklerine/yeterliliklerine göre uyarlayarak varlık bakımından bir kendini uyarılma düşüncesini çağırıştırır (Pattison, 2008: 262-263). Heidegger modern teknikte Varlığın yazgısının, göndermesinin hakikatini görür. Burada insanın böyle yapması meydana çıkmaktadır fakat insan her şeyi kendisinin yaptığını sandığından bunu unuttur. Oysa Varlığın yazgısı ve insan yapıp etmesi eşzamanlı olarak birbirine aittir (Özlem, 1998: 21). Tekniğin

çerçeveleyen bakışı açarak kapatmaktadır, hakikat içinse kapatarak açma ifadesini kullanırız. Burada gizini açma o şeyin o şey olarak kendi imkanlarını bir imkan olarak görmez ve onu kendi bakışının ışığında görünmeye zorlar. O her şeye rengini verir, her şey ona göre açılır. Bu haliyle yazgının bir görünümüdür.

Heidegger'in Dasein'da ikamet etmeyen, hakikate komşu olmayan, kapatarak açan teknik düşünmesi, insanın her şeyle bir şey için bakış ilişkisinde özetlenebilir. Bir şey için bakışta tasarımdan yola çıkma, öznenin merkeziliği ve karşıdakinin araçsallaşması vardır. Öyleyse daha başlangıçta bir hakikat bağı kurulamamıştır. Her şey yokluk-varlık zıtlığıyla kurulur. Yokluk burada olmamaya, varlık burada olmaya indirgenir. Bir şey için bakışın zamansızlığı, zaman dışılığı söz konusudur. İşte ölümlülük onu zamansallığı içinde açabilirdi. O zaman onun ışığında her şey başka türlü görünebilirdi. Burada ise bir şey için bakışa rengini veren istekler, hastalıklar vb. şeyler vardır. Bunlardan biri ışığa rengini verince, ışığın rengi olunca, her şey o ışıktaki görünür. Bir şey için bakış tüketici bakıştır. Tüketir ve yeniyi ister, doyumsuzdur. Yiyince doymayı unutmuştur. Mutsuz olmaya mahkumdur. Hiç dinlenmez, sabrı, beklemeyi bilmez, hep hızlanır. Böylece hayat bir probleme, bir yöntem problemine dönüşür. Daha çok şeyi daha hızlı nasıl elde edeceğimiz problemine. El altında duran varlıklara sahip/efendi olma yollarını arama problemine. Projelerin, planların ardı arkası kesilmez. Burada bir kurban etme vardır. Burada güç tanrıdır, diğer her şeyse kurbandır. Daha çok sahiplik veya yalnız kalmamak için, kendi güvenliğimiz, rahatımız sürsün, ağzımızın tadı bozulmasın diye her şey kurban edilebilir. Yazık bir tanrı bile yoktur ki kurbanın kurban olarak değeri olsun. Eskilerdeki insan kurban etmeyi vahşi buluruz, öyle olsa da bir anlamı vardır. Şimdi olan daha vahşi, acımasız hatta korkunçtur; çünkü sınır durumumuz yoktur. Kurban eskiden değerliydi, kendinde tanrılara gösterilen hürmetin anlamını topluyordu. Şey gibi, dörtlüyü topluyordu. Orada bir dünya vardı.

Bir şey için bakışla elde ettiklerimizle ilişkimize ise zaten öyle bakışı denebilir. Yani bir şekilde bir zaman onunla bir şey için bakışta karşılaşmıştır. Sonra o zaten öyledir. Bu bakış, bir apaçıklık olarak, hep öyle olacaktı, hiç bitmeyecekmiş gibi gösterir. İşte bu apaçıklık sanılan durum, hakikatin açıklık ile gizlilik bağını ortadan kaldırır. Hakikatin ışığı çakmaz olur. Ortalık kararır. Apaçık, tamamen ışık içindeymiş gibi görünen alan, tamamen karanlığa gömülür. Bu bakışın zamansız olduğu ortadadır. Öznenin ve nesnenin yittiği, yeninin ve hızın her şeyi tükettiği böyle bir çağda insanın herhangi bir şeyle yakınlık kurması mümkün müdür? Hatta en azından herhangi bir şeyle onu araçsallaştırmadan karşılaşabilmesi mümkün müdür?

Teknoloji insanı Kartezyen insanın son neslidir; çünkü artık onda açık seçik fikirler tutkusu da kalmamıştır. Descartes kendine yabancı/uzak bir dış dünyayla karşılaşır. Teknolojik insan ise hükmetmek için hangi düğmeye basacağı dışında nesnelere yakınlığa sahip değildir. Örneğin iki kişi taşraya gidip geri döner fakat hiç orada olmaz. (Barret, 2008: 69). Orada kırla gerçekten karşılaşmaz, orası fotoğrafını paylaşacağı veya buna benzer bir şeydir. Teknik bizi topraktan ve doğadan uzaklaştırır. Heidegger'e göre her şey hızla çalışır ve bir işleyiş hep bir yenisini getirir ve bu akışta teknik insanı topraktan koparıp köksüzleştirir (P, 28). Öyle ki modern haberleşme araçlarının sundukları, kişiye içinde yaşadığı şeylerden daha yakın olur. Bu bağlamda vatan toprağına meskuniyetin kaybının, hepimizin içine doğduğu çağın ruhundan kaynaklandığı söylenebilir (OB, 12). Burda teknik dünyanın hiçbir şekilde yuvaya benzemeyişliği ile yuva arayışına doğru gizli çekim olarak derindeki sıkıntı, birbirleriyle iç içedir (Y, 109). Bu çağda insanın şeylerle yakınlık ile uzaklık bağında karşılaşma imkanı açığa çıkamamaktadır. Bu ise onu bağısız, yersiz, yurtsuz yapmıştır. İnsan bir kayboluşta dolanıp durur. Yine de bu kayboluş anlamlı olabilir; çünkü yönümüzü ve yolumuzu şaşırıyor olmamız yeni bir yolun imkanını da barındırır. İşte kökensel düşünme bu imkanı sunar. İnsan bu düşünmeyle Varlıkla yakın bir ilişki içinde ikamet edebilir.

3.4.2. Kökensel Düşünme/*Das Besinnende Denken*

Yazgının açığa çıkışıyla kökensel düşünmede de karşılaşılır; çünkü onda kendini yazgının açıklığında durdurarak sahici bir anlama gerçekleşebilir. Bu düşünme, Varlığı/yazgıyı dinlediği, onu duyabileceği bir mesafede ikamet ettiği için onun açığa çıkmamış imkanlarının açığa çıkmasına imkan/mekan olur. Heidegger *logos*'un başlangıçtaki anlamında bu imkanı taşımaya rağmen sonrasında onun anlamının değiştiğini söyler. Ona göre *logos* kökensel anlamda toplayan bir açıklıkken sonrasında kategoriye, bununla birlikte hakikat de önermenin doğruluk değerine dönüşür. Bu sürecin sonunda çerçeveleme yaşanır fakat tehlikeye ne kadar yaklaşırsak orada başka türülüğün ışığı da çakar. İşte burada kökensel düşünme açığa çıkar. Bu düşünme Varlıkla bağında inşa olur, o Varlığı dinleyen düşünmedir ve bir yolda olma halidir. Böylelikle Varlığın çağrısına yeni bir yanıt olanaklı olur. Kökensel düşünme anımsama ve şükretme ile birlikteliğinde anlaşılır.

Heidegger öncelikle *logos* kavramının mantıkla ilişkisi bağlamında hem onun nasıl kategoriye hem de hakikatin önermenin doğruluk değerine dönüştüğünü anlatır. Düşünme bir şeyi önümüze doğru getirir, o istediği gibi davranmaktır ama keyfi değildir. Mantık, *episteme*

logike 'nin kısaltılmışıdır. Burada *logos*, önermeyi anlatır. Peki düşünme, neden önermeden hareketle belirlenir? Mantık okul döneminde, varolanın varlığı idea olarak *episteme* 'nin karşıda duran nesnesi olunca başlar. Bu haliyle mantık filozofların değil, okul hocalarının icadıdır. Düşünme Latince *intelligere* demektir ve o burada bir zeka meselesi olarak düşünülür (MG, 138-141). *Lego, legere, lesen* toplamak demektir; birini bir diğèrinin yanına koyma, aynı şeyleri bir araya getirmedir. *Logos* konuşma anlamına geldiğinde bile kökensele "birinin bir diğèriyle ilişkisi" anlamını korur (MG, 144-145). *Logos* şimdi tersi şekilde dışa söyleme olarak, doğruluk anlamında hakikatin yeridir, doğru ya da yanlış olabilen şeydir. Hakikat *logos* 'un doğruluğuna dönüşür. *Logos* bir şey hakkında bir şey söylemektir. O, hakkında söylenen ifadenin önünde-yatık-durandır, bu varlıktır. Örneğin nitelikli, büyük, ilişkili olma Varlığın belirlenimleridir. Bunlar söylenmiş olmanın tarzları olarak, *logos*'tan olduklarından, ifade etmek *kategorein* 'dir, bu varolanın varlığının belirlenimleri, kategorileri demektir. Böylece *physis eidos* 'a, *logos* kategoriye dönüşür (MG, 207-209). "Dır" ilişki sözcüğüdür. Kategori olarak *logos*, kendisine ait "-dır"dan hareketle Varlığı belirler (MG, 223). Bundan sonra felsefe ifade (düşünme) ile Varlık ilişkisini açıklama ıstırabını boşa çekmektedir (MG, 212). Varlık *eidos* 'a, Varlığın bağlandığı ilişkiler ağı olan *logos* Varlığın nitelikleriyle ilgili hükümlere/yargılara/yüklemlere/kategorilere, hakikat de doğru ya da yanlış olabilen ifadeye dönüşür. Düşünme böylece ontolojik değil epistemolojik bir zemine taşınmış olur.

Böylece, düşünmenin *theoria* olma özelliği yani bilmenin "teorik" bir etkinlik olması, düşünmenin teknik yorumunda gerçekleşir. Düşünme burada kendini bilimler karşısında aklamaya çalışır. Mantık temel olur ve Varlıktan vazgeçilir (HÜ,8). İnsan bu tutumunu ilk kez doğa biliminde sergiler (TİS, 64). Grek bakışı hakikat koruyan düşünme iken modern teori doğanın zapt edilmesidir olarak yıkıcıdır (Gray, 2008b: 285). Tarihsel olarak yaşanan bu değişiklikler, düşünmeden ve bilgiden anladığımız şeyi dönüştürmekle kalmaz aynı zamanda düşünmemizin konusu olan şeylerin de değişmesine sebep olur. Heidegger'e göre tartışma, Varlıktaki çatışma konusunda düşünmek demektir (Ş, 157). O halde düşünmenin niteliği hakkında düşünülen şeyin ölçüsü olur; çünkü eğer doğruluk bilginin bir özelliği olursa, burada şeyler ifadenin ona uygunluğu bağlamında anlam taşırlar. İşte bu serüven kökensele düşünmeden uzaklaşılmasını ve çerçevelemenin açığa çıkmasını bize açıklar. Şimdi çerçevelemenin tehlikesine bağlı olarak yeniden kökensele düşünmenin açığa çıkmasının imkanı soruşturulur.

Teknoloji de yazgının hükmüdür. O, Varlığın unutulması ile varılan yazgıdır (Arslan, 1997: 150). Bu çerçevelenmede Varlık saklanarak insan da unutarak açar (Hofstadter, 2008: 406). Çerçeveleme Varlığın göndermesi ise, tehlike bunun neresindedir? Tehlike, onun

Varlıktan gelmesine rağmen Varlığı unutmayla sarıp sarmalamasındadır. Dünyayı çerçevenmiş olarak görmeye daldığımızda onun Varlık için ne olduğunu göremeyişimize dair gerçek bir olasılık vardır (Pattison, 2008: 263). Buradaki temel soru ne yapmalıyız yerine nasıl düşünmeliyizdir; çünkü düşünme Varlığın özüne el uzatmak, ona varolanın orta yerinde kendi özünü dile getireceği o meskeni hazırlamaktır. Bu bölgede sağlam ikamet etmeyi ancak düşünerek öğrenebiliriz (D, 50-51). Herakleitos “insana göre eğleşme, tanrının özünün gelişi için açık olandır” der. *Ethos* burada, bir yerde bulunmaktır, insanın ikamet ettiği açıklıktır (HÜ, 48). O halde insan, Varlığın unutulduğunu görerek, onun açıklığı için yer hazırlamalıdır. Bu ise düşünmede gerçekleşir.

Heidegger’e göre çerçevelemenin özü tehlikeli olsa da yine de tehlikenin özünde bir dönüşün olanağı da gizlidir. Bu dönüş tehlikenin gün yüzüne çıkmasıyla olup biter. “Ancak tehlikenin olduğu yerde çare de büyümektedir.” Burada çare/kurtarmak (*Retten*), sonradan gelip araya girmez veya tehlikenin yanında durmaz, o tam da tehlikenin kendisi tehlike olarak durduğunda bir çaredir. Çare olmak, çözmek, kurtarmak, özgür kılmak, serbest bırakmak, esirgemek, güvence altına almak, korumak anlamlarına gelir. Lessing onu haklı çıkarmak (*Rettung*) anlamında kullanır. Böylece o, hakkını teslim etmek, özünü geri vermek ve onu bu özde korumaya almaktır, çare korumaya alandır, korunaktır. Burada tehlike, mevcut bütün şeylerin yeri yurdu olmayan bölgesidir (D, 51-52). Teknik her ne kadar tehlikeli de olsa hatta tam da bu sebepten o aynı zamanda çaredir çünkü onun tehlike olarak tecrübesi de olanaklıdır. Bu tecrübe ise tehlikenin yurtsuzluğundan yurt arayışına dönüşü açığa çıkarır.

“Tehlikeye ne kadar yaklaşırsak, koruyucu güce giden yollar o kadar parlak bir biçimde ışıdamaya başlar ve biz de o kadar soruşturucu hale geliriz. Çünkü soruşturma, düşünmenin dindarlığıdır” (TİS, 82) diyen Heidegger’e göre sorgulamanın düşüncenin dindarlığı/ibadeti olması, bir teslimiyet/adanış veya itaat/boyun eğme olarak düşünmenin hakkında konuştuğu şeye boyun eğmesi demektir. Bunun sebebiyse düşünmenin en heyecan verici tecrübelerinden birinin, henüz ulaştığı ve tam anlamıyla kavrayamadığı yeni iç sezileri yaşadığı zamanlarda gerçekleşmesidir (Y, 32). Soruşturmaya değer olan şeye doğru götüren yolda yapılan seyahat, macera değil sılıya dönüştür. Düşünüm (*Besinnug*), hissin ve anlamın peşine cesaretle düşmek ve düşünmeye değer olan şeye, dingin, serinkanlı bir şekilde teslim olmaktır (BvD, 41-42). Heidegger, bunca uzun süredir alışılmış düşünme tarzını bu cesur isteğe rıza göstermesi için zorlayamayacağımızı ancak onun bize gelmesine izin verebileceğimizi söyler (Ö, 117). Bu, çocukluğumuzun geçtiği yeri ziyaret edip de kayıp sesleri, yüzleri hatırladığımızdaki içe dalan, anımsayan bir düşünmedir (Pattison, 2008: 270). O, “daha az felsefe ama düşünmeye daha çok

saygıyla dikkat etmek; daha az edebiyat ama daha çok hecelemeye özen göstermek” gerektiğini söyler (İyi, 1999: 52). Düşünme Varlığın açıklığı için yer hazırlayacaksa bunu onun açıklığına kendini bırakarak yapabilir. Bu düşünmenin anımsama ile bağı vardır.

Der Gedanc, toplanmış, her şeyi toplayan anımsayan düşünmedir. Geçmiş, şimdi ve gelecek kendi açığa çıkmasının birliğinde ortaya çıkar (DvŞ, 59-60). *Der Gedanc* kalbin merkezi, bizi ilgilendiren her şeyin, ihtimam gösterdiğimiz (*anlangen*) bizi etkileyen her şeyin toplanmasıdır. Bize sınırdadır. Doğaca sınırdışlıkta toplanmamız nedeniyle hem şimdi, hem geçmiş, hem de gelecek olanda yoğunlaşabiliriz. Hafıza sınırdışlık üzerine yoğunlaşma ve sadakattir. Hafızada geriye doğru düşünerek anımsayan bu düşünme kökensele teşekkürdür (DvŞ, 65-67). Burada kökensele düşünmeye dair öne çıkanlardan ilki, onun kökü itibarıyla zamansallıkla bağıdır. Burada düşünme şimdiyle sınırlı olmayan, geçmişten gelerek geleceğe yönelen bir düşünme olur. Böylelikle o, insanın kendi tarihselliğiyle ve buradaki yaşamışlıklarıyla doğrudan bağlantılıdır. Ayrıca bu düşünme Varlık unutulmuşluğundan Varlığı düşünmeye, onu hatırlamaya dönen düşünmedir. Varlık burada onu anımsayan düşünmemize ve düşünme ile teşekkür sözcükleri arasındaki yakınlık dolayısıyla da şükürümüze konu olur. Bu ruh hali içinde ona teslim olmamızla gerçekleşir.

Varlık düşünmenin ürünü değildir, aksine kökensele düşünme Varlığın olagelmesidir (S, 48). “İnsan gözlerini ve kulaklarını açık tuttuğu, yüreğinin kilidini açtığı ve kendisini, derin düşünmeye ve mücadele etmeye, şekillendirmeye ve çalışmaya, yalvarmaya ve şükran duymaya teslim ettiği her yerde; kendisini zaten hep gizinden-çıkış-olana sokulmuş bulur” (TİS, 61). Öyleyse çağrıldığımız Varlığı bekleme tarzımız, uzun karmaşık bir muhakeme zincirinin sonucu olmadığı gibi yeni bir bilgiyle inşa edilebilir de değildir. Aksine o zaten bildiğimize yeniden bakmakla mümkündür. Düşünülmesi en zor olan en basit olandır. En uzak olan en yakın şeylerdir (Pattison 2008: 266). Varlık ile insan arasındaki bağ, düşünmeden bağımsızdır ama onun tarafından gerçekleştirilir. Düşünme Varlığın ona verdiği ilişkiyi yine ona sunar. Bu ise Varlığın düşünmede dile gelişile olur (İyi, 1999: 26).¹⁵ Geç Heidegger düşünmenin görevinin hem Varlığı hem de insani varoluşu “bahşeden” nasibini alma olayını/olagelmeyi (*Ereignis*) hatırla(t)maktadır (Zimmerman, 2011: 161).

¹⁵ Özlü düşünme (*das Wesentliche Denken*), düşünürce düşünme (*das Denken Denkender*), köklü düşünme (*das Anfangliche Denken*), bunun için 43 baskısında *das Ursprüngliche Denken* dendiği notu vardır (İyi, 1999: 27-29).

O halde Varlığın hakikatiyle bağında insanın özüne ulaşabilmesi için düşünmeyi bir yola çıkarmak, Varlığın kendini hakikati içinde düşünebilmesi için düşünmeye bir patika açmak gerekir (G, 13). Varlık ile düşünme, özünü olagelme dediğimiz birlikte-ait-olmaya bırakmanın doğurduğu bir özdeşliğe aittir (Öİ, 25). İşte ancak düşünerek zaten düşünülmüş olana kendimizi verirsek, henüz düşünülecek olan da önümüze serilir (Öİ, 28). O halde Varlığın talebine, çağrısına (*Geheiss*) yanıt, kökensel düşünmedir. Burada düşünmenin dört farklı anlamı vardır: Bunlar, Varlık düşüncesi olan, Varlığın gizini ontolojik ayırımında bulan, tasarımsal düşünmenin *via negativası* olarak ona benzemeyen ve Varlık için yeni isimlerin anlatımı olan düşünmedir (Bartky, 2008: 289-290). O halde kökensel düşünme, Varlığın insanla bağında onun çağrısına yanıt vererek, gizlenme ile açığa çıkma bağında Varlığı düşünerek, kendi bilincinden yola çıkmayarak ve Varlığın çağrısını dinlerken duyduklarına yeni adlar vererek düşünme demektir.

Heidegger'e göre düşünce alanında otorite ilanına yer yoktur; çünkü düşünce için geçerli olan tek şey düşünülecek olandan gelir. Bugün bizim için düşünülecek olan şeyin büyüğü fazla büyüktür. Belki kendimizi ancak bir geçit açmaya, uzağa gitmeyen, daracık yollar inşa etmeye zorlayabiliriz (P, 40, 42). İşte o daracık yollar/patikalar bizim kurtarıcımızdır: “Muammalar üst üste yığılıp hep birbirine dolandığında ve bir çıkış yolu yokmuş gibi gözüktüğünde, kıryolu yardıma koşar. Zira o, uçsuz bucaksız kıraç araziye kateden kavisli bu yolda, yürüyen kişiye sessizce eşlik eder” (K, 212). Heidegger bir şeyi düşünür, onu tasarım nesnesi gibi alarak onun hakkında düşünmez. Bu bağlamda o, derinlere sondaj yapar, buradaki amacı temeli keşif değildir. O daha çok, patikaları serimlemek ve yol işaretleri oluşturmak ister. Patikalar koruluğun dışında bir yere götürmedikleri ve henüz yürünmemiş bir yerde aniden bittiği için, profesyonel felsefecilerin düzenli “problem caddeleri”nden daha güvenlidir. Aklın tutkuya, ruhun yaşama karşıtlığı, öyle derinlerdeki, düşünme ediminin hayatta olmaklık ile bir aradalığını temsil eden “tutkulu” düşünüş olması fikri şaşkınlık yaratır. Düşünme Penelop'un dokuduğu kumaşa benzer: Ertesi gün yeniden dokumak olanaklı olsun diye gün içinde dokunan gece sökülür (Arendt, 2010: 121-123).

Kökensel düşünme Varlığın sürekli görünüşe çıkmasına eşlik ettiğinden yolda olmak anlamına gelir. Varlıkla ilişki tarihsellik içinde, dilin tarihselliğiyle kurulur. Bu yüzden sahici düşünme soyutlama ve açıklama etkinliği değil bitimsiz bir anlama etkinliğidir (Özlem, 1998: 13, 15). Heidegger için düşünme, bir şeyin başlangıcında, sonunda veya ortasında kaldığımız sıkışma anlarında hakikate komşu gibi görünür. Hani fal bakılırken dinlemenin, selamlaşırken gülümsemenin, çiçek sularken özen göstermenin hakikati açığa çıkar ya, düşünmenininki de

dinlemede açığa çıkar. Sonra düşününce o anı anımsar, evet orada dinlemenin hakikati çıktı deriz veya başta sorarız onun anlamını. Sonra yola bırakınca hakikat görünür oluyor. Düşünme burada sıçrama sağlıyor. Düşünmenin tek başına hakikati açtığı düşüncesi Descartesçidir. Burada düşünmenin zamanla ve anımsamayla bağı açığa çıkar; çünkü düşünme dediğimiz şey zamansal bir varlık olarak anlamamız ve böylece anımsayan varlık olarak onu sürdürebilmemizle ilgilidir. Burada anımsama geçmiş bir şeyi hatırlama değildir, geçmişin kendini şimdiki anda açması, şimdi üzerinden geleceğe bağlanmasıdır. Düşünmenin bir diğer boyutu dinlemeyle bağında anlaşılabilir görünür. Heidegger bilince alternatif, duyma/dinleme vurgusu yapar. Gerçekten de burada söylenenler duyulmaya, duyulanlar da söylenmeye çalışılmıştır. Onun oğluna “bende düşünülüyor” dediği, Descartesçi “ben düşünüyorum” değil de bu olsa gerektir. Burada beklemek bir şey umarak, isteyerek, kendini ona kilitleyerek, inat ederek değil teslim olarak, açıklık içinde olmaya bırakarak beklemektir. Düşünmenin üçüncü yanı ise düşünme ile eylem arasında bir farkın olmamasıdır. Düşünme ile yapma, aynılık ilişkisinde bir olup birbirlerine aittir; çünkü dinlemek beklemeyi, beklemek sabırlı olmayı gerektirir. O varoluşsal olarak bir tecrübe etme halidir.

Kökensel düşünme, tarihsel olarak, yazgının açığa çıktığı ilişkileri anlama ile gizlendiği ilişkileri de açığa çıkarma imkanlarını kendinde taşır. Bu haliyle kökensel düşünme, yazgıyı/Varlığı beklemek, dinlemek, onunla karşılaşmaya açık olmak, gelen düşünceleri olmaya bırakmak, ona teşekkür etmek ve onun ilişkilerin ilişkisi olduğunu düşünmek için imkan sunar. Hakikatin, böyle açığa çıkmasının yanında bir de kendini sanat eserinde göstermesi söz konusudur. Hakikat kendini farklı tarzlarda dile getirir işte sanat onlar içinde özel bir yere sahiptir; çünkü sanat eserinde daha önce açığa çıkmamış yeni dünyalar açığa çıkar. Bu haliyle sanat yazgının açığa çıkışlarından biri olur.

3.5. SANAT/KUNST

Sanat Varlığın hakikatının özel/güzel bir açıklıkta görünür olması bağlamında yazgının açığa çıkışlarından biri olur. Bu ise eserde yeryüzü ile dünya çatışmasında, ilişkisinde gerçekleşir. Sanat eserdeki ilişkilerle, yazgının başka türlü açığa çıkma imkanlarını sunar. Heidegger *Sanat Eserinin Kökeni*'nde Varlığın hakikatini değil hakikatin varlığını aradığını söyler. Bu başlangıçla bile açıktır ki sanat hakikatin bir açıklığı olarak okunmaktadır. Burada öncelikle sanatın kökeni olarak görülen *tekhne*'nin anlamı açılır. Sanat nedir sorusuna sanat eserine gidilerek yanıt aranır. Böylelikle nesne, araç ve eser arasındaki ayrımlar bulunarak sanat

eserinin nesneden ve araçtan farklı olduğu görülür. Sanat eseri, üzerine yükseldiği yeryüzü ile hakikatin kurulan dünyası arasındaki çatışmanın alanıdır. İşte onlar arasında oluşan çatlak (*Riss*) hakikatteki gizlilik ile açıklık bağının kendini gösterdiği yer olur. Böylece sanatın, hakikatin eserde açığa çıkması ve korunması olduğu görülür.

Sanat Eserinin Kökeni'nde Varlığın hakikatini değil, hakikatin varlığını arayan Heidegger'e göre *aletheia* olarak hakikatin varlığıyla Antik Yunan düşüncesinde karşılaşabiliriz. Burada hakikat açıklık değildir. varolanların tümü Varlıkta durur. Burada hakikat Varlıktaki gizlilik ile açıklık bağında kendine yer bulur. Bu bağlamda tanrısal olan ile olmayan arasında asılı duran örtük yazgı, Varlık sayesinde. Böylece insan varolanda pek çok şeyi çözemese de, az bir şeyi kavrayabilir (SE, 45-47). Hakikat tam görülebilecek ve böylece tüketilebilecek bir alan değildir. O Varlıktaki/yazgıdaki açıklık ile gizlilik bağında konaklar. Hakikatin varlığı demekse, Varlığın yazgısı demektir. Varlığın yazgısı kendindeki ikili birliğe uygun olarak, tanrısal olan ile olmayan arasındaki ilişkide açığa çıkar. Bu haliyle o insanın anlayabileceği bir şey olsa da, insan o açıklığın konuğudur, yine de onda pek çok şeyi çözemeyecektir. İnsanın bu aradığı her şeyi değil bir şeyleri anlamasına imkan sağlar. Heidegger bu yüzden şöyle söyler: "Bu durumda kendime her gün şunu söylüyorum; "sen kendi işini yap". Geri kalan ve büyük şeylerin bizden gizlenmiş kendi kaderleri vardır" (M, 241). Yazgının büyüklüğüyle bilinemezliği yine de onun anlaşılabilirliği anlamına gelmez. İşte Heidegger sanatın kökenine inerek bunun imkanını arar.

Bir zamanlar hakikati, görünmenin ışığı içinde öne çıkaran gizini açmaya *tekhne* denirdi. Güzel olanda hakikatin görünmesine de aynı isim verilirdi. Orada sanatlar tanrıların mevcut bulunmalarını, tanrısal ve insani yazgıların diyalogunu ıslıl ıslıl parlaklığa büründürüyorlardı. Sanat biricik, çok yönlü bir gizini açmaydı, dindardı (*promos*) (TİS, 79-80). *Tekhne* öne çıkaran gizini açma olarak, bu gizin bir varolanda güzelce açığa çıkmasıdır. Bu hem tanrıların varlığı hem de insani ile tanrısal yazgıların canlı diyalogu olarak görünmenin içinde parlar. Bu anlamda güzelin açıklığı olan sanat tekti. Tanrıları ağırladığı için de dindardı. Heidegger'e göre *tekhne*, bir yapabilme faaliyeti olmanın aksine, tecrübe edilmiş bir bilgi olarak varolanın ortaya çıkarılmasıdır (SE, 57). Burada bilmek bir çalışmanın biçimlenişinden önce onu karşısında görebilmektir (Nalbantoğlu, 1997: 13). Ayrıca insan tanrılarla diyalogu tecrübe etmektedir, onlarla birlikte. O halde sanatın kökeni olan *tekhne* hakikatin kendini güzel olarak açtığı özel bir açığa çıkma ve aynı zamanda bilme tarzıdır. Sanat, sanat eserinde açığa çıkar. Sanat eserinin nesne ve araçtan farkı nedir?

Heidegger öncelikle onun bir nesne olup olmadığına bakar ve üç farklı nesne yorumuyla karşılaşır. Bunlar, duyularla verilmiş olanların çeşitliliğinin birliği, biçimlenmiş malzeme ve özelliklerin taşıyıcısı olarak nesne yorumlarıdır (SE, 19-20, 24). Nesne sorgulamasıyla araç, nesne ve eser ayrımlarına ulaşan Heidegger onların farklılıklarını arayarak yoluna devam eder. Araç, nesne ile eser arasında kendine has bir konuma sahiptir (SE, 23). Aracın araçsallığı, onun araç olarak gerçekleştirdiği hizmetselliğinde yatar. Aracın, örneğin ayakkabının, araçsal varlığı, burada hizmetselliği, ona bakarak anlaşılmaz; çünkü o toprağa aittir ve orada yaşayan köylü bir kadının dünyasında yurt tutar. Onun hizmetiyle sunduğu ise güvenilirliktir. Dolayısıyla hizmet ederek aşınan, alışılan araç hem bu varlığını, hizmetselliğini hem de güvenilirliğini yitirir (SE, 26, 28). Demek ki, amacı hizmet olan nesnelere araç denirken araçsallığı kaybolmuş araca da nesne denir (Tepabaşılı, 2011: 104). Öte yandan araç nesneyi hizmete sokar ve nesne yok olurken, sanat eserinin dünyasında bu olmaz, aksine eserde malzeme bütün ihtişamıyla yükselir. Dünya, eserin malzemesinin ortaya çıktığı, açıklığın mekanı olur (Tepabaşılı, 2011: 107). Nesneyle, aracın biçimi olarak, araç hizmet ederken karşılaşamayız. Araç, kullanıma hazır bir varlık olarak işimize yarayan şeydir. Ne ki bir şeyler ters gider, hizmet aksar, o zaman o karşımızda durur, nesne olur. Örneğin kapı bozulur. Bu haliyle o artık, önümde hazır olarak durur, çözülmesi gereken, üstüne kafa yorduğum bir nesnedir. Kapı, işini gördüğü sürece onu düşünmem, onu kullanırım.

Sanat eseri ise yaratılmış olmanın varlığının saf olarak ortaya çıktığı şeydir (SE, 62). Eser, eser olarak kendisi aracılığıyla açılan alana, hakikatin güzelce açılmasının alanına aittir. Eserin eser varlığı yalnızca ve yalnızca bu açılımda bulunur. Örneğin Yunan tapınağında “açılan nedir?” dediğimizde görürüz ki, tanrı tapınak sayesinde tapınakta açığa çıkar. Bu açığa çıkış, alanın sırrı ve genişliğidir. Bunun yanı sıra tapınak, doğum ile ölümü, felaket ile kutsallığı, ihtişam ile sefaleti, yükselme ile çöküşü, böylece insan yazgısının biçim kazandığı tüm ilişkilerin birliğini toplayıp bir araya getirir. O halde orada açığa çıkan, tarihsel bir halkın dünyasıdır. Böylelikle tapınak, kendi duruşunda, nesnelere sahip oldukları çehreleri, insanlara da bakışı verir. O eser olduğu ve tanrı oradan ayrılmadığı sürece bu bakış açık olarak kalacaktır (SE, 36-38). Eser, estetik değerlerle donatılmış bir araç olmadığı gibi nesneden de farklıdır. Eser, mekan olarak bir dünyanın açılmasıdır (Tepabaşılı, 2011: 106). Bu açıklık sanat eserinde iki şekilde gerçekleşir: Hem olan ve bilinen bir dünya yerine, olmakta olan ve gizemli bir dünya açarak (*Errichtung*) hem de eserin açtığı açıklık şeyleri kendi olmaya çağırıp bunun için onlara yol olarak (*Herstellung*) (Kurtar, 2014: 177). O halde eserin eser varlığı, bir açıklıkta açığa çıkışında bulunur. Bu açıklık, bir dünyanın açıklığıdır. O açıklıkta yazgı durur. O yazgıda

insanın tanrısal olan olmayan tüm ilişkileri durur. Eser ilişkilerin birliğidir çünkü onları toplayarak açıklıkta durur. Bu haliyle eser hakikatin varlığının/yazgının tarihsel olarak görünür olmasıdır. Eser tüm ilişkileri toplayarak yazgının ilişkiler ağını kendinde görünür kılar. Eser ayrıca, ona bakını bir dünyaya davet eder. Öyleyse eser, nesne olmadığı, eserdeki varlıklar orada kaldığı ve belki bir göz onları seyrettiği sürece eser olarak kalır. Eser bir sanat eseridir, böylece başa dönülerek sanat nedir diye sorulur.

Sanatın neliği orada açığa çıkan esere gidilerek aranır. Burada eser sanatçının, sanatçı da eserin kaynağıdır ve sanat sayesinde onlar arasında karşılıklı bir ilişki olur (SE, 9). Burada eserin eser varlığı, hakikatin nasıl gerçekleştiğinin biçimlerinden biri olarak görülür. Güzellik, açıklık olarak hakikatin nasıl olacağının bir biçimidir. Böylece tapınak duruşunda hakikati kastetmez onu doğru biçimde sunar, orada hakikat gerçekleşir (SE, 50). Hakikat varolan olarak varolanın açıklığıdır. Hakikat kendini koyarsa gözükmür, gözükmek güzelliştir. Böylece güzel, hakikatin gerçekleşmesine ait olur (SE, 79). Sanat eseri bir şey düşünmez, bir şeye göndermez, o kendini gözlemciyi orda bulunmaya çağırarak açar (Gadamer, 2011: 92). Sanatın ne olduğu sorusuna, hakikatin sanat eserinde güzellik olarak açığa çıkmasıdır denebilir. Sanat hakikatin görünerek gerçekleştiği ve güzellik olarak görüldüğü bir açıklıkta açığa çıkan eserde gerçekleşir.

Eserin nesneliliği sorusu, hem kendimizden hareketle hem de onu mevcut bir şey olarak düşündüğümüzde sorulduğundan burada böyle bir soru söz konusu değildir. Eser bir nesne değildir. Onda varolanlar, Varlığın ışığında durarak kendi hakikatlerini esere koyarlar (SE, 29, 65). Heidegger'de sanat eseri kendi içinde durduğu, kendi dünyasını açtığı sürece nesne değildir. Bu gerçekleşmediği takdirde ise nesne olur çünkü bu durumda onun ait olduğu dünya dağılır. Örneğin sanat yapıtı ticari bir nesne olduğunda tam da bu gerçekleşir (Gadamer, 2010: 139-140). Eser, ait olduğu dünya çöktüğünde bir nesne olur. Yurtsuz ve dünyasız kalır. Gerçekten de sanat eserinin nesneliliği sorusu bizim özneliğimizden bakınca sorulabilecek bir sorudur. Heidegger ise insanı özne olarak düşünmez, insan özsel niteliklerle belirlenmiş bir varlık değildir, o açık bir imkanlar varlığıdır. Soruya dönersek yeniden, bu soru bir nedenle daha sorulamaz, çünkü eser önümüzde hazır bir varlık/nesne, kullanıma hazır varlık/araç veya el-altında-duran varlık da değildir. Ontolojik statüsü onlardan farklıdır. Eser hakikatin güzel bir görünmesi, açığa çıkışıdır. Bu haliyle o diğerlerinden ayrılır.

*Sanat Eserinin Kökeni'*deki sav, sanat eserinin özünün, hakikatin/doğruluğun yapıta konması olduğu biçimindedir. Bu da sanat eserlerinin elde bulunur nesnelere olmadığı anlamına

gelir. Onlara güzellik sonradan konulmaz. Tersine Şeyler güzel olarak tam da hakikatin onlara konma süreciyle meydana gelirler. Eserin yapılması, “dünya”nın sergilenerek oraya konması, aynı zamanda “yer”i de oraya koymaktır (S zer, 2010: 55-56). Böylece eserin eser varlığında karşımıza yeni olarak, yer ve dünya ifadeleri çıkar. Bununla uyumlu olarak Grekler kendinde ve bütünde doęuŐa *physis* derler. Eserde r zg r, gök, ihtişam açığa çıkar. Böylece sanat eserinin kendi barınağını kurduğu yer yeryüzüdür. Eserde yeryüzü açığa çıkar. O, doğmakta olanların doğumunu kendileri olarak gizleyen Şeydir; yeryüzü, gizleyen olarak doğmakta olanlarda bulunur (SE, 37). Eser yeryüzünü yeryüzü kılar. Yeryüzü kendisine girme denemelerini engeller, açıklama denemelerine kendini kapatır ve böylece korunduğu yerde daha açık olarak ortaya çıkar (SE, 41-42). Eser bu *Şeylik özelliği* ile yeryüzüne ait olur (Altuğ, 2012: 154). Burada yeryüzü mitosla karıŐık, ilksel bir anlamdadır; o her Şeyi kuşatan, beslenme, barınma, hayat kaynağıdır (Quigley, 2008: 327). Yeryüzü eserin ait olduğu, kurduğudur. Sanat eserinde öz açılma ve öz kapanma vardır. Eserde yeryüzünün kapanmıŐlıęı vardır. Onda ortaya çıkan dünya gömülü bir biçim içine girer (Gadamer, 2010: 140). Yeryüzü eserde gizleyen olarak eserin kapanmıŐlıęıdır ve böylelikle de hakikatin eserde açığa çıkmasını mümkün kılar. Hakikatin gizli ile açık bağı eserde yeryüzü ile dünya bağıyla yeniden kurulur ve eser de yeryüzünün yeryüzü olarak, kendi kapalılığında görünmesini mümkün kılar, bunu da yeryüzünün dünya ile ilişkisinde yapar.

Heidegger’e göre yeryüzü gizleyen olarak dünyayı çevreleme ve öylece tutma eğilimindedir. Eserde bir dünya kurulur. O halde eser varlığı demek bir dünya kurmak demektir (SE, 39, 43). Hakikat aydınlık ile gizlenmenin en eski kavgası olduğu sürece yeryüzü dünyadan yükselir, dünya da yalnızca yeryüzünün üzerine kurulur (SE, 49-50). İŞte eser dünya teŐkil ederek ve yeryüzü kurarak bu kavgayı yürütür (SE, 44). “Dünya bir yandan, basitliğin geniş yollarına ait olan kendini-açan bir açıklık, diğer yandan da, tarihsel insanın yazgısında bulunan özsel bir karardır” (Johnson, 2013: 84). Dolayısıyla bir dünya kurma, varolanlara anlam veren birlikli bir bağıntılar örgüsü oluŐturmadır. Dünya basitçe verilmiş Şeylerin bir bütünlüğü değildir fakat bir “açıklık”tır, Varlığın tarihsel açık kılınıŐı ile meydana getirilen bir açıklık, bir *anlam uzayı*’dır. Dünya insan iradesine bağlı değildir, tersine insanın Şeyleri ve kendisini anlaması üzerinde hüküm sürer. Yani dünya bir varolan veya Şey değil, Şeyler olarak varolanların görünüşünün imkanının koşuludur (Altuğ, 2012: 151-153). Dünya, yeryüzüne karşıt olarak kurulur ve o, insan Dasein’inin öz yorumunda sezgisel açıklığa ulaŐabilirken yeryüzü gerçek yerini Şiir dünyasında bulacak olan mitolojik ve gizemli bir seda verir (Gadamer, 2010: 135-136). Hem dünya hem de yeryüzü onun ilk/kaynak “açıklık” dediği

şeyden doğar; bu ilk açıklık Hölderlin'in hem “kutsal vahşilik/yabanıllık” hem de “gizlilik/derinlik” ile kastettiği şeye yakındır ve bu ikisini de önceleyen, mümkün kılan, üretici bilinemez kaynaktır (Zimmerman, 2011: 227). Yeryüzü kapallılığıyla eserde varlığa gelirken dünya bir açıklık sunarak bunu yapar. Aralarında bir çatlak/yarık, açıklık, gerilim, bağ vardır ve onlar bu gerilimde kendileri olurlar, yani bu çatışmanın tarafları olarak birbirlerine ait oluşları içinde, bu ilişkide anlam bulurlar. Dolayısıyla burada hem çatışma hem de birlik vardır.

Çatışmada dünya ile yerin birliği çatılır. Çatışma bir yarığın açılması anlamında düpedüz çatlak değil, çatışmaların birbirlerine aitliğinin içerdenliğidir. Çatlak (*Riss*) çatıdır. Çatlak ve çatışmanın kökü olan “çat” sesi kırılma, ayrılma, birleşme anlamlarının yanı sıra iki derenin birleştiği, yolun ikiye ayrıldığı yer anlamlarına da gelir. Ayrıca o çatının da kökü olarak çatılı olma, birbirine bağlanmış olma anlamlarını da kendinde taşır. Şimdi çatlak sözcüğünü sanat eseri için yorumlarsak, eserin bir ara (*Zwischen*) olduğunun söylendiğini görürüz. O, dünya ile yerin arası ve ışığa çıkma ile karanlığa girmenin birbirine aralandığı aradır, burada olandır (Sözer, 2010: 56). Buradaki gerilim otantik olma ile olmama arasındaki gerilime benzer. Görevimiz kendimizi yeryüzüne ait varoluşumuzdan koparmak değildir, bu gerilimi olduğu haliyle fark etmektir. Hakikat gizini açma ile gizleme arasındaki gerilimi/oyunu fark ettiğimizde açığa çıkar. Yaratım her zaman yeryüzü ile dünya çatışmasını açığa çıkarır. Eser bu çatlağı ve bundan kurtulamayacağımızı gösterir çünkü mutlak bir açıklık ya da gizlenmeye sahip olamayız. O hep sonlu ve tarihsel bir bağlamda verilir, hep gizlenmeye karışır. Sanat eseri bunu getirir ve onu kendi halimiz diye anlarız (Johnson, 2013: 86-88). Eser çatışmayı bitirmediği gibi onu sürekli de kılar, onun birliği bu çatışmada kurulur. İşte hakikat tam da bunun sürmesiyle gerçekleşir (Tepabaşılı, 2011: 108). Böylelikle sanatın ne olduğu sorusuyla sanat eserine, sanat eserinin ne olduğu sorusuyla da yeryüzü ile dünya çatışmasının açıldığı ve sürdüğü sahneye gelmiş oluruz. Bu ise bizi başta söylenen, sanatın hakikatin/yazgının/Varlığın bir açığa çıkışı olduğu düşüncesiyle yeniden birleştirir. Şimdi Hedigger sanatın, hakikatin eserde açığa çıkmasının yanı sıra onun eserde korunması anlamına da geldiğini söyleyecektir. Bu düşünce de aslında başta söylenen düşünceyle uyumludur; çünkü eser hakikatin açığa çıkmasıyla birlikte bakanların onu görmesini sağlayan bir bakış imkanı da sunuyordu. O halde eserin eser varlığını sürdürmesi için, o bakışın hakikati görmeye devam etmesi de gerekmektedir.

Sanat, hakikatin gerçekleşmesi ve oluşması demektir. Ayrıca sanat hakikatin eserde yaratıcı korunumu demektir (SE, 68). Eserde korunansa, hakikattir. Varolan, aydınlık sayesinde belirli ve değişen oranda açıklıktır. Bu aydınlatma insana, kendimizin olamadığı varolana bir

geçit ve kendimizin olduğu varolana bir köprüyü temin ve(ya) hediye eder. Burada gizlenme çehresini bozmadır fakat eğer bu olmasaydı varolandan hiçbir şey anlamaz ve yolu kaybedemezdik. Hakikat böyle bir aydınlık ile kuşkulu gizlenmenin karşı karşıyalığında bulunur (SE, 47-48, 58). Hakikatin işe koyulması bilinmeyi zorlar ve aynı şekilde bilineni ve böyle sanılanları da değişmeye zorlar. Şimdiye kadar olanlar eser sayesinde olumsuzlanır. Bu durumda eserin korunması, varolanın eserde gerçekleşen açıklığının kendi içinde duruşu demektir. Bunun devamlılığı bilgidir. Burada bilgi, tanınma veya tasarımlama değildir; çünkü varolanı gerçekten tanıyanlar varolanın içinde ne istediğini bilirler (SE, 64, 71). Böylelikle bu bilgi, esere mekan, yaratıcılara yol, koruyuculara konum hazırlar. Bu yüzden sanat eserinin de onu yaratanın ve koruyanın da kökeni sanattır (SE, 73-74). Heidegger eserin yaratımının yanında eserin korunmasının da şiirsel olduğunu söyler; çünkü varolanın aydınlanması ile gizlenmesi olarak hakikat, şiirleştirilerek gerçekleşir (SE, 68, 71). Burada sanatın anlamı sanatçıya veya eserle karşılaşan özneye giderek aranmaz. Sanatın varlığına eserden, eserin varlığına sanattan ulaşmaya çalışılır. Burada belirleyici olansa onun hakikat anlayışıdır. İşte sanat, hakikatin eserde gerçekleşmesi ve kendisine bakan bakış tarafından anlaşılabilir varlığını sürdürmesidir. O süregiden bir şeydir. Olmuş bitmiş değildir. Süregiderken bir çatışmayı da sürdürmeye devam eder. Bu çatışma hiç sonlanmayacaktır; çünkü hakikat tam da böyle bir şeydir. Dolayısıyla esere bakan açıdan orada açığa çıkanlar asla tam bir görünme anlamına gelmezler. Kapalılık varlığını sürdürür ve böylece eserde anlam tüketilemez. O sürmeye devam eder. Orada karşıtlar arasındaki ilişki yazgının açığa çıkmasına imkan sunan ilişkilerden biridir.

Heidegger hem mimetik hem de romantik sanat görüşünü reddeder. Mimetik görüş sanatı ezeli ebedi şeylerin doğru tahayyülü olarak düşündüğü için, romantik görüş ise sanatın ruhun ifadesi olduğunu söyleyerek sanatı özel estetik hazzı indirgediği için reddedilir (Zimmerman, 2011: 203). Sanatın doğası konusunda da öncekilerden ayrılır. Ona göre resim aracılığıyla konuşan Van Gogh değil resmin kendisidir. Onun “dilde görünmeyen saban izleri açan” düşünme anlayışı burada derin ve etkilidir; çünkü sanatın dünyamızda gördüğü işleve işaret eder. Romancı önündeki sayfada dille izler açar, verili olandan yeni bir şey yaratır. Dile yeni düşünce ve duygu imkanları ekler (Megill, 2012: 272, 296). Sanat eseri sanatçıdan ve öznenin estetik hazzından özgürleşir. Böylece sanat da özgürleşir. *Varlık ve Zaman*'da eserden söz edilmez. Şimdiki haliyle eser, kullanıma hazır araçla önümüzde hazır nesnenin yanında yeni bir tarzda yerini alır. Yeni bir tarzdadır; çünkü sanatçı bize başka türlü açar, bildiğimizi sarsar. O, başka türlü bir tecrübede adlar verir ve sonra biz onları görmeye, duymaya, anlamaya ve yaşamaya başlarız. Onlar büyücü gibidirler. Biz de büyülenmiş olarak onun dünyasında

gibiyizdir. O halde sanat dünyanın sihridir/büyüsüdür/gizemidir diyebiliriz. Yazgı burada hayata dair tüm ilişkilerin güzel bir şekilde ve yeni bir görünümle açığa çıkışıdır. Bu aşamada yazgının ilişkilerin ilişkisi olması bağlamında dörtlüden söz etmek uygun görünmektedir. Dörtlü Heidegger’de dünyanın başka bir zeminde anlam bulduğu bağlamdır. Böylece dörtlü, yazgının açığa çıktığı dünyanın anlamı açısından, sanatın yanı sıra, özel bir öneme sahip görünür.

3.6. DÖRTLÜ/GEVİERT

Heidegger dörtlü birlik içinde yer ile gök ve ölümlüler/insanlar ile ölümsüzler/tanrılar arasındaki ilişkileri sayar. Ona göre dörtlü ilişkiler ağında bir dünya açılır ve yazgı burada da açığa çıkar. O öncelikle dünyanın böyle bir anlamının neden artık olmadığını soruşturur ve tekniğin hem insanı dünyadan uzaklaştırdığını hem de yeryüzünün yasasını bozduğunu söyler. Yaşanılan zaman tanrılarının yokluğu nedeniyle yoksunluk zamanıdır. Tanrılarının olup olmayacağına, gelip gelmeyeceğine ise insan karar veremez. Onların yokluğuyla kalakaldığımız dünyanın nasıl bir yer olduğu sorusunun yanıtı dörtlü birlikle verilir. Dünyanın dünya olması dörtlü birliğin dansında olagelir. İnsanın burada ikameti inşa etmesi ile bağında anlaşılır. Böylelikle dörtlü, şeyler içinde yan yana gelebilir. Aynı zamanda dil sayesinde de şeyler dörtlüyü kendinde toplar. Bu ise tanrılarının bize seslenmesi ve sözün de bir yanıt olması sebebiyledir. Yakınlık dilin konuştuğu yerde açılan bölgedir. Yakın olanlarsa şeylerdir. Şey dörtlüyü, uzaklıklarında birbirinin yakınına getirir.

Söylendiği üzere teknik, Varlığın bir terk edilmişliği, unutulmuşluğudur. Heidegger’e göre Varlığın terk edilmesinin en uç işaretleri ideler, değerlerin ilan edilmesi ve tinin vazgeçilmez oluşudur. Bunların ortasında insan kendini varolanlara efendi kılar. Burada tüketim tek yol olarak görülür. Bununla birlikte insan da tıpkı tükettikleri gibi bir hammaddedir; fakat en önemli hammaddedir; çünkü tüketimin öznesi odur. Şimdi insanlık hayvani içgüdüleriyle hareket ediyorsa da her öge hesaplama ve tasarlamayla zapt edilir. Gerçeklik tasarlanabilen, hesaplamaya ait tek biçimlilik tarafından içerildiği için, insan da gerçek olanlara ayak uydurmak için, tekbiçimliliğe dahil olur. Uymayanlar ise gerçekliğe ait görünmezler. Sonuç olarak teknik, Varlık boşluğuyla ilgilidir ve bir yoksunluk örgütlenişidir. Yeterli varolanın bulunmadığı her yerde devreye girip, bir ilerleme yaratmak ve hammaddeleri tüketmek durumundadır. İkame edilebilirlik geçici olmadığı gibi aksine biricik olanaklı biçim olur; çünkü istenç istencinin devam ettiği ve onun eksiksiz güvencesi özne olduğu sürece o varolanların tek

olanaklı biçimdir (MÜ, XXVI). Teknik-bilimsel dünya ne yapay ne de doğal bir dünyadır; o, dünyanın metafiziksel tasarımının sonucunda oluşan bir şekildir (Ö, 112). Varolanların varlığının hakikati burada açıklamadığından teknik düşünüş bizi dünyasız bırakır. Artık içinde yaşadığımız dünya hakikatin içindeki çatışmanın açıklığı değildir, doğa da *physis* değildir. Dünyanın anlamı Varlıkla bağından soyularak insan için bir tasarımın ürününe dönüşür. Böylelikle o bir şey için bakışımıza konu olur. Tekniğin dünyasızlığında dörtlü birliğin oluşturacağı unsurlardan biri olan tanrıların yokluğuyla da kalınır.

Bu haliyle zaman yoksunluk zamanıdır. Buradaki yoksunluk çifte eksiklik anlamında olumsuzluk zamanıdır; çünkü hem uçup gitmiş tanrıların artık olmayışı hem de gelmekte olanların daha gelmemişliği söz konusudur (H, 48). “Tanrının ve tanrısal olanların eksikliği yokluktur. Fakat yokluk hiçlik değildir”, aksine o Greklerin dünyasında, Yahudilikteki kehanetlerde veya İsa’nın vaazlarında kutsal olanın özünü sürdürmesidir. Bu yok(sun)luk, artık-değilin kendisi, çünkü artık tanrılar burada değildir ve özünün gizli gelişinin henüz-değildir; çünkü tanrılar henüz gelmemişlerdir (Ş, 164). Fakat tanrıların yaşayıp yaşamaması insanların dindarlığıyla karara bağlanamadığı gibi, felsefe ve doğa biliminin araçlarıyla da belirlenemez (D, 58). Buna bağlı olarak tanrıyı düşünce yoluyla geri getiremeyiz, gücümüz en fazla onu beklemek üzere bir serbestlik ortamını uyandırmaya yeter. Bugün olan üzerine düşünme de bunun bir parçasıdır (P, 30-31). Dolayısıyla tanrıların yokluğuyla kaybettiğimiz kutsal boyut, Varlığın açıklığı ışıdamadığı takdirde insan için kapalı kalır; çünkü ancak Varlığın hakikatinden kutsal, kutsaldan tanrısallığın özü, buradan da tanrı düşünülebilir (HÜ, 43-4). Heidegger’in tanrısı açıklıktadır/aydınlıktadır. O henüz bu açıklıkta karşılaştığımız varolanda tecrübe edilmez. Ancak bu açıklık görünürlüğün mümkün kılınması olarak özellikle yaşandığında ve teşekkürle alındığında tanrı karşımıza çıkar (Safranski, 2008: 515). J. Beaufret’ye göreyse dörtlü birlikte (*Geviert*) tanrı her şeyin merkezi değil Varlığın sınırlarından biri olarak karşımıza çıkar (Towarnicki, 2008: 81). Onun da söylediği gibi tanrı tanrısallığın özünden, tanrısallık da kutsaldan yola çıkarak düşünülebilir. Kutsal olan Sokrates öncesi filozofların dünyasıdır. Tanrılarla insanların diyalogunun olduğu(nun düşünüldüğü) dünyadır.

Felsefe yazıları onun tespiti dır (Safranski, 2008: 436). Gerçekten bu metinleri anlamak zordur. O zihinsel etkinliklerini değil de kişisel tecrübelerini bize aktarmaya çalışıyor gibidir. Derin/yoğun tecrübeleri anlatmaksa imkansız gibidir. Biz de bu imkansızlığa yakın bölgede yolumuzu bulmaya çalıştık. Şunu söyleyebiliriz ki, yer ile gök, teknik/hesaplayan/modern/bilimsel bakışta tasarlandığı gibi olmaktan farklıdır. Heidegger yerin yer varlığını, göğün gök varlığını yeryüzünün yeryüzü varlığını, tanrıların tanrısal

varlığını onların dörtlü birliğin içindeki ilişkileriyle anlamak istemektedir. Bunlar orada bir dünya oluştururlar. Dünyanın anlamı nedir?

Heidegger, “Yeryüzü ve gökyüzünün, tanrısal olanlar ve ölümlülerin sade birliğinin olageldiren ayna-oyununu dünya olarak adlandırırız” der. Dörtlünün birliği dörtlemedir; bu, onları çevreleyen, onlara sonradan eklenen, onların ayrı ayrı duruşlarında kendini tüketen bir şey değildir. “İnsanın açıklama istenci dünyalamanın sade birliğinin sadeliğine ulaşamaz” Dörtleme ayna oyunu, dünyanın dünyalaması olarak özünü sürdürür (§, 160-161). Bunun anlamı dünyanın dörtlüde her birinin diğeri ile yakınlığında açığa çıkmasıdır. Bu eşleşmeyi dörtlünün her birinin kendi biçimini koruyarak diğeri açtığı bir oyun olarak betimler. Bu oyun her birinin diğeriyle ayrılığını sürdürerek birleştiği döngüsel bir dans gibidir (Kurtar, 2014: 252). Heidegger daha önce de dünyadan söz etmiştir. *Varlık ve Zaman*’da dünya, Dasein’in içine fırlatılmışlığı ve onun dünya içinde varlık oluşuyla ilişkisinde anlam bulurken, *Sanat Eserinin Kökeni*’nde dünya eserde hakikatin açıklığı içinde yeryüzüyle çatışması bağlamında karşımıza çıkar. Şimdiyse dünya ölümlüler ile tanrılar ve gökyüzü ile yeryüzünün oyununda, dansında yeni bir anlam kazanır.

Heidegger, gerçekten yer, gök, ölümlü ve tanrısal dörtgenine ait olacak bir biçimde yakınlığın yüreğinde, oranın yerlisi gibi konaklıyor muyuz sorusuna, eğer olanı düşünerek onu tecrübe etmezsek olacak olana da ait olmayacağımızı söyleyerek yanıt verir (D, 58). Dörtlü birlik bire aittir. Yeryüzü denince diğeri üçü düşünülür ve diğeri de öyle yapılır. Bu dördün basit birliğine dört katlılık denir. İşte ölümlüler bu dörtlüyü asli varlığı vücuda gelişi içinde güvence altına alacak tarzda ikamet ettikleri takdirde oraya ait olurlar. Ölümlüler yeryüzünü koruyup gözettikleri, göğü gök kabul ettikleri, tanrısal varlıkları tanrısal varlıklar olarak bekledikleri, kendi asli varlıkları ölümle karşılaştıkları, ölümlüleri sırlara mazhar kıldıkları kadarıyla dünyada ikamet ederler (İ, 80-82). Burada ölüm endişesi ve acı, dünya ile şeyleri hem ayıran hem de bir araya getiren ontolojik farklılık olduğumuzu ifşa edecektir. Ölümlüler ölümlü olduklarını anlamadıkça dörtlünün dansı ve yeryüzünde hakiki ikamet başlamaz (Zimmerman, 2011: 422-423). Demek ki bu dünyadaki ikametimiz, dünyanın dünyalığını yani dört katlılığını anlamakla başlayacaktır. Bu ise, bu birliğin her birini olduğu haliyle karşılayabilmek demektir. Kendimize dair öne çıkan özelliğimiz ise ölümlü oluşumuzu anlamamızdır. Ölümlü oluşumuzsa ölümsüz olanların yani tanrıların karşısındaki yerimizle anlam bulur. Böylece dörtlü birlikte/dünyada konaklama tarzımız olur. Bu dünyada ikamet etmek orada bir şeylerle kalmak, orada bir şeyler inşa etmek anlamına da gelir. Heidegger köprü

örneğinden yola çıkarak inşa etmenin anlamını açar. İnsan ikamet ederken ki bu inşa etme anlamına da gelir, orada hem dörtlü birliğin açığa çıkması hem de korunması söz konusudur.

Heidegger'e göre ikamet etme inşa etmeyle birliktedir; çünkü eğer ikamet etme bu dörtlüden ibaret olsaydı ölümlüler asla muktedir olamazdı. Tersine ikamet etme bir şeylerle kalmaz. İkamet etme dörtlüyü şeyler içinde muhafaza eder. İkamet etme bunu nasıl yapar? İnşa etme hangi bakımdan ikamet etmeye aittir? Yanıt köprü örneğiyle verilir: Köprü üzerine kurulduğu akarsuyu, onun kıyılarını ve birleştirdiği kara parçalarından her birini diğerinin komşuluğuna getirir. Böylece köprü dörtlüyü kendinde toplar. Köprü bunu bir şey olarak yapar (İ, 83-85). Dolayısıyla bu dünyada ikamet etme inşa etmeden ayrılamaz ve ikisi de doğadaki şeyleri kendi varlıklarında tutar. Ölümlüler yeryüzünü kullanmayı değil orayı korumayı öğrendiklerinde orada ikamet ederler (Gray, 2008b: 283). Heidegger burada dünya içinde bulunma tarzımızı açmaktadır. Aslında dörtlü birliğin her birinin kendi açıklığında görünmelerinin imkanı, bu dünyadaki şeylerle ilişkimize bağlı olmaktadır. Başka türlü söylenirse inşa ettiğimiz şeylerin kendi şeyliklerinde anlaşılıp anlaşılabilmesiyle ilgilidir. Buradaki örnekten yola çıkarsak, köprüyü köprü olarak, kıyıları birleştiren, kıyıları arasında komşuluğu, yakınlığı kuran şey diye düşünmekle ilgilidir. Köprü bir yere/mahale/mekana inşa edilmektedir ve şimdi de onun mekanla ilişkisini kurar Heidegger. Çocuğumuzun oynayacağı bir bahçe yaparız, inşa edilen bu yerde, çocuk ikamet ederken, çocukluğunu da yaşar ve aynı zamanda çocukluğunu inşa eder. İnşa edilen yerdeki ikamet, orada oluşu/orada oluşları inşa etmek anlamına gelir.

Mekan (*Raum*), yerleşme ve konaklama için temizlenip açılan yer demektir. Yer, açılmış yani bir sınır (Grekçe *peras*) içindeki bir şeydir. Sınır bir şeyin bittiği değil tersine, tıpkı Greklerdeki gibi, bir şeyin özsel açılımının açığa çıktığı şeydir, yerdir. Heidegger yer ile insanın ilişkisinin nasıl olduğunu sorar. Köprü bir yerdir ve böyle bir şey olarak dörtlünün kabul edildiği mekana imkan tanır. Bu, insan ve ondan ayrı bir mekan olduğu anlamına gelmez. Burada insan derken, onun açtığı mekanda dörtlüde kalmayı sürdürmesi söylenir (İ, 87-90). Dolayısıyla insan ile mekan arasındaki ilişki, ikamet etmeden başka bir şey değildir. Mekan dörtlü için bir sığınaktır, onun evidir. Bu bağlamda dörtlüyü koruma, orada ikamet etmenin basit özüdür. Bunu da inşa ettiklerimizde yaparız. Vücuda getirmek için Grekçede *tikto* kullanılır ki *tekhne*'nin de köküdür, o bir şeyi mevcut olanın içinde şu veya bu şekilde görünür kılma anlamına gelir. Dolayısıyla inşa etmenin özü ikamet etmededir. İkamet etme (*Wahnen*) Varlığın asli mahiyetidir (İ, 92-95). İnşa etmenin özü ikamet etmedir, ikamet etmenin özü de dörtlüyü korumadır; çünkü insan ancak o zaman şeyi şey olarak görüp, onun yakınlığına

sokulup, oraya aitliğini anlayıp, oradaki dörtlü birliği tecrübe edebilir. Yine inşa etmenin özü ikamet etmededir çünkü dörtlü birlik ancak bu inşa edilende ikamet ederek açığa çıkar, görünür, karşılaşılır, anlaşılır olabilir. Mekan dörtlünün açılacağı açıklığı sunar. Zaten *Varlık ve Zaman*'da bize Dasein'in dünya içinde bir varlık olduğunu söylenmiştir. Yani orada da bir insan var olur sonra dünya ile ilişkilendir diyemiyorduk, bununla uyumlu olarak şimdi de insan ve dünya ilişkisinde insan o dörtlüde ikamet eden, orada inşa ederek mekan tutma imkanına sahip olandır. İnsan zaten dörtlüde olandır, ölümlü olarak ona aittir. İnsanın mekanı dünyadır, imkanı da oradadır.

Ölümlüler Varlığın sığınağına girebildikleri ölçüde yerleşebilirler. Burada şiirsel tecrübe, *poiesis*'i mümkün kılar. İşte yer tutmayı yerleşme yapan da bu şiirsel tecrübedir. Tutulmanın bir başka boyutu da bir şeyi varlığı ile uyum içinde, varlığına göre özgürleştirilmesidir (Arslan, 1997: 139-140). Bu bağlamda inşa etme gibi düşünme de farklı bir barınma, konaklama biçimidir. Bir şeye doğası içinde olmasına izin verdiğimizde, ona özgürlüğünü tanıdığımızda, ona ihtimam göstermiş oluruz. Bunun adı var olmaya bırakmadır. Düşünür herhangi bir şeyin hakikatine ancak özgür olduğunda ve kendisini bilmek istediği şeyin içine yerleştirdiğinde yaklaşabilir. Öyleyse özgürlük hem kişilerin hem de şeylerin sahip olduğu bir şeydir. Özgürlük ile hakikat birbirleriyle mümkün en yakın ilişki içindedirler. Burada şeyleri kayıtsızlık ya da edilgenliğe değil, öyle bir ilginin içine bırakırız ki, kendi doğalarında onları bulup çıkarırız. Özgürlük bize şeylerin ortasında faydacı tavrı terk etmeyi öğrettiğinde gerçekliğin örtüsünü açıp onu keşfederiz. Barınmanın koruma ve esirgeme anlamında ısrarı bundandır. Dindarca tavır, insan dışındaki varlıkların bütünlüğünü kavrar ve onlara kendilerini gerçekleştirme ve yasalarına boyun eğme özgürlüğü tanır (Gray, 2008b: 283-284). Hayvan, dünyaya karşı belli bir açıklığa sahiptir ama dünya ona dünya olarak açık olamaz. Bu insanda olur. Böylece insan ile dünyası arasında bir oyun sahası açılır. Heidegger bu oyun sahasına özgürlük der. Dünyada bulunan varolanlar, özgürlük ufku içinde başka bir gerçeklik niteliği kazanır. İnsanın önünde açılan mümkün olanın oyun sahası gerçek olana bir netlik verir (Safranski, 2008: 291-292). *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in varoluşsal bir varlık olarak kendiliğinden zaten bir dünya içinde olması sorgulanmamıştı çünkü orada Varlığın anlamına Dasein'dan gidiliyordu. Dolayısıyla buradaki gibi bir anlam da verilmiş değildi. Burada dünyanın anlamı dörtlü birlikte kurulduğundan şimdi insanın dünyada gerçekten ikamet edebilip edemediği, oraya ait olup olmadığı sorusu açığa çıkmıştır; çünkü Heidegger *Varlık ve Zaman* kitabından sonra teknik ve kökensel düşünme arasında bir ayırım yapmış ve tekniğin çerçeveleyen dünyasında tasarımsal varlıklarla karşılaştığımız bir resim çizmiştir. Burada her şey insanın bir şey için bakışında

başkalaşmış ve amaçlar için araçsal varlıklara dönüşmüştür. Yani artık doğanın, göğün, yerin, yurdun anlamları açığa çıkma imkanlarından yoksun kalmışlardır. Heidegger bu anlamların yitimini, şimdi işin içine tanrıyı da katarak dört katlı bir yapıda yeniden kurar; çünkü şimdi Varlığın açıklığına şey ve dörtlüden gidilir. Böyle bütünlüklü bir yapıdaki dörtlü böylece yazgının açığa çıkış zeminlerinden biri olur. Oraya ait olup olmadığımız sorusu, yani orayı yurt belleyip bellemediğimiz sorusu yeniden sorulur ki bu soru teknik düşünmede de sorulmuştu.

Biz dünyayı metafizik ve teknik bir şekilde kendinden başka bir şeye dönüştürdüğümüzde, orada dörtlünün birliğini koruyan bir tarzda ikamet etmediğimizde, dünyaya ait olmadığımızda yurtsuzluk sıkıntısının içine düşeriz. Fakat bu ille de olumsuz bir durum diye düşünülmemelidir, yurtsuzluk tecrübesi, tam da kendi anlamını açtığı anda, yurtsuzluk olarak açığa çıktığında bu yurt arayışının imkanının da açığa çıkması anlamına gelir. İşte Heidegger'e göre yurtsuzluk, ölümlüleri ikamet etmeye çağıran biricik çağrıdır. Ölümlüler bu çağrıya ikamet etmeden hareketle inşa ettiklerinde ve ikamet etme uğruna düşündüklerinde yanıt verirler (İ, 96-97). Heidegger yurtsuzluğumuzun, yeryüzünün ve dünyanın anlamlarında meydana gelen değişmelerle ortaya çıktığını, yeryüzünün dünyanın yokluğu veya bir gök cismi olarak görüldüğünde bunun gerçekleştiğini söyler. H. P. Hebel'e adadığı bir yazıda "Teknik olarak düzenlenmiş evrene de, daha temel bir konuk evi olarak tasarlanmış bir dünyaya da eşit güçle eğilen "Dostun" bulunmadığı bir dünya evinde dolaşıyoruz" diye yazar (Towarnicki, 2008: 39-40). Burada yurtsuzluk, bizi yurda/yuvaya çağırır. Heidegger'e göre hiçbir yerde yuvada değildir. Yuva arayışı kadim gibi görünür. Sadece bunu kendinde duyanlar ve duymayanlar, yuva arayışını sahici olarak yaşayanlar ve yaşamayanlar vardır. Bu arayış kaygı varlığıdır veya ara(da)yız diye mi vardır? Yuva dünya oyununa konuk olunduğundaki duyuş olabilir. Belki de yuva arayışı, dünyaya ait varlıklar olarak onu kaybetmemiz yüzündendir. Anlamını yitirdiğimiz dünyada ölümlü varlıklar olarak oluşumuzun, ölümün de anlamı kaybolmuştur. Zaman çocuklarını yer, her şey kayıp giderken, bunların hiç başlamadığı yeri, yuvayı, imkansız ararız; çünkü sallantıdayızdır ve sallanmamayı düşleriz. Bu yazgımızdır.

Yurtsuzluk sıkıntısı fiziğin ve metafiziğin, bugün etkisini nihilizm şeklinde gösteren bir şey olarak, dünyayı tanrıdan arındırmış olmalarıyla ilgilidir. Bu nihilizm, insan meşru şekilde dünyanın mitik yorumuna yeniden dönüşün yolunu bulursa aşılabilir (Pöggeler, 1994: 43). O halde çağdaş bireyi geride bırakmanın yolu, geçmişteki yuva yerine yuvasızlık/tekinsizlik mekanı yeryüzünde yuvayı benliklerimizde yeniden üretmeye girişmekten geçer (Nalbantoğlu, 1997: 198). Teknolojik insan artık yeryüzünde ikamet etmemekte, evini içinde yaşadığı bir makine olarak görmektedir (Zimmerman, 2011: 414). İnsanın yurtsuzluğu onun kökenidir;

çünkü bir yer açmak hiçbir yere ait olmayan, kendisi de bir yer olamayanın varoluşunda olanaklıdır. Ancak insan varoluşu bu kökenden kopma anlarına yazgılıdır (Kurtar, 2014: 129). *Varlık ve Zaman*'da onun yurtsuzlukla ilgili kullandığı kavram fırlatılmışlıktır. Orada yurtsuzluk Dasein'in dünya içinde olmasının ontolojik sonucudur (Esenyel, 2012: 56). Bu anlamda oraya aittir ama bu oranın yuva olduğu anlamına gelmez. Şimdiye yeni bir boyut eklenir. Dünya teknolojik bakışta tüm anlamlarından soyulmuştur. İnsan dünyanın anlamını kaybetmiştir. Onun ikameti artık baştan hazır değildir. O yuva arayışını sürdürür. Bu haliyle yurtsuzluk, dünyanın tüm zenginliğiyle açığa çıkmasıyla ortadan kalkabilir görünmektedir.

Peki insan biraz önce söylendiği gibi, dörtlü birlikte nasıl ikamet edecektir? Önce inşa ederek denmişti, şimdi de dilin bunu nasıl yaptığını açar. Daha önce dil bölümünde de söylendiği üzere dil bir söyleme ve biz de bir söyleşiyiz. Dil bir söyleme olarak bize duymayı bahşeder. Böylece Varlığın kendi açıklığında ikameti mümkün olur. Şimdi de dilin söylemesi, Tanrıların bize seslenmesi olarak yeniden çatılır böylelikle dil, dörtlünün kendi birliğinde açılmasına ve insanın da orada ikametine imkan sağlar. Tıpkı Varlığın açıklığı için Dasein'in gerekmesi gibi dörtlünün açıklığı için de dil gerekir. Şimdi Dasein demez; çünkü *Varlık ve Zaman*'da Dasein'dan Varlığın anlamına gidiyordu. Buralarda ise kesinlikle Varlığın açıklığından, şeyden, dilden başlar hikaye ve dörtlü birliğin dansı olan yeni bir dünyada sürer.

Heidegger'e göre tanrılar bize seslenir. İşte tanrıları adlandıran söz böylesi bir isteğe yanittir. Bu her zaman bir yazgının sorumluluğundan doğar. Tanrılar bizi söyleşiye soktuğundan, zaman zaman olduğundan beri, varoluşumuzun temeli söyleşi olmuştur (H, 40). Böylelikle dörtlü birliğin bileşenleri dilde karşılaşır. Dil dünyayı devindiren söyleme olarak, bütün ilişkilerin ilişkisidir. Dilin karakteri, dünyanın dört alanının yüz yüze geliş hareketinin karakterine sahiptir. Burada yakınlık, kendisini dünyanın bölgelerinin birbiriyle yüz yüze geldiği devinim durumu olarak açar. Dünyanın dört alanının yolunu açan devinim olarak söyleme, her şeyin yüz yüze gelen yakınlığında onları bir araya getirir (DD, 42). Grekçede bizim anladığımız anlamda dil sözcüğü yoktur, o *logos* olarak gösterilir. İnsan "sözcük, söz taşır". Yani insanın kendi varolmaklığını nasıl iletmediği ve kendini varolanların bütünlüğü içinde nereye yerleştirdiği kendinde bulunur, açılır. Öyleyse o dünyanın açıklığıdır. Bu haliyle o kökensel olarak şiir(de)dir. Fakat yazarların uğraşı olarak değil, "tanrının çağrısı içinde dünyanın haykırışı olarak şiirde"dir (A, 128-129). *Legein* birini diğeriyle ilişkiye sokmaktır, böylece ilişkinin kendisini ortaya koymaktır. *Logos* bağlantı (*Beziehung*), ilişkidir (*Verhältnis*). O, ilişki içindekileri bir arada tutarak biaradallığın birliğini sağlar, ilişkide olanların bağlantısına egemen olarak kural koyar (A, 121). Böylece dil bütün ilişkilerin ilişkisidir. O

dörtlünün söyleşisini kendinde toplar ve artık insan olmanın özü de orada ikamet etmede görülür. Dilin ilişkilerin ilişkileri olması yazgının orada açığa çıktığını da gösterir.

Şeylerin dörtlüyü toplaması da dil sayesinde; çünkü Heidegger'e göre adlandırma çağırır. Çağırma çağırdığı şeyi yakınına çağırarak onunla buluşur. Çağırda çağrılan geliş yeri yoklukta barınan bir açığa çıkmadığıdır. Adlandırılan ve böylelikle çağrılan şeyler kendilerini dörtlüde bir araya getirirler. Bu haliyle şeyler dörtlüye birlikte ikamet edecekleri bir yer açarlar. Bu şeylerin söyleşmesine/şeyin şey varlığına ve buradaki dörtlünün birlikte ikametüne dünya denir. Şeylerle dünyanın ilişkisi açısından bakıldığında, dünya ile şeylerin varlıklarını yan yana sürdürmedikleri görülür. Onlar, birbirlerine nüfuz ederler. Bunun için bir orta alanı katederler. Orada birbirlerine yakın ve birdirler. Bunun anlamı ikisinin arasının/ortasının yakınlık olması demektir. Dolayısıyla yakınlık, şeyler ile dünyanın kendilerini ayırdığı yerde söz konusudur. İkisinin arasında ayırım, farklılık hüküm sürer. Dünya ile şeylerin yakınlığı, aranın ayırımında varlık kazanır, o farklılıkta, aralarında birbirlerine yönelecekleri o ayırım alanında açığa çıkar. Burada farklılık ne ayırım ne de ilişkidir, olsa olsa dünya ile şeylerin boyutudur. Bu ise, onların birbirine yönelmişliğini mümkün kılarak onların varlığının ölçüsünü verir. Dünya ve nesnelere çağırma buyrukta, aslında çağrılan şey farklılıktır. Farklılık, şeyleri şeyler olarak dünya içinde, dörtlüde sessizleştirir (DL, 59-61). Örneğin keder diye bir şeyin anlamından söz ediyor olmamızın nedeni dildir. Ona "keder" adını vermemiz, böylece onu varlığa çağırmamızdır. "Keder" diye bir ad vermeden keder diye bir şeyin var olup olmadığı sorusu ise anlamsızdır, çünkü "keder" sözcüğü soruda geçmektedir. Böylece söz varlığa çağırmaktadır ve bunu ad vererek yapmaktadır. Oysa şeyler zaten vardır. Şeylik onların ad verilmemişliğinin adıdır. Dünya ile şeyler elbette yakındır; çünkü dünya şeyde ve dilde bir birlik halinde açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte şey, şey varlığını ve dörtlünün dansının varlığını dile borçlu değilse de o dörtlüyü toplamasının anlamını dile borçludur. Demek ki şey ile dünya arasında bir ayırım da vardır; çünkü şey, dünyanın açıklığı, dil ise şeyin açıklığıdır.

Dünya varolanların var oldukları haliyle açığa çıktığı nihai ufuktur. Onu asla kavrayamasak da belli belirsiz algılarız. O sanki saf aklın düzenleyici idesi tarzında işlev görür. Varlık dünyadan bağımsız değil çünkü o, mümkün olanın sessiz gücü, dünyanın saklı imkanıdır. Dünya açılımı varolan olmayıp, Varlığın kendini dünya olarak özelleştirmesidir; her zamanki varolanın temel ve daha önce görülmemiş bir belirlenimi açığa çıktığında yeni bir dünya açılır. Greklerininki böyledir (Bartky, 2008: 291-292). İşte dil varolanların daha önce görülmemiş imkanlarını açar. Çünkü ad verir, çağırır ve yer açar. Bu ise Varlığın yazgısıdır.

Dil varolan bir şey olmadığı gibi varolanları ve dünyayı meydana getiren de değildir. Dil sessizliğin sesi olarak meydana gelen bir şeydir. Bu ise Dörtlü'nün olagelmesidir; dünyanın ve şeylerin kendi olmaları için çağrılmasıdır (Altuğ, 2008: 123). "Dilin özsel varlığı Gösterme olarak Söylemedir" (WL, 123). Çağrılan şeylerin varış yeri dünyadır. "Dünya" sözcüğü, dünyevi tasarımı içerisinde doğa ve tarih evrenini belirtmediği gibi teolojik olarak tasarlanmış yaratımı (*mundus*) da belirtmez. Dünya basitçe mevcut şeylerin toplamı (*kosmos*) anlamına da gelmez. Dünya dörtlünün birliği olarak dünyadır. Şey kendi başına durandır, kavram altına konulamayıp. Nesne bir şey değildir, o bir tasarım ürünüdür. Yakınlık, dil mevcut olmayı çağırduğunda dilin konuşması tarafından açılan bölgedir. Bu yüzden dil çağırduğunda çağrılan şey kendi sıfatıyla tam mevcut hale gelmez fakat daima şu ya da bu şekilde mevcut olmayana dönük kalır. Bu yüzden onun eksiksiz bir betimini elde edemeyiz. Şey, dünyanın dörtlü yapısına aittir. Dörtlünün her biri kendi tarzında diğerlerinin mevcudiyetini yansıtır. Dil, dünyanın dört bölgesi arasındaki karşılıklı ilişkileri yönetendir. Dil, dörtlüde hüküm süren yakınlıktır (Altuğ, 2008: 114-115). "Vardır", varolana Varlığını veren söylemedir. Heidegger kader tanrıçasının, kendisi için bir sözcük bulamadığı şeyin, bizzat sözcükten başka bir şey olmadığını ileri sürer ve "sözcük" için sözcük asla bulunmaz der (Altuğ, 2008: 128-129). Dil şeyin, dünyanın, dörtlünün kendi olmaları için çağrılmasıdır. Bu çağırma onlar yakına gelir. Yakınlık aynı zamanda uzaklık anlamını da taşır. Böylece onların yakına gelmesi bir açıklığı olduğu kadar gizliliği de taşır. Varlığın/yazgının/hakikatin ikili yapısı ile yeniden karşılaşılır. Peki, yakınlık ile nasıl karşılaşılır? Dil, şey ve yakınlığın dünyada nasıl inşa olduğunu anlamak için şimdi şey ve nesne arasındaki farka bakmak yerinde görünmektedir.

Heidegger'e göre yakınlıkla dolaysızca karşılaşmayız ancak yakın olanlara kulak vererek ona yaklaşabiliriz. Yakın olanlarsa şeylerdir ve şeyin ne olduğu sorusuna yanıt testi örneğiyle verilir. Testi kaptır. Bağımsız, kendi kendine yeterli bir şeyi önümüze koyduğumuzda nesne haline gelir. Testiyi üretilmiş bir kap olarak ele aldığımızda yine nesne olur (Ş, 152-153). Bu bağlamda bilimsel tasarımıyla şarap sıvı haline gelir, sıvılık da maddenin hallerinden birine dönüşür. Peki, testi şey olarak boşluğu nasıl kapsar? Kapsamak iki anlamlıdır, almak ile tutmak anlamlarına gelir. Onları birbirine ait kılan ve bu birliği sağlayan da taşmaktır. Taşmanın armağanı, ölümlülere su, şenlik veya tören için içecek olur. Taşmanın armağanında ölümlüler, tanrısal olanlar, yer ile gök kendi tarzlarında dururlar; hep birlikte dururlar, birbirlerine aittirler. Varolanlardan önce gelerek dördün sade birliğinde toplanırlar. Durakalmak olagelir, dördünü ait oluşlarının ışığına getirerek birbirine emanet eder. Tüm bunlara rağmen, yani bir dünya açmasına ve dörtlüyü toplamasına rağmen armağanda testi, testi olarak özünü sürdürür. Bunlar

dörtlünün olageliş içinde durakalışında bir araya toplanır. Dilimizde bir araya toplama eski bir sözcükle *Thing*'dir. İşte şey de dörtlüyü toplar. (§, 155-157). Testi armağanda şey varlığını yitirmez. Bu onun hem önümüzde hazır, kullanıma hazır veya el-altında-duran olmayacağı anlamına hem de çerçevelemedeki gibi bir yapıda erimeyeceği anlamına gelir. Türkçede de şey, bir belirlenmemişliğin belirlenmişliği anlamına gelir ki bu haliyle o anlam alanını kendinde kurar/toplar. Şey burada sanat eserine benzer. Toplar ve açar.

Şey şeylerken, dörtlü durakalır. Burada şey, dörtlüyü uzaklıklarında birbirinin yakınına getirir. Bu yaklaştırmadır ve yakınlığın özü budur. Yakınlık uzaklığı koruyarak yakına getirir. Ölümlüler insandır. Sadece insan ölür, hayvan sonlanır. Ölmek, ölümü ölüm olarak ölebilmektir. Ölüm hiçliğin muhafaza kutusudur/tapınağıdır. Ölümlüler Varlığın barınağında özlerini sürdürürler. Her biri dendiğinde diğer üçünü de düşünürüz. “Şey, dörtlüde durakalır. Şey dünyayı şeyler”. Şeyi şey olarak düşünürsek onun özünü koruruz. Şeylemek dünyanın yaklaş(tırıl)masıdır, bu yakınlığın özüdür. Yakınlığın yaklaştırılması dünyanın ayna-oyununun tek ve asıl boyutudur. “Bugün bütün varolanlar eşit ölçüde yakın ve uzaktır. Mesafesizlik hüküm sürmektedir. Ama mesafelerin ortadan kaldırılması ve kısaltılması, yakınlığı getirmez”. Tüm mesafeler ortadan kalkınca yakınlık kendine yer bulamamış, bu da mesafesizi hakim kılmıştır, burada şey, şey olmaktan çıkar; çünkü şeyin özü yakınlığın açığa çıkmasıdır. Mesafeler ortadan kalkınca yakınlık ile uzaklık da ortadan kalkacağından artık bir yakınlık alanı kendini şeyde açamayacaktır (§, 159-162). Yakınlık elbette uzaklığın yakınlığıdır. Yani eğer bir şeyin yakınlığından söz edeceksek onun öncelikle uzak olması gerekir. Bir uzaklığı taşıyorsa kendinde yakına da gelemez. Arada bir mesafe vardır ve o alınır. Yakınlık ile uzaklık, açığa çıkma ile saklı kalma, birliktelik ile ayrılık diye okunabilir mi? Şeyler el altında, kullanıma hazır, önümüzde hazır varlık/nesne olduğunda, yani şey, bunlardan birinin mührüyle damgalandığında artık kendi özgürlüğünde/açıklığında açığa çıkma şansını kaybeder ve onunla bu yakınlık ile uzaklık bağı kurulamaz. Eğer şeylerle açığa çıkma/görünme üzerinden bir ilişki kurulmazsa, onların yakınlık ile uzaklıklarından söz edilemez. Onlar bir yakınlık ile uzaklıkla anılmazlar. Heidegger'in ilk döneminde varolanların bu sayılanlar altında sınıflanmasına itirazı yoktur, şimdiyse var gibi görünür. İlk dönemde şeyler yoktur, şimdiyse onlar dünyayı dünya olarak açar.

Heidegger'e göre varolanların orta yerinde açık bir yerin, bir açıklığın bulunduğu ve tüm bunlar için müteşekkiriğin mümkün olduğu o açıklığı açık tutmak demek, oraya dalmakla oradan çıkmaktan başka bir şey değildir. Öyleyse toprağa basan köprü, sadece iki kıyıyı birbirine bağlamakla kalmaz, bizi açıklığa doğru tutar ve orada bize tutunacak bir yer sunar.

Heidegger köprünün, ölümlüler üzerinden geçerken dünya ile gökyüzünü bize bağladığını söyler. Bununla uyumlu olarak eski köprü inşaatlarında, köprü kurma cesareti, gökyüzü ile dünya arasında durmanın ve gitmenin bu riskli arzusu, köprü heykelleri ve köprüler üzerindeki aziz heykelleriyle ifade edilir ve yüceltilir (Safranski, 2008: 595-597).

Heidegger'in ikinci döneminde endişenin yerini neşe; kaderi kahramanca karşılama ve kararlılığın yerini Varlığın lütfuna şükran ve minnettarlık hali alır. Böylece onun doğaya tavrı da değişir. Şimdi testi ve köprü benzeri şeylerden kutsal nesnelermiş gibi sözeder. Düşünme (*Denken*) teşekkür (*Danken*) dönüşür ve anımsayan düşünme (*Andenken*) şimdi asli ve hakiki herhangi bir şeyin ön koşulu olur. Ortasında yaşadığımız şeylere yakınlığı gerçekleştirsek onların bizi sınırlandırmakla kalmayıp Varlığın en derin sırlarını da açacağı söylenir (Gray, 2008b: 281-283). İnsan artık endişeyle yarılan, hiçlikle karşılaşan varoluşsal kahraman değildir. Dörtlü bir yurdun neşeli şarkısında dağ yollarındaki gezgindir (Pattison, 2008: 270). Şey konferansının sonunda şey insana insan da şeye sahip denir. Düşünülen şeyde yer, gök, ölümlü ve tanrısal varlıklar hepsi birbirine sahip olur. İnsan ilk kez onların açtıkları alanın özgürlüğünde onlara katılır (Hofstadter, 2008: 397).

Tanrısal olan Hölderlin'de bir ahret bölgesi değildir tersine Dünya-içinde-varolmanın sevinç nidalarıdır. Hölderlin'in bu tanrısallığına yirmili yılların Heidegger'i sahicilik adını koymuştu, şimdiyse bunun için bulduğu yeni ad, Varlıkla ilişkidir (*Bezug zum Seyn*). *Bezug zum Sein* açıkça kavrandığında, yani sahicilik bir şekilde yaşandığında *Bezug zum Seyn* olur. Tanrısal olana açılma, Dasein'da tam da bu anlama gelir; kendini açmak ve kendi dipsizliğine ve dünyanın harikalarına kadar inmeye cüret etmektir (Safranski, 2008: 406-407). Kilise ve şapellere gelince diz çöküp takdis edilmiş su aldığı gören Max Müller bunun tutarsızlık olup olmadığını sorar. O şöyle der: "İnsan tarihsel olarak düşünmelidir. Ve çok dua edilen yerlerde, tanrısallık insana bambaşka bir biçimde yakındır" (Safranski, 2008: 600). Tanrısal olanlar, Tanrı çağrısını getiren habercilerdir, onlarda Tanrı özünde görünür (§, 160). Dörtlünün Heidegger'in Hölderlin'in Grek dünyasını şiirleştirme okumasından kaynaklanan Hölderlinci bir kavram olduğu söylenebilir. Dolayısıyla son dönem yazılarına nüfuz eden tanrı oldukça şiirsel bir tanrıdır; kutsal ve saygıdeğer bir şey olarak dünyanın şiirsel bir deneyimidir. Fazlasıyla pagan-şiirsel ve çok az Yahudi-Hristiyan, etik-dini bir tanrıdır (Caputo, 2012: 218).

Dörtlü kendindeki ilişkiler ağında yeni bir dünya inşa eder. Bu inşa etme Varlığı/yazgıyı olmaya bırakan bir yakınlıkta ikamet etme anlamına gelir. Burada şeyin şey varlığı bunları görünür olmasının zemini olarak karşımıza çıkar. Heidegger dünyanın anlamının yitirildiğini

düşündüğü zamanlarda ona yeniden anlam vermeye çalışır. Bunun da, onun kendi içindeki tüm ilişkilerin yeniden hatırlanmasıyla gerçekleşeceği düşünülür. Dörtludaki bu ilişkiler, yazgının ilişkilerin ilişkisi olması bağlamında yazgının açığa çıkışına imkan sunar.

Nedensel düşünmede “ne”yin “ne”ye neden olduğu sorulur. (Burada neden belirlenim ilişkisini anlatırken sebep ilişkisi anlatılır.) Belki de soru, neyin neyle hangi ilişkide ve nasıl karşılaştığıdır; çünkü en azından insan dünyasında aynı nedenler aynı sonuçları doğurmazlar. Burada karşılaşmanın tarzı ve aradaki ilişkinin neliği önemli olur. Hakikat burada anlam kazanır; çünkü içinde bulunduğunuz ilişki size bir bağlanma biçimi sunar. Elbette, bir şeyler açığa çıkarken bunu, diğerlerini de yanında gizleyerek yapar. Örneğin Varlıkla ilişkim bugünlerde isteme şeklinde tezahür ediyor demek, orada yaşananlar anlamını burada arıyor/buluyor/inşa ediyor demektir. İlişki bu anlamda tüm karşıtları bir arada tutar. Karşıtların birliği ise hakikatteki/Varlıktaki/yazgıdaki açığa çıkma ile gizlenmenin birliğini yansıtar. Açığa çıkmanın kendi karşıtıyla olması, tam bir açıklık olmaması sebebiyle, her türlü açığa çıkma karşıtını yanında taşır. Söz Varlığın açıklığında dururken o boş söz anlamına da gelebilir. İnsan, Dasein’da olabilirken das Man da olabilir. Sahici bir endişe duyabilirken, örtücü bir merak da duyabilir. Hakikat aynı zamanda hakikatsizliktir. Her açığa çıkmada diğeri, ona ait olarak orada gizlenir. Biri başlayınca öbürü yiter ya da biri kaybolunca diğeri çıkar değildir. Burada, ontolojik zeminde bir (imkansal) aidiyet vardır. Örneğin özdeşlik ilişkisi birliği kurduğu gibi ayrımı da kurar. Şeyin kendi kendisi ile aynı olması ile diğerlerinden ayrılması birbirine aittir, aralarındaki ilişki sayesinde. Yani en baştan ilişki vardır. Epistemolojik zeminde ise zıtlar arasında uzlaşmaz bir açıklık vardır ve mantıksal olarak birinin doğruluğu diğeriyanlılığı anlamına gelir. Mantıksal zemindeki zıtlıklar ontolojik zeminde karşıtlıklar olurlar. O ilişki kişiye abı hayatı da baldıran zehrini de sunabilir. Bilinmez, işte bu yüzden tutarsız değil sancılı bir Dasein olunur, hepsi budur. Hani şair söylemişse, doğrudur değil, öyledir ya işte şiirdeki başka türlü bir söyleme şeklidir. Dinleyeninki de öyle olur, başka türlü, “öyledir”, söylediği gibidir, söylendiği gibidir.



SONUÇ

Heidegger’de yazgının anlamını soruşturan bu tezde, yazgının ilişkilerin ilişkisi olduğu belirlenmiştir. Bu iddiayı temellendirebilmek amacıyla birinci bölümde yazgının seçilen dillerdeki etimolojik karşılıkları ve Heidegger’in beslendiği sosyo-kültürel ve felsefi arka plan anlatılmıştır. İkinci bölümde yazgının açığa çıkma tarzları, yazgının açığa çıkışlarındaki ikili ilişkiyi görünür kılan üçüncü bir ilişki olarak yorumlanmıştır. Burada yazgının beş farklı tarzda açığa çıktığı belirlenmiştir. Üçüncü bölümde de yazgının açığa çıkışları, hakikatteki gizlilik açıklık ilişkisi ile uyumlu olarak diğer karşılıklı ilişkilerin mekanı/imkanı olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla yazgının açığa çıkma tarzlarından yazgının açığa çıkışlarına,

yazgının açığa çıkışlarından yazgının açığa çıkma tarzlarına doğru yol alan, hermenötik döngü bağlamında karşılıklı bir okuma gerçekleştirilmiştir.

Bu çalışmada yazgının anlamı bir kazı çalışması yoluyla aranmıştır. Karşılaşılanların çokluğu, dağınıklığı ve birbirlerinden bağımsızlığı gibi zorlukların üstesinden gelmeye çalışırken yeni bir yöntemle çalışmak durumunda kalınmıştır. Bu yeni yöntem, “karşılıklı okuma yöntemi”dir. Bu yöntem bize yazgının anlamını Heidegger’in hakikat anlayışıyla bağında/açığa çıkanlar ile gizli kalanların ilişkisinde yorumlama imkanını sunmuştur. Burada yazgı bir apaçıklık taşıyamayacağından, o, her şeyin her şeye ve birbirine bağlı olduğu ilişkiler bütünü olarak düşünülmektedir. Bu yöntem sayesinde yazgının açıklık tarzları ile açığa çıkışları, yazgının ilişkilerin ilişkisi olmasıyla uyumlu olarak, birbirleriyle karşılıklı ilişkisinde okunabilmiştir. Bu durum, açığa çıkanların varolanlar olarak görüldüğü kapalı evren tasarımının yerine hem açığa çıkanların ve açığa çıkma tarzlarının tüketilemez bir alan olduğu hem de onların kendilerini karşılıklı ilişki içinde açtığı açık bir evren anlayışının konması imkanını kendinde taşır gibi görünmektedir. Bu haliyle yeni yöntemin, Heidegger’in ikinci dönem metinlerinin zorluğu karşısında, okuyucuya bir katkı sunacağı düşünülmektedir. Karşılıklı okuma yönteminin, ayrıca, felsefede yazgı dışında diğer kavramlar çalışılırken de, Heidegger dışındaki filozofların yazgı anlayışları çalışılırken de kullanılabilceği düşünülmektedir.

Yazgı bezeli, çatışmalı, çoklu ilişkilerin ilişkisidir/tümlüğüdür/birliğidir/çokluğudur. Bu haliyle yazgıyı anlama, onun açığa çıkışlarını yorumlama ve onlar arasında bağlantılar kurmada yaşanan güçlüğü nedenleri olarak hem onun öngörülemez ve bütünlüklü biçimde kavranamaz ilişkilerin sürekli değişkenliği olması hem de insanın sonlu bir varlık olarak anlamasının tarihsel ve sınırlı olması gösterilebilir. Yazgıyı anlamak bir sebeple daha zorluk taşır, bu da onun değiştirilemez, müdahale edilemez, karşı koyulamaz hatta neden diye sorulamaz bir yapıda olması sebebiyle anla(şıl)maya kapalı görünmesidir; çünkü insan neden diye sorar. Hatta bu soru felsefenin başlangıcından beri büyük önem taşır. İnsan bir şeyleri anlamaya çalışırken kendini bu soruyu sormaktan alıkoyamaz. Heidegger’se bizden neden sorusunu bırakmamızı ve çözüme tutunmamızı ister. Teslimiyet, olmaya bırakma gibi düşünceleriyle de bunun imkanından söz eder; fakat bunu nasıl gerçekleştireceğimizi yine de söylemez, onları tecrübe etmemizi salık verir. Eğer bu bir eksiklik olarak okunursa, yazgının neden böyle olduğu sorusunun felsefeciler arasında çalışılabilecek alanlardan biri olduğu ve bu çalışmanın böyle bir alanda bir katkı sunma imkanına sahip olduğu düşünülebilir.

Tez boyunca Heidegger metinleri arasında şaşkın şaşkın dolaşırken, yürünen yollar birbirine dolanırken, aslında aynı şeylerden söz edildiğini görerek başınız döner. Sonra Heidegger'in de dönüp durduğunu düşünürsünüz. Sanki o da bir düz bir ters (d)okuyor gibidir. Şöyle de söylenebilir: Heidegger düşünürken Penelope'nin bekleyişinde yaptığı gibi bir dokuyup bir söker. Bu bağlamda tez yolunda bilinçli bir özne olarak hadi şimdi düşünüyüm diyememek, istenildiği gibi yol alamamak yorucuydu aslında; çünkü durup durup beklemek, sabır göstermek, komşuluk etmek, yakın durmak, dinlemek gerekiyordu. Öte yandan durup beklemek, tam da hiçbir şey düşünemediğiniz sıkışma anları için nefes değeri taşıyordu. Bir sakinlik, bir karşılaşma imkanı sağlıyordu. Bu yüzden tüm serüven boyunca kaybolduğum her yere, can simidimmiş gibi sarıldım. Yolda ve hatta doğru yoldayım diye. Çokça kayboldum. Dolayısıyla bu metin bulduklarımın değil, arayışlarımın resmidir.

Yazgı önemli bir kavramdır; çünkü insan doğum ile ölüm arasında kalmıştır. Bir akışta kaybolup gitmek istemez. İnsan ölümü(nü) anlamaya çalışır. Hatta anlamak istemese bile bir soruya apansızca yakalanıverebilir. Yazgıyı düşünürken neden/niye diye sorulur en çok. Şanslı ya da şansız olmaktan söz edilir. Olup bitene bir teslimiyet içinde katlanmaya çalışılır. Kocaman bir anlatıdan bakıp, kendini olmaya bırakma düşünür. Birileri, bir şeyler suçlanır bazen; çünkü hayat zordur. İşte felsefe de hayata dairdir. Bu tezde yazgının anlamını ararken, Heidegger'in bize ne kadar yol gösterebileceği sorulmuş olur. Buradaki karşılıklı okuma bir açıklık sunsun diye umulur. Bir anlama tarzı olarak, tarafların ne olduğu değil de aralarındaki ilişkiye yönelmek, göremediğimiz bir sürü imkanın açığa çıkmasını sağlayabilir. Öncelikle size bir açıklık sunar. Varlıktaki çokluğun/ikiliğin birliğini, onların birbirine ait olduğunu uzaktan da olsa duyurabilir. Taraflardan birine takılıp kalmayarak yeni bir şeyle karşılaşmanızı sağlayabilir. Aranın, arada/hayatta olmanın tam da böyle bir şey olduğunu düşündürtebilir. Böylece her şeyi kontrol etmeye çalışmaktan vazgeçilip ait olduğumuz o bütünde olmaya bırakma denenebilir. İşte eğer ilişkilerden bakabilmeyi denersek yazgının da tüm ilişkilerin ilişkisi olduğu görülebilir.

Hakikat aya benzer. Heidegger'in hakikatinin de böyle olduğu ileri sürülebilir. Ay, ışıyla aydınlığı aydınlık, karanlığı karanlık olarak görünür kılar. En güzeli de ona bakabilmemizdir. Hayran hayran seyredebilmemiz. Bu tezde, yazgının anlamının/hakikatinin açıklığına dair çok küçük bir adım bile atılmışsa, şükran dolu bir gülümsemeyle yazı sonlanabilir.



KAYNAKLAR

Akarsu, B. (1987) *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, 2. Basım, İnkılap Kitabevi, İstanbul.

Aktok, Ö. (2010) "Sunuş", ss, 7-37, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Altuğ, T. (2008) *Dile Gelen Felsefe*, 2. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Altuğ, T. (2012) *Son Bakışta Sanat*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Arendt, H. (2010) “Martin Heidegger’in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle”, çev. Çetin Balanuye, ss, 117-130, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Arslan, A. (1997) “Öznelci Düşünceyi ‘Sanat İşi’yle Aşmak”, ss, 121-171, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*, İmge Kitabevi, Ankara.

B, (<http://www.beluka.de>)

Barret, W. (2008) “Heidegger: Toplu Bakış”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 41-76, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.

Bartky, S.L. (2008) “Geç Heidegger Felsefesinde Kökensel Düşünme”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 289-306, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.

Becermen, M. (2011) *Haikatten Yoruma, İktidardan Diyaloğa Felsefi Bir Serüven*, Mkm Yayıncılık, Bursa.

Bollnow, O. F. (2012) “IV. Varoluş Kavramı”, ss. 228-233, *Özne 16*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Bozkurt, N. (1998) *20. Yüzyıl Düşünce Akımları-Yorumlar ve Eleştiriler*, 2. Basım, Sarmal Yayınevi, İstanbul.

Brock, W. (2008) “Hakikatin Özü Üzerine”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 205-234, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.

Caputo, J. D. (2012) “Heidegger ve Teoloji”, ss. 208-222, *Özne 16*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Cevizci, A. (2000) *Felsefe Sözlüğü*, 4. Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Clauson, S. G. (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*
Çaça, E. (2010) “Dasein’in Yalnızlığının Yazgıya Vecibesi”, ss. 247-258, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Çil, D. A. (2012) “Heidegger’de Varlık ve Dil”, ss. 69-76, *Özne 16*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Çüçen, A. K. (2003) *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, 3. Basım, Asa Kitabevi, Bursa.

Dallmayr, F. R. (2010) “Eyleme ve Var Olmaya Bırakma: Kaynaksal *Praxis* Üzerine Heidegger”, çev. Özgür Aktok, ss, 403-423, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Devellioğlu, Ferit. (2013) Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedil Lügat, 30. Basım, Aydın Kitabevi, İstanbul.

Dikmen, A. A. (1997) “Varlığın Yazgıdüzeninin Zorunlu Bir İstirahatgahı: Bilim”, ss, 87-120, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*, İmge Kitabevi, Ankara.

Direk, Z. (2010) “Heidegger’in Sanat Anlayışı”, ss. 106-124, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

DTC, <http://dict.tuchemnitz.de/dings.cgi?service=deen&opterros=0&query=geschick&service=>

Ejder, Ö. (2010) “Heidegger Düşüncesinde Sıkıntı Kavramı Üzerinden Modernite Eleştirisi”, ss. 235-247, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Erhat, A. (2007) *Mitoloji Sözlüğü*, 15. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Esenyel, M.Z. (2012) “Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu: *Heideggerci Bir Bakış*”, ss. 54-69, *Özne 16*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Gadamer, H. G. (2011) “Giriş”, çev. Fatih Tepebaşı, ss, 83-98, *Sanat Eserinin Kökeni*, 2. Basım, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti, Ankara.

Gadamer, H. G. (2010) “Sanat Yapıtının Doğruluğu”, çev. Metin Bal, ss, 131-146, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Gece, Ş. (2012) “Heidegger’de Santın Hakikati ya da Hakikatin Sanatı”, ss, 23-31, *Özne 16*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Gülensoy, T. (2011) *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Gülenç, K. (2010) “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, ss. 280-300, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Gray, J. G. (2008) “Heidegger’in “Varlık”ı”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 151-160, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.

Gray, J. G. (2008b) “Heidegger’in Yolu: İnsan Varoluşundan Doğaya”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 275-288, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2006) “Alman Üniversitesinin Kendini Hâkim Kılması”, çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım, ss. 155-163, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Heidegger, M. (2010) *Aristoteles Metafizik Q 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.

Heidegger, M. (2001) “Beni Fenomenolojiye Götüren Yol” çev. Yrd. Doç. Dr. Deniz Kanıt, ss, 85-93, *Zaman ve Varlık Üzerine*, a Yayınevi, Ankara.

Heidegger, M. (1998) “Bilim ve Düşünüm”, çev. Hakkı Hünler, ss. 13-44, *Bilim Üzerine İki Ders*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2002) “Dil”, çev. Hüsamettin Arslan, ss. 55-63, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2002) “Dilin Doğası”, çev. Hüsamettin Arslan, ss. 29-43, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2002) “Dile Giden Yol: Dil Yolu”, çev. Hüsamettin Arslan, ss. 43-54, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2001) “Dünya Resimleri Çağı”, çev. Levent Özşar, ss. 65-102, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Resimler Çağı*. Asa Kitabevi, Bursa.

Heidegger, M. (2008) “Düşünmek Ne Demektir?”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 41-53, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Say Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2012) “Düşünmek Ne Demektir?”, çev. Ahmet Aydoğan, 3. Basım, ss, 45-68, *Düşüncenin Çağırısı*, Say Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2008) “Düşünmek ve Şükretmek”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 55-69, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Say Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (1998) “Dönüş”, çev. Necati Aça, ss. 47-59, *Teknik ve Dönüş*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (1991) “Giriş” çev. Yusuf Örnek, ss. 7-23, *Metafizik Nedir?*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (2001) “Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi” çev. Yrd. Doç. Dr. Deniz Kanıt, ss. 67-84, *Zaman ve Varlık Üzerine*, a Yayınevi, Ankara.

Heidegger, M., Fink, E. (2006) *Heraclitus Üzerine Dersler*, çev. İbrahim Görener, Kesit Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (1997) *Hölderlin ve Şiirin Özü Beş Klavuz Söz*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul.

Heidegger, M. (2013) *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (2008) “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, çev. Ahmet Aydoğan, ss. 71-97, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Say Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2016) “Kıryolu”, çev. Erdal Yıldız, Engin Yurt, ss. 211-217, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 30*, Ana Basım Yayın, İstanbul.

Heidegger, M., Arendt, H. (2012) *Mektuplar 1925-1975*, çev. Melek Paşalı, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2008) “Messkirch’in 700. Yılı 22 Temmuz 1961 Yurttaşlarında Hemşehrilere Konuşma”, çev. Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu, ss. 99-111, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Say Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2014) *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2012) “Metafiziğin Üstesinden Gelmek”, çev. Birdal Akar, ss. 187-204, *Özne 16*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Heidegger, M. (1997) “Metafiziğin Varlık-tanrı-bilimsel Yapısı”, çev. Necati Aça, ss. 29-62, *Özdeşlik ve Ayrım*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (1991) “Metafizik nedir?” çev. Yusuf Örnek, ss. 24-42, *Metafizik Nedir?*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (2010) “Metafizik ve Sanat Yapıtının Kaynağı”, çev. Özgür Altıok, ss. 114-116, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (1998) “Modern Bilim, Metafizik ve Matematik”, çev. Hakkı Hünler, ss. 45-83, *Bilim Üzerine İki Ders*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (1990) *Nedir Bu Felsefe*, çev. Dürrin Tunç, Logos Yayıncılık, İstanbul.

Heidegger, M. (2012) “Niçin Taşrada Kalıyorum”, çev. Sadık Erol Er-Mustafa Yıldırım, ss. 205-207, *Özne 16*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Heidegger, M. (2001) “Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü”, çev. Levent Özşar, ss. 11-63, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Resimler Çağı*. Asa Kitabevi, Bursa.

Heidegger, M. (2013) “Olmaya Bırakılmışlık”, çev. Mesut Keskin, ss. 7-20, *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları. İstanbul.

Heidegger, M. (2013) “Olmaya Bırakılmışlık’a Dair Tartışma-Düşünme Üzerine Bir Patika Söyleşisinden”, çev. Mesut Keskin, ss. 21-66, *Olmaya Bırakılmışlık*, Avesta Yayınları. İstanbul.

Heidegger, M. (2016) “Öğretmen Kule Merdivenlerinin Kapısında Kule Bekçisiyle Buluşur”, çev. Erdal Yıldız, Engin Yurt, ss. 91-144, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 30*, Ana Basım Yayın, İstanbul.

Heidegger, M. (1997) “Özdeşlik İlkesi”, çev. Necati Aça, ss. 11-28, *Özdeşlik ve Ayrım*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (2016) “Platon’un Hakikat Doktrini”, çev. Zeynep Berke Çetin, ss. 27-71, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 30*, Ana Basım Yayın, İstanbul.

Heidegger, M. (2016) “Rusya’da Bir Savaş Esiri Kampında Bir Genç ve Yaşlı Adam Arasındaki Akşam Sohbeti”, çev. Metin Toprak, Serap Denizer, ss. 145-196, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 30*, Ana Basım Yayın, İstanbul.

Heidegger, M. (1993) *Profesör Heidegger, 1933’te Neler Oldu?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (1997) “Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu”, çev. Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu, ss,11-31, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*, İmge Kitabevi, Ankara.

Heidegger, M. (2011) *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı, 2.Basım, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti, Ankara.

Heidegger, M. (2006) “Sanat Olarak Güç İstenci”, çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım, ss. 163-192, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Heidegger, M. (2010) “Sanat ve Uzam”, çev. Özgür Altıok, ss. 108-113, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (1991) “Sonsöz”, çev. Yusuf Örnek, ss. 43-52, *Metafizik Nedir?*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (2006) “Şey”, çev. Erdal Yıldız, Ali Kaftan, ss. 151-165, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi 9*, Ana Basım Yayın, İstanbul.

Heidegger, M. (2006) “Şiirde Dil George Trakl’in Şiiri Üzerine Bir İrdeleme”, çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım, ss. 193-232, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Heidegger, M. (2010) “Tanrılığın Menşei”, çev. Kaan H. Ökten, ss. 8-15, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (1998) *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, 2. Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2008) “Varlık ve Düşünme”, çev. Ahmet Aydoğan, ss. 19-40, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Say Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2010) “Varlık ve Görünüş”, çev. Özgür Altıok, ss. 59-75, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Heidegger, M. (2016) “Zerdüşt’ün Hayvaları”, çev. Erdal Yıldız, Engin Yurt, ss. 197-203, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Ana Basım Yayın, İstanbul.

Heidegger, M. (1996) “Zaman Kavramı”, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, ss. 56-101, *Aristoteles Augustinus Heidegger Zaman Kavramı*, İmge Kitabevi, Ankara.

- Heidegger, M. (2008) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan. H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Heidegger, M. (2001) “Zaman ve Varlık” çev. Yrd. Doç. Dr. Deniz Kandı, ss, 13-37, *Zaman ve Varlık Üzerine*, a Yayınevi, Ankara.
- Heidegger, M. (2001) “Zaman ve Varlık Konferansı Üzerine Bir Seminerin Özeti” çev. Yrd. Doç. Dr. Deniz Kandı, ss, 38-66, *Zaman ve Varlık Üzerine*, a Yayınevi, Ankara.
- Hesiodos (1991) “Tanrıların Doğuşu”, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, ss, 103-140, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, 2. Basım, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Hofstadter, A. (2008) “Bütün Bir Ömrü Tek Bir Düşünceye Adamak”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 393-421, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.
- Husserl, E. (2010) *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
- Husserl, E. (1997) *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Hühnerfeld, P. (2002) *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Inwood, M. (2014) *Heidegger*, çev. Nursu Öрге, Dost Kitabevi, Ankara.
- İyi, S. (1999) *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yayınevi, Ankara.
- İyi, S. (2010) “Heidegger’de “Logos”un Yeri”, ss. 124-133, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- İyi, S. (2003) *Martin Heidegger’de İnsan Sorunu*, Asa Kitabevi, Bursa.
- Johnson, P. A. (2013) *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel, Sentez Yayıncılık, Bursa.
- Kabağağaç, S., Alovera E. (1995) *Latince Türkçe sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Kaufmann, W. (1997) *Dostoyevski’den Sartre’a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Keskin, M. (2014) “Heidegger’ci Tekstürün Temel Kelime Varlığının Duyulan Dağarcıklarında”, ss, 229-253, *Metafiziğe Giriş*, Avesta Yayınları, İstanbul.

Kurtar, S. (2014) *Heidegger ve Poetik Düşünme-Düşünmeye Açılan Yeni Yollar*, Pharmakon Yayınevi, Ankara.

Levinas, E. (2010) “Martin Heidegger ve Ontoloji”, ss. 19-51, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Liotard, J.-F. (2007) *Fenomenoloji*, çev. İsmet Birkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Megill, A. (2012) *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche Heidegger Foucault Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Say Yayınları, İstanbul.

Nalbantoğlu, H. Ü. (1997) “Patikalar ve Otoyollar”, ss, 173-229, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*, İmge Kitabevi, Ankara.

Nishitani, K. (2008) “Varlık Bilgisi ve Konuşulamaz Olan”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 161-180, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.

NS, (www.nisanyansozluk.com)

Ökten, K. H. (2002) *Heidegger ve Üniversite*, Everest Yayınları, İstanbul.

Özcan, Z. (2014) *Dil Felsefesi 1 (Mantıkçı Paradigma)*, Sentez Yayıncılık, Bursa.

Özlem, D. (1998) “Giriş: Heidegger ve Teknik”, ss, 9-43, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Paradigme Yayınları, İstanbul.

Özlem, D. (2016) “Tarih, Bilim ve Bilinç”, ss, 19-33, *Özne 23 Tarihe Felsefeye Bakmak*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Özön, M. N. (1979) *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap ve Aka Basımevi, İstanbul.

Palmer, R. E. (2008) *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, 3. Basım, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Pattison, G. (2008) “Heidegger ve “Dönüş” Meselesi”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 261-271, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.

Pöggeler, O., Alleman, B. (1994) *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara.

PTE, (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>)

Quigley, T. R. (2008) “Sanat Eserinin Kökeni: Bir Hülasa”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 321-329, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.

Safranski, R. (2008) *Bir Alman Üstat Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Sezer, D. (1997) “Modern Egemenlik Kurma Etiğine Bir Bakış ”, ss, 61-86, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*, İmge Kitabevi, Ankara.

Sözer, Ö. (2010) “Giriş Heidegger Bağlamında Türkçeye Çevirmek-Türkçeye Düşünmek”, ss, 38-58, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Tarhan, B. A. (1997) “Özne, ‘Ben’ ve Tarih Hakkında”, ss, 33-60, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*, İmge Kitabevi, Ankara.

Tepebaşı, F. (2011) “ Heidegger’e Göre Sanat”, ss, 99-119, *Sanat Eserinin Kökeni*, 2.Basım, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti, Ankara.

TDK, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts

Timuçin, A. (1997) *Düşünce Tarihi*, 2. Basım, İnsancıl Yayınları, İstanbul.

Towarnicki, F. D. (2008) *Martin Heidegger: Anılar ve Günlükler*, çev. Zeynep Durukal, 2. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Tura, S. M. (2012) *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz*, 5. Basım, Kanat Kitap, İstanbul.

Zimmerman, M. E. (2010) “Heidegger’in Nietzsche Yorumunun Gelişimi”, ss. 258-280, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Zimmerman, M. E. (2011) *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

WB, (<http://woerterbuchnetz.de/DWB/>).



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Aysun	GÜR
Doğum Yeri ve Yılı	Osmaniye	
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce	
ve Düzeyi	İyi/70	

Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1989	1991	Osmaniye Atatürk Lisesi
Lisans	1993	1998	Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakóltesi, Sosyoloji Bölümü
Yüksek Lisans	2003	2007	Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakóltesi, Felsefe Bölümü
Doktora	2009	2016	Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakóltesi, Felsefe Bölümü
Katıldığı Proje ve Toplantılar	6. Mantık Çalıştayı, Aristoteles'in bilim anlayışının mantıksal zemini, Bildiri Sunma 4. Uludağ Üniversitesi Uluslar arası Felsefe Kongresi, Heidegger'de adalet kavramı, Bildiri Sunma		
Yayınlar:	-Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm (Asa Kitabevi) - Özne , 23. Kitap , Güz 2015, "Descartes'in şüphe argümanı ile Hume'un kuşkucu tavrı arasındaki fark üzerine bir deneme"		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	aysun_gr@yahoo.com		
		Tarih İmza Adı Soyadı	