

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**HEIDEGGER'İN TEMEL KAVRAMLARINDAN
HAREKETLE MODERN TEKNOLOJİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yıldırım ORTAOĞLAN

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM

TEMMUZ – 2017

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

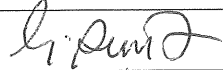
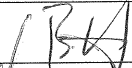
**HEIDEGGER'İN TEMEL KAVRAMLARINDAN
HAREKETLE MODERN TEKNOLOJİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yıldırım ORTAOĞLAN

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe

“Bu tez 13/07/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Hakan POYKAR	Basarılı	
Yrd. Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM	Basarılı	
Doç. Dr. İbrahim DOĞRUEK	Basarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Kaygı Kavramından Hareketle Modern Tekniğin İnsanlığa Etkisi

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 119 sayfalık kısmına ilişkin *Sakarya Üniversitesi Lisansüstü Yönetmeliği Madde 28* uyarınca aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 15/05/2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından şahsıma iletilen *Turnitin* intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 6'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

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

Bu bilgiler doğrultusunda 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.

Öğrenci

(Adı – Soyadı, İmzası, Tarih)

Yıldırım Ortaoğlu

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

Adı – Soyadı

:Yıldırım Ortaoğlu

Öğrenci Numarası

:Y136019003

Ana Bilim Dalı

:Felsefe

Programı

:Felsefe

Statüsü

: ☒ Y. Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

Danışman

(Adı - Soyadı, İmzası, Tarih)

Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna Yıldırım

ÖNSÖZ

Düşünmenin her gün daha da unutulduğu çağımızda şeylerle nasıl bir ilişkide olacağımız tartışma konusudur. Modern felsefeyle birlikte şeylere nesne olarak yaklaşan ve özneyi ön plana alan anlayışa karşı Heidegger birlikte varolmanın önemini vurgular. Birlikte varolmak şu anlama gelir: Özne ve nesneden herhangi birisinin önceliği söz konusu olmadan şeylerle kurduğumuz ilişkide varolmak. Heidegger'in bu belirlemesi lisans sıralarında aldığım *20. Yüzyıl Felsefesi* dersinde ilgimi çekti. Yüksek Lisansa başladığım dönemden itibaren de Heidegger okumalarımı daha itinalı yapmaya çalıştım. *Varlık ve Zaman*'la başlayan serüven diğer eserlerle devam etti. Böylece bu tezin genel çerçevesi olarak tanımlayabileceğim *tekhne* kavramı ve onunla ilişkili diğer kavramlara yöneldim.

Bu kavramlardan bazılarını daha iyi anlamak için Almanca, İngilizce ve Türkçe karşılaştırmalı çalıştım. Karşılaştırmalarımnda, yoğun bir döneminde bana yardımcı olan Arş. Gör. Merve Ertene'ye ve Arş. Gör. Onur Kabil'e minnettarım.

Tez süreci boyunca itinalı okumasıyla tezin belirli bir yönde akmasını sağlayan danışmanım Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna Yıldırım'a ve hem tezle ilgili hem diğer birçok konuda eleştirel ve yapıcı yorumlarıyla bana çok yardımcı olan Yrd. Doç. Dr. Elif Ergün'e sonsuz teşekkürlerimi iletirim.

Bu süreçte beni her zaman destekleyen, motive eden sevgili aileme ve minnettarlığımın sözle tarif edilemeyeceği kardeşim, dostum Mikail Ortaoğlu'na müteşekkirim.

Yıldırım ORTAOĞLAN

12.05.2017

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: KÖKENSEL DÜŞÜNMEDEN HESAPLAYICI DÜŞÜNMEYE VARLIĞIN UNUTULMUŞLUĞU	5
1.1. Varlığın Unutulmuşluğu Sorunsalı	5
1.1.1. Varlık ve Oluş	10
1.1.2. Varlık ve Görünüş	10
1.1.3. Varlık ve Düşünme	13
1.1.4. Varlık ve Gereklilik	20
BÖLÜM 2: TEKHNE.....	30
2.1. Gizini-açmanın Bir Patikası Olarak <i>Tekhne</i>	30
2.2. Modern Tekniğin Özü Olarak Çerçeveleme (<i>Ge-Stell</i>)	42
2.3. Modern Bilim ve Teknik/Teknoloji	49
2.4. Tehlike Olarak Çerçeveleme (<i>Ge-Stell</i>)	56
BÖLÜM 3: KAYGI.....	64
3.1. Kaygıya Giden Patikalar	64
3.1.1. Lakırdı.....	67
3.1.2. Merak	68
3.1.3. Müphemiyet (Belirsizlik-iki anlamlılık)	71
3.1.4. Düşkünlük (Düşmüşlük) ve Fırlatılmışlık.....	72
3.1.5. Korku	75

3.2. Yolun Kendisi: Kaygı	78
3.2.1. Kaygı ve Modern Teknik: Yersiz Yurtsuz Olma	86
SONUÇ	91
KAYNAKÇA.....	100
ÖZGEÇMİŞ	109



KISALTMALAR

Bkz. :Bakınız

Çev. :Çeviren / Çevirenler

Edt. :Editör / Yayına hazırlayan

S. ss. :Sayfa / sayfalar

Vb. :Ve benzeri

Vs. :Ve saire



Tezin Başlığı: Heidegger'in Temel Kavramlarından Hareketle Modern Teknoloji**Tezin Yazarı:** Yıldırım ORTAOĞLAN **Danışman:** Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna Yıldırım**Kabul Tarihi:** 13.07.2017**Sayfa Sayısı:** v (ön kısım) + 109 (tez)**Anabilimdalı:** Felsefe**Bilimdalı:** Felsefe

Heidegger'in Batı metafiziği düşünme geleneğine yönelttiği kökensel eleştiri, söz konusu geleneğin temel kavramlarının ve bu kavramların öncülüğünde süregelen felsefi düşünmesinin hangi yönde ele alınacağına dair bir izlek sunar. Bu izlek takip edildiğinde ulaşılan en dikkat çekici nokta "Varlığın unutulması"dır.

Heidegger'e göre, böylesi bir belirleme ışığında yapılması gereken ilkin, Varlığın sınırlanmasına ve yanlış yorumlanmasına neden olan temel belirlenimlere eleştirel yaklaşmaktır. Bu yönde "*Varolan genelde, neden [var]dır ve daha ziyade Hiçlik değil?*" sorusunun her sorunun temeli ve kaynağı olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Böylece Heidegger, Varlık/oluş, görünüş, düşünme ve gereklilik bağlamında unutilan anlamın nasıl bir deformasyona uğradığını anlatır. Bundan çıkış yolu olarak da Batı metafiziği düşünme geleneğinin karakteri olan hesaplayıcı düşünme şeklinden sükûnetle düşünen düşünmeye bir dönüş yapmak önerilir.

Heidegger, modern çağda hüküm süren modern tekniğin özü olan çerçevelemenin, Batı metafiziği düşünme geleneğinin her şeyi hesaplayan, kategorileştiren, belirli teknik şablonlara indirgeyen hesaplayıcı düşünme şeklinden kaynaklandığını ifade eder. Greklerden tercüme edilen kavramların kökensel anlamlarından kopuk olması Varlığın unutilmuşluğunu giderek derinleştirmektedir. Çerçeveleme olarak tanımlanan modern tekniğin özünün anlaşılması ise özellikle *tekhne* kavramının açılmanmasıyla mümkündür. Bir bilme şekli olan *tekhne*nin modern teknolojiye nasıl dönüştürüldüğü, kavramın Greklerde hangi bağlamda kullanıldığının bilinmesiyle açığa çıkarılabilir.

Böylece modern tekniğin yarattığı çıkmazın fark edilmesi ve kurtarıcı güce giden patikanın açılmanması gerekmektedir. Heidegger bu farkındalığın ise temel bir haletiruhiye olan *kaygı*yla mümkün olduğunu ifade eder. Kaygıyla hergünlüğün sıradan durumundan sıyrılan Dasein, kurtarıcı güç olan, Hakikatin açığa çıktığı sanata yönelir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Çerçeveleme, *Tekhne*, Kaygı, Sanat.

Title of the Thesis: Modern Technology by Moving from the Basic Concepts of Heidegger**Author:** Yıldırım ORTAOĞLAN **Supervisor:** Assist. Prof. Fatma Berna Yıldırım**Date:** 13.07.2017**Nu. of pages:** v (pre text) +109 (main body)**Department:** Philosophy**Subfield:** Philosophy

Heidegger's original criticism towards the tradition of Western metaphysical thinking provides an insight into the basic concepts of the tradition and presents a path about how his philosophical thinking that goes along with these concepts will be addressed. The most striking point that is reached when this path is followed is the "forgetting of Being".

According to Heidegger, what is to be done in the light of such a determination is, first, a criticism of the basic determinations that cause the limitation and misinterpretation of Being. In this sense, it is necessary to acknowledge that the question of "*Why are there beings at all instead of nothing?*" is the foundation and source of every problem. Heidegger, in this way, expresses how the forgotten meaning in the context of Being / becoming, seeming, thinking and ought undergoes a deformation. As a way out of this, it is necessary to make a return to the meditative thinking and to leave the calculative thinking, characteristic of the Western tradition of metaphysical thinking.

Heidegger states that the enframing, which is the essence of the modern technique in modern era, derives from this calculative thinking, which is the tradition of Western metaphysical thinking and categorizes everything into certain technical templates. The fact that the concepts that are translated from the Greeks are disconnected from the roots causes the deepening of the forgottenness of the Being. The understanding of the essence of the modern technique, which is defined as enframing, is especially possible through the description of the concept of *techne*. In other words, that how the *techne*, as a kind of knowing, is transformed into modern technology, can only be revealed through the use of the concept in ancient Greek.

Thus, it is necessary to recognize the stalemate created by the modern technique and to reveal the path that goes to the redemptive power. Heidegger states that this awareness is possible through the *anxiety* that is a fundamental mood. Dasein, which comes out of this ordinary state of everydayness with the anxiety heads towards the redemptive power, the art, where the Truth appears.

Keywords: Being, Enframing, *Techne*, Anxiety, Art.

GİRİŞ

Çağımız kimi zaman *atom çağı* kimi zaman *teknoloji çağı* kimi zaman da *kaygı çağı* olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu tanımlamalar kendiliğinden belirlenmiş olmayıp belirli durumlar sonucunda yapılmaktadır: Savaşlarda kullanılan silahlar ve onların etkisi *atom çağına* işaret ederken, bireysel ve toplumsal yaşamı hem kolaylaştıran hem de farklı yönlerden etkileyen teknolojinin hâkim olduğu ortam da *teknoloji çağı* diye nitelenmektedir. Diğer bir tanımlamada ise askeri krizler yaratan İtalyan faşizmi ve Hitler Almanya'sının etkisiyle başlayan, Yahudi soykırımı ve Hiroşima faciasıyla zirveye ulaşan ve 1900'lerin başlarından beri süren terörizm ve öldürücü virüslerin kuşattığı dünya için *kaygı çağı* nitelmesi kullanılmaktadır (Salecl, 2013:12).

Modern tekniğin hâkim olduğu çağın bu şekilde farklı farklı tanımlanması dünyanın çetrefilliği içinde yaşayan insanın, varolmanın en kayıtsız hali tarafından kuşatıldığına işaret etmektedir. Böylesi bir kuşatılma, modern dünya insanının iliğini kemiğini kurutmaktadır. Heidegger, söz konusu durumun neden olduğu yersiz yurtsuzluğun temelini soruşturmaktadır. Sorulmasının zorunlu olduğunu düşündüğü “Varlığın anlamı nedir?” sorusundan hareket eden Heidegger, Batı metafiziği düşünme geleneğini, bu soruda temel olan “Varlığı” unutmakla suçlar. Böylesi bir suçlamayla birlikte anlamının açıklığını bekleyen bir sorular yumağı, cevap için bir izleğin oluşmasına işaret eder: Varlık neden yurtsuz kalmıştır? Varlığın yurtsuzluğu Batı metafiziği düşünme geleneğinde nerede durmaktadır? Modern teknik/teknolojik dünyada Varlık kendini açımlayabilir mi? Söz konusu açıklama kendini nasıl ifşa eder? Modern hesaplayıcı düşünme ifşa olan Varlığı fark edebilir mi?

Bu bağlamda her bir soru önsel olarak sorulana ilişkin bir bilgi gerektirir. Heidegger, Varlığa ilişkin önsel bilgisini öncelikle Brentano'nun “Aristoteles'ten Bu Yana Varlığın Çeşitli Anlamları Üzerine” başlıklı tezinden almaktadır. Varlığın ne anlama geldiği sorusu, bu tez çerçevesinde yeniden sorulma zorunluluğunu hissettirir. Bununla ilişkili olarak Heidegger, düşünsel patikalarını belirleyen Pre-Sokratik filozoflara yönelmektedir. Bu yönelmenin sonucunun da göstereceği gibi Heidegger, filozofların dile getirdiği fragmanlarla kökensel bir söyleşiye girer. Soruşturulan bu fragmanlardan hareketle de, Batı metafiziği düşünme geleneğinin Kadim Greklerin kavramlarını tercüme ederken, onların Varlıkla olan özsel bağını tahrir ettiğini düşünür. Bundan dolayı, Kadim

Grek kavramlarının Varlıkla olan özsel bağına ulaşmak için sık sık derin etimolojik incelemelere başvurur. Söz konusu *Varlık*, *Logos*, *Düşünme*, *Tekhne*, *Hakikat* vb. kavramlar Batı metafiziği düşünme geleneğine yön veren kavramlardır. Bu etimolojik incelemeler, kavramın ortaya çıkarılan anlamının hakiki anlamı olduğunu ve o an geçerli olan çağdaş anlamın yanlış olduğunu iddia etmez; bu, öncelikli olarak yapılması gerekenin, kavramları kökensel bağlarıyla düşünmek olduğu anlamına gelir. Böylece Kadim Greklerin Varlık tecrübesini açığa çıkaran “Varlığın anlamı nedir?” sorusunu sorma imkânına geri dönülebilir.

“Varlığın anlamı nedir?” sorusu Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da ele aldığı en önemli problemlerden biridir. Filozof, bu soru çevresinde Dasein’in dünya-içinde-varolmak Varlık minvalini soruşturur. Dasein, dünya içinde yersiz yurtsuzdur. Bunu temel sebebi ise dünya içine fırlatılmışlığın hergünlük içindeki düşkünlük halidir. Düşkün Dasein “herkes”in alanını kendine yurt edinmekle birlikte, yurtsuzluk, hergünlük içindeki Dasein için sorulamaz bir soru olarak rafta bekletilmektedir. Çünkü Dasein, yurtsuz olduğuna dair unutuşu da unutmuştur. Söz konusu unutma bir çaresizliği mi gösterir? Hayır. Unutulan unutma içinde serpilip gelişen bir şeyin varlığından söz edebiliriz. O da Heidegger’in ifadesiyle “sükûnetle düşünen düşünmeye” karşı koyulmaz teslimiyettir.

Sükûnetle düşünen düşünmenin eşiğinde soruşturulan şey, düşünmenin bize vaat ettiği açıklıktır. Bununla ilişkili olarak Hannah Arendt, *Martin Heidegger’in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle* metninde Heidegger’i düşünmenin “Gizli kral”ı ilan eder (Arendt, 2010:120). Bu ifade, düşünmenin söz konusu olduğu yerde Heidegger’in kavramsal bağını ne üzerine kurduğuna ve düşünmeye nasıl bir yol çizdiğine dair bir çağrıya bağlanır. Bu çağrı, düşünmede patikalar açmayı gerekli görür. Heidegger, Batı metafiziği düşünme geleneğine yaptığı eleştiriyi bu patikaları açmak için gerekli olan zemini de sağlar. Bu çalışmada, Heidegger’in sağladığı zeminde, “Varlığın anlamı nedir?” sorusundan hareketle modern tekniğin özü olan çerçevelemenin filozof tarafından nasıl ele alındığı soruşturulacaktır. Bu bağlamda modern tekniğin kuşatıcılığıyla sarılmış dünyada kaygının görevinin ne olduğu ve kurtarıcı güç olarak görülen sanatın hangi yönüyle söz konusu amacı yüklendiği açığa çıkartılmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın “Birinci Bölüm”ünde öncelikle “Varlığın unutulmuşluğu” sorunsalından hareketle Heidegger’in her sorunun kaynağına yerleştirdiği “Varolan genelde, neden

[var]dır ve daha ziyade Hiçlik değil?” ifadesinin “Varlığın anlamı nedir?” sorusuyla ilişkisi serimlenerek, felsefe tarihinde Varlığın anlamının sınırlandırılmasına neden olan *Sein und Werden* (Varlık ve Oluş), *Sein und Schein* (Varlık ve Görünüş), *Sein und Denken* (Varlık ve Düşünme) ve *Sein und Sollen* (Varlık ve Gereklilik) arasındaki ilişki ele alınacaktır. Daha sonra da Batı metafiziği düşünme geleneğinin Varlığın anlamına dair üç temel yorumu ele alınarak, söz konusu geleneğin yarattığı düşüncesizliğin buğusuna karşı sükûnetle düşünen düşünmeye dönüşün imkânı soruşturulacaktır.

Takip eden “İkinci Bölüm”de, birincil olarak, Kadim Greklerde *tekhnē*nin kendini nasıl açtığı, öz, nedensellik, *poiesis*, *aletheia* kavramları çerçevesinde ele alınarak modern tekniğin özü olarak çerçevelemenin yapısı incelenecektir. İkincil olarak modern tekniğin özü olan çerçevelemenin ne anlama geldiği, neyi içerdiği açığa çıkartılacaktır. Üçüncül olarak ise tekniğin modern bilimle ilişkisi temel alınarak nasıl tehlikeye dönüştüğü ve hem tehlikeyi hem de koruyucu gücü içinde nasıl barındırdığı soruşturulacaktır.

Çalışmanın “Üçüncü Bölüm”ünde ise kaygı kavramının açıklığını soruşturma konusu yapabilmek için öncelikle kaygı kavramı etimolojik olarak incelenecektir. Daha sonra Dasein’in lakırdı, merak, müphemiyet (belirsizlik-iki anlamlılık), düşkünlük (düşmüşlük), fırlatılmışlık ve korku varlık minvalleri arasındaki ilişki ortaya konulacaktır. Son olarak ise kaygı kavramı ve modern tekniğin yarattığı yersiz yurtsuz olmak arasındaki bağıntı soruşturulacaktır.

Çalışmanın “Sonuç” bölümünde ise, serimlenen problemler karşısında Heidegger’in çözüm alanı olarak işaret ettiği “sanat” incelenecektir.

Çalışmanın Konusu

Çalışmamızda, Heidegger’in modern tekniğe getirdiği köktenci eleştirinin onun soruşturduğu temel kavramlar üzerinden nasıl ele alınması gerektiği, bu eleştirinin temel kaynağı olan Batı metafiziğinin düşünsel paradigmasının filozof tarafından hangi yönden ele alındığı üzerinde durulmuştur. İncelememiz, Kadim Greklerin, Romalılar üzerinden “Akşam Diyarına” aktarılan kavramlarının nasıl dönüştürüldüğünü de, soruşturmaya dayanak sağlaması açısından ele almaktadır.

Çalışmanın Önemi

Heidegger'in *Varlık, Dasein, sanat, teknik* gibi pek çok kavramı soruşturma şekli, onun 20. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olmasını sağlamıştır. Ontoloji üzerine yürütülecek her inceleme, Heidegger'in açtığı yolda soluk almak durumundadır.

Modern tekniğin kuşatıcılığının en derinlerde hissedildiği zamanımızda Heidegger'in teknikle olan bağımızın nasıl incelenmesi gerektiğine yönelik belirlemelerinin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Hemen her gün tekniğin insana hükmediciliğinin konuşulduğu bu çağda, soruşturulması gerekenin ne olduğunun fark edilmesi için Heidegger'in *düşünme*de açtığı yollar önemli bir patikayı işaret etmektedir. Ayrıca yapılan araştırmalar sonucunda, Heidegger'in *kaygı* ve *teknik/teknoloji* arasında kurduğu ilişkinin yeterince ele alınmadığının fark edilmesi, bu çalışmanın yapılmasının gerekliliği konusunda itici güç olmuştur.

Çalışmanın amacı

Bu çalışmanın amacı, Heidegger'in *Varlık, aletheia, düşünme, teknik, sanat, kaygı* vb. kavramlara getirdiği yeni ve köktenci bakış açısını dikkate alarak, modern tekniğin tüm imkânlarının cezbediciliği ortasında duran insanın, varolmanın farkındalığını kaygı haletiruhiyesi sayesinde açığa çıkarabileceğini göstermektir. Bu yolda, Heidegger'in Varlığın anlamına yönelik soruyu yeniden sormasını temel alarak, yersiz yurtsuz olan insanın kaygı haletiruhiyesi vasıtasıyla bu durumun unutulmuş gizliliğini fark edeceğini ortaya koymak ve modern tekniğin kısıkacında yaşayan bizlerin tekniğin imkânlarıyla nasıl bir ilişkide olmamız gerektiğini açıklamak istenmektedir.

Çalışmanın yöntemi

Tezin konusu belirlendikten sonra öncelikli olarak Heidegger'in eserlerine yönelik literatür taraması yapılmıştır. Heidegger'in Almancadan İngilizceye ve Türkçeye, ayrıca İngilizceden Türkçeye çevrilen eserleri taranarak ilgili eserler temin edildikten sonra Heidegger üzerine yazılan biyografik eserler ve makaleler de göz önünde bulundurularak çalışma yürütülmüştür. Öncelik Heidegger metinlerine verilmekle birlikte, filozofa dair hem belli başlı yorumlar hem de yeni incelemeler dikkate alınmıştır.

BÖLÜM 1: KÖKENSEL DÜŞÜNME DEN HESAPLAYICI DÜŞÜNMEYE VARLIĞIN UNUTULMUŞLUĞU

1.1. Varlığın Unutulmuşluğu Sorunsalı

“Yurtsuzluk dünyanın kaderi haline geliyor” (Heidegger, 2015b:31) der Heidegger ve neyi soruşturmamız gerektiği hakkında hakiki bir anlamı açımlayan bu ifade üzerine *düşünmemiz* gerektiğini ifade eder. Yurtsuzluk neden dünyanın kaderi haline geliyor? Bu soru bizi Heidegger düşüncesindeki en temel problemlerden biri olan “Varlığın¹ unutulmuşluğu” [*Seinsvergessenheit*] sorunsalı ile karşı karşıya bırakacaktır. Çünkü Heidegger, Varlığın anlamına ilişkin soruşturmada bu soruya verilecek *ilk* cevabın olanağının *yurdun özü*nde olduğunu düşünür (McNeill, 2010:55). Ona göre, *yurdun* anlamının, “Varlık-Tarihi” açısından düşünülmesi gerekir. Buna bağlı olarak *yurdun özü*, aynı zamanda Yeniçağ insanının yurtsuzluğu “Varlık-Tarihi” açısından düşünülmalıdır. Felsefe tarihi süresince Varlık *Bir, Logos, İdea, Ousia, Töz, Cogito, Algılanma, Monad, Nesne, Ben, Ruh, İstenç* ve *Güç* vs. anlamlarına gelecek şekilde yorumlanmıştır (Çüçen, 2015:106).

Yurtsuzluğun aşılması, Batı metafiziği düşünme geleneğinin odak noktası olan varolanla değil Varlıkla mümkündür (Heidegger, 2015b:31). Felsefe tarihi boyunca izlenen varolanın Varlığa karşı önceliği, Varlığın varolan karşısındaki unutulmuşluğunun en açık göstergesidir. “Varlığın unutulmuşluğu”, Batı metafizik düşünme geleneğinde nerede durmaktadır? Bu soru dikkate alınarak yapılacak soruşturma, Varlığın Batı metafizik düşünme geleneğinde nasıl gizlendiğini, öte yandan bu gelenek süresince kendini hangi yollarla açımıldığını soruşturmaya olanak sağlayacaktır. Heidegger’deki bu dev soruşturma, onun ontolojisi üzerine düşünmeyi zorunlu kılar. Heidegger, Pre-Sokratik Grek Varlık anlayışının, Varlığın anlamının vuku bulması açısından önemli olduğunu düşünür. Bu bağlamda Heidegger, Batı düşünme geleneğinde Parmenides, Herakleitos ve Anaksimandros’a özel bir anlam yükler. Parmenides, Herakleitos ve Anaksimandros’un

¹Varlığın anlamına giden yolda, “1907 tarihinden beri Brentano'nun ‘Aristoteles'ten Bu Yana Varlığın Çeşitli Anlamları Üzerine’ (1862) başlıklı tezi, benim felsefeye girme konusundaki ilk acemice girişimlerimde başlıca yardımcım ve rehberim olmuştu. Tamamen belirsiz bir tarzdaki şu soru beni ilgilendirdi: Eğer varlık çeşitli anlamlarla ifade edilirse, o zaman onun ön temel anlamı nedir? Varlık ne anlama gelir?” (Heidegger, 2001:85).

önemi onların “Varlığın anlamı nedir?” sorusunu doğrudan ve açık bir şekilde sormalarından kaynaklanır (Rainer, 1992:170). Söz konusu unutulmuşluk, Batı metafiziğinin “Varlık ve varolan”² arasındaki temel ayrımı gizleyerek bunları birbirine karıştırmasıyla başlamıştır. Heidegger’e göre Platon’da başlayan Batı metafiziği düşünme geleneği Varlığın unutulmuşluğunun en derin izlerini taşır. Bu bağlamda Heidegger, *Sein und Zeit (Varlık ve Zaman)* adlı eserinde Batı metafiziği düşünme geleneğinde, Varlığın kendini gizlediği düşünme yapısını yapısöküme (tahrip etme)³ uğratma çabası içerisinde. Heidegger’in tahribini öngördüğü şey, Varlığın anlamına ilişkin yanlış tanımlamalar, belirlenimlerdir ki bu yönde yapılan yorumlar “Varlığın unutulmuşluğu”nun ifadeleridir. “Varlığın unutulmuşluğu”, “Varlığın anlamı nedir?”⁴ sorusunu sormayı gerekli kılar. “Varlığın anlamı nedir?” sorusunun kendini gizlediği başka bir soruya yönelmemiz, Varlığın unutulmuşluğu sorunsalını anlamamız açısından öncelik taşır. Söz konusu soru, “Varolan genelde, neden [var]dır ve daha ziyade Hiçlik değil?” ifadesidir (Heidegger, 2014a:9). Heidegger’e göre bu sorunun temel (ilk)⁵ soru olarak ele alınmasında üç önemli özellik vardır:

1. “En geniş soru olarak”,
2. “En derin soru olarak”,
3. “En kökensel soru olarak” (Heidegger, 2014a:10; vurgu eklenmiştir).

²Heidegger, Varlık/varolan ayrımına ilişkin “Varlık nedir?” sorusunu sormaz; çünkü bu yönde sorulan soruya verilecek yanıt hep bir varolan olacaktır. Bu yanıt, Batı metafizik düşünme geleneğinin sorduğu soruya verilen cevaptır. *Sein/seiende* karışıklığı, Batı metafiziği düşünme geleneğinin *seiende*’yi yüceltmesi ve onun önceliğini kabul etmesiyle sonuçlanmıştır.

³ Heidegger, “tahrip etme”yi olumsuz anlamda ele almamaktadır. Ona göre tahrip etme (bozum), “ontolojik geleneği müspet [olumlu] olanakları dahilinde çevreleme ve *sınırlarını* belirlemektir” (Heidegger, 2011a:23). Söz konusu olan, kavramların varlığının tarihselliğini göz ardı etmeden, onların temelinde bir kazı çalışması yapmaktır. Böyle bir çalışma kavramların anlamlarını tek tek soruşturarak ayırmayı ifade eder (Küçükalp, 2008:167). Bu bağlamda “tahrip etme”nin odak noktası “Varlık” sorusudur. Böylece “Varlık” sorusu, ontoloji tarihinde varlığın anlamına yönelik olumlu perspektif olarak ele alınır. Çünkü istenen, Batı metafiziği düşünme geleneğini tamamıyla bir kenara bırakmak değil; bu gelenek içinden düşünerek geleneğin atladığı “Varlığın unutulmuşluğu” sorununu açık bir şekilde ortaya koymaktır. Olumlu olarak “tahrip etme”, “Varlık Nedir?” sorusunu sorarken aynı zamanda bu sorunun zaman fenomeni çerçevesinde ele alınmasını da öngörür. Heidegger’e göre bunu yapan “ilk ve tek kişi Kant”tır (Heidegger, 2011a:24). Heidegger’e göre Kant, Varlık tartışmasında can alıcı bir adım atması ve söz konusu tartışmada geleneğin içinden, geleneğin farklı şekilde-yeniden-aydınlatılmasını sağlamasıyla büyük bir öneme sahiptir (Heidegger, 2010c:77).

⁴ Varlığın anlamına ilişkin soru olan “Varlığın anlamı nedir?” ifadesi, felsefe tarihinde ilk kez *Varlık ve Zaman* adlı eserde açığa çıkarılarak soruşturma konusu edilmiştir (Heidegger, 2014a:98).

⁵ Heidegger, sorunun önceliğinin zamansal bir öncelik değil mertebeye göre bir öncelik olduğunu belirtir (Heidegger, 2014a:10).

Birinci özellik Heidegger için sorunun sadece varolanı değil aynı zamanda var olmuşu ve var olacağı da içine almasına işaret eder. Ona göre, hiçlik olmayan her şey bu soruya dahildir. Bu bağlamda en geniş soru olarak irdelenen soru, en derin soru olarak belirir. Heidegger'e göre, odak noktamız olan soru, varolanın temelinin nerden geldiğini, hangi yapı üzerinde durduğunu soruşturur. Soruşturma, soru sormayı önsel olarak kabul etmektir ki soru, soruşturmaya yol gösterir. Soru, varolana yönelik -Varolan vardır- olduğundan varolanın temeli soruşturulur. Ona göre "temeli aramak, baştan sona temellendirmek demektir" (Heidegger, 2014a:11). "Varolan genelde, neden [var]dır ve daha ziyade Hiçlik değil?" sorusu nedensel temeli aramaya yöneliktir. Söz konusu temel Heidegger'e göre, "Varolan [var]dır, bir Böylesi *olarak*, ki o, [var]dır" olgusu üzerine temellenir (Heidegger, 2014a:11). Bu şekliyle ifade; sorunun temeline işler, sıradan bir soru olmaktan çıkarak en geniş soru olmasının yanı sıra *derin sorular arasında en derin* olma anlamını kazanır. Heidegger, sorunun en geniş, en derin ve nihayetinde de en kökensel soru olduğunu belirtir. Bu şunu gösterir: Her tekil ve tikel olanı bilhassa sorunun temelinde kendimizden uzak tutmak gerekir. Her varolanın, sorunun sınırsız olması manasında sorunun içinde olduğu kabul edilir. Heidegger'e göre bu soru, yüzeysel olandan, sığ olandan sıyrılıp kökene inerek en derin soru haline gelmiştir. Aynı zamanda böylesi bir soru temeli soruşturmanın derin soruları arasında en derin soruyu sorma vazifesini yüklenmiştir (Heidegger, 2014a:11-12).

Heidegger'e göre, söz konusu edilen, bütünlük içindeki varolandır. Çünkü soruşturulanın –"Varolan genelde, neden [var]dır ve daha ziyade Hiçlik değil?" sorusuyla soruşturmaya tabi tutulmanın– hakiki bir şekilde açıklanmasında "sorulup soruşturulan şeyden sormanın kendisine bir geri tepme mecburen olur" (Heidegger, 2014a:13-14). Heidegger, "Varolan genelde, neden [var]dır ve daha ziyade Hiçlik değil?" sorusunun kendiliğinden doğan, rastgele ya da itinasız bir soru olmadığını, aksine kendisini eksiksiz bir şekilde önsel olarak belirten bir "*vukubuluş*" olduğunu ifade eder. (Heidegger, 2014a:14).

Heidegger'e göre bu soru bir "*sıçrayış*" olarak vardır, başka bir şekilde değil. Sıçrayış, temeli dışı sıçratmaktır. Bu sıçrayış kökeni ortaya çıkarmaya, temeli meydana çıkartmaya yöneliktir. Başka bir ifadeyle söz konusu soru, kendi temelini dışı sıçratarak bir, *ilk-sıçrayan-köken* olarak kökeni ortaya çıkardığından aynı zamanda en kökensel soru da olmaktadır (Heidegger, 2014a:14-15).

Heidegger, “Varolan genelde, neden [var]dır ve daha ziyade Hiçlik değil?” sorusunun formüle edilmesi gerektiğini söyler. Varolanın karşısında *bilgisizce* durulmasının ortadan kaldırılması zorunludur. Ona göre bu sorunun gerçekten sorulup sorulmadığı, başka bir ifadeyle bir sıçrayış olarak varolan sorunun sıçratılıp sıçratılmadığı kesin olarak belirlenemezdir; çünkü “*sormanın* kökensel güç olarak ona yabancı kaldığı insani, tarihsel bir Oaradalığın [Dasein’ın] çevresinde, soru hemen mertebesini kaybeder” (Heidegger, 2014a:15).

Bu soru en kökensel soru olmasından ötürü, Batı metafiziği geleneğinin temel sorunu olan Varlığı varolandan hareketle anlamaktan kaynaklanan Varlığın unutulmuşluğu sorunsalı üzerinde “*düşünme*”nin yolunu açar. Bu düşünme, “metafiziğin hakikatinden ve özünden çıkarak Varlığın hakikati” (Heidegger, 2009:24) üzerine bir düşünmenin başlangıç noktasıdır. Çünkü, “Varolan genelde, neden [var]dır ve daha ziyade Hiçlik değil?” sorusu Heidegger’e göre, soruşturmaya tabi tutulacak her sorunun kaynağında bulunur; bu soru doğru bir ifadeyle *sorular sorusudur* (Heidegger, 2014a:15). Söz konusu “Varlığın anlamı nedir?” sorusunu kavramak, bu sorunun tüm soruların kaynağı olarak görülen “Varolan genelde, neden [var]dır ve daha ziyade Hiçlik değil?” sorusundan bağımsız düşünülmemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Böylece, “Varolan genelde, neden [var]dır ve daha ziyade Hiçlik değil?” sorusu bizi başka bir sorunun önceliğine bırakır: “Varlığın anlamı nedir?”, “Varlığın durumu nedir?”. Heidegger bu sorunu en derin şekilde “ilk magnum opusu/şaheseri” (Thomson, 2012:15) olan *Varlık ve Zaman*’da ele almıştır. Söz konusu temel eser, *Varlık ve Zaman*, Platon’un *Sofist* diyalogundan yapılan şu alıntıyla başlar:

“Böylece biz şaşkına döndüğümüzden, “varolan” deyimini kullandığımızda bununla başlıca neyi kastettiğiniz konusunda bizi yeterince aydınlatmanız gerekir. Çünkü bu konuda sizin çoktan aydınlanmış olduğunuz apaçıktır. Buna karşın biz daha önce kuşkusuz onun varlığına inanıyorduk, ama şimdi o bizim için bir bilmece oldu.”⁶ (Platon, 2015a:244a).

Heidegger, ‘varolan’ ifadesiyle tam olarak neyin kastedildiğinin bilinmediğini belirtir. Bundan dolayıdır ki Varlığın anlamına yönelik sorunun sorulması gereklidir. Dahası, Varlığın anlamına ilişkin her türlü soruşturma *zamanı* temel alarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 2004:19). Platon’dan alıntılanan yukarıdaki ifade, Heidegger’in eserinde

⁶ Diğer çeviriler için bkz. Heidegger, 2011a: “Giriş” bölümü; Heidegger, 2004a:19.

nasıl bir yol izleyeceğinin de en açık belirtisidir. Sorun, odak noktası olan ‘varolan’ –*to on*⁷- ifadesinin nasıl anlaşıldığıdır. Ancak, söz konusu olan ‘varolan’ ifadesinin soruşturulması yapılmadan önce, Heidegger’in *Einführung in die Metaphysik (Metafizğe Giriş)* eserine bakılırsa, Varlığın anlamına dair soruşturmada, Varlıkla birlikte alınan ve ayrımları yapılan bazı temel kavramlar üzerine soruşturma yapmak, hem Varlığın anlamına ilişkin yorumları hem de Batı metafiziği düşünme tarihinde Varlığın anlamının nasıl açığa çıktığını anlamak için son derece önemlidir. Heidegger söz konusu kavramlar ve Varlık arasındaki ilişkinin, Varlığın anlamını daha da sınırlandırdığını ifade eder. Ona göre, Sein und Werden (Varlık ve Oluş), Sein und Schein (Varlık ve Görünüş), Sein und Denken (Varlık ve Düşünme) ve Sein und Sollen (Varlık ve Gereklik) olarak yapılan ayrıştırmalar rastlantısal olmanın aksine kendilerince bir zorunluluk içindedirler (Heidegger, 2014a:110).

Heidegger’e göre, Felsefe tarihinde Varlığın başka şeylerle sınırlanışı ele alındığında Sein und Werden (Varlık ve Oluş) ve Sein und Schein (Varlık ve Görünüş) kendilerini Yunan felsefesinin daha başlangıcında görünür kılarlar. Diğer bir sınırlandırma olan Sein und Denken (Varlık ve Düşünme), söz konusu diğer iki ayırım kadar kökensel olmasının yanı sıra başlangıç noktası olarak Platon ve Aristoteles’te belirli bir yönde gelişir; ama nihai şeklini Yeniçağ’da bulur. Heidegger, ilk iki sınırlandırmadan farklı olarak Sein und Denken’in (Varlık ve Düşünme) *en sormaya değer* sınırlandırma olduğunu ifade ettiği gibi, bunun nedeninin de bu sınırlandırma şeklinin en karmaşık ve en sorunlu sınırlandırma olması olduğunu söyler. Son olarak ise Sein und Sollen (Varlık ve Gereklik) sınırlandırılmasını soruşturan Heidegger, bu sınırlandırmanın Yeniçağ’ın ruhunda var olduğunu ifade eder. Sein und Sollen (Varlık ve Gereklik) sınırlandırılması óv/on’un ἀγαθόν/agathon olarak karşılanmasında açığa çıkar (Heidegger, 2014a:111).

Heidegger, *Varlığın özünün Hakikatini* kavramış olan Varlığın anlamına yönelik sorunun temel sınırlandırmalar arasındaki ilişkiyi açığa çıkartması ve her sınırlandırmadaki ayrışmayı bildiren ifadelerin kendi hakikatlerine teslim edilmesi gerektiğini belirtir (Heidegger, 2014a:111).

⁷ “Τό óv/to on Varolanın birinci anlamı, τὰ óντα/ta onta’yı (entia’yı) [/Varolanları], ikinci anlamı, τό εἶναι/to einai’yı (esse’yi) [(Var)olmayı/Varlığı] kasteder” (Heidegger, 2014a:40).

Bu doğrultuda, Sein und Werden (Varlık ve Oluş), Sein und Schein (Varlık ve Görünüş), Sein und Denken (Varlık ve Düşünme) ve Sein und Sollen (Varlık ve Gereklik) sınırlandırmalarını daha iyi anlayabilmek için soruşturmayı tek tek ayrımlar üzerine yöneltmek gerekmektedir. Heidegger'in *Metafizğe Giriş*'te ele aldığı şekliyle bu sınırlandırmaların sıralanışının rastlantısal değil aksine zorunlu olduğunu yukarıda belirttik. Bu doğrultuda sınırlandırmaları sırasıyla tek tek ele alacağız.

1.1.1. Varlık ve Oluş

Heidegger, ilk olarak Varlık ve oluş ayrımını ele alır. Bu temel sınırlandırmayı Parmenides ve Herakleitos'un karşıtlıklarındaki birliğinde bulmanın mümkün olduğunu ifade eder. Bu savın temel dayanaklarını ilkin Parmenides'in *şüirlemesinde* bulmak mümkündür. Parmenides, varolanın Varlığını, oluşa karşı oluşuyla ortaya koyar. Varolan var olduğu için oluşa gerek yoktur; çünkü varolanın zaten var olduğu kabul edilir, diğer yanda oluşta ise oluş içinde olanın henüz var olmadığı, çünkü hâlâ oluş içinde olduğu kabul edilir. Bu bağlamda Parmenides'in ifadesinin karşısında Herakleitos'un en temel yargılarından biri çıkagelir: *Her şey, akar.*⁸ Heidegger, Parmenides ve Herakleitos'ta görülen karşıtlığın, felsefe tarihi boyunca farklı şekillerde süreklilik gösterdiğini ifade eder (Heidegger, 2014a:112-113). Bu bağlamda ele alındığında Parmenides ve Herakleitos'un aynı şeyi ters yönlerden ifade ettikleri görülür (Heidegger, 2014a:114). Heidegger'e göre oluş, Varlığın görünüşüdür (Heidegger, 2010d:74). Varlık, oluş değildir.

1.1.2. Varlık ve Görünüş

Heidegger'e göre, soruşturulan Varlık ve görünüş ayrımı Varlık ve oluş ayrımı kadar kökenseldir. Gündelik sıradanlık içinde Varlık ve görünüş ayrımı çok açıkmiş gibi görünmektedir; ama bu açıklıktan kaynaklanan anlaşılabilirmiş gibi görünme, aslında, Varlık ve görünüş arasındaki kökensel ayrımın anlaşılmadığını gösterir. Heidegger, Yeniçağın epistemolojik temelli yanlış yorumunu da bu bağlamda Grekçe kavramak gerektiğini belirtir (Heidegger, 2014a:115). Bu şu anlama gelmektedir: Varlık ve görünüş arasındaki temel ayrımı anlamak, ayrımın yarattığı uçurumun farkına varmak ve bunun sonucu olarak başlangıca geri dönmek (Heidegger, 2014a:116). Çünkü Varlık ve görünüş

⁸ *Panta rhei.*

ayrımının olağan bir zamanda ve olağan bir yerde ortaya çıktığını düşünerek başlangıcın kökenselliğini unuturuz. Varlık ve görünüş ayrımının temel yargısı şu ifade üzerine temellenir: “hakiki olmayana karşılık hakiki olan” (Heidegger, 2014a:115). Bu ifade, Varlığın lehine bir değerlendirmedir. Görünüş, Varlık’ın zıttı konumuna getirilir. Söz konusu ifadeyi daha iyi anlayabilmek ve soruşturmanın içindeki gizli birliğini kavrayabilmek için Heidegger’in görünüş üzerindeki ayrımlarına dikkat etmek gerekmektedir. Heidegger’e göre üç tür⁹ görünüşten söz edebiliriz:

- ‘*Parlama ve ışık saçma olarak görünüş*’ yani Salt etkinlik hali olan ışıldamanın kendisi olarak,
- ‘*Görüngü [Erscheinung] olarak görünme ve görünüş; kendisinde bir şeyin ortaya çıktığı bir görünüşe geliş*’ yani zuhur etme olarak.
- ‘*Bir şeyin yarattığı izlenim [Anschein]; salt görünüş olarak görünüş*’ yani -mış gibi görünme olarak (Heidegger, 2010d:61).

Heidegger, görünüşün özünün görünmede saklı olduğunu belirtir. Görünüş, görünümünden sıyrılarak görünüş olmaklığı kazanır. Güneşin görünüşü onun sıcaklığı hissettirmesi, parlaması vs. gibi özelliklerinin var olmasıdır. Güneş aydınlatarak *Özü-şimdi-buraya-sürer* (Heidegger, 2014a:117). Bu şu demektir: Güneş doğuyor dediğimizde, yalnızca ısıttığı için ya da parladığı için değil, gökyüzünde, orada durduğu için de güneş var olmaktadır. Yani güneş gökyüzünde parıldayarak, ısıtarak var olmaktadır. Bu bağlamda Varlık ve görünüşün birbirlerine olan yakınlığının, Varlık ve görünüşün “gizlenmiş birliğinin”¹⁰ kavranmasına yaklaşıyoruz (Heidegger, 2010d:61). Gizlenmiş birliğin anlamına da başlangıca dönmekle ulaşılır. Heidegger’e göre Varlık kadim Greklerde kendini *Physis*¹¹ olarak açmıştır (Heidegger, 2010d:62). Bu açılma çiçeğin tomurcuklarının

⁹ Heidegger’e göre Grek kavramlarının sahip olduğu çokanlamlılık dilin kökenselliğinden kaynaklanmaktadır ki bu kökensellik Varlığın anlamının açıklığını barındıran “büyük bir Dilin büyümüş bilgeliği içerisinde derince temellenmiş bir oyundur” (Heidegger, 2014a:122).

¹⁰ Gizlenmiş birliğin farkına varmak, “düşüncesizlik” ve “boş konuşma” Varlık minvallerinden zamanında uzaklaşmayı gerektirir. Ancak böyle bir durumdan sonra Varlık ve görünüşün gizlenmiş birliğini kavrama yolundaki işaretleri fark edebiliriz (Heidegger, 2010d:60).

¹¹ *Physis* kavramının etimolojik olarak Greklerde nasıl bir anlama sahip olduğu, şair Pindaros’un (Pindar’ın) sözlerinden hareketle soruşturulur. Heidegger, kavramın kök olarak *phy* ve *pha*’dan geldiğini, bunların ikisinin de aynı anlamı ifade ettiğini belirtir. Bu yönde yapılan inceleme *phyein*’in “kendi içinde duran doğ-rulma” yani *phainestheia* olduğunu söyler. İlk Pindar’ın *To de Phya kratiston apān* ifadesini ele alan Heidegger, bu ifadenin *phya*’nın anlamı açısından büyük önem arz ettiğini belirtir. Kökenselliğini *phya*’dan alanın ve ortaya çıkma vasıtası olarak *phya* ile bağlılık kuranın “en kudretli olan” olma manasına geldiği sonucuna ulaşılır. Heidegger, ikincil olarak da *Genoi hoisos essi mathon* ifadesini ele alır. Bu şu anlama gelmektedir: “olduğun kişi ve olduğun kişide öğrendiğin olarak ileri-gelmek (*hervorkommen*) istersin.” (Heidegger:2010d:62) Heidegger’e göre bu ifade, Varlığın görünme ile nasıl bir bağ

açılması gibidir (Heidegger, 1998a:51). *Physis* olarak özü-şimdi-buraya-süren Varlık, görünmedir (Heidegger, 2014a:115). Heidegger’e göre Varlık, görünme, gizden açığa çıkmadır. Gizden çıkma da Greklerde *Aletheia*¹² olarak vuku bulmadır.

Varlık ve görünüş arasındaki yarığın açılmasının nedenini soruşturan Heidegger, ilk işaretleri sofistler ve Platon’da bulur. Ona göre, görünüşün¹³ *salt-görünüş* olarak bir tarafa atılması, Varlık ve görünüş arasındaki ayrımı açıkça ortaya koymaktadır. Bunun sonucu olarak Varlık, *idea duyular-üstü* bir anlam kazanmış ve görünenin, görünür olanın bu minvalde ele alınışı ifade edilen yarığın giderek açılmasına neden olmuştur (Heidegger, 2010d:66). Heidegger’e göre erken Grek düşünürlerinin ele alış şekliyle Varlık ve görünüş ayrımı, çatışmayı ve birliği içerir. Bunun da en iyi örneği, Greklerin tragedyalarında ortaya çıkar¹⁴ (Heidegger, 2010d:67). Heidegger’e göre *Physis*’in temeline hem gizlenmemişlik anlamında hakikat hem de kendini gösterme anlamında görünüş aittir (Heidegger, 2010d:69).

Heidegger, Varlık ve görünüş ayrımı soruşturmasına, Parmenides’in fragmanlarının bazı kısımlarını odak noktası olarak derinlik sağlar. Derinlik Varlık, Hiçlik ve Görünüş temel öğeleri üzerine yoğunlaşır (Heidegger, 2010d:72).

Parmenides’in fragmanları bu üç temel kavramın birbirleriyle ilişkisi dikkate alınarak incelendiğinde üç yol belirir. Birinci yol, Varlığa giden yol ile gizlenmemişlik arasında asli bir bağ kurar ki bu kaçınılmazdır. İkinci yol var-olmama ile ilişkili olduğundan yürünemez bir yol olduğu savına ulaşılır ki bunun hiçliğin üzerine dikkatli bir düşünmeyi öğütlediği sonucuna varılır. Çünkü hiçliğin var olmadığı temel yargısı, hiçliğin üzerine düşünmeyi de gerekli görmez. Düşünmenin görevi tam da bu anda soruşturmaya olanak

kurduğunu açıkça belirtir. Ona göre, “kendi-içinde-durmak” Grekler için “orada-durmaktan” farklı bir manaya gelmemektedir. Buradan şöyle bir sonuç çıkar; “Varlık, görünme *olarak* öze gelir.” (Heidegger:2010d:62)

¹² Detaylı bilgi için ikinci bölüme bakınız.

¹³ Görünüşün aldatma olarak serimlenişi, onun kendini, gösterdiği şeyin yerine koyması dolayısıyladır. Çünkü aldatma, kılık değiştirerek olduğundan farklı görünmenin alanıdır. Bundan dolayı da “görünüş aldatıcıdır” gibi bir ifade söz konusu olur (Heidegger, 2010d:69).

¹⁴ Heidegger, bu konudaki açıklayıcı soruşturmasını Sophokles’in *Kral Oidipus* tragedyası üzerine yoğunlaştırır. Kral Oidipus’un kendi-varlığının (Dasein’in) açığa çıkışını Varlık ve görünüş açısından ele alır. Ona göre Kral Oidipus, Grek bilmesinin vuku bulmuş halidir ki bu aynı zamanda Varlık ve görünüş arasındaki süreduran çatışmayı da ifade eder (Heidegger, 2010d:67).

sağlar. Çünkü düşünülmeyen hiçlik Varlığın yanlış anlaşılmasına neden olacaktır. Son olarak görünüşün yolunun ise ulaşılabilir bir noktada olduğunu ancak bu noktaya sadece dolaylı olarak varılabileceğini belirtir. Görünüşün yolu Varlığa ulaştırmaz (Heidegger, 2000a:117-119).

Heidegger'in Varlık, *physis*, görünme, *aletheia* ve görünüş arasında kurduğu ilişkiyi odak noktası aldığımızda hem oluşun hem de görünüşün Varlığın karşısına yerleştirildiğini fark ederiz. Heidegger'in dev soruşturmasının, Varlığın anlamının açığa çıkarılmasına yönelik olduğunu bildiğimizden, ele alınan Varlık ve oluş, Varlık ve görünüş ayrımlarının söz konusu anlamı vermeye uzak olduğu görülür.

1.1.3. Varlık ve Düşünme

Soruşturmanın bu bölümüne Varlık ve düşünmenin diğer üç ayrımdan farklı olarak bir önceliğe sahip olduğu belirtilerek başlanır. Heidegger, Varlık ve düşünmenin, üç temel ayrımı hem temsil etmesi hem de bir bakıma yeniden düzenlemesi dolayısıyla öncelikli olduğunu ifade eder (Heidegger, 2008b:242). Söz konusu ayrımın derinliği, Varlığın düşünmenin karşısında bir nesne/karşıda-duran bir şey olarak ele alınmasından kaynaklanır (Heidegger, 2008b:242; Heidegger, 2014a:135). Asli düşünme, kendini *logos* üzerine düşünmekte açığa çıkarır. *Logos* üzerine düşünmek/tefekkür etmek, mantık olarak ifade edilir. Heidegger, düşünmenin kaybolmuş özüne *aletheia* ve *physis* üzerine düşünmeyle ulaşılabilir olduğu kanaatinde olduğundan mantık kavramını özel bir anlamda (tırnak içinde “mantık” olarak)¹⁵ ele alacaktır. Çünkü gizlenmemiş Varlığın anlamının yitirilmesinde temel rolü “mantık” oynar ki bu Batı metafiziği düşünme geleneğinin de kendini açığa çıkardığı temel alandır (Heidegger, 2008b:245-246).

Heidegger, Varlık ve düşünme temel ayrımının kökeni soruşturmasında, Varlık ve düşünme ayrımına öncelik verir. Bu bağlamda öncelikle düşünmenin ne demek olduğu incelenir. Düşünmenin Latince *intelligere*'ye karşılık geldiğini ve bunun *intellectus*'un vazifesi olduğunu belirtir. Bu bağlamda *intellektualismus*'la (anlıkçılık, zihincilik,

¹⁵ Heidegger, “mantık” kavramının, büyük başlangıcın/Grek felsefesinin sona yaklaşmasıyla açığa çıktığını ifade eder. “Mantık”, Grek felsefesinin okul felsefesi olması ve teknik bir yapının bileşimi haline gelmesiyle okul öğretmenlerinin işi olarak Platon ve Aristoteles'te ortaya çıkmıştır. Platon'un varolanın Varlığını *idea* olarak ifade etmesi, bu yolun açılmasına ve Varlığın episteme'ye karşı önceliğinin yitirilmesine neden olmuştur (Heidegger, 2008b:246). Ayrıca “mantık”, “düşünmenin geleneksel yorumu” (Heidegger, 2009a:40) ve “geleneksel mantığın ve kategorilerin kökeni olarak onun *logosunun*” (Heidegger, 2009a:43) karşılığı olarak kullanılır.

zihniye) yapılacak mücadele büyük bir tehlikeyi de içermektedir. Tehlike *intellektualismus*'la mücadele ederken onun tuzağına düşmektir. Bu şu anlama gelmektedir: *düşüncenin yanlış yorumu* (Heidegger, 2008b:247). Heidegger, düşüncenin yanlış yorumu patikasının asli kökene dönüşün elde edilmesiyle aşılabacağını belirtir. Böylece Varlık ve düşünme arasındaki özsel ilişkiye dair soruşturma olanaklı olur.

Düşünme, Varlıktan apayrı bir konuma yerleştirilmez. Bu bağlamda çare, Varlık, düşünme, *physis*, *logos*¹⁶ arasındaki özsel ilişkiyi belirleyen ilişkiye yönelmektir. Heidegger, bu temel kavramların kökensel birliğinin nasıl olup da derin bir ayrışma uğradığını açığa çıkarmayı ve bu kavramların kullanıldığı yerde kökensel bağlamıyla düşünülmesini öğütleemektedir. Heidegger'in temel amacı Varlık ve düşünme arasındaki özsel bağı ortaya çıkarmaktır.

Heidegger'e göre Varlık ve düşünme arasındaki kökensel bağı açığa çıkarılması için öncelikle *logos* ve *legein*'in sadece düşünme, anlayış ve akıl anlamlarına geldiği tanımlamasını bir kenara bırakmak gerekmektedir (Heidegger, 2008b:248). Ona göre, Batı felsefesi tarihinde *logos* kavramı asli anlamından uzak bir şekilde kullanılmıştır. *Logos*'un *akıl*, *yargı*, *kavram*, *tanım*, *sebe*, *ilinti* olarak tercüme edilmesi ve böyle anlaşılması kavramın sürekli yorumlanmasının sonucudur (Heidegger, 2011a:33). Heidegger'e göre, *logos* kavramının Grekler için ne anlama geldiğini anlamak, Varlık'ın yani *physis*'in onlar için neyi imlediğinin açığa çıkarılmasıyla mümkündür (Heidegger, 2008b:249). Bu yönde yapılan soruşturma şunu açığa çıkarır: “Φύσις [physis] anlamında Varlık ortaya çıkan güçtür. Oluştan farklı olarak kalıcı, hüküm süren mevcudiyettir. Görünüşten farklı olarak o görünen, açığa çıkmış mevcudiyettir.” (Heidegger, 2008b:250)

¹⁶ *Logos*; söz, konuşma, açıklama, akıl, tanım, anlam, anlama yetisi, oran, temel dayanak, bir şeyin o olmasını sağlayan nedenler ve fenomenleri açıklamak için kullanılan yöntem anlamlarına gelmektedir (Heidegger, 2011a:33; Peters, 2004:208; Cevizci, 2005:1087). *Logos* kavramını, doğrudan bir kavrama karşılık gelecek şekilde kullanmak kavramın kökenselliğini gözden kaçırmak demektir. Heidegger de *logos* kavramını kökensel bağıni irdeleyerek açığa çıkarmaya çalışacak ve düşünme ile ilişkisini ortaya koyacaktır. Bu kavram felsefe tarihinde ilkin Herakleitos tarafından kullanılmıştır (Peters, 2004:209).

Logos kavramının kökensel anlamını açığa çıkarma girişimi, Herakleitos'un (1, 2, 50 ve 72.)¹⁷ fragmanlarının çağrısını dinlemeyi gerekli kılar. Çağrıyı duymada *logos*'un¹⁸ sesine kulak kesilmeyi zorunlu gören Heidegger, *logos*'un¹⁹ çağrısının kökensel olarak "*hüküm süren biçimde bir arada olanı, toplanmışlığı*" ifade ettiğini belirtir. *Logos*, söz (*Wort*) ve söylem (*Rede*) anlamlarına gelirken *legein* konuşmak anlamına gelir. Heidegger, *logos*'a ilişkin soruşturmasında Platon ve Aristoteles'te kavramın farklı anlamlarda kullanıldığını belirtir. Ona göre söz olarak *logos*, sözün ilişkin olduğu şeyi kendisinden hareketle açığa çıkarması yönünden bir anlama sahiptir. Bu da sözün Aristoteles tarafından belirlenen *apophainesthai* işlevine vurgu yapar (Heidegger, 2011a:33).

Heidegger'e göre önemli olan kelimelerin değil, *logos*'un sesine kulak kesilmektir (Heidegger, 2008b:253-254). "Beni değil *logos*'u işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir." (frag. 50) Fragmanda geçen işitme kavramının aslında sahici işitme anlamında *logos*'un *–var olanın kendisinin toplanmışlığının–* izini sürmek olduğu açığa çıkar. Çünkü sahici işitme söz konusu olduğunda, işitmenin kulakla ilişkisi yoktur. Önemli olan, etraftaki söylenti ve konuşmaları bir araya getirmek değil aksine *takip eden* olmaktır. Söze hâkim olmak, sözü işitebilmek ancak ve ancak dinlemenin olduğu yerde mümkündür. İzi süremeyen kimse her ne yaparsa yapsın *logos*'un çağrısını duyamaz. Heidegger'in ifadesiyle, "onlar yakın ama uzaktırlar" (Heidegger, 2008b:254). Bu ifadeyi açıklayıcı olarak şu fragman çıkagelir: "Her zaman bir arada bulundukları şeyle (evreni yöneten *logos*'la) anlaşmazlığa düşüyorlar; her gün karşılaştıkları bu şeyler onlara yabancı geliyor." (frag. 72) Heidegger'e göre, bu fragmandan hareketle insanların neye yabancı kaldıkları açığa çıkmaktadır: Varlık. Varlığa yabancılaşan insan, Varlığın sesine kulak kesilemeyen insan, varolanı onun yerine koymaktan geri durmayacaktır. Böylece

¹⁷ Herakleitos'un kullanılan fragmanlarının çevirileri için bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, 2.Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009.

¹⁸ 1. ve 2. fragmandan hareketle Heidegger *logos* kavramının üç temel anlamından söz eder: 1. *Hüküm sürme ve kalıcılık*; 2. Varolanların toplanma olarak bir aradalığı; 3. Varlığa gelen her şeyde süreduran, bir araya toplayan toplama (Heidegger, 2011b:252).

¹⁹ *Logos* kavramına karşılık gelen tercümelerin hangi bağlamlarda kullanıldıklarının detaylı bilgisi için bkz. Guthrie, W.K.C., *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011, s.426-442.

insanlar, *logos*'un yakınında olmalarına rağmen onun çağrısını duyamayacaklardır (Heidegger, 2008b:254-255).

Varlık ve *logos* bağıntısını Herakleitos üzerinden açıklayan Heidegger, şu temel iki sonuca ulaşır;

- Varlığa, *logosa* yönelmek ancak sahici bir işitmenin ve konuşmanın imkânı olabilir. Varlığın kendini açtığı yerde duyan-sağır rolüne bürünecek insanlar, çağrıyı duyamayacaklardır. Heidegger'e göre, bunu ancak şairler ve düşünürler yapabilir.
- Bir araya getiren toplanma anlamında, *logos* olarak Varlığa *mertebe ve hâkimiyet* aittir. Bunun anlamı şudur; Varlığın herkese aynı şekilde görünmediği.²⁰ (Heidegger, 2008b:257)

Heidegger'e göre, *physis* ve *logos* konusundaki tahribatı ve ayrışmayı kavramak geriye dönüşle, Yunancayı kavramakla olur. Bu tahribat, Varlık ve düşünme ayrışmasında da görülür. Varlık ve düşünme arasındaki ilişkiyi Parmenides'in "*Aynı olandır ama Düşünme ve (de) Varlık*"²¹ ilkesiyle açıklar Heidegger. Ona göre, Herakleitos konusundaki tahribatın bir benzeri Parmenides aktarımlarında da görülür (Heidegger, 2014a:157).

Parmenides'in ilkesini, Batı metafiziği düşünme geleneğinin anladığı anlamda düşünmek onu yanlış anlamak olacaktır. Bu yönde yapılacak soruşturma, Parmenides'in *noein* ve *nous* kavramlarını hangi bağlamda ele aldığı üzerine gitmelidir. Heidegger'e göre kökensel anlamı anlamamanın yolu, Descartes ile başlayan modern felsefi düşünme şeklinin kavramlarıyla kadim Grek düşüncesine yaklaşmak değil aksine Yunanca düşünerek, kavramları asli anlamlarıyla düşünerek bir patika açmaktır. Ancak böyle bir düşünüş şekli Varlığı anlamayı açık kılar ki bu da doğrudan kadim Grek'in kavramlarını anlamayı gerektirir.

²⁰ Heidegger, Varlığın *logos, harmonia, aletheia, physis, phainesthai* vs. olarak görünmesinden ötürü herkese aynı şekilde görünmeyeceğini ifade eder (Heidegger, 2008b:257).

²¹ Bu şekilde tercüme edilen "*to gar auto noein estin te kai einai*" ifadesi bir başka çeviride şöyledir: "(...) zira aynıdır düşünmekle var olmak." (Parmenides, 2015:23)

Heidegger'e göre, “*Aynı olandır ama Düşünme ve (de) Varlık*” aslı ifadesinin anlamını doğru bir şekilde anlamak için aşağıdaki üç maddenin açıklanması ve aralarındaki bağın ortaya çıkarılması gerekmektedir.

- *to auto* ve *te kai*'nin anlamının ne olduğu
- *noein*'in anlamının ne olduğu
- *einai*'nin anlamının ne olduğu (Heidegger, 2000a:146)

Heidegger'e göre, *noein* kavramını “düşünmek” olarak çevirmek, kavramın anlamını daraltır. Söz konusu çeviriyle düşünmek, Batı metafiziği düşünme geleneğinin kadim Grek'in diğer kavramlarında yarattığı tahribat gibi bu tahribatı da görmezlikten gelmektir. Bundan kaynaklı olarak da kavramın kökenselliği anlaşılamamaktadır. *Noein*, kavramak/anlamak (*vernehmen*) anlamına, *nous*²² ise kavrayış (*Vernehmung*) anlamına gelir. Heidegger'e göre *noein* ve *nous* ancak karşılıklı aidiyetle anlaşılabilir. Ona göre, bu yönde soruşturulan *noein* kavramı, bir şeyin varlığının açıklığı manasına gelir. Bu da bir şeyin ne ise o şey olarak vuku bulması demektir. Ayrıca *noein* kavramı, vuku bulmaya “tanıklık” etmek manasına da gelir. Burada açıkça belirtilmesi gereken temel nokta, Batı metafiziği düşünme geleneğinin yaptığı öznel bir yönelmeyle nesneyi belirli kategorilere göre tasarlamının doğru olmadığıdır. *Noein*'in kökenselliği, şeyin açıklanma sürecine dahil olmayı hatta ona tanıklık etmeyi içerir (Heidegger, 2000a:146-147).

“*Aynı olandır ama Düşünme ve (de) Varlık*” ifadesindeki “aynı olan” ile anlaşılması gereken nedir? Heidegger'e göre, “aynı olan”ın anlamı Parmenides'in *şiiirlemesinden* ayrı düşünülemezdir. Bu *şiiirlemede* ele alınan kavramlar olan *to auto* ve *kai*, aynı olandaki “birlik”i açıklamanın imleridir. Aynı olandaki birlik ancak farklı şeylerin birliği ile mümkündür ki, düşünme ve Varlık kavramlarının aynılığı *özdeş* olmak anlamında değil aitlik/birliktelik anlamındadır. Böylece Varlığın, düşünceye açığa çıktığı vuku bulacaktır (Heidegger, 2000a:147).

Heidegger, Parmenides'in temel fragmanının anlaşılır kılınmasının koşulu olan ‘aynı olanın’ açıklığının Batı metafiziği düşünme geleneğinin sunduğu *özdeşlikle* değil

²² *Nous*, “tin, zekâ, akıl, us, zihin” anlamlarına gelmektedir (Peters, 2004:245).

*Parmenides'in serimlediği özdeşlikle*²³ anlaşılabilirliğini ifade eder (Heidegger, 2015a:76). Ona göre, düşünmenin kökensel başlangıcında, özdeşlik olarak tanımlanan kavramın bir kavram olarak yokluğunda bile aslında edimsel olarak özdeşlik şöyle konuşmaktaydı: “düşünme ile Varlık, aynı olana aittir ve bu aynı olandan ötürü de birbirlerine aittir” (Heidegger, 2015a:75). Düşünme ve Varlık ilişkisi açısından bakıldığında düşünme, insanı diğer varolanlardan ayırt edici olması yönüyle temel ilişkiyi insan ve Varlık üzerine yoğunlaştırır. Heidegger’e göre, Varlık ve insan arasındaki *birbirine-ait-olmayı* doğru anlamadığımız sürece, örüldükçe kördüğümleşen düğümleri meydana getiririz. Düğümleri çözmenin yolu, “*Varlığa ait olmaya*” yönelik bir sıçrayış gerçekleştirmektir. Batı metafiziği düşünme geleneğinin düşünme ufkuyla düşünmek, sıçrayışımızı temelsizliğe yapılmış bir sıçrayış olarak açığa çıkarır. Sıçrayış, özdeşlik ilkesinin özünün talep ettiği bir gereksinimdir. Yoksa, “insan ile Varlığın birlikte-ait-olması [birbirine-ait-olması] da özleyişin öz-ışığına ulaşamaz” (Heidegger, 2015a:87).

Heidegger’e göre söz konusu aitlik/birlikteliği anlama patikası, kadim Grekler’in *physis* kavramının kökensel anlamının açıklığında açığa çıkar. Soruşturma, *physis* kavramının Batı metafiziği düşünme geleneğinde nasıl tahrip edildiğinin açığa çıkarılmasıyla sürecektir. Heidegger’e göre, Grek kavramlarının Latince’ye ve diğer dillere çevrilmesi kavramların Varlıkla olan asli birliğinin yitirilmesine neden olmuştur. Bundan ötürü Heidegger *physis* kavramının kökenselliğini serimlemeye çalışacaktır.

Heidegger, Greklerin hakiki bir anlamı açığa çıkaran *physis* kavramının, Latince ve diğer Batı dillerine “doğa” (*natura*) olarak çevrilmesinin, kavramın Varlıkla olan kökensel bağının tahrip edilmesine neden olduğunu ifade eder. Heidegger’e göre, bu kökensel bağın tahrip edilmesi *masumane* olmadığı gibi, Greklerin Varlığı tecrübe ettikleri özel bağa yabancılaşmada ilk yarığı ortaya koymaktadır. Söz konusu yanlış çevirinin, Batı metafiziği düşünme geleneğinin seyri dâhilinde Hristiyanlığın ve bununla ilişkili olarak Hristiyan Ortaçağın yönlendiricisi olduğu görülür. Kavramın aktarımı, Yeniçağ felsefesinin ve bundan kaynaklı olarak Batı metafiziği düşünme geleneğinin kavram

²³ Heidegger, Parmenides’in anladığı anlamda özdeşlikle Batı metafiziği düşünme geleneğinin anladığını birbirinden tamamiyle ayırmaktadır. Bu ayırım aynı zamanda, “*Aynı olandır ama Düşünme ve (de) Varlık*” temel ifadesinin nasıl yanlış yorumlandığı hakkında patikalar da açacaktır. Heidegger’e göre, Parmenides’te Varlık ve düşünme “aynı olana” aittir. Bu temel yargı dikkate alınarak şu söylenir; “Varlık, bir özdeşlik tarafından yine bu özdeşliğin bir özniteliği olarak” belirlenir. Oysa Batı metafiziği düşünme geleneği bunun tam aksine özdeşlik’i, “Varlığın içindeki bir nitelik olarak” ifade eder (Heidegger, 2015a:76).

kümelerinin oluşumunu yaratır. Heidegger'in amacı, tahrip edilen kökensel bağda, tahrip olmayan *Dilin ve kavramların* özsel anlamını açığa çıkartmaktır. Bunu yapabilmenin koşulu ise şudur: Konuşmanın yanlış yönlendirici yol işaretlerinin farkında olarak asli bağa ulaşmak (Heidegger, 2000a:14-15). Heidegger'e göre *physis* kavramı, “(Mesela bir gülün açması gibi) kendisinden hareketle yetişeni, kendini açan gelişimi, böyle bir gelişimde görünüşe çıkan ve bu görünüşte tutunmayı, kalmayı, kısaca, yükselip açılarak duraksayan İşleyişi (Werden) söyleyerek gösterir” (Heidegger, 2014a:23). Bu bağlamda, *physis*'in Varlık olarak ne anlama geldiği açığa çıkmaktadır. Buna göre:

“Varlık şu anlama gelir: ışıktı durmak, görünmek [ortaya çıkmak], gizlenmemişliğe adım atmak [girmek]. Bu nerede gerçekleşirse, yani Varlık nerede egemense, kavrayış / anlama [noein] da ona ait olarak onunla birlikte egemen olur ve onunla gerçekleşir: Kavrayış / anlama [noein], kendini kendinde gösteren değişmez alımlayıcı olarak bulunuşa getirilmesidir.” (Heidegger, 2000a:147)

Parmenides'in fragmanındaki *physis* kavramına Batı metafiziği düşünme geleneğinin yaklaşımıyla Heidegger'in yaklaşımı arasındaki kökensel fark açığa çıkmaktadır. Heidegger'e göre kökensel anlamı açığa çıkarma girişimi *physis*'in kökensel anlamının sınırları dahilinde kalmalı ve *physis* kavramına Parmenides'in kökensel yaklaşımıyla yaklaşılmalıdır, söz konusu geleneğin özne merkezli yaklaşımıyla değil.

Heidegger'in şu ifadesi, İnsan-olmaklığın özü ve Varlığın özü arasındaki aitlik ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Varlık egemen olur, fakat egemen olduğu için ve egemen olup görüldüğü sürece kavrayış da zorunlu olarak görünüş boyunca meydana gelir. Eğer insan bu meydana gelişe / görünüşe katılıyorsa, o zaman onun da kendi olarak olması, Varlığa ait olması gerekir. *Fakat bu durumda da İnsan-olmaklığın [being-human] özü ve modu sadece Varlık'ın özü tarafından belirlenmek olabilir.*” (Heidegger, 2000a:148)

Bu ifade açıkça gösterir ki, insan olmanın özü Varlığa aittir. Görünüşün de *physis* olarak Varlığa ait olduğu anlaşılır. Belirtilen insan-olmaklık'ın odak noktası, Varlık tarafından belirlenmedir. Böylece, Batı metafiziği düşünme geleneğinin düalist yaklaşımının açık ifadesi olan insanın “özne” olarak dönüşümü, insan ve Varlık arasındaki kökensel bağın koparılmasında devasa bir yarık açmıştır. Bu yarığın bir başka ifadesi ise “Varlığın unutulmuşluğu”dur.

Noein ve *physis* ilişkisine *insan sorusu*²⁴ da dahil edilir. Heidegger’e göre *noein* ve *nous*’u insanla birlikte gelen bir şey olarak yorumlamak Parmenides’i yanlış anlamaktır. Çünkü açığa çıkarılması gereken, insan varlığının Varlık ve kavrayış/anlama ile aittik içinde anlaşılması gerektiğidir (Heidegger, 2014a:161).

Heidegger’e göre Varlık ve düşünme arasındaki sınırlandırma ve buna bağlı olarak ayırım Batı metafiziği düşünme geleneğinin ruhunu yansıtır. Çünkü bu temel ayırım, Batı metafiziği düşünme geleneği tarafından akıl ölçüt alınarak yapılır (Heidegger, 2014a:165). Ölçüt alınan akıl, Parmenides’in hakiki bir anlamı açımlayan ifadesini yanlış okur. Soruşturma, “*Aynı olandır ama Düşünme ve (de) Varlık*” fragmanının kökensel anlamının şöyle anlaşılması gerektiğini belirler: “*Birbirine aittir Dinleşi [Düşünme] ve Varlık karşılıklı.*” (Heidegger, 2014a:166) Heidegger’e göre, bu ifadenin açımlandığı kökensel başlangıca dönmek, Parmenides’in şiirlemesinin insan ile Varlık arasında nasıl bir bağ kurduğunu ortaya çıkarmayı gerektirir. Ancak böyle bir geri dönüşle Grekler’in Varlık deneyimine ulaşılır.

1.1.4. Varlık ve Gereklilik

Heidegger’e göre, Varlık ve düşünme ayrışmasında düşünme Varlığın temeli olarak açığa çıkarken –*bu aşağıya doğru yönelmede gösterilir*– gereklilikte ise, Varlığın yükseltilmesi söz konusudur. Varlık ve gereklilik ayrışması öncelikle Platon’un *idea*’sı ve buna bağlı olarak da *en yüksek idea* olan *iyi ideası (idea tou agathou)* üzerinden açıklanır. Heidegger’e göre, ideaların bir ön-resim olma özelliğinden dolayı belirleyici olma imkânı yitirilir. Çünkü Platon’un *idea* tasavvuru bir ön-resim olarak yön verendir. Heidegger, *Agathon*’u, Varlığın *idea* olarak açığa çıkışını “*gücü ilk yeten*” olarak tanımlar. Çünkü, *agathon* *idea* olarak tasavvur edilen Varlığın bahşedici gücüdür. Bu açıkça gösterir ki, en yüksek iyi, Varlığı belirleyici bir güç olarak belirlendiği sürece, Varlığın ötesinde durur.

²⁴ *İnsan sorusunun* hangi bağlamlarda ele alındığının anlaşılması şunların açıklığıyla mümkün olacaktır:

1. “İnsan özünün belirlenmesi hiçbir zaman karşı-söz/cevap değil de, aksine özlü olarak sorulur.
2. Bu soruyu sorma ve ayrıştırıcı seçici Kararı, tarihseldir ki bu, sadece genel olarak değil, aksine tarihin özüdür.
3. İnsanın kim olduğu sorusu, Varlığın durumunun ne olduğu sorusuyla öz bağlamında daima sorulmalıdır. İnsana ilişkin soru, antropolojik değil, aksine tarihsel, meta-fiziksel bir sorudur. [Bu soru, özünde “fizik” olarak kalan geleneksel Metafiziğin alanında yeterince sorulmaz.]” (Heidegger, 2014a:161).

Böylece Varlık, idea olarak serimlenir. Heidegger'e göre, Varlığın idea olarak ön-resimle serimlenmesi gereklilikle bir ilişkiyi gerektirdiği gibi, tam da bu serimleme Varlığın üzerine bir buğu gibi serilir. Buğu Varlığın “daima henüz olmadığı, ama her durumda olması *gerektiği* bir şey, Varlık *üzerine* koyulur” (Heidegger, 2014a:218-219).

“Varlık başlangıçta *physis*, yükselerek açılıp gizden sıyrılan İşleyiş olduğundan, kendi kendisini *eidos* ve *idea* olarak sunar.” (Heidegger, 2014a:219) Heidegger'e göre, Varlığın, *eidos* ve *idea* olarak sunulması, gerekliliğin, *idea* olarak tasavvur edildiğinde Varlığın zıttı anlamına geldiğini açığa çıkarır. Bununla birlikte *logos* olarak düşünme etkin bir role bürünür. Heidegger'e göre, Yeniçağ'da düşünmenin kendisini hesaplayıcı/tasarımlayıcı akıl olarak sunması Varlık ve gereklilik ayrışmasının zeminini hazırlar. Bu da Kant'ta tamamlanır. Kant'ta varolanın (*das Seiend/beings*) karşılığı doğadır. Doğa, kategorik buyruğun²⁵ karşısı konumunda yer alır. Kant'tan sonra Fichte de Varlık ve gereklilik ayrımını veya karşıtlığını düşünsel sisteminin çatısı yapar. Varolanın kazanmış olduğu öncelikten dolayı tehlikeye giren gereklilik kendi kendisini temellendirir (Heidegger, 2014a:219).

Gerekli olan şey, sahip olduğu değer vasıtasıyla ortaya çıkar ki bu da değerlerin, gerekliliğin zemini/temeli olması anlamına gelir. Olgular anlamında değerler, varolanın Varlığının karşısında dururlar. Bu yönleriyle onlar kendileri olamazlar ki, bundan dolayı değerler *geçerlidir* diye ifade edilir. Değerlere doğru çıkarılan gerekliliğin yerinin sağlamlaşması için değerlere bir Varlık yüklenir. Burada kullanıldığı anlamıyla Varlık, el-önünde olanın mevcudiyetinden başka bir şey değildir. Varlık, Batı metafiziği düşünme geleneğinin kullandığı tahrir edilmiş anlamının çerçevesi içerisindedir. Tabi ki bu el-önünde olan bir kitap ya da sandalye değildir. Heidegger'e göre, “değerlerin Varlığıyla birlikte, yanılmanın ve köksüzleşmenin zirvesine varılmıştır (Heidegger, 2014a:220). Heidegger, değerler ve bu değerlerin yeniden değerlendirilmesi üzerine çalışmasından dolayı düşünsel bağının açık olduğu Nietzsche'yi, *değer tasavvurunun karışıklığına bulaşma* 'sı yüzünden felsefenin merkezine varamamakla suçlar (Heidegger, 2014a:220).

²⁵ Kategorik buyruk hem akılla hem de akıl tarafından belirlendiğinden doğanın karşısı konumunda yer alır.

Diğer üç ayırım ve sınırlandırma gibi Varlık ve gereklilik ayırımı da Varlığın anlamına ulaşmayı karmaşıktırır. Bu nedenle, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ele alınan ve Batı metafiziği düşünme geleneği süresince Varlığın anlamının yanlış yorumlanmasını içeren üç temel ayırımını dikkate almak, söz konusu soruşturmanın yönünü tayin eden izleği belirlemek açısından önemlidir.

Daha önce de değinildiği üzere Heidegger ilk *magnum opusu*'na Platon'un *Sofist* diyalogundan bir alıntıyla başla ve bu alıntı çerçevesinde, Varlığın anlamına yönelik sorunun yeniden sorulması gerektiğini ifade eder. Ama unutulmaması gereken odak noktası, hiçbir Varlık anlayışının *zamandan* bağımsız olmayacağıdır.

Heidegger bir yandan Varlık sorusunun Platon ve Aristoteles'ten sonra "*sahici bir araştırmanın tematik sorusu*" olmaması nedeniyle unutulduğunu ifade ederken diğer yandan da Hegel'e kadar farklı şekillerde tahrir edilerek geldiğini ifade eder. Bundan dolayı, unutulan bu soruyu yeniden sorarak Varlığın unutulmuş soruşturulmasının uyandırılması gerekmektedir. Batı metafiziği düşünme geleneği, Greklerin Varlığı anlama çabaları üzerine öyle bir toprak sermiştir ki uykudan uyanmak isteyen her türlü Varlık sorusunu mantık dışı ilan ederek sorunun önemsizleşmesine ve bir sorun olarak görülmemesine neden olmuştur. Heidegger, Batı metafiziği düşünme geleneğini üç temel önyargı üzerinden eleştirir:

- "*Varlık*", *kavramların 'en tümelidir'*.
- "*Varlık*" *kavramı tanımlanamaz*.
- "*Varlık*", *kavramların en kendiliğinden anlaşılandır* (Heidegger, 2011a:2-3).

Bu üç temel önyargı, Varlık sorusunun sorulmamasına/gereksiz olduğuna dair önyargılardır. Heidegger, Batı metafiziğinin önyargılarının aslında Eskiçağ ontolojisine kadar dayandığını ifade eder. Ama bunun doğru bir şekilde anlaşılması için Varlık sorusunun yeniden sorulmasının bir zorunluluk olarak kabul edilmesi gerektiğini açıkça belirtir. Bu yönde yapılacak soruşturma çerçevesinde üç önyargıyı da açıklamak gerekir.

1. "*Varlık*", *kavramların 'en tümelidir'*. Felsefe tarihinde bu önyargının taşıyıcısı Aristoteles'tir. Heidegger, Ortaçağ ontolojisinin "Varlık" meselesini Thomasçı ve

Scotusçu ekoller çerçevesinde tartıştığını, fakat bununla da aydınlatıcı bir sonuca ulaşamadığını ifade eder. Ona göre, Hegel'in Varlık yorumunun ise Eskiçağ ontolojik anlayışa geri gitmesine neden olur. *Varlık ve Zaman*'ın diliyle ifade edilirse, bu önyargının gerekçeleri genel olarak şu bağlam çerçevesinde açığa çıkarılır:

“Halbuki ‘varlık’ın ‘tümelliği’, cins tümelliği değildir. Çünkü varolanlar cins ve türlerine göre kavramsal biçimde ifade edildikleri zaman ‘varlık’, varolanların en üst mertebesini sınırlandırmaz: *oute to on genos*. O halde varlığın ‘tümelliği’, bütün cins niteliğindeki tümellikleri ‘aşmaktadır’. Ortaçağ ontolojisinin kullandığı terminolojiye göre ‘varlık’, bir ‘*transcenden*’tir. Zamanında Aristoteles, şeylere dair en yüksek cins kavramlarının çokluğuna karşılık söz konusu aşkın ‘tümelin’ birliğini analogi birliği olarak tespit edip ifade etmişti (...) Ve nihayet Hegel ‘varlık’ı ‘belirlenimsiz dolayimsız’ diye tespit edip, ‘Mantık’ başlıklı çalışmasındaki bütün diğer kategoriyal açıklamalar için bu belirlenimi temel alınca, aslında Eskiçağ ontolojisinin bakış açısı içinde kalmaya devam etmiştir. Demek ki, ‘varlık’ en tümel kavramdır, dendiğinde bu, onun hiçbir ek açıklamaya ihtiyaç duymayan en açık kavram olduğu anlamına gelmez. Aksine ‘varlık’ kavramı en karanlık olandır.” (Heidegger, 2011a:1-2).

2. “*Varlık*” kavramı tanımlanamaz. Bu önyargı, Heidegger’in Varlık sorusuna yönelik Varlık ve varolan ayrımıyla ilişkilidir. Bu ayrım, Varlığın *en üst tümel* olduğu sonucunu soruşturur. Varlık, bir varolan/varolan-şey olmadığından varolan olarak kavranması da olanaksızdır. Heidegger, Varlığın tanımı söz konusu olduğunda Varlığın ne daha aşağı ne de daha yukarı kavramlardan türetilebileceğini ifade eder. *Varlık ve Zaman*’ın dili bu önyargıdan şu sonucun çıkarılmasını bekler:

“‘Varlık’, varolan gibisinden bir şey değildir. Dolayısıyla varolanları belirlemek için izlenen usul (yani temelleri Eskiçağ ontolojisine dayanan geleneksel mantığın uyguladığı ‘tanımlama’ usulü), belirli şartlar altında haklı da olsa, onu varlığa uygulamak imkânsızdır. Varlığın tanımlanamaz oluşu, varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan bizi muaf kılmadığı gibi, aksine, bizi bu soruyu sormaya çağırılmaktadır” (Heidegger, 2011a:3).

Varlığın boş/tanımlanamaz bir kavram olduğu savunusunu bertaraf etmek, Varlığa, Batı metafiziği düşünme geleneğinin yaklaşımının aksine daha derin bir yönelme gerektirir. Varlığa ilişkin bu derin düşünme yönelimi, onun belirsizliğini ileri süren yavan yaklaşımları ifşa edecektir. Heidegger’e göre varolanın belirlenmişliği, tek tek varolanların karşılaştırılabilirliğinde açığa çıkar. Çünkü, varolan biricik olsa dahi bir başka varolan ile ilişkisinde, çoklu bir karmaşıklık içinde durur. Oysaki Varlık, ne bir varolanla ne de başka herhangi bir şeyle karşılaştırılabilir (Heidegger, 2014a:93). Varlığı soruşturma konusu olmaktan çıkarıp varolana yönelmek, Varlığın boşluğunu varolanla doldurmak, Batı metafiziği düşünme geleneğinin üzerindeki bugünün belirginleştığının göstergesidir. Heidegger’e göre Varlığı, kendi özünden hareketle anlamalıyız (Heidegger, 2014a:101).

3. “*Varlık*”, kavramların en kendiliğinden anlaşılanaıdır. Bu önyargıda odak noktası olan, yaşantımızda kendimizle diğer varolanlar arasında kurduğumuz ilişkide “Varlık” ifadesini kullanışımızdır. Heidegger’e göre, önyargıda görülmesi gereken temel şey “*başka hiçbir şey olmadan*” bir şeyin anlaşılıyor olması, yani bir şeyin kendinde anlaşılıyor olmasıdır. Bu şu anlama gelmektedir: “*Gökyüzü mavidir*”, *mutluyum*” gibi ifadelerin ortalama bir anlaşılabilirlik çerçevesinde hiç soru sorulmadan oldukları gibi anlaşıldığı düşünülür. Halbuki tam da en anlaşılır olduğunu düşündüğümüz ifadeler soruşturulmaya ihtiyaç duyarlar. Bu, her ilişkinin ve devinimin sağlayıcısı olan şeylerin *a priori* olarak bir muamma taşıdığını belirtir. *Varlık ve Zaman*’ın dili bu son önyargı için şöyle bir ifadeyle çıkagelecektir:

“Hep belirli bir varlık anlayışı içinde yaşıyor olmamız ve varlığın anlamının aynı zamanda hep karanlıklar içinde kalıyor olması, esasen ‘varlık’ın anlamına ilişkin soruyu tekrar sorma zorunluluğunu kanıtlamaktadır. Felsefenin temel kavramları söz konusu olduğunda ve özellikle de ‘varlık’ kavramından bahsedildiğinde kendiliğinden anlaşılabilirlik yoluna başvurmak oldukça kuşku götüren bir yöntem olacaktır - eğer analitiğin (başka bir deyişle ‘filozofların asıl işinin’) sarıh teması, sadece ve sadece ‘kendiliğinden anlaşılır olanlar’ (yani Kant’ın sözleriyle ‘sıradan aklın örtük yargıları’) olacak ve kalacaksa.” (Heidegger, 2011a:3-4)

Batı metafiziği düşünme geleneğinin Varlık sorusuna yönelik olarak bu üç önyargısı Varlığın anlamını açıklamak bir yana daha da karanlığa itmiştir. Bundan dolayı, Varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden sormak zorunludur. Felsefe tarihi süresince Varlık sorusuna karşılık önyargılar ve bu önyargılara karşılık olarak verilen cevaplar “Varlığın anlamı nedir?” sorusunun anlamına ulaşmaktan hep uzak kalır. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da biricik ödevi bu soruyu sormak ve Varlığın anlamına yönelik soruşturmaya derinlik kazandırmaktır. Platon’la başlayan Batı metafiziği düşünme geleneğinin Varlığı varolan olarak ele alması Varlık sorusunun üzerinde bir buğuyla ele alınmasına neden olmuştur. Varlığın anlamına yönelik sorunun derinleştirilmesi bu buğunun ortadan kaldırılması ödevin ilk adımıdır. Varlığın varolan olarak ele alınması Batı metafiziği düşünme geleneğinin hesaplayıcı düşünme imkânından kaynaklanmaktadır. Ne oldu da kökensel düşünen düşünmede açığa çıkan Varlık, hesaplayıcı düşünmenin bir sonucu olarak varolan olarak yorumlandı? Bu yönde yapılacak soruşturma öncelikle düşünmenin hangi imkânlar çerçevesinde ele alındığını göstermeli ve *düşünmenin ne demek olduğunu* ortaya çıkarmalıdır. Sınırları ve çerçevesi belirlenen düşünme çatı olarak alınarak kökensel düşünen düşünme ve hesaplayıcı düşünmenin ne demek olduğu ortaya konmalıdır.

Yukarıdaki belirlemeler ışığında, düşünme yollarının kördüğümleşmesine neden olan düşünömler, anlamının belirsizleşmesine neden olur. Yol görünmez bir buğunun hâkimiyetine girer. Görmek için sükûnetle düşünmek gereklidir. Ama nasıl? Öncelikle etrafındaki bir buğunun düşünmeyi engellediğinin farkına varılmalıdır. Düşünen, düşünmenin tüm imkânlarını düşünebilmelidir. Buğulanmış düşünce, kimi zaman yeknesak bir yolun kalıntısı iken kimi zaman da karmaşık düşüncelerin birliğidir. Buğunun farkına varabilen, *düşünen* insandır. Heidegger’e göre, düşünmenin düşmanları, aceleci olmak, tedirgin olmak ve fütursuzca davranmaktır. Düşünme, düşünür. Bu süreç beklemeyi, görmeyi, anlamayı ve itina etmeyi gerektirir. Düşünen düşünmeye hazır mıdır? Heidegger’e göre düşünme felsefenin içinde vuku bulur ve bu göz önüne alındığında filozof, “düşünür” anlamına gelir. Bir şeye ilgili olmak, onu düşünmek için yeterli midir? Heidegger, çağımızda düşünmeye giden yolda, ilgili olmanın farklı anlaşıldığını düşünür. Ona göre ilgi [ilgi-lenmek] (*enter-esse*), “şeylerin içlerinde ve aralarında olmak, bir şeyin, hadisenin tam ortasında olmak ve orada kalmaktır” (Heidegger, 2013a:3). Aksine çağımızda ilgi (ilgi-lenmek) karşılığını ilginç olmakta buluyor ve kısa bir zaman içerisinde kendini boş ve anlamsız bir sıkıcılığa bırakıyor. Bu bağlamda ilgilenilmesi gereken “düşünmek ne demektir?” sorusudur. Bu sorunun açıklığı, onunla ilişkili olan temel parçaların anlaşılmasıyla mümkündür.

Heidegger’e göre, “düşünmek ne demektir?” sorusu üzerine yapılacak soruşturma, soruşturulanın belirli sorularla ele alınmasını gerektirir. Bu bağlamda “düşünmek ne demektir?” sorusu, “düşünme” üzerine dört farklı soruyu serimler.

- Heidegger, “düşünmek ne demektir?” sorusu üzerine soruşturmasında, “düşünme” dediğimiz şeyin ne anlama geldiğini serimlemekle işe başlanması gerektiğini söyler.
- *Varlık ve Zaman*’dan başlayarak geleneksel öğretiyollarında yeni patikalar açma çabası “düşünme” konusunda da devam edecektir. “Düşünme”nin geleneksel öğretilerde nasıl tanımlandığı, neye karşılık geldiği, ayırıcı özelliğinin ne olduğunun ele alınması, “düşünmek ne demektir?”

sorunun anlaşılabilirliğine ışık tutacaktır. Geleneksel öğreti için “mantık”ın ne anlama geldiği sorulmalıdır.

- “Düşünmek ne demektir?” sorusu, düşünebilmemiz için neyin gerekli olup olmadığını, düşünenden talep edilenin ne olduğunu sorar.
- “Düşünmek ne demektir?” sorusu; düşünmeye çağıranın ve düşünmenin eşiğine bizi bırakanın ne olduğunu sorar (Heidegger, 2015c:70).

Heidegger’e göre, “düşünmek ne demektir? sorusu ile ilgili bu sorular rastgele seçilmemiştir. Sorular, sorulan merkez noktasında birleşmektedir. Ama önemli ve rahatsız edici nokta, dört sorunun tek bir şeyi işaret etmesidir: “Düşünmek ne demektir?” (Heidegger, 2015c:70). Sorular arasında öncelik sonralık ilişkisi söz konusu olduğunda Heidegger dördüncü sorunun ilk sırada geldiğini belirtir; çünkü bu soru ilk üç soruyu da belli yönlerden içerir.

Odak noktası “Düşünmek ne demektir?” (*Was heisst Denken?*) sorusu olarak belirlendiğinde yönelmemiz gereken temel kavramlardan biri, “*heisst*” kavramıdır. Heidegger, “*heisst*” sözcüğünün “çağırma”²⁶ anlamını önceleyerek soruyu “düşünceye çağırma nedir?” sorusuna dönüştürür. Bu bağlamda düşünüldüğünde, düşünceye çağırma, bizi düşünülecek olan hakkında düşünmeye sevk eder. Heidegger, düşünmeye sevk edeni, *düşünce uyandıran*²⁷ olarak tanımlar (Heidegger, 2015c:79). Bu sıradan bir düşünce uyandıran değildir; ilk andan başlayarak her zaman düşünmeye iten ve hiçbir koşul gözetmeksizin düşünce uyandırır (Heidegger, 2015c:80). Düşünebilme yetkinliğine sahip olmak için öğrenmenin ne demek olduğunu öğrenmek gerekir. Düşünebilmek için, düşünülecek olana yönelmek, düşünülecek olanla bağ kurmak ve ona itina göstermek

²⁶ Heidegger’in “düşünmek ne demektir?” sorusunda, soruşturulan kavramlardan biri olan *çağırma*; isim vermek, ismi olmak, harekete geçirmek, bir şeyi yola koymak, bırakarak çekmek (talepte bulunmak), sevk etmek ve böylelikle bir şeye erişilmesine izin vermek, seslenerek bir şeyin mevcudiyete çıkmasına izin vermek, bir şeye seslenerek ondan talepte bulunmak anlamlarına gelmektedir (Heidegger, 2015c:73-74-76).

²⁷ *Das Bedenklichste* kavramı kuşkulu, kuşku uyandırıcı, şüpheli, tehlikeli, düşündürücü, riskli anlamlarına gelmektedir. İngilizce çevirisinde “*the thought-provoking*” olarak karşılık bulmuştur (Heidegger, 1968: 370). Türkçede ise Ahmet Aydoğan, *das Bedenklichste* kavramına belirli anlamları (düşünceli, endişe verici, şüphe uyandırıcı, düşünceyi cezbeden) göz önünde bulundurarak *düşünce uyandıran* karşılığını uygun görmüştür (Heidegger, 2015c:48). Bir başka çeviri ise Rıdvan Şentürk tarafından yapılmıştır. Kavram, *kaygı verici* olarak karşılık bulmuştur (Heidegger, 2013a:2). Kaygı kavramını 3.bölümde hangi anlamda kullandığımızı açıklayacağımızdan *das Bedenklichste* kavramının “kaygı uyandıran” olarak çevirisinin anlam bütünlüğünü sağlayamayacağını düşünerek *düşünce uyandıran* karşılığını kullanacağız.

gerekir. Heidegger, en çok düşünce uyandıranın, kendisini düşünülecek olan olarak sunduğunu belirtir. Sorulması gereken, en çok düşünce uyandıranın ne olduğu, onun nasıl ortaya çıktığı ve bize kendisini nasıl görünür kıldığıdır. Heidegger'e göre ,“*en çok düşünce-uyandıran, henüz düşünmediğimizdir*” (Heidegger, 2015c:48-49). Bu ifade, Heidegger'in *heisst* fiilinin kullandığı çağırma anlamıyla birlikte düşünüldüğünde şöyle ifade edilir: “*Düşünceye çağıran zamanımızda en çok düşünce uyandıran, hâlâ düşünmediğimizdir.*” (Heidegger, 2015c:51)

Heidegger, en çok düşünce uyandıranın hâlâ düşünülmemişiği hakkında, “biz henüz, kendisinin hakiki anlamda düşünülmesini isteyen şeyin önüne gelip onun alanına girmiş değiliz” der (Heidegger, 2013a:5). İnsan neden hâlâ düşünemez? Bu, insanın bu yetkinliğe sahip olup olmamasıyla ilgili değildir. Bizim hâlâ düşünmememiz, der Heidegger, “daha çok, düşünülmesi gereken şeyin kendisinin insandan yüz çevirmesinden, çoktandır yüz çevirmiş olmasından kaynaklanmaktadır” (Heidegger, 2013a:5).

Heidegger'e göre, “aslında bizi düşünmeye sevk eden, tarih içerisinde belirlenebilecek herhangi bir zaman diliminde insandan yüz çevirmemiştir: tam tersine, gerektiği gibi düşünülmesi gereken, kendisini o şekilde tutar ki, başından beri insandan yüz çevirmiştir” (Heidegger, 2015c:52). Düşünülmesi gereken bizden kendini esirgemektedir. Düşünülmesi gereken uzaklaşmakta ve bu uzaklaşma aynı zamanda bizi yanına çekmektedir. Bu çekim içinde biz, bizi kendisine çekene yöneliriz. Yönelme, düşünülmesi gerekene, uzaklaştıran bir işarettir. İnsanın özü, onu böylesine uzaklaştıran, o uzaklaştıran işaret etmesinde yatar (Heidegger, 2013a:8). Batı metafiziği geleneğinin düşünme şekli bizi kökensel olanın anlamından uzaklaştırmıştır. Düşünme üzerine düşündüğümüzde, en çok düşünce uyandıranın artık düşünülmediği açıkça görülmektedir. Heidegger yukarıdaki sorunun anlamının, “çağırma” fiiliyle düşünüldüğünde ortaya çıkarılabileceğini ifade eder. Çağırmanın kendisi, Batı metafiziği düşünme geleneğinin her şeyi karşıda duran bir nesne olarak görmesi sonucunda duyulmaz bir hal almıştır. Bu doğru bir şekilde okunduğunda, düşüncesizliğin kendini çoktandır düşünce kılığında gizlediği ortaya çıkacaktır. “Dolayısıyla artan düşüncesizlik bugün insanın bizzat ilğini kemiren bir süreçten kaynaklanıyor olmalıdır: bugün insan düşünmeden firardadır. Düşünceden bu kaçış düşüncesizliğin temelidir.” (Heidegger,

2010a:37) Söz konusu düşüncesizlik neden kaynaklanmaktadır? Düşüncesizlik kendini nasıl görünür kılmaktadır? Görünür kılınanın görünürlüğü ne derecede görünürdür? Bu ve daha birçok soru, düşüncesizlik üzerine düşünmeye çabalar. Heidegger'e göre insan, düşüncesizliği kabul etmek bir yana, onu inkâr etmelidir. Günlük yaşamdaki pratikliğini, "kesin görüşlülük ve tasarlayıcılık" olarak ortaya çıkaran düşüncesizlik; düşünmez, yapar. Heidegger, bu tarz düşüncenin vazgeçilmezliğini koruyacağını ama düşünülmesi gerekenin özel bir düşünme olduğunu da belirtir. Tasarlayıcılık ve kesin görüşlülük kendini hesaplama görünür kılar (Heidegger, 2010a:38). Heidegger bunu şöyle ifade eder:

"Hesaplayıcı düşünme hesap eder. O hep yeni, hep daha vaatkâr ve aynı zamanda daha iktisadi imkânları hesap eder. Hesaplayıcı düşünme bir fırsattan diğerine koşar. Hesaplayıcı düşünme asla durmaz, asla kendini topla(yıp kendine gel)mez. Hesaplayıcı düşünme sükûnetle düşünen düşünme değildir, varolan her şeyde hüküm süren anlamı tefekkür eden düşünme değildir." (Heidegger, 2010a:38)

Düşünme, düşünölmüş ve düşünölecek olanın imkânıdır. Düşünölmüş ve düşünölecek olanlar insanın yapıp etmelerinde görünür. Bu minvalde yaşama kendi düşünüş şekillerinde pratiklik kazandırır. Heidegger, iki tür düşünme şeklinden söz eder.

- "Hesaplayıcı düşünme",
- "Sükûnetle düşünen düşünme [kökensele düşünen düşünme]" (Heidegger, 2010a:38).

Firarda olan düşünme, sükûnetle düşünen düşünmedir. Heidegger'e göre kökensele düşünen düşünme/sükûnetle düşünen düşünme düşünceye bir nesneymişçesine yaklaşmaz ve hesap kitap yapmaz. Heidegger'e göre, kökensele düşünen düşünme ile bilimlerin felsefeden ayrışması arasında bir bağıntı vardır. Felsefe mantık, fizik, ahlak, vs. gibi birçok alana ayrışmıştır. Kökensele düşünen düşünme, yerini hesaplayıcı düşünmeye bırakması vuku bulmuştur. Böylece Batı metafiziğı düşünme geleneğinin zeminini oluşturan düşünme şekli oluşmaya başlamıştır (Gray, 2008:155).

Hesaplayıcı düşünmenin, Heidegger'e göre, Varlığı anlamının yolu olan sükûnetle düşünen düşünmeyi karanlıkta bıraktığı bir çağın tam ortasındayızdır. Merkezdeki bu bulunuş, 'düşünce fakiri' insanlar yığınının oluşumunu hızlandırmış ve düşünceye olan yakınlığımızı bir seraba çevirmiştir.

Heidegger'e göre, söz konusu yaşam alanındaki yararlılık dikkate alındığında hesaplayıcı düşünmenin yararlılığı kuşku götürmeyecek bir izlenim bırakıyor olabilir. İş, ev, okul ve

birçok yaşam alanında hesaplayıcı düşünme şeklinin hâkimiyetinden söz edebiliriz. Kimi sükûnetle düşünen düşünmenin pratikteki karşılığından dem vurabilir, kimi de böyle bir düşünmenin günlük yaşamda gerçekleşme imkânının azlığından. Heidegger, bu bağlamda düşünüldüğünde sükûnetle düşünen düşünmenin, günlük yaşamda gerçekleşme imkânı konusundaki eleştiriye biraz olsun hak verecektir. Ona göre, sükûnetle düşünen düşünme de kimi zaman, hesaplayıcı düşünme gibi kendiliğinden oluyorsa da, genellikle daha ziyade, tıpkı bir zanaat ustasının eserle ilişkisi gibi itina gösterilmesi gereken bir şeydir; “ ama o ayrıca rençperin tohumun çatlayarak olgunlaşıp olgunlaşmadığını beklediği gibi zamanını beklemesini de bilmelidir” (Heidegger, 2010a:39). Heidegger, insanın sükûnetle düşünen bir varolan olmasından dolayı, kendi dünyasında belirli şeyleri düzenlemesiyle sükûnetle düşünen düşünmenin izinin sürülebileceğini belirtir. Ona göre, sükûnetle düşünen düşünme için, yurt toprağı üzerinde Dasein’imizi kaygılandıran şeyler üzerinde şu anda durulup düşünülmesi yeterli olacaktır (Heidegger, 2010a:39).

Batı metafiziğı düşünme geleneğinin Varlığı varolan olarak karşılaşmasının sıkıntısının yarattığı düşüncesizlik, Varlığın unutulması bir yana, Varlığın unutulduğunun da unutulmasına neden olmuştur. Bu unutma geleneğı, karşılaştığı varolanlara karşıda duran nesne olarak yaklaşmaktadır. Bu geleneğı başlatan yarık, daha önce de ifade edildiğı gibi, Platon’la açılmıştır. Platonla açılan yarığın varlığı Heidegger’e kadar görülememiştir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da bu yarığın ilk defa dile geldiğini ifade eder. Hesaplayıcı düşünmenin egemenliğini sağlamlaştırması yarığın büyümesine neden olmuştur. “Varlık”ın bir zamanlar tarihsel varlığımızın kaynağı olduğunu belirten Heidegger, “Varlık”ın bir şey ifade etmediğı yönündeki anlayışa aşırı öfke duyduğunu ifade eder. Çünkü böyle bir anlayış şekli öncelikle düşüncesizlikten kaynaklanmaktadır. Bu durumu aşmanın temel koşulu ise kendimizi sükûnetle düşünen düşünmeye bırakmaktır (Heidegger, 2010c:77).

BÖLÜM 2: TEKHNE

2.1. Gizini-açmanın Bir Patikası Olarak Tekhne

Teknik üzerine yapılacak soruşturma, tekniğin *özüne*²⁸ yönelik bir arkeolojik çalışmayı zorunlu görür. Bu çalışma şeklinde, söz konusu tüm katmanların itina ile ele alınması, incelenmesi ve bunun soruşturmaya nasıl bir derinlik kazandıracağı gözden kaçırılmamalıdır. Arkeolojik bir çalışmanın, soruşturmaya ilişkin “arka bahçelerde” hem işe yarar hem de konuyla ilgisiz birçok kalıntıyı ortaya çıkarabileceği unutulmamalıdır. Önemli olan soruşturmayı nihai amacına ulaştıracak kalıntıları nasıl ele aldığımızdır. Bu soruşturmada ilgisiz gibi görünen kalıntılara takılmamalıyız.

Teknik olanı anlayabilmek ve soruşturmaya dahil etmek ancak ve ancak teknik olanın özünün ne olduğunu kavradığımızda mümkün olabilmektedir. Heidegger’e göre tekniğin özünün incelenmesi, teknolojinin özüyle özgür bir şekilde etkileşimde olmayı gerektirir. Böylesi bir etkileşim tekniğin, teknik olanın özünü kavramamıza yardımcı olacağından, teknik olan da bu öze ilişkili sınırları dâhilinde deneyimlenebilir (Heidegger, 1998a:43-44). Heidegger’e göre, “teknik, tekniğin özüyle aynı şey değildir. Ağacın özünü aradığımızda, farkında olmalıyız ki, ağaca ağaç olarak nüfuz eden şey, geri kalan ağaçlar arasında rastlanan bir ağaç olarak bizzat ağacın kendisi değildir.” (Heidegger, 1998a:44).

Soruşturmanın amacını kavramak için tekniğin hangi bağlam içerisinde ele alındığını ve alınması gerektiğini bilmek zorunludur. Çünkü tekniğin sınırının nasıl belirlendiği onun aynı zamanda yaşam alanında nerde durduğunu da gösterir. “Tekniği nötr bir şey olarak gördüğümüzde, mümkün olan en kötü tarzda tekniğe teslim oluruz; çünkü bugün özellikle pek rağbet gören bu tasarım, bizi tekniğin özü karşısında büsbütün körleştirir” (Heidegger, 1998a:44). Bu ifade, tekniğin bireye, topluma, doğaya vs. etkisinin nasıl ele alınması gerektiği konusunda bir patikaya doğru yönelmemizi sağlar. Aksi takdirde,

²⁸ Burada kullanılan “öz” kavramı, Heidegger’in kullandığı anlamda kullanılmıştır. Heidegger “öz”ü, “Latincedeki ‘essentia’, Türkçedeki ‘mahiyet’, ‘nelik’ veya ‘öz’ olarak anlamaz. Wesen, ‘bir şeyin ne ise o olduğu’ anlamına gelmez; çünkü Heidegger’e göre her şey zaman içerisinde bir olagelme halinde olduğundan, hiçbir şey ‘ne ise o’ olarak kalamaz, hiçbir şeyde o şeyi sabitleyen bir yön veya sabit bir öznelilik olarak bir ‘essentia’ bulunmaz. Heidegger Wesen’le daha çok, bir şeyin zaman (ve tarih) içerisinde kendi gidişatını izleme tarzını kasteder. Başka bir deyişle, her şey, zaman (veya tarih) içerisinde ‘ne ise o’dur; zaman (ve tarih) üstü veya dışı bir şey yoktur. Heidegger felsefesinin anahtar terimlerinden biri olan Wesen, geçtiği her yerde, ‘olagelmek’ ve ‘süregelmek’ fiilleriyle birlikte düşünülmelidir” (Heidegger,1998a:43, dipnot:2).

yansız olmanın belirsizliği, insanı tekniğin özünün nasıl ele alınması gerektiği konusunda çıkmazlarla dolu bir alana terk eder.

Öncelikle tekniğin ne olduğu sorusuyla başlayan Heidegger, tekniği herkesin bildiğini düşündüğü iki tanımlamayla soruşturmaya başlar. Bu tanımlamalardan birincisi, tekniğin amaçlar için araç olduğu, ikincisi ise insan ürünü olduğudur. Bu iki tanım birbirinden bağımsız değildir. Çünkü belirli bir amaç için hedefler koymak ve bu hedeflere ulaşmak çabası içinde araçlar üretmek insani bir durumdur (Heidegger, 1998a:44).

Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma* adlı eserinde tekniğin tanımına yönelik şöyle bir belirlemede bulunur:

“Araç, aygıt ve makinelerin yapımı ve kullanımı, bu yapılmış olanların ve kullanılanların kendileri, bunların hizmet ettikleri gereksinimler ve amaçlar, tekniğin ne olduğuna ilişkindirler. Bütün bu donanımlar kompleksi, tekniktir. Bizzat tekniğin kendisi bir donanımdır veya Latince söylendiğinde *instrumentum*'dur.” (Heidegger, 1998a:44).

Heidegger'e göre problem yaratan asıl mesele, tekniğin bir araç olarak uygun bir şekilde nasıl ele alınacağıdır. “Söylendiği gibi, tekniği ‘tinsel yönden elde tutmak’ gerekir”²⁹ (Heidegger, 1998a:45). Bu doğrultuda yapılması gereken açıktır; ama nasıl yapılacağı değil. Yapılması gereken, tekniği bilmek ve ona sahip olmaktır. Bu sahiplik onunla belirli tarzda bir ilişki gerektirir. İlişkide insan tekniği egemenliği altına almalıdır. İnsan egemen olmaya çalıştıkça teknik kontrolün devam etmesi de mümkün olabilir. Çünkü, tekniğe yönelik vazgeçilmez bir şekildeki buyurucu ve hâkim olma yaklaşımı, tekniğin bu kuşatıcılık tehdidinden kendini kurtarma girişimiyle zıt ilişkilidir. Bir yanda ele geçirme durumu söz konusuysen diğeryanda bundan kaçış söz konusudur (Heidegger, 1998a:45).

Heidegger'e göre, felsefede yüzyıllardır öğretilen dört neden öğretisinin apaçık bir bilgi gibi (“aşikâr olan bir hakikat gibi gökten inmiş”) bize sunulması ve bundan dolayı da dört nedenin soruşturmaya kapalı gösterilmesi araçsal ve teknik olanın belirlenimini karanlıkta bırakmaktadır (Heidegger, 2015a, 14-15). Ona göre teknik araçsal olarak ele alındığında, tekniğin ne olduğuna yönelik yapılacak incelemenin alanı, araçsallığın Aristoteles'ten beridir süregelen dört neden zemininde soruşturulmasıyla açığa çıkarılabilir. Bundan dolayı da Heidegger, nedensellik olarak tercüme edilen *causa*

²⁹ Başka bir çeviride ise şöyle ifade edilir; “Yapılması gereken şey, deyim yerindeyse, *tekniğin ruhunu ele geçirmektir*.” (Heidegger, 2015a:13; vurgu eklenmiştir)

kavramının kökensel anlamıyla düşünülmesi gerektiğini belirtirken; aksi yönde bir anlamının kavramın sahici anlamını gizleyeceğini ifade eder.

Heidegger, *causa*, *casus* kavramı etimolojik olarak soruşturulduğunda, kavramın *cadere* (düşmek) fiilinden geldiğini belirtir. Kökensel anlamın açıklığı açıkça ifade edildiğinde *causa*, *casus*'un nasıl düşünülmesi gerektiği vuku bulacaktır. *Causa* kavramı, belirli bir zamanda açığa çıkmayla ve açığa çıkış zamanında ortaya çıkanın içinde bulunmakla ilişkilendirilir. Heidegger, Greklerin *causa* kavramını anlayışıyla daha sonraki tercümelerde *causa* kavramına yüklenilen anlam arasında kavramın kökensel anlamının unutulması yönünden fark olduğunu belirtir. Bu bağlamda Romalılarda *causa*, Almanlarda *die Ursache* olarak karşılık bulan nedenin, Greklerde *aition*³⁰ olarak ifade edildiği ve “başka bir şeyin kendisine borçlu olduğu şey” olarak anlaşıldığı ifade edilir (Heidegger, 1998a:47).

Heidegger, *causa* kavramının sorumlu olmak ve borçlu olmak anlamlarını önceleyerek Aristoteles'in dört neden öğretisinin nasıl anlaşılması gerektiğini ifade eder. Ona göre öncelikle yapılması gereken bu öğretinin gökten düşmüş bir hakikat olarak ele alınmamasıdır. Çünkü soruşturulacak olan dört neden öğretisi *causa* kavramının kökensel anlamına gebedir. Heidegger, kült değere sahip olan gümüş kâse üzerinden dört nedenin birincil olarak nasıl anlaşıldığını açıklar: *causa materialis* (maddi neden) gümüş kâsenin yapıldığı madde, *causa formalis* (formel neden) gümüş kâsenin aldığı şekil, *causa finalis* (ereksel neden) gümüş kâsenin kült değeri ve *causa efficiens* (etki neden, fâil neden) gümüş kâseye etki eden gümüş ustası. İkincil olarak da *causa* kavramının öncelenen anlamları dikkate alınarak yapılacak soruşturmada ise gümüş sadaka kâsesinin kendisinden yapıldığı gümüşe borçlu olmasını, kâsenin, kâse olmaklık görünümüne (*eidos*'a) borçlu olmasını, kâseyi kült değeriyle sınırlayan şeyin kâsenin sadaka kâsesi olarak sınırlandırılmasını –Heidegger'e göre, *telos* kavramı, amaç veya erek olarak tercüme edildiğinde kavramın *etrafı çeviren, tamamlayan şey*³¹ anlamları örtülü kalmıştır–, kült değeri olan gümüş kâsenin hazır olan, mevcut bir şey olarak bulunmasına etki eden gümüş ustası olarak ele almak son derece önemlidir. Bu yeni okuma şekli

³⁰ *Aition*; suçlanabilirlik, suçluluk, sorumluluk, mesuliyet, *neden* anlamlarına gelmektedir (Peters, 2004:31).

³¹ *Telos*, doğru bir şekilde ifade edilirse bir şeye ilişkin açıklığın gerçekleştiği “çevre”dir. Yani bir şey, kendisini açtığı bir *telos*'a sahiptir (Kurtar, 2014:98).

nedensellik olarak tercüme edilen *causa* kavramının anlamsal derinliğinin örtünmeden nasıl açığa çıkarıldığını göstermektedir. Gümüş ustasının yaptığı, sorumlu ve borçlu olmanın üç tarzını bir araya getirmek, bir araya toplamaktır. Gümüş sadaka kâsesi, kendisini ortaya çıkarandan birlikte-sorumludur. Ortaya çıkan gümüş sadaka kâsesi, gümüş ustasının *logos*'la derin düşünmesine borçludur (Heidegger, 1998a:47-50).

Heidegger, borçlu ve sorumlu olmanın ahlaki anlamda ele alınmasıyla nedenselliğe dayanan araçsallığın anlamının karanlıkta kaldığını ifade eder. Nedensellik kavramını açık bir şekilde anlayabilmenin koşulu ise karanlıkta kalan anlamının açığa çıkarılmasıdır. Bu da sorumlu olunan şeyin açıklığına işaret eder. Sorumlu ve borçlu olmanın dört tarzı, gümüş sadaka kâsesinin kâse olarak önümüzde hazır olmasından³² sorumludurlar. Bu şu anlama gelir: Bu dört tarz, görünüme hazır bir şeyin, mevcut bir şeyin açıklığa ulaşmasını belirler. Heidegger'e göre, sorumlu ve borçlu olmanın bu dört tarzı bir şeyin görünüşe çıkmasını sağlar. Bu görünüşe çıkma, sorumlu olmanın temel yanı olan öne çıkarmanın/sahneye sürmenin/vuslata ermenin patikasının açılmasıdır. Böylece sorumlu olmak *ileriye-çıkmasına-neden-olmak* anlamında *vesile olmaktır*. Bu şu anlama gelir: Greklerin *aitia*'dan ne anladıkları da göz önüne alındığında, bir şeye çarparak o şeyin harekete geçmesini sağlamak (Heidegger, 1998a:49-50).

Daha sonra açıkça ifade edileceği gibi nedensellik karakteri, Heidegger'in *Gestell* olarak tanımlayacağı modern tekniğin özünün temel yapısıdır. Araçsal tekniğin anlaşılması için nedensellik kavramının açıklığı son derece önemlidir. Araçsal olanın kullanımı belirli bir nedeni gerekli kılar. Heidegger'in amacı, araçsallığın nedensellik zemininde nasıl bir karaktere sahip olduğunu ortaya koymaktır. Ona göre, “amaçların izlendiği ve araçların kullanıldığı her yerde, araçsallığın hüküm sürdüğü her yerde, nedensellik hâkimdir” (Heidegger, 1998a:46). Hâkim olan nedensellik, modern tekniğin özünün nasıl bir zemin üzerinde ele alınması gerektiğini de açığa çıkaracaktır.

Heidegger'e göre vesile olmanın dört tarzı “mevcut olmayan şeyin mevcut-olmaya vasıl olmasına [ulaşmasına] izin verirler” (Heidegger, 1998a:50). Bu tarz bir vesile olmak,

³² Önde ve hazır olma anlamında yani *hypokaimenon*. Heidegger'e göre bu kavram, “her şeyi temel alarak kendinde toplayanı, altta yatanı” adlandırmak amacıyla kullanılır (Heidegger, 2001b:76).

*poiesis*³³ ile ilişkilidir. Bu bağlamda düşünüldüğünde *poiesis*'i Greklerin düşündüğü anlamda düşünmek anlamın kökenselliğini düşünebilmemiz açısından önemlidir. Heidegger'e göre Grekler'de *poiesis* kavramı sadece yapabilme gücüne, sanatsal-şiiirsel olarak ortaya çıkarmaya karşılık gelmez, aynı zamanda *physis*'e de karşılık gelir; çünkü *physis* en yüksek anlamda *poiesis*'tir. Açığa çıkma, *poiesis*, hem doğada kendiliğinden meydana gelen şeylerin hem de sanat ve el becerisi gibi meydana getirmeler için zamanla açığa çıkan ve görünüşe ulaşanın sağlayıcısıdır. Açığa-çıkmanın temel karakteri gizli-olmaktan gizli-olmamaya çıkmadır. Çünkü söz konusu açığa-çıkma olduğunda ifadenin açıklığı, gizli olanın vuku bulması ile mümkündür. Heidegger'e göre, gizlilikten kurtulma denilen şey gizini-açma dediğimiz şeyin içinde mesken tutar (Heidegger, 1998a:51).

Greklerde anlamın açılmanması temel çağrı olarak görüldüğünde gizini-açmanın (Varlığa getirmenin) karşılığı olarak *aletheia*³⁴ kavramı kullanılır. Batı metafiziği düşünme geleneğinin Hakikat olarak karşılık bulan *aletheia* kavramını Greklerin anladığı anlamdan yoksun olarak anlaması, kavramın Varlıkla olan ilişkisinin yitirilmesine neden olmuştur. Heidegger'e göre, Batı metafiziği düşünme geleneğinin *Hakikat* kavramını şu üç tezde ele alması kavramın anlamının nasıl "yoksullaştırıldığının" en büyük kanıtıdır:

1. Hakikatin anlamsal bağlamda, yargının ya da ifadenin içinde veya onun yerine geçecek şekilde kullanılması.
2. Hakikatin özünün, yargı ve onun nesnesi arasındaki ilişkiyle bağlantılı olarak belirli bir "uzlaşım"/"mutabakat" (*übereinstimmung/agreement*) içinde olması.
3. Hakikatin kökensel yerinin mantığın babası olan Aristoteles tarafından yargı olarak belirlenmesi ve onun "uzlaşım"/"mutabakat"

³³ *Poiesis*; yapma; biçimlendirme, oluşturma; şiiir sanatı ve bir şiiir anlamlarına gelmektedir (Peters, 2004:307). Platon'a göre *poiesis*, geniş ya da belirsiz bir anlama sahiptir. Çünkü *poiesis* kavramı hem "şiiir" hem de "üretme" anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır (Zimmerman, 2011:396). Platon'da *poiesis*, yokluktan varlığa getirme anlamında bir yaratımdır (Platon, 1958:67-205c).

³⁴ *Aletheia* açığa-çıkma, meydana-çıkma, gizinden-çıkma, hakikat gibi anlamlara gelmektedir. Dikkat edilmesi gereken temel nokta ise Heidegger'in Hakikati Batı metafiziği düşünme geleneğinden farklı bir çerçevede anladığıdır. Heidegger'e göre *aletheia*, gizil-olanı tamamıyla açığa çıkarmaz, çünkü *aletheia*'nın açıklığı gizlenmeyi gerektirir. Yani açıklık, gizil olarak açıklığın vuku bulmasıdır (Heidegger, 1997:25-26). *Aletheia* kavramı, Batı Avrupa tarihinde ve kaynağını bu tarihten alan dünya uygarlığında daha önce düşünülmemiştir (Heidegger, 1997:27).

(*übereinstimmung/ agreement*) olarak ifade edilmesinin yolun açılması (Heidegger, 2011a:226).

Batı metafiziği düşünme geleneğinin Hakikat kavramına bu tarz yaklaşımları, özellikle de bir şeyin başka bir şeyle olan “uygunluğu”³⁵ (*adaequatio*) anlamında kullanılması, Hakikatin kesinliğe karşılık gelecek şekilde belirlenmesine neden olur. Hakikatin bu yönde belirlenimi onun otantik anlamının tahrip edilmesine sebep olur. Heidegger’in Varlık anlayışı doğrudan Hakikat (*aletheia*) kavramı ile ilişkilidir. Bunun açık bir şekilde anlaşılmasının koşulu ise, Greklerin Hakikat (*aletheia*) kavramından ne anladığını ivedilikle soruşturmadır. Heidegger, Hakikat kavramının anlamını *Hakikatin Özü Üzerine* adlı eserinde, kavramın geleneksel algılanışı üzerine düşünerek ortaya koyar. Bundan dolayı öncelikle “öz” kavramı üzerine düşünür. Hatırlanması gereken ise daha önce de ifade edildiği gibi Heidegger’de “öz” kavramının Batı metafiziği düşünme geleneğinin düşündüğü şekliyle ele alınmadığıdır. Heidegger’e göre, “öze ilişkin soru (...) genel bir biçimde her ‘hakikati’, ‘hakikat’ olarak ayırt eden şeye kulak verir.” (Heidegger; aktr. Johnson, 2013:65)

Kavramın kökensel anlamına yönelik soruşturmada Heidegger Hakiki olanın ne olduğunu sorar. Bunun açıklığı (Hakiki olan nedir?), sıradan kullanımıyla Hakiki olan (*Wahre*) ve gerçek olan (*Wirliche*) arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasıyla aydınlanır. Heidegger, ayrımın anlaşılması için bir altının, sahte ve hakiki altın olması üzerinden şu belirlemeyi yapmaktadır: “hakiki olan, gerçek olandır.” (Heidegger, 2004b:127) Bu tanımlama Hakikatin nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir. Sahte altın her ne kadar sahte olsa da yine de gerçektir; çünkü öyle olsun ya da olmasın altın gibi görünen şey gerçek olan bir şeye karşılık gelir. O zaman sorulması gereken nedir? Sorulması gereken, sahte ve sahici altının ne anlama geldiğidir. Heidegger’e göre, “sahici altın, gerçekliği altın sözcüğü ile

³⁵ Heidegger’e göre, *aletheia*’nın “uygunluk” olarak “doğruluk”a dönüşümü Platon’da başlar. Platon’un mağara alegorisinde Hakikati ışığa indirilmesi kavramda kökensel olan “gizlenmişlik” anlamının yitirilmesine neden olmuştur. Platon’un, mağara alegorisinde “her şey, görünenlerin açığa çıkmasına ve onun görünürlüğünün mümkün kılınmasına bağlıdır” (Heidegger, 2016a:39). Heidegger, Batı metafiziği düşünme geleneğinde Hakikatin (*aletheia*) “uygunluk”a (*adaequatio*) dönüşümünü Thomas Aquinas ve Descartes’tan aldığı ifadelerle destekler. Aquinas’ın “Hakikat ile, ister insani ister ilahi olsun, tam anlamıyla, zihinde karşılaşılır” ifadesi ortaçağ Hristiyan teolojisinin Hakikat kavrayışını ortaya koymaktadır. Modern düşüncenin başlatıcısı olan Descartes’a göre ise, “gerçek anlamında hakikat ve yanlışlık, başka hiçbir yerde değil zihinde olabilir”. Bu bağlamda her iki ifadeden çıkarılacak sonuç, Hakikat kavramının artık *aletheia* anlamında değil, zihnin içinde olmasıyla “uygunluğa” karşılık geldiğidir (Heidegger, 2016a:45).

önceden ve durmaksızın *layık veçhile* [layık olduğu şekliyle] adlandırdığımız şeye uygunluk arzeden gerçek altındır” (Heidegger, 2004b:127). Bu ifade açıkça gösterir ki, altının sahte olmasından kuşkulanan biri, bir şeyin başka bir şeye uygun olmadığı yönünde bir algıya sahip olacaktır; çünkü söylenilen ile nesnenin kendisi uymamaktadır. Altın, hakiki altın olarak ne ise odur.

Farklı bir şekilde ifade edersek, *Varlık ve Zaman temel bir eserdir* önermesinin doğruluğu *Varlık ve Zaman* adlı bir kitabın var olması ile temel bir eser olmasının uygunluğuyla gösterilir. Ya da başka bir örnekte; *çelik serttir* önermesinin doğruluğu, çelik olarak bilinen madde ile sert olarak bilinen niteliğin birbirlerine uygunluğuyla mümkündür.

Batı metafiziği düşünme geleneğinin “uygunluk” olarak doğruluk anlamına gelen Hakikat (*Veritas*) kavramı anlamını şu Latince ifadeden almaktadır: *Veritas est adaequatio rei et intellectus* (Hakikat [doğru] şey ile zihin arasındaki uygunluktur). Bu ifade iki anlama gelmektedir:

- 1- Hakikatin (doğrunun), bilginin eşyaya (nesneye) uygunluğu,³⁶
- 2- Hakikatin (doğrunun), eşyanın (nesnenin) bilgiye uygunluğu³⁷ (Heidegger, 2004b:128).

Hakikatin (doğruluğun) bu çifte karakteri, Batı metafiziği düşünme geleneğinin kullandığı anlamda *Veritas*’ın doğruluk anlamına gelen Hakikat olarak tercümesine olanak sağlamıştır. Bunun en büyük sebebi ise, Hakikat olarak tanımlananın *aletheia*’dan uzaklaşmasıdır. Bu uzaklaşma, Hristiyan teolojik anlayışın şeylerin Tanrı’nın zihninde olan idealar ile uygunluk içerisinde yaratıldığı kabulüyle taçlanır (Johnson, 2013:67). Varlığın açıklık alanı olan *aletheia* ya da Hakikat, kendini yargıda ve düşüncede bir şeyin başka bir şeye uygunluğu olarak bulmuştur. Bu, Batı metafiziği düşünme geleneğinin yanılgılarından biridir. Hakikatin yargıda bulunmayışı, onun nasıl bir zeminde ele alınması gerektiğinin ivedilikle açılmanması gerektiğini de gösterir. Çünkü Heidegger’e göre Hakikatin (*aletheia*’nın) bir şeyin başka bir şeye uygunluğu ya da obje ve nesne uygunluğu ile hiçbir ilişkisi yoktur (Heidegger, 2011a:231).

³⁶ *Veritas est adaequatio intellectus ad rem.*

³⁷ *Veritas est adaequatio rei ad intellectum.*

Heidegger, bu doğrultuda öncelikle hakikatin özü üzerine düşünür. Ona göre, “*ifadenin doğruluğu* olarak anlaşıldığında *hakikatin özü özgürlüktür*” (Heidegger, 1997b:134; vurgu eklenmiştir). Böylesi bir belirleme bizi doğrudan özgürlüğün ve onun özünün ne olduğu sorunsalıyla karşı karşıya getirir. Heidegger’e göre, özgürlük, “varolanın oluruna bırakılması” olarak ifade edilirken özgürlüğün özü ise “kendisini varolanın açığa vurulmuşluğuna teslim etmek” anlamına gelir (Heidegger, 1997b:137). Varolanları oluruna bırakma onlara fundamental (temel ontolojik) bir katılmayı gerektirir. Heidegger’e göre, varolanlara katılma, belirli bir açıklık yani gizini açma gerektirdiğinden *aletheia* böylesi bir oluruna bırakmanın meskenidir.

Hakikat (*aletheia*) kavramının açıklığını anlamamız onun Varlık kavramıyla ilişkisini açımlayacağı gibi, *tekhne* kavramının *poiesis*’e ilişkin anlamının açıklığını da anlamamıza yardımcı olacaktır. Bundan dolayı, kavramın Kadim Greklerde ne anlama geldiğine yönelik yapılacak soruşturma, tahrip edilmiş anlamı görmek ve açığa çıkan kökensel anlamla soruşturulanı yeniden düşünmek için *conditio sine qua non*’dur (olmazsa olmaz koşuldur).

Grekçe bir kavram olan *aletheia* ‘hakikat’, ‘doğruluk’, ‘samimiyet’, ‘dürüstlük’ ve ‘açık sözlülük’ anlamlarına gelir. *Alethes* ise, doğru, içten, dürüst, gerçek, samimi, gerçek ve aktüel (*actual*) anlamlarına gelmektedir. *Aletheia* kavramı ile ilişkili olarak *aletheuein* fiili ise, örtüsünü kaldırmak, gizden çıkarmak ve doğru söylemek anlamlarına gelir³⁸ (Inwood, 2012:257). Hakikat kavramı tercüme edildiğinde Romalılarda *Veritas* karşılığını alırken Almancada *die Wahrheit*³⁹ karşılığı kullanılır. Kavram etimolojik olarak soruşturulduğunda Grekler için “*aletheia*” kavramı, gizli-olma,⁴⁰ örtülü olma,

³⁸ Heidegger’in *Platon’un Hakikat Doktrini*’nde söylediklerini *aletheia* kavramı üzerinden eleştiren Friedländer’in düşüncelerinin kısa bir anlatımı için bkz. Micheal Inwood, “Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları”, çev. ve der. Metin Bal, *Özne Dergisi*, Konya, sayı:16, syf.255-306, 2012.

³⁹ Almancadan Türkçeye tercümelerde *das Wahrheit* kavramı kimi zaman Hakikat kimi zaman da doğruluk olarak çevrilmektedir. Çalışmamız süresince *das Wahrheit* kavramını Hakikat olarak tercüme edeceğiz. Çünkü, Heidegger bu iki kavram arasında açık bir şekilde ayırım yapmıştır. Heidegger, doğru-olan ile Hakikat-olan arasında ayırım yapar. Doğru-olan, karşıda duranı irdelemekle, ona yönelik empirik anlamda elde edilen bilgiyle ilişkilidir. Hâlbuki Hakikat, örtüsünü kaldırana, gizini açana, açığa-çıkana yöneliktir (Heidegger, 1998a:46).

⁴⁰ Heidegger, *Platon’un Hakikat Doktrini* adlı yapıtında Hakikat’ın Platon’un mağara alegorisi bağlamında “gizlenmemiş olanın gizlenmişlikten” çekilip çıkarılması anlamına geldiğini ifade eder. Böylesi bir anlamı Varlığın özüne yönelik olan anlama zorunluluğunu da Herakleitos’un 123. Fragmanı –“Doğa (*Physis*) saklanmayı sever.”– çerçevesinde düşünmek önemlidir. Heidegger’e göre, Hakikat kavramının “gizlenmişlik” karakteri kendisini farklı

açıkta-olmama anlamlarına gelen *lethein* kökünden gelmektedir. *Lethein* ise unutmak, unutuş anlamına gelen *lethe*⁴¹ kökünden gelir. *Lethe* de “gizlenmiş olmak” anlamına gelen *ladh* kökünden gelmektedir (Online Etymology Dictionary, 2016)⁴² Greklerin “unutuluş nehri” olarak adlandırdıkları *Lethe Ovası*’ndaki *Ameles Irmağı*’nın (Bonney, 2000:1153) suyundan içen ruhlar böylece ölümlerin dünyasına her şeyi unutarak geçerler (Platon, 2015b:621ab). Unutulmuş olan, gizlenmiş olanın alanında mesken tutar. Grekçede (*a-*)⁴³ ön eki önüne geldiği kelimeye Almancadaki (*un-*) eki gibi olumsuzluk anlamı katar (Inwood, 2012:257). Bu bağlamda düşünüldüğünde *a-lethein* (*aletheia*) şu anlamlara gelmektedir: gizli olmama, gizinden sıyrıp çıkartma, örtüsünü kaldırma, açıklıkta olma.⁴⁴

Aletheia (Hakikat)⁴⁵ kavramının esas karakteri, açığa çıkarken gizlenişi de barındırmasıdır. Heidegger’in en yakın olanın aslında en uzak olduğuna yönelik ifadesi mesafe bağlamında düşünüleceği gibi *aletheia* bağlamında da düşünülebilir; çünkü en apaçık olarak görünen yerde açıklık gizli-olanın örtüsü altında vuku bulur. Heidegger’in açıklık ile kastettiği şeyi anlamamanın en iyi yolu *kayran* kavramı üzerine düşündürmektir. *Kayran*,⁴⁶ sık ormanın içindeki, açık alan anlamına gelir. Bu kavramı, Heidegger’in düşünsel patikaları açısından düşündüğümüzde, düşünmenin en çetrefilli görüldüğü yerde

şekillerde gösterebilir. Bunlar “yolunu tıkamak, saklamak, kılığını değiştirmek, üstünü örtmek, maskelemek ve örtbas etmek”tir (Heidegger, 2016a:38).

⁴¹ *Lethe* aynı zamanda uyuşmazlık/kavga Tanrıçası olan *Eris*’in kızı ve *Niks*’in, *Gece* Tanrıçasının, torunudur (Erhat, 2010:194).

⁴² Bkz. http://www.etymonline.com/index.php?term=Lethe&allowed_in_frame=0:16.12.2016.

⁴³ Grekçe’deki (*a-*) ön eki *alpha* olarak okunur. Dikkat edildiğinde *alpha* ve *physis*’in köklerindeki “pha” yapısı görülmektedir. *Aletheia* kavramının anlamının söz konusu olduğu yerde kavramı “pha” kök anlamıyla düşünmek önemlidir.

⁴⁴ *Aletheia* kavramının Varlıkla birlikte düşünülmesi anlamının açıklığı için son derece önemlidir. Varlık kendisini anlayan bir varolan üzerinden bir yandan zamanın içinde açıklığa çıkarırken diğer yandan da gizler ve örter. *Aletheia* kavramı bu yönden düşünüldüğünde Varlığın bir karakterine karşılık gelir. Varlığın hem açığa çıkaran hem de örten karakteri *aletheia* üzerinden düşünülmelidir.

⁴⁵ Heidegger, *aletheia* kavramının düşünülmeden çevrildiğini belirtmektedir. *Aletheia*, gizlenmemiş olanın, her ne ise o olan olarak kendini açığa çıkaran alanıdır. Hakikat olarak çevrilen *aletheia* Varlığa sonradan eklenmiş bir şey değildir, aksine “Hakikat Varlığın özüne aittir” (Heidegger, 2014a:119).

⁴⁶ Heidegger’in düşünsel yapısını anlamak için önemli kavramlardan biri olan *kayran*, sözlük anlamıyla ormanın içindeki geniş boşluk, düzlük ve ağaçsız alan anlamlarına gelmektedir (TDK, 2005:1120).

aydınlığın, ışımanın ortaya çıkışı, düşüncenin özsel bir alanda vuku bulmaya devam etmesi olarak yorumlanabilir.

Heidegger'in Batı metafiziği düşünme geleneğini eleştirdiği temel noktalardan biri de Hakikatin kesinliğe dönüşümüdür. Felsefe tarihinde bu dönüşümü ilk gerçekleştiren Platon'dur. Heidegger'e göre Platon, *aletheia*'yı gizinden çıkma, açığa çıkma, örtüsünü kaldırma anlamlarıyla değil, her şeyin kesin kaynağı ve ışığı olan *idea* olarak düşünmekle bu dönüşüme neden olmuştur. Böylesi bir "tersine çevirme metaforu" (*camera obscura*)⁴⁷ şunu açığa çıkarır: *aletheia* kaynaklı bir *eidos* –Hakikatin her türlü *eidos*'un kaynağı olduğu tasavvuru– yerine *eidos* kaynaklı bir *aletheia* –*eidos*'un kesinlik anlamında Hakikatin kaynağı olduğu tasavvuru– (Zimmerman, 2011:303).

İdeanın Hakikat üzerine kurduğu egemenlikle gelen bu dönüşüm Hakikatin "doğruluk" olarak dönüşümünü *sağlamlaştırmıştır*. Bu dönüşüm, Hakikatin özünün, kökensel karakteri olan gizlenmemişlik üzerinden belirlenmediğini açığa çıkarır. Böylece "uygunluk" olarak "doğruluk" anlamına gelen Hakikat, varolanın bilinmesinin niteliği/karakteri olur (Heidegger, 2016a:46). Grekler için Hakikat (*aletheia*), Varlığın açıklığının alanıdır. Bu kavramı tecrübe eden Grekler, onun kendinde ne olduğunu soruşturamazlar; çünkü böylesi bir irdeleme kavramın Varlıkla olan özsel bağıny yok eder (Çağrı, 2011:445).

Heidegger'e göre vesile olmanın (nedensellik) dört tarzı da *aletheia*, gizini-açma, tarafından içerilir. Çünkü her açığa-çıkma, gizini-açmanın açıklığında vuku bulur. Böylece şöyle bir sonuca ulaşırız: Hem araç hem amaç hem de araçsallık açığa-çıkmanın alanına aittir. Heidegger, üretime dayalı imal etmenin, meydana getirmenin, oluşturmaının temel kaynağının imkânının gizini-açmada yattığını ifade eder. Bu bağlamda tekniğin sadece araçsallık olarak düşünüldüğü durum, kavramın özsel anlamının örtük kalmasına neden olur. Teknik ve gizini-açma kökensel bir bağla bağlıdır: "teknik gizini-açmanın bir

⁴⁷ *Camera obscura*, "dışarıda gün ışığı alan cisimlerin, içeride bir kâğıt, ya da başka bir beyaz cisim üzerinde temsil edildiği herhangi bir karanlık yerdir" (Kofman, 2015:97). *Camera obscura* şöyle işler: "cisimleri temsil etmek için, cisimlerin bulunduğu taraftaki kenara küçük bir delik açıp kutunun içindeki kenara dışbükey bir cam yerleştirmek gerekir. Bundan sonra, söz konusu camın odak noktasına bir kâğıt parçası yerleştirilirse, cisimler bu kâğıt üzerinde baş aşağı belireceklerdir" (Kofman, 2015:97). Bkz. Sarah Kofman, *Camera Obscura: İdeolojinin Karanlık Kutusu*, çev. Elvan Kıvılcım, İstanbul: Encore Yayınları, 2015.

tarzıdır” (Heidegger, 1998a:52). Soruşturma, tekniğinin özünün *aletheia*’nın, gizini- açmanın alanında sorgulanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Heidegger’e göre, tekniğe ilişkin böyle bir yaklaşım bize yabancıdır. Böylesi bir yabancılık, “*tekhne*” kavramının ne anlam ifade ettiğinin ivedilikle açılmasını gerektiğini belirtir. Bundan dolayı, soruşturmamız “*tekhne*” kavramının etimolojik olarak hangi bağlamlarda kullanıldığını ortaya çıkarmaya yönelecektir.

Etimolojik bir soruşturma yapıldığında *tekhne*⁴⁸ kavramı Latince inşa etmek, düzenlemek, kurmak, *düzene sokmak*, yapmak, dokumak, örmek, kıvrım anlamlarına gelen *texo* kelimesine karşılık gelir (Kabağaç ve Alovera, 1995:597). Ayrıca “*tekhne*” kavramıyla Hint-Avrupa dil ailesinde “ağaç işçiliği” ve “marangozluk” anlamına gelen *tekp* ifadesinde karşılaştığı gibi Eski Yüksek Almanca “küçük balta” anlamına gelen *dehsala* sözcüğünün de aynı kökenden geldiği ifade edilir. Antik Yunan’da ise marangoz ve mimar/ustabaşı anlamlarına karşılık gelen *téktōn* sözcüğünden türemektedir. Böylece, marangozun ya da mimarın el becerileriyle ve her türlü sanatsal üretimle ilişki kurulur. Antik Yunan’da *tekhne* kavramından türetilmiş bir sıfat olan “*tekhnikon*” ise “*tekhne*’ye ait olan” anlamına gelmektedir. “*Tekhnikon*” sıfatı, sanatsal üretim, yetenek ve becerileri içeren anlamlar kümesini imlemektedir. Latince yetenekli/becerikli sanatsal üretim anlamına gelen *technica ars* sözcüğü Fransızcada *technique* olarak karşılık bulur. Almancaya ise terim 18. yüzyılda *Technik* olarak aktarılmıştır. Sözcüğün anlamsal bağları arasındaki ilişki dikkate alındığında, onun her türlü üretim becerisine ilişkin edim ve yöntemi imlediği açığa çıkar (Schadewaldt, 2014:28).

Tekhne kavramının anlamının açıklığına ulaşmak ve Heidegger’in unutulduğunu düşündüğü kökensel anlamın kavranılmasını sağlamak için Aristoteles’in *tekhne* kavramına ilişkin savlarıyla soruşturmanın yolunu belirlemek faydalı olacaktır.

Aristoteles’in ayrımını açık bir şekilde kavramak için onun *Nikomakos’a Etik* adlı eserine, ruh ve erdemler arasındaki geçişe göz atmak, soruşturmanın yönü açısından dikkat dağıtıcı da olsa, gereklidir. Aristoteles’e göre ruh, akıl sahibi olan ve akıldan pay almayan

⁴⁸ *Tekhne* (τέχνη); beceri, el becerisi, ustalık, sanat, uygulama ilmi veya bilimi anlamlarına gelmektedir (Peters, 2004:366).

olmak üzere iki yana ayrılır. Erdemle ilişkisi açısından belirleyici olan bu ayrımdır. Bu bağlamda Aristoteles erdemleri, düşünce ve karakter erdemleri olmak üzere ikiye ayırır (Aristoteles,1997:1103a-23). Amacımızdan şaşmamak için sadece düşünce erdemlerinin hangileri olduğuna değineceğiz. Ve soruşturmanın amacına yönelik olanlara yöneleceğiz. Aristoteles’e göre, düşünce erdemleri *techne* (sanat), *episteme* (bilim), *phronesis* (aklı başındalık), *sophia* (bilgelik) ve *nous* (us) olmak üzere beşe ayrılır (Aristoteles, 1997:1139b15-116). Tercümelerde bu kavramları karşılamak için çeşitli karşılıklar önerilmekte ve kullanılmaktadır. Örneğin *techne* çoğunlukla yetenek/kabiliyet veya sanat olarak karşılık bulurken *episteme* bilgi veya bilimsel bilgi olarak karşılanır. Türkçeye çevirilerde *techne* sanat olarak tercüme edilirken *episteme* bilim olarak tercüme edilir⁴⁹. Heidegger’e göre, Aristoteles’in *episteme* ve *techne* arasındaki temel ayrımı, “neyin gizini-açtıkları ve nasıl açtıkları”na dayanır. Heidegger, *techne*’nin *aletheia*’nın bir tarzı olduğunu ifade eder. *Aletheia*, açıklıkta olmayanın, görünmeyenin, gizli-olanın vuku bulması, gizini-açmasıdır. Bu, vesile olmanın dört tarzının açığa çıkardığı gizini-açmadır. Örneğin bir gemi inşa eden herkes, vesile olmanın dört tarzıyla önümüzde bir gemi olarak geminin gizini açar.

Heidegger’e göre, yaptığı işi bilen, belirli kabiliyet ve becerilerle ortaya bir iş koyabilen herkese *teknites* denir. Bu ifadenin “elişçisi” (zanaatkâr) olarak tercümesinin ise kavramın anlamının daralmasına neden olacağını ifade eder. Aynı zamanda yapı, biçim ve yontu üretenlere de Almanca *Techniten* denildiğini belirtir. Heidegger, Grekçe *kubernétes* sözcüğünün idare etme anlamında *tekhne*’nin dümenini elinde tutana verilen bir ad olduğunu ifade eder (Heidegger, 1997:19). Yapılan şey, *tekhne* tarafından yönetilir; çünkü, *tekhne* bir bilme şeklidir. Bu bağlamda bilmek, eser vücuda gelmeden onu görebilmektir (Heidegger, 1997:13).

Heidegger’e göre *tekhne* ”öne-çıkarmaya, *poiesis*’e aittir, o poetik bir şeydir” (Heidegger, 1998a:53). Heidegger, *tekhne* kavramına ilişkin olarak dikkat edilmesi gereken iki temel nokta olduğunu ifade eder. Birincisi, *tekhne*’nin el becerisine dayalı etkinlikler, yetenekler, zihin sanatları ve güzel sanatları ele alacak şekilde düşünülmesi gerektiğidir.

⁴⁹ Kavramların Türkçeye tercümeleri için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997, s:116.

İkincisi ise *tekhne* kavramının, *episteme* kavramıyla olan bağı düşünülerek ele alınmasıdır. Heidegger'e göre, Platon'a kadar her iki kavram da en kapsayıcı anlamda bilmenin karşılıklarıdır. Bu bilme, bir şeyin yurdunda olmayı, anlamayı ve bir şeyi yapabilme kabiliyetine sahip olmayı imleyerek o şeyin açıklığa ulaşmasını sağlar (Heidegger, 1998a:53). *Tekhne*'nin *aletheia* ile bağı düşünüldüğünde onun karakterinin araçsal olmadığı, yapma ya da el beceri ile değil gizini-açmayla ilgili olduğu görülür. Böylece *tekhne*, üretim, yapma-etme ya da beceri değildir; gizini-açmanın öne koyucu, açığa çıkarıcı karakterine sahiptir. Bu şu anlama gelir: *Tekhne*, gizini-açmanın yani *aletheia*'nın meskeninde vücut bulur (Heidegger, 1998a:54).

2.2. Modern Tekniğin Özü Olarak Çerçeveleme (*Ge-Stell*)

Heidegger'e göre, soruşturulan soruşturmaya önsel olarak yol gösterdiğinden tekniğe ilişkin bir irdeleme de tekniğe dair önsel bir bilgiye sahip olmamızı gerektirir. Bu gereklilik soruşturulan şeyin açıklığını anlamamız açısından son derece önemlidir. Bundan dolayı tekniğe ilişkin yapılacak soruşturma, tekniğe dair bilgiyle başlar. Heidegger, modern tekniği soruşturmanın yönü olarak belirlediğinde ona ilişkin temel bir soru sorar: modern tekniğin (teknolojinin) özü nedir? Bu soru, modern tekniğe ilişkin soruşturmada söz konusu olacak basamakları aydınlatır. Yapılması gereken nedir? Ve *tekhne*, kendi kökensel düşünme kaynağından nasıl bu kadar uzaklaşmıştır? Bu sorular ışığında öncelikle, *Gestell* olarak tanımlanan modern tekniğin (teknolojinin) özünü tüm yönleriyle açığa çıkarmaya çalışmak zorunludur. Ortaya çıkarılan belirlemeler ile Kadim Greklerdeki *tekhne* anlayışının kökensel yapılarını ele almak gereklidir. Kökenselliği göz ardı edilen düşüncenin özsel yapısı anlaşılmaz. Bu bağlamda *Gestell*'in ne anlama geldiği gösterilmelidir.

Heidegger, açığa çıkmanın tarzı olarak modern tekniğin özsel yapısını çerçeveleme (*Ge-stell*) olarak niteler. Bu açığa çıkma tarzının özsel yapısı ise her şeyi el-altında-duran olarak bir araya getirmek, düzenlemek ve düzenlediği şeye karşı buyurucu bir talep olarak belirlenmektedir. *Gestell* kavramı, Almancada günlük dilde raf, çatı ve iskelet anlamlarına gelecek şekilde kullanılır. Etimolojik olarak soruşturulduğunda *Ge-stell* kavramının “*Ge-*” ön eki ve “*stell*” kavramından oluştuğu açığa çıkar. “*Ge-*” öneki Almancada, “bir araya toplayan”, bir araya getiren anlamlarına gelirken “*stellen*” fiili, yerleştirmek, koymak, düzenlemek, saldırmak anlamlarına gelir. “*Ge-*” önekinin bir araya

getiren, bir araya toplayan anlamı, kavrama “işlevsellik” katmaktadır (Heidegger, 1998a:62). Bu anlamıyla modern tekniğin düzenleyicilik, bir şekle sokuculuk olan özelliğine karşılık gelmektedir. Modern tekniğin bu özelliği, şeyin kendisini *stok* ya da *rezerv* olarak yansıtır.

Heidegger, çerçeveleme (*Ge-stell*) kavramının kullanım ve anlam açısından tuhaf görünebileceğini de belirtir. Ama söz konusu kavramın Platon’un *idea* kavramını kullanış şekliyle benzerlik kurularak anlaşıldığında hiç de düşünüldüğü gibi tuhaf algılanmayacağını ifade eder. *Idea* kavramı Greklerde bir şeyin dışsal görünüşünü ifade etmek için kullanılır. Platon ise bu kavramı varolan her şeyin özü anlamında, varolmanın koşulu olarak kullanır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Platon için *ideanın* taşıdığı anlam ne ise modern-teknik insanın çerçevelemeye yüklediği anlam da odur (Heidegger, 1998a:62-63).

Modern tekniğin özüne (*wesen/essence*) yönelik soruşturmada “öz” çerçeveleme olarak belirlendiğinde açıklanması gereken temel şey, Heidegger için “öz”ün ne anlama geldiğidir. Heidegger’in “öz”e yönelik anlaması, onun modern teknik dâhil diğer tüm şeylerin özüne yönelik olan soruşturmanın nasıl anlaşılması gerektiği yönünde belirleyici bir izlek oluşturur. Bu bağlamda Batı metafiziği düşünme geleneğine derin bir eleştiri yöneltir. Ona göre, Batı metafiziği düşünme geleneğinin öz (*wesen/essence*) ve varoluş (*existentia*)⁵⁰ arasında yaptığı ayırım bir şeyin Hakikati ile o şeyin görünüşünün arasında derin bir yarık açmıştır. Bu yarık, Varlığın unutuluşunun kaynağıdır (Kurtar, 2014:16).

Daha önce Heidegger’in “öz”den ne anladığı ifade edilmeye çalışılmıştı.⁵¹ “Öz” (*wesen/essence*) kavramının açıklığı, Heidegger’in modern teknolojinin temel karakterine yüklediği anlamın açıklığı için hayati derecede önemlidir. Heidegger, “öz” kavramını geleneksel felsefenin kullandığı anlamda kullanmaz. Geleneksel felsefede “öz”, “bir şeyin neliği” anlamına gelirken Heidegger “öz”ü “bir şeyin açığa çıkması”, “mevcudiyete çıkma”, “olagelme” anlamlarıyla düşünülmesini ister.⁵² Heidegger, “ne ise

⁵⁰ Heidegger’e göre Batı metafiziği düşünme geleneği, hem bu iki kavram üzerine düşünmemiş hem de bu ayırımın kaynağı üzerine bir soruşturma yapmamıştır (Heidegger, 2001b:36).

⁵¹ Bkz. Dipnot: 28.

⁵² Heidegger’in “öz” (*wesen/essence*) kavramına geleneksel anlamın dışına çıkarak yüklediği anlamın, Herakleitos’un “*Her şey akar*” temel ifadesiyle düşünüldüğünde çok daha anlaşılır olacağı kanısındayız.

o olarak kalan” anlamında sabit ve değişmez bir şeyin olmadığını düşünür ki hem modern tekniği anlamak açısından hem de onun *düşünmesinin* “özünü” anlamak için “öz” (*wesen/essence*) asli bir öneme sahiptir. “Öz” ve *Gestell* kavramlarının anlamsal bağı düşünüldüğünde, modern teknik çağda şeylerin açıklığını, ifşa edici yönünü (buyurucu bir şekilde) ifade etmek için *Gestell*⁵³ kavramı kullanılır (Zimmerman, 2011:373). Heidegger *Gestell* kavramının ifade ettiği anlamı *Tekniğe İlişkin Soruşturma* adlı denemesinde şöyle ifade eder:

“Modern tekniğe baştan sona hâkim olan gizini-açma, *meydan okuma* anlamında bir saldırı (*Stellen*) karakterine sahiptir. Bu meydan okuma, doğada gizlenmiş enerji kilit altında olmaktan kurtarılmakla, kilit altından kurtulan şey dönüştürülmekle, dönüştürülen şey depolanmakla, depolanan şey yeri geldiğinde dağıtılmakla ve dağıtılan şey de hep yeniden devreye sokulmakla, olup biter. Kilit altından *kurtarma*, *dönüştürme*, *depolama*, *dağıtma* ve *devreye sokma*, *gizini-açmanın tarzlarıdır*. Fakat gizini-açma, hiçbir zaman basit bir şekilde bir sona ulaşmaz.” (Heidegger, 1998a:58; vurgu eklenmiştir)

Modern tekniğin özü üzerine düşünme, onun bitmek bilmeyen meydan okuyucu saldırısının her şeyi el-altında-duran/olan bir stoklama yapısına indirgediğinin odak noktası yapılmasının zorunluluğunu ifade eder. Bu bağlamda, çerçevelemeye nasıl yaklaşılabileceğine dair işaretler görünmektedir. Heidegger, modern tekniğin özünü “yel değirmeni” değerlendirmesiyle ifade eder. Sorumuz şudur: Yel değirmeni, modern teknolojinin buyurucu ve saldırgan karakterine sahip midir? Ona göre bu sorunun cevabı “hayır”dır. Çünkü “yel değirmeninin kanatları muhakkak ki rüzgârda dönerler; onlar dolayimsız olarak rüzgârın esmesine terk edilmişlerdir. Fakat yel değirmeni, hava akımlarından gelen enerjiyi, onu depolamak üzere kilit altında tutmaz” (Heidegger, 1998a:55).

Heidegger’e göre, modern teknik de aslında bir ortaya çıkarma biçimidir ama artık *poiesis* anlamında bir Varlığa getirme (açığa çıkarma) söz konusu değildir. Çünkü modern tekniğin temel amacı depolama yapmaktır. Bu eski yel değirmeni için söz konusu değildir; yel değirmeni doğaya meydan okumaz ve buyruklar savurmaz. Oysa modern teknik, doğaya meydan okur ve onu buyruğu altına almaya çalışır (Heidegger, 2015a: 23).

⁵³ “*Gestell*’in [çerçevelemenin] saltanatı şu anlama geliyor: insan tekniğin özünde kendini gösteren ve kendisinin egemen olmadığı bir gücün kesin talimatı, talebi ve denetimiyle karşı karşıyadır.” (*Der Spiegel*, 1993:30)

Heidegger, modern teknik dünyanın stoklayıcı karakterine yel değirmenin yanı sıra Ren nehri ve hidroelektrik santrali üzerinden de açıklık kazandırmak ister. Ren nehri üzerine kurulan bir hidroelektrik santralini ele alan Heidegger, hidroelektrik santralinin suyun basıncı sayesinde dönen türbinlerin makineleri harekete geçirmesiyle elde edilen elektriği stoklayıcı özelliğine dikkat kesilmemiz gerektiğini ifade eder. Çünkü “hidroelektrik santral, Ren’in akıntısına, yüzyıllardır bir kıyıyı diğer kıyıyla birleştiren eski ahşap köprüünün inşa edildiği gibi inşa edilmemiştir. Aksine güç santrali akıntıya bend olacak şekilde inşa edilmiştir.” (Heidegger, 1998a:57).

Bu aynı zamanda, Ren nehrinin farklı iki karakterini ortaya çıkarır; “güç santralinin bend çektiği şekliyle ‘Ren’ ve Hölderlin’in aynı adlı İlahisinde *sanat* eserinden hareketle ifade edildiği şekliyle ‘Ren’” (Heidegger, 1998a:57). Ren Nehri özünü kaybetmiştir. Hidroelektrik santrali ve Ren Nehri’nin özü ayırlamaz olmuştur. Ren Nehri artık nesneleşmiştir. Ren nehrinin hâlâ bir nehir olarak aktığı yönünde bir itiraz gelebilir ki bu anlayışla karşılanabilir; ama tam da bu nokta da dikkat kesilmemiz gereken temel bir ifadeyi görmezlikten gelemeyiz. Heidegger, Ren Nehri’nin nesneleşmesine dair şöyle bir belirlemede bulunur; Ren Nehri, “tatil endüstrisi tarafından orada düzenlenen bir tura katılan bir grubun gezip görmesi için bir işletilebilir nesne olmaktan başka bir şekilde değil”dir (Heidegger, 1998a:57-58).

Hidroelektrik santrali Ren Nehri üzerinde suyun basınç kuvvetini en verimli şekilde kullanarak elektriği depolamakta ve kullanıma sunmaktadır. Hidroelektrik santrali de gizini-açmanın bir karakterine sahiptir; ama bu gizini-açma kendini saldırı şeklinde açığa çıkarmaktadır. Ren Nehri üzerine kurulan hidroelektrik santrali ile aynı adlı nehir üzerine kurulan köprüünün gizini-açmanın şekilleri olarak karşılaştırmasını yapan Heidegger, hidroelektrik santralin nehrin doğasına uygun olmadığını ve nehri özsel olarak dönüştürdüğünü savunurken köprüünün ise herhangi bir nesneleştirme görevi görmeden nehri olmaya bıraktığını savunur. Hidroelektrik santrali-Ren Nehri ilişkisi *Ge-stell* olarak ifade edilirken Köprü-Ren Nehri ilişkisi *tekhne*’ye karşılık gelir. Bundan dolayı Hölderlin’in *Ren* adlı şiiri *poiesis* anlamında bir açıklığın çağrısıdır.

Heidegger, başka bir örnekte ise orman bekçisi üzerinden orman endüstrisinin nasıl bir karaktere sahip olduğunu ifade eder. Ona göre, babası gibi ormanı gözetmekle görevli olan bekçi, istesin ya da istemesin orman endüstrisinin buyurucu kâr odaklı yapısının

buyruğu altındadır. Çünkü görünüşte babası gibi ormandaki ağaçlarla ilgilense de gerçekte böyle değildir. Ağaç buyurucu gücün hizmetinde bir el-altında-olan nesnedir. Orman bekçisi de kâr sağlayıcı buyruğun hizmetkârıdır. Ağaçlardan elde edilen selülozla üretilen gazete ve dergi kamuoyu oluşturdukça, gazete ve dergiye talep arttıkça buyurucu gücün bitmek bilmeyen iştahı kabarmaya devam eder (Heidegger, 1998a:60).

Modern teknik/teknolojik⁵⁴ tavır, doğayı ve buna bağlı olarak varolanı potansiyel olarak hesaplanabilecek bir *birim* olarak ele almaktadır. Hesaplama, düzenleme ve planlama içeren bu tavır, modern insanın söz konusu belirlemede kendi yerini sağlamlaştırdığı düşüncesiyle paralel bir olgudur. Modern teknolojinin teknik ya da teknolojik anlayışı, teknik istemenin buyruğuyla kendini devam ettirir. Bunun anlamı şudur: Tekniğe karşı daha çok teknik. Yani tekniği daha fazla teknikle kontrol altına alma. Bu modern teknik dünyanın öznesinin doğaya meydan okuduğunun açık bir işaretidir. Bu meydan okuma *Varlığın unutulmuşluğuna ve açığa çıkmasına* yönelik fasit bir dairenin içindeliği ifade eder (Safranski, 2008:555). Tekniğin sonuçlarının yine teknik araçlarla kontrol altına alınması, doğal olarak sorunlu bir teknik alan yaratır; çünkü sorunun kendisi “teknik”⁵⁵ iken çözümün onunla sağlanmaya çalışılması çözüme yardımcı olamayabileceği gibi, içinden çıkılmaz bir durum olmasına neden olur.

Batı metafiziği düşünme geleneğinin en büyük hastalığı her şeyi bilmeye, hesaplamaya,⁵⁶ el- altında-duran olarak araçsal olana, stoklamaya ve rezerv olarak görmeye yönelik saplantısıdır. Bu saplantı, şeylerle otantik bir ilişkiyi yok eder. Şeyleri şey olma karakterinden yoksunlaştırarak tüketilmeye hazır nesneler olarak, el-altında-duran nesneler olarak, kullanıma hazır hale getirir.

⁵⁴ Heidegger’e göre, her şeye nesne olarak yaklaşan modern tekniğin özü olan çerçevelemenin hüküm sürdüğü yolu “teknoloji” olarak ifade etmede bir sıkıntı yoktur. Bu kavramın kullanımını da şöyle belirtir: Nasıl ki canlı yaşamını ele almada kavramsal olarak biyoloji terimini kullanıyorsak *atom çağı metafiziğini* tanımlamada da *teknoloji* ifadesini kullanabiliriz (Heidegger, 2015a:100).

⁵⁵ Burada ifade edilmeye çalışılan sadece teknik olan değildir. Heidegger’e göre tekniğin özü, teknik bir şey olmadığından onun çözümünün de salt teknik bir şeyle olmayacağı aşikârdır. Bu bağlamda tekniği çerçeveleme anlamında düşünmek ve sorunun çerçeveleme değil de çerçevelemenin sahip olduğu karakter olduğunu ifade etmek, kastedilenin daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlar.

⁵⁶ Hofstadter’a göre, “insan ve Varlığın birbirlerine ait oluşu bir karşılıklı meydan okuma biçiminde cereyan eder. Varlık insana teknoloji ile meydan okur ve insan Varlığa varolanların hesaplanabilir olarak görünmesini sağlamla meydan okur” (Hofstadter, 2008:406).

Heidegger, meydan okumayı, düzenlemeyi, planlamayı, saldırmayı, birime dönüştürmeyi *Gestell* olarak niteler (Safranski, 2008:555). Heidegger’e göre çerçevelemenin, real-olanı el-altında-olan bir şey olarak görmesiyle, insan, buyurucu bir saldırıyla açığa çıkaran toplayıcı anlamına gelmiştir. Çerçeveleme, modern tekniğin özüdür. Tekniğin özü asla ve asla teknik bir şey değildir. Bunun anlamı, tekniğin özünün mekanik bir şeye karşılık gelmediğidir. Teknik olan şey (tekniğe ait olan), çerçevelemenin buyurucu meydan okumasına karşılık verir; ama çerçevelemenin kendisine karşılık gelmez (Heidegger, 1998a:63).

Modern tekniğin özü olan çerçeveleme, kavramsal sınırı dahilinde aynı zamanda *poiesis* anlamında süreduranın, mevcut olanın açığa çıkmasını sağlayıcı bir etken olma anlamını her zaman düşündürmelidir. Heidegger’e göre, hem *poiesis* anlamda teknik hem de çerçeveleme anlamında teknik, özleri bakımından *aletheia*’nın tarzlarıdır. Ama modern tekniğin özü olan çerçeveleme, dünyayı bir resim olarak görmenin karşılığıdır.

Dünyanın bir resim olarak karşılığı, temsiller dünyasıdır. Heidegger’e göre Yeniçağın en belirgin özelliği, “kendini resme koymak”tır (Heidegger 2001b:77). Bu ifade, bir dünya resminin (*Weltbild*) varlığından söz eder. Ama burada dünya⁵⁷ resmi “dünyanın bir resmi değildir, dünyayı resim olarak kavramaktır.” (Heidegger 2001b:78) Soruşturulması gereken, dünyanın ve resmin ne anlama geldiğidir. Dünyanın anlamı nedir? Heidegger, dünyanın varolanların bütünlüğü anlamına geldiğini ifade eder. Bunun ise doğayla sınırlı olmadığını tarihin de buna dâhil olduğunu belirtir. Söz konusu resmin anlamı nedir? Heidegger, resmin bir şeyin kopyası olmasından hareket ederek, görülmesi gerekenin, aslında varolanın, resimde ve önümüzde duran nesneler olarak hazır durmaları olduğunu belirtir (Heidegger 2001b:77). Bu bağlamda ona göre, “resimde olma” şu anlamalara gelir: “bir şeyden haberdar olma [kendini resme koymak], ona hazır olma, onun için donanımlı olma”. Açıkça anlaşılır ki varolan kendinde varolan olarak anlaşılmaz. İnsan, varolana varolan karakterini veren asıl öge olarak devreye girer. Böylece Heidegger’in ifadesiyle “varolanın Varlığı onun göz önüne getirilmiş olmasında aranır, bulunur da” (Heidegger 2001b:77-78). Heidegger, varolanların böylesi bir çerçevede ele alınışına bağlı olarak Yeniçağın özünü karakterize eden şeyi belirler: *dünyanın resme dönüşmesi*.

⁵⁷ Heidegger *Varlık ve Zaman*’da dünya kavramına yönelik derinlemesine bir inceleme yapar (Heidegger, 2011a:65-67).

Dünya burada, bir resme konulacak karaktere sahip bir şey değil resmin kendisi olmuştur. Dünya bir resimmişçesine görülür. Heidegger, dünyanın resme dönüşmesi ile insanın özneye dönüşümü sürecinin tam da bir olduğunu hatta “*sürecin ta kendisi*” olduğunu ifade eder (Heidegger 2001b:80).

Heidegger, bir yandan Yeniçağ “dünya resmi” tanımlamasının modern dünyanın “dünya resmi”yle⁵⁸ aynı anlama geldiğini ifade ederken diğer yandan ne Greklerde ne de Ortaçağda “dünya resmi” tanımlamasının mümkün olduğunu belirtir (Heidegger 2001b:78). Çünkü Heidegger’e göre Greklerde dünya resmi olamazdı; bunun sebebi ise Yunanlıların “*varolanın algılayıcısı*” olarak bulunmalarıydı (Heidegger 2001b:79). Bu bağlamda düşünüldüğünde Heidegger, dünyanın resme dönüşmesiyle Platon’un idea tasavvuru arasında bir paralellik kurar. Ona göre “dünya resmi” tanımlaması önkoşulunu Platon’un bu tasavvurunda saklar (Heidegger 2001b:79). “Dünya resmi” tanımlaması soruşturulmaya tabi tutulduğunda asıl sorun gölgelerde belirir. Bunun en çarpıcı karakteristiği, gölgelere karşı olan olumlayıcı tavrımızdır. Bir yaşam şekline dönüşen dünya resminin belirleyici yanı “insanın kendisi tarafından kurulmuş bu durumu, açık açık sürdürmesi, onu bile isteye devam ettirmesi, insanlığın olanaklı gelişiminin temeli olarak güvence altına almasıdır” (Heidegger 2001b:80). Bunun sonucu olarak ortaya çıkan insan “durumu”ndan söz etmek mümkündür. İnsan varolanlarla ilişkisinde efendilik rolünü üstlenir, varolanı el-altında-olan olarak ölçmeye, uygulamaya, deneye tabi tutar. Heidegger’e göre bu belirlenim Yeniçağa özgü olan “yeni” olmayı da karakterize eder. Çünkü yeni olmak resme dönüştürülen dünyanın karakterine uygundur. Heidegger’e göre “dünya resme dönüşür dönüşmez, insanın durumu, dünya görüşü olarak anlaşılmıştır” (Heidegger 2001b:81). Bu bağlamda düşünüldüğünde söz konusu tanımlama kendisini “dünya resmi” olarak belirttiğinde Yeniçağ paradigması; varolanla bağlantı, dünya görüşlerinin ilişkilerine ve karşılaşmalarına dönüşür. Bunun sonucu olarak insanoğlu her şeyi elde ettiği sınırsız gücün gölgesinde planlama, düzenleme, hesaplama, stoklama yaparak açığa çıkarır (Heidegger 2001b:82).

Dünyanın resme ve insanın özneye dönüşümü modern çağın özü bakımından en belirleyici karakterlerdir. Bunların birbirleriyle ilişkisi yadsınamayacak bir olgudur.

⁵⁸ Nietzsche’nin *Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı* adlı metinde, “Dünya resmi” şöyle bir tanımlamayla belirlenir; “göz önüne getirici insan üretiminin yapılmış imgesi” (Heidegger 2001b:82).

Böylesi bir dünyada yaşayan insanın zorunlu bir şekilde olanakları kurmasının tarzı, araştırma olarak bilimdir. Bu bağlamda Heidegger'in bilim üzerine düşüncelerine yoğunlaşılacak ve bilimin modern teknolojiyle arasındaki karşı konulamaz bağ soruşturmaya tabi tutulacaktır. Dünyanın resme dönüşümü ve araştırma olarak bilim ayrık değil paralel ve bağlantılıdır.

2.3. Modern Bilim ve Teknik/Teknoloji

Heidegger'in, Batı metafiziği düşünme geleneğinin en kesin yansımalarından biri olan modern bilime yaklaşımı tamamen yadsıyıcı değildir. Bu yaklaşım Heidegger'i anlamının da koşuludur; çünkü Heidegger genelde düşüncenin ya da resmin kendisini eleştirmekten ziyade onların temelinde olanlara yönelik bir soruşturma imkânının yaratılmadığına dair eleştiride bulunur. Heidegger, Kartezyen düşüncenin tuğlalarıyla yükselen modern bilimi, yöntemi, matematiksel kesinliği, bilgiye yaklaşımı, Hakikate karşı olan tavrı açısından eleştirir. Modern bilimin kurucusu olarak görülen Descartes'in, *cogito ergo sum* ifadesiyle ulaştığı “düşünen ben”den kuşku duyulamayacak kesinliği, ondan sonra bilginin ve düşünmenin belirleyici noktası haline gelir. Heidegger'in Descartes'ı eleştirdiği temel belirlenim, özne ve nesnenin birbirinden ayrık düşünülerek özneye öncelik verilmesidir. Söz konusu öncelik öznenin düşünen ben olarak yerini sağlamlaştırır. Heidegger, Batı metafiziği düşünme geleneğini bilim ve teknolojiye dayalı özne odaklı yapısı bağlamında eleştirir. Bu bağlamda “Descartes, her cephede özne-nesne ayrımının, varlığı unutmanın, doğa üzerindeki teknik tahakkümün Modern Çağlar'daki ustası olarak anılmaktadır” (Bumin, 2014:9).

Her çağın kendisine has Varlık deneyimi, onun aynı zamanda varolanlarla da ilişkisini belirler. Batı metafiziği düşünme geleneğinin varolana karşı hesaplayıcı, düzenleyici, stoklayıcı karakteri, onun *özlü olgularından*⁵⁹ biri olan bilimin (modern bilimin) de

⁵⁹ Heidegger'e göre Yeniçağın beş özlü olgusu, onun belirleyici karakterini oluşturur. Bu özlü olgular şöyle sıralanmaktadır:

1. Yeniçağ Bilimi, 2. Yeniçağ Biliminin makine tekniği, 3. Sanatın, estetiğin görüş alana girmesi, 4. İnsanoğlunun eyleminin kültür olarak belirlenmesi, 5. Tanrıların yitirilmesi (Heidegger, 2001b:65-66).

Temel yaklaşımımız 1.ve 2. ifadeleri içereceğinden diğer ifadelere, ele alınan çerçeveyi bozmamak için dipnotta değinmek gereklidir. Üçüncü ifade şu anlama gelir: Sanat artık el-altında-olan bir nesneye dönüşür. Sanatın Hakikat ile olan özlü bağı yitirilerek sanat günlük yaşamın, deneyimlerin yansıtılmasının aracına dönüşür. Dördüncü ifade olan eylemin kültür olarak anlaşılması, en yüksek değer olarak kültürün belirlenmesi ile en yüksek iynin bu çerçevede ele alınmasıyla bağlantılıdır. Bunun sonucu, Heidegger'in deyimiyle kültürün özünde “kültür politikası” olarak dönüşümünde belirir. Yeniçağın özlü olgularından sonuncusu ise tanrıların yitirilmesidir. Heidegger, bunun anlamının iki açıdan düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Bir yanda Hristiyanlığın mutlak, sonsuz vs. Tanrı anlayışı varken diğer

yapısını oluşturan ögeler olarak nitelenmesine neden olur. Heidegger, modern çağın makine tekniğinin ya da teknolojisinin çağın bilimi ölçüsünde değere sahip olduğunu ifade eder. Ona göre, modern teknolojinin en belirgin sonucu makine teknolojisinde kendini açığa çıkarır. Bu bağlamda düşünüldüğünde “Yeni çağ teknolojisinin özü de, Yeni çağ metafiziğinin özüyle özdeştir” (Heidegger, 2001b:65). Yeniçağ bilimi de araştırma alanlarından biridir. Heidegger’e göre, Yeniçağ bilimi olarak da karşılık bulan modern bilim, metafiziğin son halidir. Modern çağda insani yaşamın her alanı; sanat, eğitim, spor, sanayi, bilim vs. modern anlamda bilimin kuşatmasıyla karşı karşıyadır. Batı metafiziği düşünme geleneğinin bu kuşatıcılığı onun temel karakterinden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda soruşturma bilimin ne anlama geldiğine yönelik bir sorgulama alanı oluşturur; Heidegger’e göre, modern çağda "bilim" olarak ifade edilen kavram, “Orta çağ’ın *doctrina*’sından da, *scientia*’sından da Greklerin *episteme*’sinden de öze ayrı bir anlam taşımaktadır” (Heidegger, 2001b:66). Hristiyanlığın etkisiyle Ortaçağ bilimi inanç düzleminde süregitmektedir. Modern bilimin kesinlik tasavvuru Ortaçağ dinsel tasavvurunun gücünü devralmıştır.⁶⁰ Grek bilimi ise niteliği bakımından hiçbir zaman Yeniçağ biliminin karakteri olan kesinliğe sahip olmamıştır ki hem özü bakımından böyle bir niteliğe sahip olamaz hem de buna ihtiyacı yoktur. Böylesi bir yaklaşım Kadim Greklerin varolana, önlerinde hazır bir nesneymişçesine yaklaşmadıklarını, varolanı modern çağın kastettiği anlamda bir araştırma alanı olarak görmediklerini gösterir; çünkü Kadim Greklerde, varolan kendisini onlara açardı (Heidegger, 2001b:66). Modern anlamdaki özne tasavvuru bir ters dönüşün sonucudur. Kadim Greklerde karşıda duran olarak özne modern anlamda nesneye dönüşmüştür – *hypokaimenon* (*subjectum*) olarak özne, insanın karşısında durandır–.

Descartes tarafından modern felsefeye yerleştirilen özne-nesne düalizmi ile birlikte Hakikat de ben tarafından “uygunluk” olarak doğruluk anlamına gelecek şekilde akıl

yanda ise Hristiyanlığın kendini çağa uydurmak için yeniden yorumlanması söz konusudur. Heidegger’e göre, “Tanrıların yitirilmesi, Tanrı ile tanrılar üzerine yargı verememe durumudur” (Heidegger, 2001b:66). Tanrıların yitirilmesi sonucu olarak tanrılarla bağ dinsel yaşama dönüşür. Ona göre, bu dönüşüm kendini tarihsel, ruhbilimsel vs. araştırmaların içinde bulur (Heidegger, 2001b:66).

⁶⁰ Bu süreç içerisinde modern bilim algılayışına karşı kilise aşırı bir tutum sergiler. Güneş merkezli dünya tasavvurunu savunan Giordano Bruno (1548-1600), bu aşırı tutumun bir sonucu olarak Engizisyon mahkemesi tarafından yakılır (Delahaye, 2015:56). Modern bilimin kurucularından Galileo Galilei (1564-1642) ise benzer bir trajik durum karşısında şu sözleri söyleyerek geri çekilmek durumunda kalır: “Adı geçen ben Galileo Galilei (...) tövbe ve yemin ettim (...) Minerva Manastırındaki bu tövbe belgesini kelime kelime okudum (...) kendi elimle imzaladım.” (Delahaye, 2015:97)

referanslı hale gelir. Bu tarz bir dönüşüm daha önce de ifade edilen hesaplayıcı düşünme kılavuzluğunda mümkündür. Hesaplayıcı düşünme sadece sayılarla ilgili değildir; o hesap eder, düzenler, kategorileştirir. Hesaplayıcı düşünme aynı zamanda modern bilimin de temel karakterini oluşturur.

Heidegger'e göre bilim, "*real-olanın teorisi*"dir. Buna karşın eğer bilim, kültürün yalnızca bir parçası olarak ele alınırsa onun özü hiçbir zaman anlaşılamaz. Çünkü bilim, "varolan her şeyin bize kendisini sunduğu bir yoldur ve aslında tayin edici bir yoldur" (Heidegger, 1998b:13-14). Bilim git gide Batı Avrupa bilimi adını almakta ve sınırlar bu perspektif tarafından belirlenmektedir. Sınırları belirleyen bilimin başka ne amacı olabilir? Bu bilim salt bir bilme midir? Yoksa Varoluşu belirleyen bir yazgı mı olacaktır? Heidegger'e göre salt bilme dışında başka bir şey hüküm sürmektedir. Fakat bu başka olan, biz kendimizi bilim hakkındaki sıradan düşüncelere teslim ettiğimiz sürece kendini bizden gizler (Heidegger, 1998b:14).

Heidegger'e göre modern bilimi soruşturmanın belirleyici yolu olarak tasavvur ettiğimizde "bilim, *real-olanın* teorisidir" şeklindeki ifade bu soruşturmanın derinliklerini göstermek açısından tayin edicidir (Heidegger, 1998b:15). Modern bilimin özüne ulaşma çabası bu ifadenin sıradan bir anlama dışında ele alınmasını gerektirir. Öncelikle *real-olanın* ve *teorinin* ne anlama geldiğine yönelik etimolojik bir açıklama yapmak gerekir. Etimolojik açıklama, Grekçe-Latince tercümeler esnasında kavramların Varlıkla olan özsel bağlarında açılan yarığın derinliğine işaret eder.

Heidegger'e göre, "Avrupa bilimi olarak dünya çapında yaygın hale gelmiş modern bilimin özü, Platon'dan beri felsefe diye adlandırılan Greklerin düşüncesinde temellenir." (Heidegger, 1998b:15) Modern Batı bilimi kendi olabilmek için karşısındakini bilmek durumundadır. Bu bilme durumu karşısındakini bilerek ve bilmeyi geliştirerek mümkün kılınabilir. Soruşturulan düşünce paradigması ancak ve ancak o paradigmanın kökleriyle girilen bir diyalogla mümkün olabilecektir. Kökler, kendini Grek düşünürleri ve onların dili ile bağlantılı dünyalarında bulur. Etimolojik bir soruşturma yapıldığında "bilim, *real-olanın* teorisidir" ifadesi daha iyi anlaşılır:

"Real olan (das wirkliche) çalışmanın (das wirkenden), çalışan (wirkf) şeyin alanını gerçekleştirime çıkarır. 'Çalışmak' ne anlam gelir? (...) 'Çalışmak', 'yapmak' (tun) anlamına gelir. Peki, 'yapmak' ne anlama gelir? Bu sözcük İndo-Germanik *dhe* kökünden gelir; Grek dilindeki '*thesis*' de bu kökten gelir: koyma, yer, konum. Bununla birlikte, yapmak sadece insan etkinliği anlamına gelmez; her şeyden önce eylem ve fail-olma anlamında etkinlik

anlamına gelmez. Gelişip-büyüme de, yani doğanın (physis) hüküm sürmesi de bir yapmadır. Ancak daha sonraki bir zamanda physis ve thesis sözcükleri karşıt hale gelirler ki bu da ancak onları aynılık belirlediği için, sırası geldiğinde mümkün hale gelen bir şeydir. Physis, thesis'tir: kendisinden hareketle öne bir şeyi koyma, buraya bir şey yerleştirmek, bir şeyi buraya ve öne çıkarmak, yani mevcudolmaya çıkarmak.” (Heidegger, 1998b:17-18)

Heidegger'e göre, real-olan Aristoteles'in *energeia* kavramı bağlamında düşünülmelidir. Real-olan mevcut olagelme içinde öne çıkarılan anlamını taşır. Öne çıkarılma, bir sürecin kendi içinde var olmasını da barındırır. Real olanda olup bitmişlik içerilmez. Daha sonra tercümelerle Aristoteles'in *energeia* kavramı *actio* olarak karşlanır ve anlam tersine döner. *Actus*, *Actio*, *energeia* gibi olagelme sürecini değil ardışıklık sonucu olup bitmişliği işaret eder. Böylece real-olan karşıda-duran şey anlamında olmuş bitmiş kesinliği ifade etmek için kullanılır (Heidegger, 1998b:19-20).

“Bilim, real-olanın teorisidir” ifadesinin ikinci parçasını oluşturan *theoria* kavramı da aynı şekilde bir anlam daralmasına maruz kalır. Etimolojik bir soruşturma yapıldığında *theoria* kavramının Grek dilindeki *theorein* sözcüğünden türetildiği görülür. *Theorein* fiilinin isim hali ise *theoria*'dır.⁶¹ *Theorein* fiili *thea* ve *horao* sözcüklerinden oluşmaktadır. *Thea*, “bir şeyin kendisini gösterdiği dış görüntü” ve “bir şeyin kendisini sunduğu dış görünüş” anlamına gelirken *horao* sözcüğü, “bir şeye dikkatlice bakmak, onu gözden geçirmek, ona yakından bakmak” anlamlarına gelir. Bu bağlamda *theorein* sözcüğü şu anlama gelir: Mevcut olagelen şeyin dış görünüşüne gözlerini alamazcasına dikkatlice bakmak (Heidegger, 1998b:22-23).

Theoria kavramı farklı bir etimolojik soruşturmaya tabi tutulduğunda ise *thea* ve *horao* sözcüklerinin, *thea* ve *ora* şeklinde okunmasının mümkün olduğu görülmektedir. “*Thea* tanrıçadır. *Aletheia*, mevcudolan şeyin, kendisinden hareketle ve kendisi içinde mevcudolduğu gizinden çıkma” anlamına gelmektedir (Heidegger, 1998b:24). *Ora* sözcüğü ise, varolan olarak insanın sahip olduğu şerefi, hürmeti, itibarı imlemektedir. Bu etimolojik soruşturma dahilinde *theoria* kavramı, mevcut olanın/süreduranın açığa çıkmasına, gizinden sıyrılmasına, örtüsünü kaldırmasına saygı dolu bakıştır. Greklerin açıklamasıyla *theoria*, “hakikati gözetken temaşa” anlamına gelmektedir (Heidegger, 1998b:24). *Theoria* kavramının bu iki kökensel anlamı düşünüldüğünde modern teori kavramının bu özsel anlamları taşımadığı görülür. Heidegger'in, Hakikat, *logos*, vs.

⁶¹ Theôria; “bakma, bakınma, seyretme, temaşa, temaşa hayatı” anlamlarına gelmektedir (Peters, 2004:374).

kavramlar söz konusu olduğunda Batı metafiziği düşünme geleneğinin, kavramların Varlıkla olan özsel bağlarını yitirdiğine ilişkin belirlemesi, söz konusu kavram için de geçerlidir. Böylece *theoria* kavramı da modern kullanımda kökensel anlamından uzak bir çerçevede kullanılmaktadır.

Romalılarda *theorein*'in *contemplari* ile *therioa* kavramının da *contemplatio* ile karşılanması, kavramın anlamında derin bir yarık açmıştır. Çünkü *contemplatio*, “bir şeyi ayrı bir dilim halinde bölmek ve onu orada kapatmak” anlamına gelecek şekilde kullanılır (Heidegger, 1998b:25). Almancada *contemplatio*'nun karşılığı olarak *Betrachtung* kullanılır. *Betrachtung*'un, görüş, gözlem, tetkik etme anlamlarına gelecek şekilde kullanılması modern teori kavramı patikasının açılmasına olanak sağlar. Greklerde kullanılan *theoria* kavramın “mevcudolan şeyin veçhesine dikkatlice bakma anlamı” (Heidegger, 1998b:26) yerini modern teori olarak gözlemek, irdelemek ve görüş anlamlarıyla “real-olanın tuzağa düşürülmesi ve güvenceye alan bir rafine edilmesi” demek olan *Betrachtung*'a bırakır (Heidegger, 1998b:27). Heidegger'e göre, modern bilimin bu karakteri bilimin özüne aykırıdır; çünkü bilim, real-olana, onu rafine edecek şekilde özsel bağına saldırmaz.

Heidegger, modern bilimin özünün araştırma olduğunu ifade eder (Heidegger, 2001b:67). Böylesi bir belirlenimde modern bilimin özü olarak nitelenen araştırmanın anlamı nedir? Heidegger'e göre araştırma, “varolanın bir alanında, diyelim ki doğada, doğal süreçlerin belli bir öz niteliğini *tasarlayarak* kendini gerçekleştirir” (Heidegger, 2001b:67; vurgu eklenmiştir). Bu bağlamda ifadede belirtilen tasarı ne demektir? Tasarı “bilme sürecinin, kendini açık alana hangi yolla bağlaması gerektiğini, bu alana nasıl tutunacağını gösterir” (Heidegger, 2001b:67). Yani araştırma, tasarının bir yöntem vasıtasıyla, yasa ve kural koyularak doğrulanması sonucu kesinlik olarak sürece dahil olmasıdır. Süreç, hesap etmenin, matematik ve matematiksel olanın alanında gerçekleşir. Modern bilimin özü araştırmaysa ve araştırma belirli doğrulamalar yapılarak kesinliğe ulaşmak ise “matematiksel doğa bilimlerinin çetinliği kesinliktir”⁶² (Heidegger, 1977:119).

⁶² Heidegger'e göre, matematiksel bir düzlemde ele alınan doğa araştırması, “hesaplamanın tam kesinliğinden değil; kendi nesne alanına bağlanması sağınlık niteliğine sahip olduğundan, sağın hesaplama” (Heidegger, 2001b:69).

Modern bilim olgusal, deneysel, ölçücü ve matematikseldir. Heidegger’e göre ilk üçü dikkate alınıp matematiksel olanın göz ardı edildiği durumda modern bilimin temel karakteristiği gözden kaçır. Söz konusu matematiksellik modern matematiği kastedir. Modern bilimin temel karakteri ele alındığında öncelikle soruşturulması gereken “matematik” ve “matematiksel” olarak tanımlanan kavramların ne anlama geldiğidir. Heidegger, matematiksel-olan matematik olarak ele alındığında soruşturulana gölge düştüğünü belirtir. Çünkü modern anlamda matematik bilimi, matematiksel olanın tikel bir biçimine karşılık gelir (Heidegger, 1998b:47).

Batı metafiziği düşünme geleneğinin her şeyi hesaplayan, düzenleyen, stoklayan karakteri kendisini matematiksel olanın alanında bulur. Heidegger’e göre, “bir şeyi hesaba katmak, yani onu dikkate almak; bir şey üzerinde hesap yapmak, yani onu bir beklenti nesnesi olarak kurmak” anlamına gelen hesap etmek, real-olanın alanının nesneleşmesi durumunda meydana gelir (Heidegger, 1998b:30). Bu açıkça, nesneleşmenin bir hesap etme olduğunu gösterir. Heidegger, her türlü hesap etmenin, hesaplamanın, sayılabilen şeyin diğer bir şey cinsinden sayılabilene dönüşmesini sağladığını ifade eder; çünkü hesaplama⁶³, “sayılabilenden başka bir şeyin ortaya çıkmasına izin vermez. Her şey, sadece onun saydığıdır. Her seferinde sayılan, saymanın devam etmesini sağlar.” (Heidegger, 2009a:51)

Ona göre matematik, sayılarla işlem yapmak anlamına gelecek şekilde bir hesap etme değildir. Matematik, denklemler vasıtasıyla amaca yönelik olarak oluşturulan bağlantıların düzenlemesini içeren bir hesap etmedir (Heidegger, 1998b:30). Etimolojik olarak soruşturulduğunda *ta mathémata* (matematiksel olan)⁶⁴ hem öğrenilebilir-olan hem de buna bağlı olarak öğretilebilir-olana karşılık gelmektedir. *Manthanein* öğrenmek, *mathêsis*⁶⁵ öğretmek anlamına gelir. *Mathêsis* anlamında öğretmek ilkin çalışma ve

⁶³ Varolanın hesaplanan bir şey olarak tasavvur edilmesi, hesaplamanın varolanı tüketilebilecek bir konuma yerleştirmesine neden olur. Bu, Batı metafiziği düşünme geleneğinin karakteri olan hesaplayıcı düşünmenin temel yapısını oluşturur.

⁶⁴ Kadim Grekler’e göre “*Ta matemata* kişiöğlunun varolanı göz önünde bulundurur iken, şeylerle ilgisinde daha önceden bildiği şey; açıkçası cisimlerin cisimselliğini, bitkilerin bitkiselliğini, hayvanların hayvansallığını, insanların insansallığını bilme anlamına gelir” (Heidegger, 2001b:67-68).

⁶⁵ *Mathêsis*; “öğrenme, tanıma, malumat edinme edimi, öğrenme arzusu veya gücü” anlamlarına gelmektedir (Peters;2004:215).

öğrenmek daha sonra da öğretilen öğretî anlamlarına gelir (Heidegger, 1998b:48). *Mathêmata*, bu bağlamlar düşünöldüğünde, ne olduğunun bilgisine önceden sahip olunan şeye karşılık gelir. Heidegger, *ta mathêmata* anlamında öğrenmenin sahici öğrenme olduğunu belirtir; çünkü sahici öğrenme, önceden sahip olunan bir şeyin *kendinden-verme* olarak deneyimlendiği yerde mümkündür (Heidegger, 1998b:50).

Heidegger'in, matematiksel olanın başlangıçta şeylerden elde edilmediği tasavvurunu anlayabilmek için, sayıların matematiksel olmalarına (matematikselliğine) dair şu örneği ele almak açıklayıcı olabilir: Masa üzerindeki üç elmayı sayabilmemiz öncelikle üç sayısının bilgisine sahip olmayı gerektirir. Ancak üç sayısını öğrendiğimiz ve üçün bilgisine sahip olduğumuz takdirde "üç elma" gibi bir sonuca ulaşabiliriz. Böylece hem matematiksel olanın bilgisinin önceden sahip olunan bir şey olduğu hem de onun özünün sadece sayısal bir şeye karşılık gelmediği açığa çıkmaktadır (Heidegger, 1998b:51).

Heidegger'e göre, böylesi bir düşünceden modern bilimin modern manasıyla matematiği kullandığı sonucu çıkarılmamalıdır; çünkü modern matematiğin ortaya çıkışı modern bilimin karakterinden kaynaklıdır. Modern bilime yönelik bir soruşturma onun bir anda ortaya çıkmadığını gösterir. Aristoteles'in hareket öğretisi, Galileo'nun serbest düşme deneyi, Descartes'ın matematik kesinliğe dayanan evren tasavvuru, Newton'ın Hareket Yasası vs. düşünme deneyimleri, modern bilimin temel karakterinin oluşumuna zemin hazırlamışlardır.

Heidegger'e göre modern bilimin her şeyi karşıda duran bir şey olarak nesneleştirici tavrı, modern tekniğin/teknolojinin araçsal yapısına büyük bir katkı sağlamıştır (Zimmerman, 2011:272). Bu bağlamda düşünöldüğünde modern bilimin modern teknolojiyle olan paralelliği, kendisini her şeye egemen olma güdüsünde gösterir. Modern teknolojinin temel amacı, elde bulunan şeyden maksimum yarar sağlamaya dayalı buyurucu bir güç olarak karşıda durana yaklaşmadır. Bu aynı zamanda araçsallaşmış nesnenin nesne olma karakterinin de yok edildiğini gösterir. El-altında-hazır olana temel yaklaşım onun *rezerv* olarak kullanımını sağlamaktır. Böylesi bir yaklaşım, her şeyin mevcut amaç için emre amade olarak ele alınmasına neden olur. Batı metafiziği düşünme geleneğinin modern bilimi ve tekniği, sahip olduğu karakter gereğince, yani hesaplayıcı, düzenleyici, stoklayıcı ve formüle edici tavrıyla, *Varlığın unutuluşunu* modern öznenin temel bir durumu haline geline getirir.

2.4. Tehlike Olarak Çerçeveleme (Ge-Stell)

Heidegger, modern tekniğin özü olan çerçevelemenin de gizini-açmanın bir tarzı olduğunu ifade eder. Ama bu gizini-açmanın karakteri *saldırı*dır. Çerçeveleme real-olan her şeyi el-altında-olan bir şey olarak ele alır ve şeyin şey olmaklık karakterini yitirmesine neden olur. Çerçevelemenin saldırı karakteri insanı bir yola sokar. Heidegger'e göre, "bir yola sokmak" günlük Almancada yollamak (*schicken*) anlamına gelir. Heidegger, çerçevelemenin yazgı (*Geschick*) olduğunu belirtmek için daha önce *Ge-stell* kavramında yaptığı gibi (*ge-*) ön ekinin "bir araya getirme" işlevini burada da vurgular. Ona göre yazgı, "bir araya getiren yollama"dır (Heidegger, 1998a:67).

Çerçevelemenin her şeyi el-altında-olana dönüştüren saldırı ya da meydan okuma karakteri aynı zamanda yazgının bir takdiridir. Heidegger'e göre, her açığa çıkarma tarzı gibi çerçeveleme de yazgının bir takdiridir. Bu açıdan düşünüldüğünde *poiesis*in de – açığa çıkarmanın, Varlığa getirmenin– bir yazgı olduğu açığa çıkar. Böylece gizini-açma olarak yazgı insana hükmeder. Ama bu mutlak anlamda bir hüküm değildir. Heidegger, insanın "ancak kaderin [*Geschick*/yazgının] alanına ait olduğu ve yalnızca itaat etmeye zorlanan biri değil, dinleyen ve işiten biri haline geldiği ölçüde tam da özgür" olduğunu ifade eder (Heidegger, 1998a:68). Heidegger'in Hakikatin özünün özgürlük olduğu belirlenimi bu ifadeye ilişkin düşünülebilir. Çünkü özgürlük *aletheia* olarak Hakikatin meskeninde aydınlanır. Özgürlük gizini-açma, örtüsünü kaldırma, açığa çıkmayla bağlantılıdır. Heidegger'e göre "her gizini-açma serbest kalmış olandan çıkar, serbest kalmış olana doğru gider ve serbest kalmış olana yönelir" (Heidegger, 1998a:69). Heidegger, tekniğin özüne yönelik soruşturmanın temeli olan çerçevelemenin, gizini-açmanın bir yazgısı olarak deneyimlendiğini göstermek ister. Burada yazgıyı, değiştirilemez bir sürecin kaçınılmaz sonu olarak kavramak, açılmanması hedeflenende derin bir yarık açar. Heidegger'e göre, biz yazgının örtüsü kaldırılmış alanında barınmaktayız. Böylesi bir alanda, modern tekniğe şeytan işiymiş gibi yaklaşmak, çaresizce tekniğin pençesine kapılmış gibi avazı çıktığı kadar bağlamak kurtarıcı olmayacağı gibi "duvara toslama"ya neden olur. Bu tarz konuşmaları bir kenara bırakmak ve asıl mesele olan tekniğin özüne kendimizi açmak zorunludur. Bu da özgürleştirici bir patıkaya yönelmemize olanak sağlar (Heidegger, 1998a:69).

Heidegger'e göre çerçevelemenin hükmü altında, yazgıya tabi insanın bir açığa çıkartma içinde şöyle ya da böyle düzenlemeler yapması, onu örtüsü kalkanın bütün yapısını belirleyecek yamaca yaklaştıır. Yamaca yaklaşan insan, "kendi özü olarak gizini-açmaya gereksinim duyduğu aidiyeti deneyimleyebilmesi için, gizinden-çıkmiş olan şeyin özüne ve onun gizinden-çıkmasına insanın derhal ilksel olarak dahil olması imkânı"nın önüne bend çekilmesine neden olur (Heidegger, 1998a:70). Yazgının böyle bir imkânı insan için *tehlike*'dir. Açığa çıkmanın/gizini-açmanın yazgısı her ne kadar aşikâr olsa da insanın onu yanlış yorumlama tehlikesi mevcuttur (Heidegger, 2015a:37). *Tehlike* dediğimiz şey sıradan bir anlama sahip değildir; tehlike, hakikatin geri çekilmesine neden olan yazgının ("gizini-açmanın kaderi [yazgısı]" (Heidegger, 1998a:71)) gücüne sahip olabilmesi bakımından, "*böylesi* bir tehlikedir"⁶⁶ (Heidegger, 2015a:38). Heidegger'e göre yazgı, çerçevelemenin tarzı içerisinde en yüksek tehlike olarak belirlendiğinde iki büyük tehlike daha açığa çıkar. Birincil olan, gizinden çıkanın artık nesneleşmesidir. İkincil olan ise insanın kendisini de el-altında-olan bir nesne olarak ele almasıdır. İnsan bu bağlamda kendini, her şeyin insan ürünü olması anlamında *yeryüzünün efendisi* konumuna yükseltir (Heidegger, 1998a:71).

Modern teknolojinin özü olan çerçeveleme, yarattığı olanaklarla insan varoluşuna karşı yok edici bir güç olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu olanaklar arasında en etkileyici olanlardan birisi kimyasal silahlardır. Bir şey hangi açıdan yıkım gücü olarak ele alınabilir? Bunun cevabı gayet açıktır; çerçevelemenin sahip olduğu stoklayıcı, rezerv hale getirici ya da depolayıcı karakterin yıkım aracı olarak kullanıma sunulması. Modern tekniğin özü bize efendi olma karakterini en çarpıcı şekliyle sunar ki her şeyi el-altında-olan, ihtiyaçların karşılayıcısı şeyler olarak görmek bunun temel imkânıdır; hayvanlar, canlılar, doğa vs. bizim için tüketilecek olanaklar toplamı olarak görülür. Bunun en çarpıcı noktası ise insanın kendisini de el-altında kullanıma hazır bir şeye indirgemesidir. Böylece modern insan hem şeyleri hem de kendini modern teknolojinin özü olan çerçevelemenin sunduğu bakış açısıyla algılar (Johnson, 2013:126-128).

Heidegger'in efendi konumuna yükseltilen insana dair şu belirlenimi çok önemlidir; "*insan bugün artık hiçbir yerde kendisiyle, yani kendi özüyle karşılaşamaz*" (Heidegger, 1998a:71); çünkü insan çerçevelemenin hükmü altındadır. Çerçeveleme, insanı

⁶⁶ Bir başka ifadesi şöyledir: "*Tehlike olarak tehlike*" (Heidegger, 1998a:71).

kendisiyle karşılaşmasına olanak sağlayacak çağrıya cevap vermesini engeller. İnsan buyurucu olduğu sürece modern tekniğin özü olan çerçeveleme açığa çıkarıcı olanakları gizler. Modern tekniğin özü, *poiesis* anlamında açığa çıkmayı mahfuz kılar (Heidegger, 2015a:39). Böylece çerçeveleme, *tehlikeliliği* Hakikatin alanına da taşıyarak Hakikatin alanını gölgeler ve apaçıklığın içinde olup biteni de gizler (Heidegger, 2015a:40).

Heidegger’e göre, tekniğin kötü cinleri olduğuna dair bir yaklaşım doğru değildir; çünkü sorun teknik değil tekniğin özünün gizidir. Böylesi bir belirleme tekniğin özünün gizine yönelik bir soruşturmanın ne olduğunu belirleme zorunluluğunu ifade eder. Heidegger, tekniğin özünün “*gizini-açmanın bir kaderi [yazgısı] olarak tehlike*” olduğunu belirtir. “Çerçeveleme” olarak tercüme edilen *Ge-stell*, hem yazgı hem de tehlike olarak dönüşen anlamıyla birlikte düşünüldüğünde kavramın asıl anlamının hangi bağlamda düşünüleceği aydınlanır (Heidegger, 1998a:72).

Modern tekniğin saldırgan, düzenleyici ve meydan okuyucu özü insana onun yıkıcı etkisinin modern tekniğin kendisi olduğu sanısı verebilir. Ama Heidegger’e göre asıl görülmesi gereken modern tekniğin potansiyel yıkıcı etkisi değil, insanı etkisi altına alan özüdür. Çünkü çerçevelemenin hükümleriyle Hakikatle olan kökensel bağın gizlenmesine yönelik tehditler savurur. Böylesi bir imkânın açıklığında Heidegger, Hölderlin’in *Patmos* şiirindeki mısralara kulak kesilmemiz gerektiği çağrısında bulunur; “Tehlikenin olduğu yerde, koruyucu güç de serpilip gelişir”.⁶⁷ Derin bir anlamı açığa çıkaran bu ifade üzerine soruşturmayı yöneltmeliyiz. Bu ifadeyi hakiki bir söz olarak ele aldığımızda tekniğin özü, koruyucu gücü gizleyendir. Bu ifadede “korumak” ile ne kastedildiğini anlamak, Hölderlin’in mısralarının özsel olarak ne ifade ettiğini anlamının koşuludur. “Korumak” sadece belirli bir tehdit altındakini korumak veya güvenceye almak anlamıyla değil aynı zamanda “özü ilk kez kendi sahici görünüşü içerisine sokmak için, bir şeyi götürüp kendi içerisine koymak” derin anlamıyla da düşünülmelidir. Heidegger’e göre, Hölderlin’in bu mısraları Hakikati ifade ediyorsa ve çerçeveleme olarak belirlenen modern tekniğin özü en uç tehlike ise bu durumda çerçeveleme, gizini-açmanın, örtüsünü kaldırmanın veya açığa çıkarmanın alanında kendisini tüketemez. Bu bağlamda ele alındığında tehlikenin özü, koruyucu gücün (çarenin) kendi içerisinde varlığa gelmesine, olup meydana gelmesine, serpilip gelişmesine olanak sağlayan

⁶⁷ İfadenin başka bir tercümesi şöyledir; “*Ancak tehlikenin olduğu yerde, çare de büyümektedir.*” (Heidegger, 2015a:40)

imkândır. Heidegger’e göre, bir şeyin bir yerde serpilip gelişmesi, orda kök salması, gürleşmesi ve kendi zamanı içerisinde sessiz ve gizlice olmasıyla süregider (Heidegger, 1998a:73).

Modern tekniğin özü olan çerçevelemede söz konusu öz, ne *cins* ne de *essentia* anlamındadır. Çünkü burada sözü edilen geleneksel anlamda öz değildir. Buna yönelik olarak, bütün ağaçlarda ortak olanın, “ağaçlık” gibisinden bir cinsin alanına girdiğini ifade eden Heidegger, çerçeveleme söz konusu olduğunda böylesi bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Teknik olan her şey, radyo vericisi, televizyon, proje dairesindeki mühendis vs. çerçevelemenin alanına aittirler; ama bu, çerçevelemenin cins anlamında modern tekniğin özü olduğu anlamına gelmez. Çerçeveleme, saldırı karakterine sahip gizini-açmanın yazgısı anlamında modern tekniğin özüdür (Heidegger, 1998a:74-75).

Heidegger, koruyucu gücün tehlikenin içinde büyümesini Goethe’nin kullandığı, Almanca “*fortwähren*” (daimi olarak süregitmek) ve “*fortgewähren*” (daimi olarak bahşetmek) fiillerinin kökü olan “*währen*” (süregitmek) ve “*gewähren*” (bahşetmek) üzerine söyledikleri aracılığıyla anlatmaya çalışır. Ona göre Goethe, bu iki kavramı daha önce ifade edilmemiş bir anlamda duyar. Çünkü “yalnızca bahşeden şey (*Gewährte*) *süregider* (*wärt*).” (Heidegger,1998a:76; vurgu eklenmiştir). Bu bağlamda düşünüldüğünde bahşetme, gizini-açmış-olanla insan arasındaki bağı kurandır. Koruyucu güçle insan en yüksek değerin farkına varır. Bu farkındalıkla insan, kendi özü çerçevelemenin hükmü altına girmeden, tehlikenin en uç nokta olarak görüldüğü yerde, tekniğin kendisine yönelmek yerine tekniğin hükmü altında açığa çıkan şeye odaklanmalıdır. Çünkü tekniği araç olarak görerek hükmetmeye çalıştığımız sürece tekniğin saldırı karakterini anlayamayız. Yanlış yerde yanlış şeyi aramanın verdiği çaresizlik kuşatır insanı. Heidegger’e göre tekniğin özünün mevcut yapısının açıklığının insan ve bahşetmeyle bağı söz konusu olduğunda çerçeveleme çift anlamlılığa sahip olur. Bu çift anlamlılık şöyle belirtilir:

- Çerçeveleme, Hakikatle olan kökensel bağın gizlenmesine yönelik meydan okuyucu tehlikedir.

- Çerçeveleme, Hakikatin açıklığının güvenceye alınması için, insanın süreç içinde kullanılmasıyla bahşedici olarak tanımlananda kendi adına olagelir.

Bu gerçekleştiğinde koruyucu güç vuku bulur (Heidegger, 1998a:77-78).

Heidegger, çerçevelemenin sahip olduğu bu çift anlamlılığın, gökyüzündeki iki yıldızın birbirini öteye itmesi gibi olduğunu belirtir. Bu itme bir uzaklığa neden olacaktır; ama tam da bu uzaklık bu iki yıldızın yakınlığının gizli yönüne karşılık gelir. Tekniği özü, bu gizli yakınlığı yani “*gizin yıldızsı akışını*” açığa çıkartır. Soruşturmanın anlamına yönelik olan tekniğe ilişkin soru, “gizini-açmanın ve gizinden-çıkmanın, hakikatin mevcudiyete-çıkmasının olageldiği takımyıldızı”na karşılık gelir (Heidegger, 1998a:79). Sorunun bu anlamının açıklığı koruyucu güce sahip olduğumuzu ve tehlikeden kurtulduğumuzu gösterir mi? Hayır. Söz konusu belirlemede önemli olan serpilip gelişen koruyucu gücün kayranında umut etmeye çağrılmamızdır.

Çerçeveleme, tehlike olarak olagelir. Heidegger’e göre tehlikenin en tehlikelisi, tehlikenin “*ikiyüzlülüğüdür*”. Bu şu anlama gelir: Varlığın anlamı tahrip edilerek Varlık gizlenir ve bu gizlilik kılığında Varlık tanınmaz bir şekle bürünür. Bunun temel sebebi ise çerçevelemenin hükmedici ve saldırgan karakteriyle tekniğin bir araç olarak görülmesidir. Heidegger’e göre, “hakikatte ise insanın özü, tekniğin özüne yardım eli uzatmaya buyrulmuştur” (Heidegger, 2015a:53).

Heidegger’e göre çerçeveleme, Varlığın olagelme yazgısı olarak düşünüldüğünde Varlığın olagelme tarzı olarak bir dönüşüme uğradığı varsayılabilir. Varlık hep bir yazgının içinde olagelmekte ve değişmektedir. Çerçeveleme, Varlığın modern teknik dünyanın dönüşmüş olan yazgısının karşılığıdır. Heidegger, çerçeveleme olarak Varlığın, insan tarafından bozguna uğratılacak ya da herhangi bir şekilde yenilgiye uğratılacak bir şey olarak görülmediğini ifade eder; çünkü çerçeveleme olarak Varlığın insan tarafından alt edilmesi “*insan Varlığın efendisidir*” karşılığını bulacaktır ki böyle bir durum söz konusu olamaz (Heidegger, 2015a:54-55).

Heidegger’e göre Varlığın yazgısal değişimi çerçevelemedir ve bu insanın özü olmadan gerçekleşemez; çünkü insanın özü Varlığın özüne aittir. Değişim gerçekleştiğinde insanın özü, tekniğin özünü hükmü altına almayacaktır. Heidegger’e göre, “tekniğin özü, henüz gizemli olan hakikatine doğru sağlar. Bu sağalma, insan bedenindeki bir yara iyileştiğinde gerçekleşen şeyle aynıdır” (Heidegger, 2015a:55). Çerçevelemenin özü olan

tehlikenin içinde koruyucu gücün açığa çıkması, insanın özünün kendisini çerçevelemenin özüne açmasıyla mümkün olur. Bu bağlamda modern teknik insanın yapması gereken şey, kendi özü ile tekniğin özü arasındaki meskenin kapısını bulmaktır (Heidegger, 2015a:56).

Heidegger'e göre çerçevelemenin özü, tehlikedir. Bu tehlike Varlığın iki şeyi eşzamanlı olarak barındırmasını sağlar. Birincil olarak "tehlike olarak varlık, bu öze sırt çevirip kendi özünün unutulmuşluğuna yüz verir", ikincil olarak ise "böylece eşzamanlı olarak da özünün hakikatine yönelmiş, dönmüş olur" (Heidegger, 2015a:57). Bu ifade, tehlikenin çifte karakterini ortaya koymaktadır. Heidegger'e göre dönüş hâlâ fark edilmemiştir. Hölderlin'in koruyucu güç olarak ifade ettiği şeyde, tehlikenin özünde hüküm süren böylesi bir dönüşün *gizli* imkânı vardır. Böylece Varlığın unutilan özü, bu dönüşle düşünüldüğünde şu sorular çıkagelir: Bu dönüş nasıl bir dönüştür? "Varlığın unutulmasından, varlığın özünün korunmasına" olan bu dönüşü bilebilir miyiz? Eğer bir bilme vuku bulacaksa bu ne türden bir bilme olacaktır? Öncelikle, tehlikede nasıl bir dönüşün gerçekleştiğinin farkında olmalıyız ki hangi patikada olduğumuzun farkında olalım. Ona göre biz, bu dönüşe o kadar da uzak değilizdir, hatta adeta gölgesindeyizdir. Heidegger, dönüşün bilinmesinin o kadar da önemli olmadığını belirtir. Çünkü böyle bir bilmenin bizler için zararlı olduğunu düşünür ve bunu şöyle ifade eder: "insanın özü, düşünme yoluyla varlığı koruyarak varlığın özünün başında duran bekçi olmasıdır. İnsan ancak varlığın çobanı olarak varlığın hakikatinin başında beklediği zaman, kuru bir bilme isteğine kapılmaksızın, varlık yazgısının sahneye çıkmasını umabilir." (Heidegger, 2015a: 57-58)

Heidegger'e göre, "tehlikenin kendisi, tehlike *olarak* durduğunda çaredir" (Heidegger, 2015a:58). Bu ifade neyi kastetmektedir? Söz konusu ifade, tehlike ve çarenin bir olduğunu kastetmez; tehlike büyüdükçe çarenin⁶⁸ de tehlikeyle büyüdüğünü gösterir. Çare, "esas olarak, korumaya alandır, 'korunak'tır". Bu bağlamda tehlikeyi nerede arayacağız? Heidegger'e göre, "tehlike varlığın kendisi olduğu sürece hiçbir yerde ve her yerdedir". Bu şu demektir: Aranılan yer tam da tehlikenin olduğu yerdir. Ona göre,

⁶⁸ Heidegger'e göre koruyucu güç ya da çare şu anlamlara gelmektedir; "çözmek, kurtarmak, özgür kılmak, serbest bırakmak, esirgemek, güvence altına almak, korumak" (Heidegger, 2015a:58). Lessing'in "çare olma"yı, "haklı çıkarma" anlamında kullanmasına değinen Heidegger, "çare olma"nın bu karşılığından yararlanak (haklı çıkarma; "hakını teslim etmek, özünü geri vermek ve bu özde korumaya almak") onu "korumaya alan" ve "korunak" olarak tanımlar (Heidegger, 2015a:58-59).

“tehlikenin kendisi, mevcut olan bütün her şeyin yeri yurdu olmayan bölgesidir. Tehlike, çatı [çerçeveleme] olarak süreduran varlığın zaman aralığıdır.” (Heidegger, 2015a:59)

Soruşturma, tehlikenin Varlıkla olan ilişkisini ele almaktadır. Tehlike, tuzak olarak görülmekte ve tuzağın içinde de Varlığın kendisinin kendi hakikatini unutulmuşluğa bırakması yatmaktadır. Varlık tuzağa düştüğünde “unutulma olarak unutulma” yurda çağrılır. Heidegger, yurda dönen unutulmanın kaybolmaktan kurtulduğunu ve kendini Varlığın korunağına dönüştürdüğünü belirtir (Heidegger, 2015a:59). Ona göre, tehlike özünde hakiki bir lütuf gizler; bu “*varlığın unutulmasının varlığın hakikatine dönüşü*”dür (Heidegger, 2015a:60; vurgu eklenmiştir). Bunun sonucu olarak Varlığın hakikatinin çakışı, Varlığın özünü aydınlatır. Böylece, Varlığın özünün hakikatinin yurda dönüşü gerçekleşir (Heidegger, 2015a:60-61).

Tehlike olarak çerçevelemenin dönüşümü olan Varlık, modern teknik dünyada hesaplayıcı düşünmenin buyruğu altındadır. Teknik olanın özünün teknik bir şeyle açığa çıkmaması karşısında tekniğin “arka bahçesindeki” yaklaşım değişimlerinin açılmanması gerekmez mi? Heidegger’e göre bu değişim kendisini şöyle dönüştürür: Modern tekniğin özü olan çerçevelemeye karşı asıl tavrımız, “Ne yapmalıyız?” sorusu yerine “*Nasıl düşünmeliyiz?*” sorusunu *sormaktır* (Heidegger, 2015a:57).

Heidegger’e göre çerçevelemenin karakteri karşısında insani etkinlik yeterli değildir; ama tehlikede olan şeye ilişkin tefekkür edilebilir (Heidegger, 1998a:79). Modern teknolojinin özüyle tekinsiz bir hal alan dünyada asıl sorun, tekniğin kuşatıcılığı değil, her tarafı saran hesaplayıcı düşünmeden sükûnetle düşünen düşünmeye bir dönüş yapıp yapamayacağımızdır. Eğer yalnızca insani etkinlik bunun üstesinden gelmek için yeterli değilse, ki değildir, kendimizi sükûnetle düşünen düşünme patikasına doğru bir dönüş hazırlamalıyız. Heidegger, her tarafta tekniğin tüm olanaklarıyla çevrildiğimizi ve tekniğin buyurucu gücü altına girmekte olduğumuzu ifade eder. Böylesi bir durumun içinden çıkmak imkânsız mıdır? Ya da tekniğin olanaklarıyla çevrilmiş dünyada tekinsiz bir varolan olarak yaşamaktan başka çare yok mudur? Ona göre “teknik aygıtları kullanabiliriz, ancak doğru kullanımla kendimizi onlardan öylesine özgür kılarız ki her zaman onları salıp serbest bırakabiliriz” (Heidegger, 2010a:46). Heidegger’in böylesi bir belirlemeyi tanımlamak için kullandığı “*şeylere karşı serbestilik*”⁶⁹ ifadesi hem tekniği

⁶⁹ Farklı bir çeviri şöyle ifade eder: “*şeylere karşı sükûnet*” (Safranski, 2008:557).

kullanmayı hem de tekniğin insana hükmetmeye başladığı yerde ya da insanın özünü tahrip edeceği yerde onu reddetme hakkını içerir. Modern tekniğin kuşatıcılığı karşısında diğer bir ifade ise “*sırra açıklık*”tır. Heidegger bu ifadeyi, tekniğin hüküm sürerken kendini gizleyen anlamına karşılık olarak insanın bu duruma açıklığını anlatmak için kullanır. Söz konusu durumda, hem şeylere karşı serbestilik hem de sırra açıklık birlikte bulunur. Çerçevelemenin hükmü altındaki dünyaya farklı bakma olanağımızın gizli olduğu bu birliktelik, kaybolan köklülüğü yeniden sağlam bir zeminde ele almanın imkânıdır. Heidegger’e göre bizi bekleyen en büyük tehlike, modern teknolojinin özünün bizi hayrete düşüren karakteri olan hesaplayıcı düşünmenin biricik düşünme tarzı olarak benimsenmesine bağlı olarak, sükûnetle düşünen düşünmeye umulmadık bir vurdumduymazlık gösterilmesi ve böylece insanın asli doğasının tehlikeye düşmesidir. Heidegger, şeylere karşı serbestilik ve sırra açıklığın ancak ve ancak *sürekli ve ısrarlı düşünmenin* imkânının gelişip serpildiği yerde mümkün olduğunu ifade eder (Heidegger, 2010a:47-49).

BÖLÜM 3: KAYGI

3.1. Kaygıya Giden Patikalar

Heidegger’de insan çoğunlukla “kötü mizaçlı”dır. Söz konusu ifadeyi açımlayıcı en iyi şey ise Dasein’in dünya içinde bulunuşunun haletiruhiyeleridir. Çünkü bir haletiruhiye dışındaki diğer haletiruhiyeler (korku, endişe vs.) dünya içine “düşmüş” Dasein’in “Varlığı unutmamasından” sorumludurlar. Bu biricik haletiruhiye kaygıdır (*Angst*).⁷⁰ Bu bağlamda Paul Hühnerfeld, kaygının Heidegger’in düşünsel patikaları açısından önemini şöyle ifade eder: Heidegger, “‘düşmüş’ insanın Varlık’a ‘dönüşü’nü (*kehre*) mümkün kılan sadece tek bir Temel Heyecan bulur: ‘Korku’ (*Angst*) [kaygı].” (Hühnerfeld, 2006:81) Dolayısıyla Heidegger’in düşünsel işaretlerine ulaşma yolunda son derece önemli olan kaygı temel haletiruhiyesinin soruşturulması zorunluluk arz etmektedir.

Kaygı kavramının kökensel anlamına ulaşmak öncelikle etimolojik bir soruşturmayı gerektirir. Kavramın kökeni onun “özü”dür (*wesen*). Bu bağlamda mermer ustasının titizliğiyle yola koyulmak, bir arkeolog gibi kalıntıları özenle korumak ve bir düşünür gibi kavramın özünün Varlığını sürekli açımklamaya çalışmak gerekir. Heidegger’in düşünüm patikalarında kavramların anlamları söz konusu olduğunda, onların özünde bir olagelme (*Ereignis*)⁷¹ mevzubahistir. Heidegger’in kullandığı kavramların “özü”ne ulaşma çabası, kimi zaman en umulmadık işaretlerin farkına varma, kimi zaman da bu işaretlerden en görünür olanın gizliliğini ifşa etme çabasıdır; çünkü en bilindik, soruşturulmaya en çok ihtiyaç duyandır.

⁷⁰ Heidegger çalışmalarının en zor noktalarından biri, filozofun kullandığı temel kavramlara bire bir karşılık gelecek kavramlar bulmaktır; kimi zaman bu kavramların anlamları tahrip olur, kimi zaman da bu kavramların sadece belirli tek bir anlama sahip oldukları sanılır. Bundan kaynaklı olarak söz konusu kavramın nasıl tercüme edildiği bizim için önem arz etmektedir. Heidegger’in ilgili metinleri Türkçeye çevrilirken *Angst* kavramı farklı şekillerde tercüme edilmektedir. Bu kavramı, *Varlık ve Zaman*’da Kaan Ökten *havf* olarak tercüme eder. Yine *Varlık ve Zaman*’ın Türkçedeki diğer bir çevirisinde ise Aziz Yardımlı *endişe* olarak çevirir. A. Kadir Çüçen ise *Heidegger: Varlık ve Zaman* adlı eserinde kavram için, *endişe ve anksiyete* (Çüçen, 2015:81) karşılıklarını kullanır. Heidegger’in *Angst* kavramını ele aldığı diğer eser ise *Metafizik nedir?*’dir. Bu eserin Türkçede iki çevirisi bulunmaktadır. Birincisi Yusuf Örnek’in yaptığı ve *Angst* kavramına karşılık olarak *korkunun* kullanıldığı, ikincisi ise M.Ş. İpşiroğlu ve S.K. Yetkin’in birlikte yaptıkları ve kavramın *havf* olarak karşılık bulduğu tercümedir. Biz ise, Heidegger’in, korku ve kaygı arasında yaptığı ayrımı dikkate alarak *Furcht* kavramına karşılık olarak *korku*, *Angst* kavramına karşılık olarak da *kaygı* karşılığını kullanacağız.

⁷¹ *Ereignis* kavramı Türkçeye çevirilerde, olay, olagelme, özleyiş vs. ile karşılanır. Heidegger’in söz konusu kavrama yüklediği anlam, sıradan anlamıyla olaydan farklıdır. Olagelme karşılığının kullanılmasının doğru olduğunu düşünüyoruz; çünkü olay herkesçe paylaşılan bir durumu nitelerken *Ereignis* kavramının kökenine baktığımızda kavramın Varlıkla ilişkisinin göz önüne alındığı açıktır.

Kavramlar, kullanımları bağlamında birer “*ad hoc*”⁷² değildirler. Onlar, şöyle ya da böyle, özünde hüküm sürmeyen anlamlara gelecek şekilde, istenilen kavramsal bağlama ulaşmanın araçları olarak görülmemelidirler. Batı metafiziği düşünme geleneği bazı durumlarda bunu fazlasıyla yapmıştır. Bunun sonucu olarak kavramlarla kurulan kökensel bağ, Varlıkla olan özsel ilişkisini yitirir. Böylesi bir belirlemenin ışığında *Angst* kavramının etimolojik soruşturulmasının yapılması kavramın özsel manasının sesine kulak vermeyi zorunlu görür.

Kavramın özünü düşünmek, onu dinlemektir. Dinlemek ise onun açıklığını görmektir. Bu bağlamda soruşturulduğunda Almanca *Angst* kavramı, Eski Yüksek Almancada *anger* kökünden türeyen *angust*’tan gelir ve “nevrotik korku, kaygı, suçluluk, pişmanlık” anlamlarını taşır. Eski İngilizcede *angsumnes*, “kaygı” (*anxiety*), aynı kökten gelir; ama kaygı anlamı zaman içerisinde yok olur (Online Etymology Dictionary, 2016).⁷³ *Anger* kavramı, fiil ve isim olarak iki tür bağlamda kullanıma sahiptir. Fiil olarak *anger*’ın kullanımı 13. yüzyıla dayanmaktadır ve “rahatsız etmek, kızdırmak, kıskırtmak” anlamlarına gelir. Sözcük Eski Norveçcede *angra* köküne dayanır ve “yasa boğmak, canını sıkmak, sıkıntı vermek; sıkıntıda olmak, ile darılmak” anlamlarına gelir. Proto Almancadaki kökü *angus*’tur ve aynı zamanda Eski İngilizcede *enge* kökündeki “dar, acı” anlamlarına gelir. Orta Flemenkçe *enghe*, Gotik dönemde *aggwus* olarak “dar” anlamına sahiptir. Eski Hint-Avrupa Dillerinde *angh-* köküne dayanır ve “sıkı-dar, acı verici bir şekilde daralmış, acı verici” anlamlarına gelir. Sanskritçe *amhu-* kökünden “dar”, *amhah* olarak “iç daralması”, Ermenice *anjuk* olarak “dar”, Litvanca *ankstas* olarak “dar”, Yunanca *ankhein* olarak “sıkmak, sıkıştırmak”, *ankhone* olarak “boğulma”, Latince *angere* “daraltmak/boğmak, acı vermek”, Eski İrlandaca *cum-ang* “darlık, sıkıntı” demektir. Orta Dönem İngilizcede aynı zamanda “fiziksel acı” anlamına gelir. Geç 14. yüzyıl civarı “gazap içinde telaşlanmak, öfkelenlendirmek” anlamlarına gelen *angered*, *angering* (sinirlendirilmiş, sinir) ile ilişkilidir (Online Etymology Dictionary, 2016).⁷⁴ İsim olarak kullanımı ise 1300’lerin ortalarına dayanmaktadır: “sıkıntı, çile; ıstırap, can çekişme” ve ayrıca “düşmanca tutum, kötü niyet, sinirlilik” anlamlarına gelir. Eski İskandinavcada *angr* “sıkıntı, tasa, acı vermek (acı), ıstırap” anlamlarını taşır. 14. yüzyılın

⁷² Belli bir amaç için kullanılan keyfi ve varsayımsal açıklama; amaca özel argüman (Proudfoot, 2010:6).

⁷³ Bkz. http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=angst; 03.05.2017.

⁷⁴ Bkz. http://www.etymonline.com/index.php?term=anger&allowed_in_frame=0; 21.06.2016.

başlarında “hiddetlenmek, öfke (gazap)” anlamına gelir. Eski Norveççede ayrıca *angr-gapi* “düşüncesiz, aptal kişi”; *angr-lauss* “kaygısız”; *angr-Iyndi* “üzüntü, keder” anlamlarına sahiptir (Online Etymology Dictionary, 2016).⁷⁵ *Angst* kavramını *kaygı* olarak karşılamadan önce, *kaygı* kavramının Türkçe etimolojik kökenini soruşturmak ve hangi bağlamda *kaygı* kavramının *Angst* kavramına karşılık gelecek şekilde kullanılacağını açıklamak gereklidir.

Kaygı kavramı, Eski Türkçede *kadgudan* (*kaygu*) gelir. *Kadgu* *kad(t)* kökünde sıkılma, daralma, kırılma anlamlarına gelmektedir (Eyuboğlu, 2004:388). Asya Türkçesinde de *kad* kökü “iç daralması” anlamında kullanılmaktadır (Hançerlioğlu, 2007:305). *Kad/kat/kay* kökü, anlam genişlemesiyle, *katılma*, *yoğunlaşma* eylemlerini imler. *Kadgu-kaygu-kaygı* sözcüğünde öznenin kendi içine çekilerek *sıkışması*, *katılması*, *yoğunlaşması* söz konusudur. Kaygılanan bir kimsede böyle doğal bir durumun belirttiği bilinir. *Gu-* eki *kadmak/kaymak* (katılmak, yoğunlaşmak, sıkılıp sıkışmak) eylem köklerine gelince olayı ada çevirir; *duygu* (duymak’tan), *korku* (korkmak’tan), *burgu* (burmak’tan) durumlarında olduğu gibi *kaygı*’dan *kaygılanmak*, *kaygılı* şeklinde ifade edilir (Eyuboğlu, 2004:388).

İç daralması, sıkıntıdan kaynaklı daralma, daralma, efkâr, gam, üzüntü, endişe duyulan düşünce, tasa, üzücü bir şey olacak korkusundan doğan endişe gibi birçok anlamı taşıyan *kaygı* kavramı, etimolojik olarak *Angst* kavramıyla aynı anlam kökünü taşımaktadır. Bu çalışmada söz konusu anlamlar düşünülerek Almanca *Angst* kavramına karşılık olarak *kaygı* kavramının kullanımının uygun olduğuna karar verilmiştir. Ama *kaygı* kavramının genellikle *iç daralması* anlamının “yoğun” bir şekilde düşünülmesi gerektiğini de belirtmek gerekmektedir; tabii bu kullanım diğer karşılıkların düşünülmeyeceği anlamına gelmemektedir. *Kaygı* kavramı yukarıda belirtilen anlamlar için bir “çatı” görevi görecektir; çünkü *kaygı* varolmanın “çatı”ıdır.

Kavramın etimolojik soruşturması patikanın çıkmazları için ipucu görevi görmektedir. Heidegger’in *kaygı* kavramını hangi bağlamda kullandığını anlamının koşulu, incelemenin başka yönlerini de ele almaktır. Bu bağlamda *kaygı* kavramını açıklamak, bu kavramla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkili birçok kavramın da tanımlanmasını

⁷⁵ Bkz. http://www.etymonline.com/index.php?term=anger&allowed_in_frame=0; 21.06.2016.

gerekli kılar. Söz konusu kavramın hangi çerçevede ele alınacağı ve ilişkili olduğu kavramlarla nasıl bir anlamsal birlik içinde olduğu gösterilmelidir.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in üç varoluşsal yapısı olan *eksistensiyalite*, *faktisite* (olgusallık) ve *düşkünlük* (düşmüşlük) karakterlerinden söz eder. Bu üç varoluşsal yapıya zamanın üç boyutu karşılık gelir. Bunlardan eksistensiyalite, zamanın gelecek boyutuna karşılık gelirken, faktisite geçmiş boyutuna denk düşer. Düşkünlük (düşmüşlük) ise zamanın şimdiki boyutuna karşılık gelir (Heidegger, 2011a:202).

Heidegger'in *Angst* kavramına yönelik soruşturması, Dasein'in "düşkünlük" karakterinden hareketle anlaşılabilir. Düşkünlük *lakırdı*, *merak* ve *müphemiyet* gibi fenomenler aracılığıyla 'şuradalığın varlığının' görünür olmasının yorumlanmasıdır (Heidegger, 2011a:141). Söz konusu fenomenler, kavramlar arasındaki bağın anlaşılması için önemlidir. Bu bağlamda bu fenomenler tek tek ele alınacaktır. Birincil olarak ele alınacak fenomen lakırdıdır. Yapılan sıralama kavramların önemiyle ilişkili olmayıp Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da sunduğu sıralamayı izlemektedir: §35. Lakırdı, § 36. Merak, §37. Müphemiyet (Heidegger, 2011a:177-183).

3.1.1. Lakırdı

Heidegger'e göre *lakırdı*⁷⁶ olumsuz bir fenomen olarak ele alınmamalıdır. Çünkü bu fenomen, Dasein'in hergünkü anlamayı ve yorumlamayı içeren bulunuşu kapsamında olumlu bir şeye işaret eder. Söz, iletişimin olanağıdır. Heidegger'e göre "söz, dildir" (Heidegger, 2011a:177). Bir şeyi dile getirmek anlamayı ve yorumlamayı içerir. Bu bağlamda dil yorumlama imkânını veren şeydir. Sözün sahiciliği iletişimin sahiciliğini belirler. Söz, konuya ilişkin olmalı, anlaşılabilirliğiyle konuyu belirgin kılmalıdır. *Söylenmişlik*, *nutuk* ve *dile getirme*yle de söz kendini güvenceye alır; böylece söz-olmaklık oluşuverir.

Bu bağlamda ele alındığında sahicisi olmayan bir söz, Heidegger'e göre, *dedikodu yapmak* ve *gevezelik yapmak* ile ilişkilendirilecektir ki bu lakırdının kendini inşa ettiği alandır. Çünkü bu, "herkes" in alanına dâhil olmaktır. "Herkes", kendini anlamamanın sıradanlığında açığa çıkarır; hatta bu öyle bir sıradanlıktır ki "herkes" neyin dedikodu, neyin gevezelik

⁷⁶ Lakırd(t)ı; söz, laf, *boş konuşma*, dedikodu anlamlarına gelmektedir. Lakırdı etmek, lakırdı yetiştirmek, lakırdı taşımak, lakırdıya boğmak, lakırdıya tutmak vs. şeklinde de kullanılagelmektedir (TDK, 2005:1296).

olduğunu anlamaz ve anlamak da istemez; çünkü “herkes”in sıradan anlama içinde bulunduğu durum zaten her şeyi anlamış olmak manasına gelir. Böyle bir ilişki lakırdının zeminsiz olmasına da neden olur. Lakırdı kaynaklı olarak Dasein, belirli bir şeyi kendisiyle ilişkilendirmeden kamuya mal ederek anlama olanağı bulur. Bu durum, karşılaşılabilecek olumsuz bir durum karşısında sorumlu olanın “herkes” olduğunu öne sürme imkânı tanır ki bu imkân başarısızlığımızı gizlememizi sağlar (Heidegger, 2011a:178).

“Lakırdı”da bir şeyi bilinçli olarak, şöyle ya da böyle, başka bir şeymiş gibi gösterme çabasına gerek yoktur. Çünkü Heidegger’e göre lakırdı, doğası gereği söz konusu durumun kökenine inmeyi gerekli görmediği için bir örtmedir. Bu örtme zaten yeterli derecede zeminsiz bir anlama durumu içinde olmaktadır. Ayrıca lakırdı, yukarıda anılan başarısızlık durumunda “herkes”i sorumlu tuttuğu ve soruşturulacak olanı engellediği içindir ki durum vahim bir hal alır (Heidegger, 2011a:178-179).

“Herkes”, Dasein’in hergünkü bulunuşunu çoğunlukla belirler. Bu yüzden, “lakırtı [lakırdı], kökünden koparılmış Dasein anlayışının varlık minvalidir.” (Heidegger, 2011a:179) Bu kökünden koparıma, sıradan bir durum değildir. Bunun anlamı, Dasein’in eksistensiyal olarak kökünden koparılmış olmasıdır. Heidegger’e göre ontolojik olarak bu şu anlama gelmektedir: “Kendini lakırtı [lakırdı] içinde tutan Dasein, dünya-içinde-varolma hasebiyle dünyaya, birlikte-Dasein’a ve bizatihi içinde-var-olmaklığa ilişkin birincil ve asli varlık rabıtasından koparılmış olur.” (Heidegger, 2011a:179) Koparıma, Dasein’in var olmaması anlamına gelmemektedir. Dasein, her zaman şu veya bu şekilde hep bir “*dünyada*” kendisiyle ya da başkalarıyla olmaya devam eder. Bu başkaları da “bulunuşsal-anlayışsal söz tarafından tesis edilen varolanlardır.” (Heidegger, 2011a:179) Heidegger’e göre, Dasein’in lakırdı tarafından kökünden koparılmış olması onun sıradan ve sürekli devam eden “*realitesidir*” (Heidegger, 2011a:180).

3.1.2. Merak

Bakışın imkânı, Dasein’in *kayranında* mümkündür; bu içinde-var-olmaklığın açılanmışlığıdır. Dasein’in temel varlık yapısını anlama imkânının gerçekleşmesi için bakış anlaşılmalıdır. Heidegger, bakışın kendini hergünlük içinde “görme” gibi bir varlık yönüne sahip olduğunu belirtir ve bunu da merak diye adlandırır. Ancak, merakın sadece belli bir görme tarzına ilişkin olmadığını, dünya içinde kendine özgü bir

karşılaşma minvaline sahip olduğunu düşünür (Heidegger, 2011a:180). Bu bağlamda öncelikle Aristoteles'in *Metafizik*'inden şu başlangıç ifadesi ele alınır: "Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler." (Aristoteles, 2010:75) Heidegger, bu ifadenin kökeninde – ifade insana ilişkin olduğundan, insan varlığının kökeninde– görmeye yönelik ihtimam-göstermeklik/endişe⁷⁷ yattığını belirtir. Bunun sonucu olarak, Dasein'in söz konusu varlık yönü ele alınarak varolanların ve onların varlığının soruşturulması yapılabilmektedir. Heidegger'e göre, Parmenides'in *to gar auto noein estin te kai einai* ("Varlık ve düşünme aynı şeydir.")⁷⁸ ifadesi, Batı felsefesinin mihenk taşı olmuştur. Heidegger, bu bağlamda ele alındığında Varlık ve düşünmenin aynı şey olduğuna yönelik kabulü eleştirir. Çünkü Batı metafiziği düşünme geleneği Parmenides'in bu fragmanını çevirirken Yunanca kavramların kökensel anlamlarını unutmuş ve kavramların belli çağdaş anlamlarını düşünmüştür. Heidegger'e göre Batı metafiziği düşünme geleneği, fragmanda geçen *noein* ve *einai* kavramları arasındaki ilişkiyi görmezden gelmiştir. Bu bağlamda söz konusu fragman, Varlık ve düşünmenin karşılıklı olarak birbirlerine ait olduğunu ve bunu anlamının birincil koşulunun kavramların Yunanca kökensel anlamlarıyla birlikte düşünülmesi olduğunu ifade eder. Söz konusu fragmanın merakla ilişkisi, *düşünme* olarak tercüme edilen *noein* kavramının "gözlerle algılamak"⁷⁹ anlamında kullanılmasıyla kurulur. Heidegger, görmeyle ilişkiyi kavramın kökeninde bulduktan sonra Augustinus'un *İtiraflar*'ındaki "görme" ile ilgili soruşturmayı inceler (Heidegger, 2011a:181).

Dasein, el-altında-olanla bir-şey-için bakışla ilişki kurar. Bu ilişki, Dasein ve el-altında-olan arasında mesafe-kaldırmaklık varlık karakterine sahiptir. Böylece, Dasein'in mesafe-kaldırmaklık varlık karakteri, ilgilenecek el-altında-olanların kalmamasıyla karşı karşıya kalır; çünkü bir-şey-için-bakışın serbest ya da bağımsız kalması, yakınlaştırıp el-altına sokacağı bir şeyin kalmadığını gösterir. Bu aynı zamanda yeni imkânların oluşmasına fırsat tanır. İmkân, Dasein için yeni dünyalara ulaşmadır. Heidegger *artık* ihtimam-göstermeklik/endişe'nin "dünya"nın sadece *görünüşü* içinde huzur bulmayla ilgilendiğini ifade eder. Heidegger'e göre bu imkân sadece görünüşle ilgili olur. Çünkü "artık Dasein, dünyanın sadece görünüşüyle sürüklenip gider" (Heidegger, 2011a:181-

⁷⁷ Heidegger'in *Sorge* olarak ifade ettiği kavram Kaan Ökten tarafından Türkçeye ihtimam-göstermeklik ya da endişe olarak tercüme edilirken Aziz Yardımlı tarafından kaygı olarak tercüme edilmiştir.

⁷⁸ Bu fragmanın soruşturulması için bkz. 1. Bölüm, "Varlık ve Düşünme" kısmı.

⁷⁹ Bkz. Marin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2004, s.250 (dipnot).

182). Bunun sonucunda Dasein sadece belirli şeylerle ilgilenmeye başlar: dünya-içinde-varolmaklığından ve en yakın hergünkü el-altında-olandan kurtulmak. Söz konusu soruşturma çerçevesinde merak, anlamaya değil görmeye yönelir. Heidegger'e göre merak fenomeninin yapısal karakteri, anlamaya yönelik olmayıp sadece görmeye ve görmüş olmaya ilişkindir (Heidegger, 2011a:368). Görerek, anlama üzerine perde çekilmiştir. Merakın amacı yenileri bilmek ve sadece, bilmek için bilmek argümanından hareketle, yeni bilmelere *sıçramaktır* (Heidegger, 2011a:182).

Heidegger, merak ve “varolanı hayranlıkla gözetlemek demek olan *thaumazein*” arasında, merakın anlaşılmayanın bilinemezliği karşısında, hayranlıkla bilinirliği keşfetme çabasının olmayışı bakımından ayrım yapar. Merakın sadece bilmek için bilmek ile ilgilendiğini düşünür. Heidegger'e göre merak fenomenin üç momentı vardır:

- “İlgilenilen çevreleyen-dünyada bulunmama”,
- “Yeni imkânlar içinde oylanma”,
- “*Tevakküfsuzluk*⁸⁰” (Heidegger, 2011a:182).

İlk iki moment, merakın *tevakküfsuzluk* karakterini temellendirir. Heidegger'e göre merak hem her yeri hem de hiçbir yeri mesken tutar. Bu hergünkü Dasein'in yeni bir varlık karakterini açığa çıkarır (Heidegger, 2011a:182).

Heidegger'e göre lakırdı, merakı içine alır. Bu içine-almaklık bir tür egemen olmadır. Lakırdıyı temsilen söz ve merakı temsilen bakış, birinin imkânı diğerini mümkün kılar. Heidegger, merakı, her şeyin açığa çıktığı durumlar, lakırdıyı ise her şeyin bir şekilde anlaşılacağı durumlar olarak niteler (Heidegger, 2011a:182). Söz konusu soruşturma bu yolda üçüncü bir fenomeni mümkün kılar: Müphemiyet (belirsizlik-iki anlamlılık).

⁸⁰ Almanca *Aufenthaltslosigkeit* kavramı için Aziz Yardımlı “*kalacak-yersizlik*” karşılığını kullanır (Heidegger, 2004a:253). İngilizce çevirilerinde ise “*never dwelling anywhere*” (Stambaugh, 1996:161; Macquarrie & Robinson, 2001c:217) tercümesi vardır.

3.1.3. Müphemiyet (Belirsizlik-iki anlamlılık)⁸¹

Heidegger'e göre, hergünkü hep-beraber-olmaklığımız belirli şeyler üzerinden hareket olanağımızı sağlar. "Herkes", şeyleri kendi açısından değerlendirme çabasında olur. Ama bu çaba, şeyleri kimi zaman sahici kimi zaman da gayri sahici tarzda anlama olanağı sağlar. Kararsızlık bizi ele geçirir. Bunlar arasındaki ayrımın belirsizleşmesi ise beraber-olmaklığımızı ve Dasein'in kendisini kuşatır. Söylenilen her şeyin, sahici olmadığı halde sahiciymiş gibi dile getirildiği görülür. Ya da sahici olduğu halde sahici tarzda kavranılmadığı anlaşılır. O anki durum hakkında "herkes" konuşabilir, ne yapılması gerektiği konusunda yönlendirmede bulunabilir. Başkasının hissettiklerini, düşündüklerini, yapmak istediklerini, neyi seçeceklerini "herkes" zaten bilir. Heidegger'e göre, sahici bir iz üzerinde olma, onun hakkında konuşmamayı gerekli görür; çünkü "herkes"in bildiği şey söylentinin meskenindedir. Bu ifade belirsizlik içindeki Dasein'in durumunu betimler. Heidegger, belirsizliğin Dasein'in en çetin minvali olduğunu belirtir. Bu doğrultuda Heidegger, belirsizliğin Dasein'in imkânlarını potansiyel haldeyken "boğup bitirdiğini" söyler (Heidegger, 2011a:183).

Heidegger'e göre, "herkes"in düşündüğü, hissettiği ve öngördüğü şey bir gün gerçekleşebilir. Gerçekleştiği varsayıldığında, tam gerçekleşme anında belirsizlik, gerçekleşen şeye dâhil olur ve gerçekleşene karşı ilgiyi yok eder. Heidegger, söz konusu durumun sadece merak ve lakırdı minvalinde mümkün olduğunu belirtir. Çünkü düşünülen, hissedilen ve öngörülen şeyin gerçekleşmesi durumunda, "*beraberce-iştirak-etmek*" sadakatini yitirir. Lakırdı ve merakın gücü bertaraf olur. Bu söz konusu olduğunda, lakırdının, "herkes zaten yapabilirdi" savunusu karşılık verir (Heidegger, 2011a:183-184).

Dasein, hergünlük içinde bazı yaratımların peşinden koşabilmektedir. Bu yaratımlar o an için, tam zamanında tahmin edilmiş gibi görünebilirler; ama tam da doğru zamanda tahmin edilen şeyler yeni yaratımlara kıyasla çok eskide kalmış olurlar. "Kendi müphemiyetleriyle [belirsizlikleriyle] lakırdı ve merak, sahici ve yeni yaratımların ortaya çıkışıyla birlikte kamu için çoktan eskimiş sayılmalarına neden olurlar." (Heidegger, 2011a:184) Sahici yaratımların ortaya çıkması, engelleyici fenomenlerin etkisini

⁸¹ Bu ayırmadan itibaren *müphemiyet* olarak tercüme edilen *Zweideutigkeit* kavramının iki-anlamlılık ve belirsizlik anlamlarıyla birlikte düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz.

yitirmesiyle mümkün olur. Kamusalılık içinde Dasein, “herkes”in etkisinde kalacağı için –“herkes” merak ve lakırdıya dayalı anlayışın sahih olduğunu düşündüğünden– sahici varlık minvallerinin sapmasıyla karşılaşacaktır. Heidegger’e göre, Dasein, hep-beraber-olmaklık yönüyle kamusalılığın içindedir. Bu kamusalılık içinde, hiçbir şeyin sahici anlamda gerçekleşmediği alanda, “en parıltılı lakırdı ile en sivri merak”, “meşguliyet”in canlılığını korur (Heidegger, 2011a:184).

Heidegger, hep-beraber-olmaklığın “şurada” kendine kapalı olduğunu düşünmez; çünkü başkaları onlar hakkında konuşmalarımızla “şurada” olurlar ve başkası daima bir başkasını gözetler. Başkası bizi fark ettirmeden dinler. Belirsizlik içinde hep-beraber-olmaklığın yöneldiği birbiri-içinlik, birbirine-karşı-olmaklığı taşır. Ona göre, belirsizlik ortaya çıkarılamaz. Çünkü belirsizlik, Dasein’in *fırlatılmış* hep-beraber-olma varlık minvalinden dolayı zaten hep onunladır. Heidegger’e göre, belirsizlik sahip olduğu kamusalılık karakterinden dolayı gizlidir. “Herkes”, belirsizliğin bu karakterinin doğru olmadığı yönünde bir beyanda bulunabilir. Bundan dolayı bu fenomenler açılınırken “herkes”in onayının olacağını düşünmek yanlış yollara sapılmasına neden olacaktır (Heidegger, 2011:184-185).

Yukarıda soruşturma dahilinde ele alınan üç fenomen, lakırdı, merak ve müphemiyet (belirsizlik) arasındaki ilişki ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu ilişkinin önemi, Dasein’in *düşkünlük* fenomeninin anlamının açıklığıyla ilişkilidir ki bu bize, kaygı kavramının anlaşılmasındaki patikaların hangi yönden ele alınması gerektiği konusunda yol gösterici olacaktır. Böylece düşkünlük ve fırlatılmışlık olarak belirlenen Dasein’in bulunuş hali soruşturmanın güzergâhını belirler. Güzergâhın nasıl bir ilişkide anlaşılacağını kavramak ise yola koyulmayı gerekli kılar. Bundan dolayı soruşturmayı Dasein’in düşkünlük ve fırlatılmışlık varlık minvallerine yöneltmeliyiz.

3.1.4. Düşkünlük (Düşmüşlük) ve Fırlatılmışlık⁸²

Dasein’in varlığını oluşturanlar arasında yer alan lakırdı, merak ve müphemiyet (belirsizlik) fenomenleri yukarıda açılınmaya çalışılmıştır. Bu yönde yapılan soruşturmada, üç fenomenin, Dasein’in dünya-içinde-varoluşunu ve “şuradallığını” karakterize ettiği görülür. Heidegger’e göre söz konusu üç karakterin varlıksal bağları

⁸² Heidegger’e göre fırlatılmış olmanın eksistensiye anlamı şudur: “şöyle ya da böyle bir bulunuş içinde olmak.” (Heidegger, 2011a:360)

arasındaki ilişki içinde Dasein'ın *düşkünlük* olarak belirlenen bulunuş hali açık kılınır. *Düşkünlük* varlık minvali hergünkü Dasein'ın olumsuz bir varlık olduğu anlamına gelmez. Dasein, hep “dünyaya” düşkündür. Heidegger'e göre ““dünyaya” düşkünlük; lakırdı, merak ve müphemiyet [belirsizlik] aracılığıyla hep-beraber-olmaklık içinde massedilmiş olmak demektir” (Heidegger, 2011a:185).

Dasein'ın gayrisahih varlık minvali, düşkünlük karakterinin açılanmasıyla belirginlik kazanacaktır. Heidegger, varoluşsal olarak bakıldığında düşkünlük karakterinin, kendi-olmanın sahilliğini gizlediğini ifade eder (Heidegger, 2011a:195). Ayrıca gayrisahih varlık minvali gerçekte olmayan anlamına da gelmemektedir. Bu, Dasein'ın “dünyada” var olmaması gibisinden bir anlama gelecektir ki bu mümkün değildir; çünkü gayrisahih varlık minvali Dasein'ın müstesna bir karakteridir (Heidegger, 2011a:185-186). Ayrıca Dasein'ın düşüşü, asli bir durumdan daha kötü bir duruma düşmüşlük anlamına da gelmemektedir; çünkü Heidegger'e göre, ne ontik olarak bunun tecrübe edilmesi mümkündür ne de ontolojik olarak söz konusu duruma dair yorum yapma imkânı veya bir yol göstericinin olması söz konusudur (Heidegger, 2011a:186).

Dasein'ın düşkünlüğü onun varlığında vardır. Bundan dolaydır ki Dasein *kendisinden* zaten düşmüş olmaktadır. Bu, Dasein'ın eksistensiyal bir belirlenimidir. Dasein'ın varlığı mevzubahis olduğunda onun düşkünlüğü dünya içinde karşılaştığı ya da karşılaşmadığı bir varolan değildir. Heidegger'e göre Dasein, “*dünyaya* düşkündür ve bu dünya onun kendi varlığına aittir.” (Heidegger, 2011a:186). Heidegger için düşkünlük varlık minvalini olumsuz bir şey olarak görmek ve bir gün ondan kurtulmayı düşünmek, düşkünlüğün ontolojik-eksistensiyal yapısını anlamamış olmak demektir (Heidegger, 2011a:186).

Heidegger'e göre Dasein'ın düşkünlük varlık minvali *ayartıcı*, *teskin edici*, *kendi kendine dolanıcı* (*dolanıverme*) ve *yabancılaştırıcıdır*. Dasein, kendi kendini ayartır. Bu ayartıcı karakter, Dasein'ı durup düşünmeye ve hareketsiz durmaya değil karşı konulamaz bir “meşguliyet”e yöneltir. Dasein, her şeyi bilme çabası içine girerek elde ettiği bilgiyi “sentezlemek” peşinde koşar ki bu Dasein'ı *ağırlaştırır*. Bu durum, aynı zamanda Dasein'ın yabancılaşmasına da neden olur. Yabancılaşan Dasein, her şeyi ayrıştırmaya, düzenlemeye, kategorileştirmeye girişir. Dasein'ın bu hali, sınır tanımayan bir durum olarak açıkça kendini gösterir. Heidegger'e göre Dasein'ın her şeyi ayrıştırmaya,

düzenlemeye, kategorileştirmeye girişmesi, sahici imkânlarını *kapayan* bir hal alır. Dasein'ın yabancılaşması onun başka bir varolan olmasına neden olmaz; aksine gayrisahihlik içinde bizzat “kendi kendine *dolanıverir*” (Heidegger, 2011a:188).

Düşkünlük fenomeni, Dasein'ı hergünlüğü içinde olduğu gibi değil –“hakiki kişiliğinde değil”– sadece kullandığı araçların ilişkisinde anlar. Düşkünlük, Dasein'ın bir varoluş fenomeni olmasıyla sahih varoluştan kaçınmasıdır. Yaşadığı dünyanın yaşamsal kurgusundaki örtüyü üzerine geçirir. Bir başkasıyla bir başka olur; kısacası “ne yapıyorsa odur” (Levinas, 2010:39).

Heidegger, Dasein'ın kendi varlığı içindeki hareket durumunu *sukut*⁸³ olarak tanımlanmaktadır. Ona göre hergünlük içinde Dasein, sukut eder ve zeminsizlik içine dalar (Heidegger, 2011a:188). Gayrisahihlik içinde Dasein, her şeyi sahici yaşadığını düşünür. Bundan dolayı Heidegger, Dasein'ın düşkünlük karakterini *hercümerç* (girdap) olarak tanımlar. Heidegger, düşkünlüğün dünya-içinde-varolmayı eksistensiye olarak belirlemesinin yanında söz konusu girdabın Dasein'ın fırlatılmışlık karakterini de açıkladığını belirtir. Ona göre fırlatılmışlık henüz tamamlanmamış bir süreçtir ki Dasein ne ise o olduğu sürece gayrisahihlik içinde girdabın içine çekilmektedir. Heidegger düşkünlüğün, gayrisahihlik hali içinde *dünya-içinde-varolma-imkânından* başka bir şey olmadığını ifade eder. Böylece “Dasein anlamasal-bulunuşsal dünya-içinde-varolmayı kendisi için söz konusu etmesi *yüzünden* düşkün *olabilmektedir*” (Heidegger, 2011a:189). Söz konusu *sahih* varoluş ortaya çıktığında, bu varoluş halinin öyle en yükseklerde bir yerlerde olduğu anlamına gelmemelidir; çünkü Heidegger'e göre sahih varoluş, düşkün hergünlüğünün değişime uğramasıyla elde edilir. Dasein'ın düşkünlük karakteri onun bilinmeyen, açıklanamayan, gizil kalan yönünü açıklamamaktadır. Düşkünlük karakteri, Dasein'ın “*özsel* bir ontolojik yapısını” açık kılar (Heidegger, 2011a:190).

Heidegger, bulunuşun, fırlatılmışlık üzerinde mesken tuttuğunu ve temellendiğini ifade eder (Heidegger, 2011a:360). Fırlatılmış Dasein, her daim kendi imkânlarını yeniden var eden, yeni imkânların peşinden giden Dasein'ın varolma tarzıdır. Dasein aynı zamanda kendisini yeni imkânların ışığında, onlara göre tasarlar (Heidegger, 2011a:191).

⁸³ Almanca *Absturz* kavramını Türkçeye Aziz Yardımlı “*dalış*” olarak tercüme eder (Heidegger, 2004a:261). İngilizceye “*downward plunge*” (Macquarrie & Robinson, 2001c:223) ve “*plunge*” (Stambaugh, 1996:167) olarak tercüme edilmiştir. Kavram, hem düşmeyi hem de hareketi içermektedir.

Bu yeni imkânlar doğrultusunda soruşturmanın, kaygıyla ilişkili temel bir haletiruhiyeyle devam etmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu haletiruhiye korkudur. Korkunun yapısında, kaygıyla ilişkisinin belirsizleşmesine neden olan bazı unsurlar bulunur. Öncelikli olarak yapılması gereken, Heidegger’in korku fenomenini nasıl anladığını, kavramsal olarak hangi çerçeveye yerleştirdiğini ve kaygıyla ne gibi bir bağıntı kurduğunu soruşturmadır. Bu soruşturma dünya içine fırlatılmış Dasein’in “dünya açıklığı” (“herkes” alanından sıyrılarak sahici varolma imkânına) ulaşmasının hangi bağlamlarda ele alınması gerektiğini ortaya çıkaracaktır. Soruşturmayı korku fenomenine yöneltmek, bu yönün arka bahçelerinde izleği takip etme imkânı sağlayacaktır.

3.1.5. Korku

Heidegger’in kaygıya yönelik belirlenimlerini anlamak için öncelikle kaygı ve korku arasındaki ilişkiye bakmak zorunludur. Heidegger, korku ve kaygı arsında ontolojik olarak bir ilişkinin açık olduğunu ama iki kavram arasında net bir ayırım yapılmadığından bu açıklığın karanlıkta kaldığını belirtir. Ona göre, “çoğunlukla korkuya havf [kaygı] denmekte, havf [kaygı] karakterine sahip olanaysa korku denilegelmektedir” (Heidegger, 2011a:196). Heidegger’in kullandığı temel kavramları anlama sıkıntısı burada da karşımıza çıkmaktadır. Bu sıkıntının temelinde Heidegger’in kavramları hem kökeniyle hem de olası tüm anlamlarıyla birlikte düşünmesi yatmaktadır. Kaygı, korkudan belirli bir şekilde ayrılmıştır.⁸⁴

Kaygı (*Angst*) ve korku (*Furcht*) arasında ayırım yapan Heidegger, korkunun üç bakımdan ele alınması gerektiğini ifade eder. Bunlar, neden korkulduğu, korkmanın kendisi ve ne hakkında korkulduğudur. Heidegger’e göre “korkunç” olan, Dasein’in daima dünya içinde karşılaştığı ve mevcut olan bir şeye karşılık gelir. Korkmada açığa çıkan korkunçluğa fenomenal olarak birçok şey dâhildir. Korkuyu fenomenal olarak anlamak, onun nasıl bir yapıya sahip olduğunun ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Bu yapı şunları içerir:

- Karşılaşılan şey zararlı olma (fenalık) yapısına sahip olması.

⁸⁴ Kaygı ve korku arasındaki ayırım için Søren Kierkegaard’ın *Kaygı* adlı eserine bakılabilir.

- Zararlı olan (fena olan), belirli bir yöne doğrudur ki onun yapısı da böyle belirlendiğinden korku da bir yönden gelir.
- Yönün kendisi ve aynı zamanda bu yönden gelen “tekinsiz” olarak nitelenir.
- Tehditkâr olduğu için zararlı olan, açıkça belirlenmemişse de tehditkârlık karakterine sahip olduğu için bizim yakınımıza yaklaşır ve tehditkârlık karakterini sürdürür.
- Tehditkâr olanın yakınlığı söz konusu olduğunda en zararlı olanın en yakında olması hatta yakında olmasına karşın zararlı olma yapısının uzakta, örtülü kalması durumu. Yakın ama uzakta olma, zararlı ya da fena olma yapısı tehdidin gerçekleşmesini de gerçekleşmemesini de içerir. Tehdit yaklaştıkça gerçekleşme imkânı daha açık olur. Buna bağlı olarak karşılaşılan şeye korkunç deriz.
- Korkunç olanın gelip çatacağı zamanın belirsizliği korkmanın artmasına neden olur (Heidegger, 2011a:148).

Heidegger’e göre korku, Dasein’in kendisi hakkında korkmasıdır ki ancak ve ancak kendi varlığını kendisine problem eden varolanlar korkar. Korku fenomeninin zamansal yapısı incelendiğinde, onun belirli bir zaman içinde veya aralığında karşılaşılabilecek bir bulunuş olduğu görülür (Heidegger, 2011a:361).

Bulunuşun bir hali olan korku, Dasein’in şaşırmasına ve kafasının karışmasına neden olur. Korku hali geçtikten sonra Dasein, kendini toparlamak durumunda kalır. Biz başkaları için de korkabiliriz; ama bu başkasının korkusunu üzerimize aldığımız anlamına gelmez; çünkü Heidegger’e göre biz başkası için korkarken bile aslında *kendimiz* için korkarız. Heidegger, bunun sebebinin başkalarıyla birlikte oluşumuz olduğunu ifade eder. Başkalarıyla birlikteyken korkma durumumuz onlardan koparılma endişemizdir (Heidegger, 2011a:149).

Heidegger’e göre, korku fenomenini oluşturan çeşitli yapılar mevcuttur. Bu yapılar arası bağ şöyledir: *Dehşet*, tehditkâr olanın ne zaman vuku bulacağına dair belirsizliğinin bir anda ortadan kalkması iken *ürperme* dehşetin bilinen yapısı aşına olmayan bir hal

aldığında meydana gelen şeydir. *Donakalmak* ise ürpertici olma yapısı içinde tehdit edici olanla karşılaşılırken aynı zaman bu karşılaşmanın apansızlığı da (dehşet) içermesidir. Dasein'in korku içinde olduğuna işaret eden birçok varyasyonu olduğunu belirten Heidegger, söz konusu varyasyonların *utangaçlık*, *çekingenlik*, *tedirginlik*, *şaşkınlık* olduğunu ifade eder (Heidegger, 2011a:150).

Heidegger'e göre, "Dasein'in herkese ve ilgilenilen 'dünyaya' düşkünlüğüne kendinden 'kaçış'" denir (Heidegger, 2011a:196). Dasein'in kaçışı şundan ve bundan kaçış değil kendisinden kaçıştır. Bunun gerçekleşmesi, Dasein'in açılanmışlık karakterine sahip olmasıyla vücut bulur. Dasein'in kendi kendisinden kaçabilmesinin imkânı ancak ve ancak kendisiyle karşılaştığı takdirde doğar. Heidegger'e göre Dasein, ontolojik açılanmışlık halinde kendi kendisiyle karşı karşıya kalabildiği sürece *kaçabilmektedir*. Kaçışın nedeni tam olarak kavranılmaz; ama "Varoluşa-dair-ontik yüz çevirme, sahip olduğu açılanmışlık karakteri yüzünden kaçışın eksistensiye-ontolojik nedenini fenomenal olarak bizatihi kavrama imkânını sunabilmektedir." (Heidegger, 2011a:195)

Ama Heidegger, söz konusu durum içindeki tüm 'geri çekilme ve yüz çevirmelere' kaçış denilemeyeceğini de belirtir. Kaçış karakterine sahip olan bizatihi tehditkâr olandır ki tehditkâr olan da dünya-içinde bir şeydir. Fena olandır. Nerden geldiği, kimden geldiği bellidir; ama aynı zamanda gerçekleşmeyebilir de. Bundan dolayı, düşkünlükte Dasein'in kendi kendisinden yüz çevirmesi söz konusu olduğu için, geri çekilmede tehditkâr olan, hep dünya-içindeki varolanlardan geldiğinden "korkunç" karakterine sahip olamaz. "Korkunçluk", korku karakterine sahip olandan gelmektedir; çünkü "korkunç" olma niteliğine sahip olabilecek zaten tehdidin kendisidir (Heidegger, 2011a:196). Heidegger, düşkünlüğün yüz çevirmesinin bir kaçış olmadığını belirtir; çünkü kaçış tehditkâr olan bir şeyden korkmaya dayanır ki bu dünya-içinde olan bir şeye karşılık gelir; düşkünlükte ise bu söz konusu değildir. Ona göre "*Düşkünlük içinde yüz çevirme, daha ziyade havf [kaygı] üzerine dayanır ki, havf [kaygı] da bizatihi korkuyu mümkün kılar.*" (Heidegger, 2011a:196)

Dasein'in her türlü anlaması belirli bir haletiruhiye içinde gerçekleşmektedir. Bu haletiruhiyeler kaygı, korku, endişe, neşe, üzüntü, keder vs.'dir. Korku, neşe gibi

duygulanımlar belirli bir “çift yönelime”⁸⁵ sahiptir. Yani şundan korkulur ve şundan dolayı, şunun sayesinde neşe içinde olunur. Fakat kaygı söz konusu olduğunda korkuda olduğu gibi belirli bir şeyden ya da dünya içindeki bir varolandan kaynaklı olarak kaygılanmak mevzubahis değildir (Levinas, 2010:46).

Korku fenomenine yönelik yapılan soruşturmada aşağıdaki belirlemeler esas alınır:

- Korku esnasında Dasein’in “aklı başından gider”.
- Korku esnasında tehditkâr olan karşısında ne yapamayacağını bilemediğimiz için allak bullak bir ruh haline bürünürüz.
- Korku, şimdi gerçekleşen bir şeyden kaynaklanır.
- Korkunun nedeni bizatihi dünya içinde varolan bir şeydir.
- Korku tehditkâr olan vasıtasıyla üzerimize fırlatılır (Heidegger, 2011a:365).

Heidegger’in korkuya dair belirlemeleri, onun tehditkâr yapısının hangi unsurları taşıdığını göstermektedir. Bu unsurlar aynı zamanda korku fenomeninden kaygı fenomenine geçişin hangi güzergâhta yol alacağına dair ipuçları da sunmaktadır. Korkunun temel karakterini oluşturan öğelerin açıklığı kaygı fenomenin temel yapısının niteliği olan belirsizliğin de açılanmasını gerektirir. Kaygı, dünya içine fırlatılmış Dasein’in hangi anlamını açığa çıkarır? Dasein kaygılandığında başına ne gelir? Başına geldiği düşünülen şey belirlenebilir mi? Dasein’in varolma –belirlenebilir mi, belirlenemez mi– yapısına sahip olması hangi durumun açıklığıdır? Bu tarz sorular kaygının nedenini ve anlamını belirlemeye yöneliktir. Bu anlamların soruşturmamıza nasıl bir yön vereceğini “görebilmek” için kaygı fenomenine yönelmek zorunludur.

3.2. Yolun Kendisi: Kaygı

Kaygı, Dasein’in bir bulunuş tarzıdır. Heidegger’e göre, “*havyfin* [kaygının] *nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmaktır*” (Heidegger, 2011a:196-197). Dasein dünya içinde şöyle ya da böyle hep bir şekilde vardır; ama bu varolma dünyada belirli bir önceliğe

⁸⁵ Bu çift yönelim hem bir şeye doğru olmayı hem de kendisine yönelik olmayı içerir. Korku, bir şeyden korkmak olduğu gibi “kimin için” korkmaktır da (Levinas, 2010:46).

sahip –epistemolojik özne-nesne ayrımında nesneye karşı bir önceliğe sahip– varolma değildir. Heidegger’e göre Dasein, hep başkalarıyla birlikte vardır. Dasein işlerine gömülürken, başkasıyla konuşurken, kitap okurken ya da evinin duvarlarını örerken hep bir varolmanın imkânını yaşar. Varolmanın imkânlarından olma Dasein’ın “dünyasızlaşması”dır ki bu gerçek anlamda sadece ölümle mümkündür. Dasein kaygılandığında, dünya-içinde-varolduğunu anımsar.

Dünya-içinde-varolan Dasein, sahici şekilde varolabilmek için kaygı karakterine sahip olmalıdır. Diğer varolanlarla karşılaşan Dasein kaygı içindeyken (kaygılandığında) yolunu kaybedebilir; fakat bu kayboluş kendini bulması için temel bir yapıya sahiptir. Heidegger, kaygının nedeni ile korkunun nedeninin fenomenal olarak birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini belirtir. Bu şöyle belirlenir: Korkuda söz konusu olan fenalık karakteri, kaygıda bulunmaz; çünkü “havfın [kaygının] nedeni tümüyle belirsizdir” (Heidegger, 2011a:197). Kaygılandığımız şeyin belirsiz olmasının anlamı, belirli olan bir şeyin bir an görünüp yok olması anlamında belirliliğin eksik olması ya da hiç olmaması değil tam da “belirlenebilmenin temeldeki olanaksızlığıdır” (Heidegger, 2009a:34).

Heidegger’e göre bu belirsizlik, tehditkâr olanı muallakta bırakmasının yanı sıra onun dünya-içindeki varolanla ilgisi olmadığını da gösterir. Çünkü, dünya içindeki herhangi bir el-altında-olan ya da mevcut-olan bir şey kaygının nedeni olamaz. Dasein kaygılandığında, dünya-içindeki herhangi bir şeyin tehditkârlık imkânı söz konusu olmaz. Bundan dolayı ona göre, “havf [kaygı], tehditkâr olanın yaklaşacağı belirli ‘buradan’ ve ‘şuradan’ gibi yönleri ‘görmez’” (Heidegger, 2011a:197). Kaygının nedenini oluşturan yapı tehditkâr olanın herhangi bir yerde bulunmayışıdır. Heidegger’e göre kaygıda aynı zamanda hangi sebepten kaynaklı olarak kaygılandığı da bilinmez. Kaygının herhangi bir yerde olmayışı ya da Heidegger’in söylemiyle “hiçbir yer”de oluşu, onun hiçbir şey olduğu anlamına gelmemektedir; çünkü zaten bu hiçbir yerde oluş kaygının yöresini belirlemektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde açıkça şu görülür: “Aynı sebepten ötürü tehditkâr plan, belirli bir yönden gelerek yakınlığın yakınına gelemez, o hep ‘şuradadır’ –ama yine de hiçbir yerededir. O kadar yakınımdadır ki, içimizi sıkar ve nefesimizi daraltır– ama yine de hiçbir yerededir.” (Heidegger, 2011a:197) Kaygının tehditkâr olanı görmemesi ve hiçbir yerde oluşu onun belirsizlik karakterinin temel yapısıdır. Şuradan

ya da buradan gelen tehditkâr olan, korku bulunuşuna imkân sağlar. Kaygının içimizi sıkması, daralmaya sebebiyet vermesi, onun tam da belirsizlik karakterindendir.

Heidegger’e göre bulunuşun bir hali olarak kaygı *dünyayı dünya olarak* açıklığın alanına taşır; fakat bu ifadeye bağlı olarak dünyanın dünyasallığının da kaygıdan hareketle ve onun sayesinde anlaşıldığını söylemek doğru olmaz (Heidegger, 2011a:198). Dasein kaygılandığında kendi varoluşunun imkân dâhilinde olan imkânsızlığının hiçliği *önünde* bulunur. Söz konusu bulunma durumunda kaygı, Dasein’in en son olanağının açıklığına karşılık gelir (Heidegger, 2011a:281).

Dasein kaygılandığında sahip olduğu bu haletiruhiye dünya içindeki nesnelerin ve şeylerin anlamsızlığını ortaya çıkarır. Kaygı duymak, şeylerin dünya içindeki önemsizliğini fark etmemizden sonra ortaya çıkan temel bir ruh durumu değildir; aksine şeylere karşı önemsizliği ve anlamsızlığı ortaya çıkaranın kendisi zaten kaygıdır. Kaygı, Dasein’in kendisini kendi varoluşuyla anlamasını sağlar. Çünkü kaygı hali, Dasein’in “kendi varoluşunun çıplak imkânıyla yeniden” tanıştığı “bir tür hiçlik içinde” kendini kendisine bırakır. Bu bırakılma onun kendisini kendi bulunuşuyla anlamasını sağlar. Böylece Dasein, kendisini dünya içindeki keşmekeşin içinde tarumar olmaktan kurtarır. Kaygı sağladığı sahici varoluş imkânıyla Dasein’a, dünya-içinde-varolduğunu anımsatır (Levinas, 2010:46-47).

Kaygı durumunda Dasein kendine has bir sessizlik içine gömülür. Kaygılandığımızda hep “...dan kaygılanırız” deriz; ama bu “...dan kaygılanma” belirli bir şundan, bundan kaygılanmak değildir. Dasein’in kaygılandığı şey dünya-içindeki-varolana karşılık gelmez. Kaygılandığımızda “bana bir şeyler oluyor” ifadesi kendini görünür kılar; ama “bir şeyler”in karşılığı belirli bir varolan değildir. Bu durumda Heidegger’e göre belirli bir umursamazlık, ilgisizlik durumuyla karşı karşıya kalırız. Söz konusu umursamazlık, yokluğa değil kaybolup tekrar geri gelmeye yöneliktir. İçimizin daralmasına neden olan, bizi kaygı içinde bırakan, varolanın bütünündeki bu bir an kaybolmasıdır. Dasein’in bu durumu Heidegger’e göre “hiç” olarak karşılık bulur; çünkü “Kaygı Hiçi açığa çıkarır” (Heidegger, 1992b:100-101).

Soruşturmaya yol gösterecek olan *Hiç nedir?* Bu soruya verilecek herhangi bir cevap, Hiç budur ya da şudur’a yönelik olacağından söz konusu belirleme kendi içinde çelişkilidir; çünkü hiç ifadesine “dır”ın eklenmesi onun bir “şey” olarak ele alındığını gösterir ki Hiç,

bir “şey” değildir. Soru doğrudan bir şeyin düşünülmesi olacağı için *Hiç nedir?* gibi bir soru, aynı zamanda özü bir şeyi düşünmek olan düşünmenin, kendi özüne aykırı davranmasına neden olur. Heidegger’e göre bunun sebebi, sorunun “kendisini kendi nesnesinden” etmesidir (Heidegger, 2009a:30).

Dasein’in kendini belirli bir “iç sıkıntısı”nda hissetmesi, Hiç ile karşılaştığı ve sıradan şeylerle çevrelendiğinin farkına varmaya başladığını gösterir. Ama Heidegger’e göre, “sırf şu kitap veya bu tiyatro oyunu, ya da şu meşguliyet veya bu boş vakit canımızı sıktığında, asıl iç sıkıntısı bizden hâlâ çok uzaktadır” (Heidegger, 2009a:33). Çünkü söz konusu olan, varlığını sessizce yayan bu iç sıkıntısı, “birinin” içinin sıkılmasına ilişkindir. Dasein’in duyduğu bu iç sıkıntısı Heidegger’e göre, varolanın kendi bütünlüğünde açığa çıkmasını sağlar (Heidegger, 2009a:33). Bu durum, Dasein’in varlığının açıklığa kavuşmaya başladığı andır. Söz konusu açıklık, iç sıkıntısını şu veya bu şekilde dile getirmekle mümkündür. Bu sıradan bir iç geçirme bile olabilir ki söz konusu durum sıkıntıya teslim olunmadığının, Dasein’in yolunu kaybetmediğinin işaretidir.

Heidegger’e göre Hiç, kaygının içinde ve kaygıda ortaya çıkar. Hiçin ortaya çıkışı ne varolan olarak ne de nesne olarak. Kaygı, Hiçi kuşatan, çevreleyen ya da ele geçiren olarak görülmemelidir. Çünkü Hiç, kaygı vasıtasıyla ve onun içinde açığa çıkmaktadır. Heidegger varolanın kaygılandığında ne yapacağını şaşırdığını belirtir; ama bu, Hiçin varolanı ortadan kaldırdığı ya da yok ettiği gibisinden bir anlama gelmez (Heidegger, 1992b:102). Çünkü, “Hiçle, korkuda [kaygıda], bütününde Varolanla ‘birlikte’ karşılaşılır” (Heidegger, 2009a:36). Heidegger’e göre Hiç tam da varolanla ve bütününde tarumar olmak üzere olan ya da sarsılmış varolanın kendisinde açığa çıkar. Kaygıda “... karşısında geri çekilme”, bir gerileme mevzubahistir. Söz konusu “... karşısında geri çekilme” tehditkâr olandan bir kaçış değildir. Heidegger bu durumu belirtmek için “hapsedilmiş bir sessizlik” ifadesini kullanmaktadır. Böylece Hiçliğin temel yapısının kendisine doğru bir çekilme değil aksine kendisinin dışına bir itme ya da kendisinden uzaklaştırma adına uzağa fırlatma diyebileceğimiz bir yapıya sahip olduğu açığa çıkmaktadır. Hiçin sahip olduğu itme ya da uzağa fırlatma yapısı bütününde sarsılmış varolanı işaret eder. Heidegger’e göre bu itme ya da uzağa fırlatma olarak ifade edebileceğimiz şey, “Hiçin Varolanı sıkıştırdığı korku [kaygı] olarak işaret ediş, Hiçin özüdür: hiçme.” Bu ifade temel alınarak yapılacak soruşturma Hiçin ne varolanı yok

etmek gibisinden bir anlama ne de değilleme yapısına sahip olduğunu gösterir.⁸⁶ Heidegger'e göre, "Hiçin kendi hiçmektedir." Bu şu anlama gelmektedir: Öz yapısı hiçme olarak belirlenen Hiç, Dasein'ı varolan olarak varolanın karşısına getirir (Heidegger, 2009a:37).

Heidegger'e göre *Da-sein*, "Hiçin içine bırakılma" manasına gelmektedir. Dasein varolanla ilişkisinde daima ötededir. Varolanın ötesinde olmayı *aşış* olarak tanımlayan Heidegger, bu aşış Dasein'ın hem kendisi hem de varolanla ilişkisinin olanağı olarak belirler. Çünkü aşış ile Dasein kendisini Hiçin içine bırakır. Böylece Hiçin ne olmadığı açıkça belirlenir; o ne bir nesnedir ne bir varolan; o ne kendi için vardır, ne de belirli bir varolana bağıymışçasına vardır. Heidegger Hiç, "Varolanın Varolan olarak açığa çıkmasının, insan Varolması [Dasein] için, olanaklı kılınması" olarak ifade eder (Heidegger, 2009a:38). Böylesi bir tanımlama, Hiçin varolanın karşıt kavramı olduğuna yönelik belirlemelerin yanlışlığını gösterir. Heidegger Hiçin varolanın karşıt kavramı olduğuna yönelik düşüncelerin aksine "Varolanın olmasında Hiçin hiçmesi"nin gerçekleştiğini ifade eder (Heidegger, 2009a:38).

Eğer sadece kaygı durumunda Hiçle karşılaşılıyorsa, "Dasein'ın her zaman kaygı içinde mi olması gerekiyor?" sorusuna cevap verilmesi gerekir. Çünkü kaygı ender görülen bir haletiruhiyedir; ama kaygı durumu söz konusu olmadığında da Dasein hep bir dünya içinde vardır. Bu her zaman bizim gibi ya da bizim gibi olmayan varolanla ilişki içinde olduğumuzu gösterir. Çünkü Dasein dünya içinde hep başkalarıyla birlikte vardır. Heidegger'e göre derin ya da köklü kaygının ender durumlarda görülmesi Hiçin özünde genellikle örtük olmasına bağlıdır. Hiç çoğu zaman bize gizlenir. Hiçin kendisini her zaman açık kılması neden mümkün değildir? Bunun sebebi, belirli tarzlara göre kendimizi varolanın içinde tamamen kaybetmemizdir. Varolanın içine gömüldüğümüzde veya varolanda kendimizi kaybettiğimizde "herkes" in hâkim olduğu günübirlik yaşama dâhil oluruz. Bu da Hiçten uzaklaştığımız anlamına gelmektedir. Hiçten bu uzaklaşma Heidegger'e göre belirli durumlar söz konusu olduğunda Hiçin kendine özgü yapısından kaynaklanır. Çünkü, Hiç hiçerken dikkatimizi varolanın Varlığının içine doğru yöneltir. Bu yönelme bizim günübirlik yaşamda meşguliyetlerimizden kaynaklı olarak bu

⁸⁶ Heidegger'e göre değilleme Hiçin değil, Hiç değillemenin kökenidir. Değilleme, "Hiçin hiçmesinden fişkıran değilde temelini bulur" (Heidegger, 2009a:39-40).

durumun farkında olamamamıza neden olur (Heidegger, 1992b:104). Ancak şunun da farkında olmak gerek: Dasein Hiçin içine nüfuz ettiği zaman varolanla belirli bir ilişkinin mevzubahis olma imkânı doğar (Heidegger, 2003:55).

Heidegger'e göre Dasein, hiçmekte olan davranış ve durumlarla doludur. Söz konusu Dasein'in kaygı hali olduğunda bunun açıklığı sorun olarak görülebilir; ama değildir. Çünkü kaygı her zaman oradadır; ama sadece uyku halinde. Kaygının soluğu daima Dasein'in ensesindedir; en aceleci olduğumuz anda, kendimizi belirli bir baskı altında hissettiğimizde, hatta kendimize en güvendiğimiz ve kendimizden en emin olduğumuz anda. Derin ya da köklü kaygı her an Dasein'da uyanma olanağına sahiptir. Bu uyanmanın açığa çıkması için beklenmedik ya da sarsıcı bir şey olmasına da gerek yoktur. Çünkü kaygının uyanmasını sağlayacak en önemsiz şey bile derin kaygının hükmü altındadır. Kaygı her an ortaya çıkabilir; ama söz konusu ortaya çıkma, sarsıcı olma karakterine pek az sahip olur (Heidegger, 1992b:105-106).

Heidegger'e göre, Dasein'in kaygı zemininde Hiçliğin içine bırakılmışlığı insana şöyle bir misyon yükler: İnsan, Hiçin bekçisidir. Ölüme-yönelik-varlık olduğunu bilen Dasein, kendi sonluluğunun sarsıcı etkisini öylesine yaşar ki kendisini kendi kararıyla Hiçle karşılaşmaktan mahrum bırakır. Heidegger, bu derin ve sarsıcı etkinin Dasein'da uçurumlar açtığını ifade eder (Heidegger, 1992b:106).

Heidegger, “kaygının nedeni nedir?” sorusuna, “hiçbir şey değildir ve hiçbir yerde değildir” cevabını verir. Fenomenal olarak bu, “*Havfin* [Kaygının] *nedeni bizatihi dünyanın kendisidir*” anlamına gelir (Heidegger, 2011a:197). Heidegger'e göre içimizi sıkıyan ve bizi daraltan el-altında-olan değil dünyanın kendisidir. Kaygı halinden çıkan Dasein hergünlük içindeki ontik neliğini ifade eden şu tümceyle çevrelenir: “aslında hiçbir şey değildi.” (Heidegger, 2011a:197) Çünkü,

“el-altında-olmaklığın bu hiçliği, en asli ‘bir şeye’, yani dünyaya dayanır. Dünya ise ontolojik bakımdan Dasein'in dünya-içinde-varolmak olan varlığına özsel olarak aittir. Dolayısıyla havfin [kaygının] nedeni olarak hiçliğin, yani bizatihi dünyanın kendisinin olduğu meydana çıkıyorsa, bunun anlamı şudur: *Havfin nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmanın kendisidir.*” (Heidegger, 2011a:198)

Kaygı, Dasein'i dünya içinde varolma imkânına geri fırlatır. Kaygı halindeyken Dasein yalnızlaşır, tekleşir, ama söz konusu tekleşme, eksistensiye “solipsizm” anlamında, izole edilmiş bir özne olmak anlamına gelmemektedir. Bu Dasein'a yeni imkânlar tasarlama

olanağı sağlar. Dasein kaygılandığında kendi varlık imkânında var olma olanağına sahip olur: Dasein'ın kendi olma imkânı (Heidegger, 2011a:198). Heidegger'e göre kaygının nedeni aynı zamanda onun niçinidir de: dünya-içinde-varolmak (Heidegger, 2011a:199).

Heidegger, kaygı halinde Dasein'ın “tekinsizlik” içinde olduğunu ifade eder. Söz konusu durumda kaygının temel karakteri kendisini gösterir: “hiç ve hiçbir yer”. Heidegger, tekinsizliğin “içinde-kimse-bulunmama” anlamına da geldiğini ifade eder (Heidegger, 2011a:199). Tekinsizlik, kaygı haletiruhiyesinde açığa çıkmaktadır. Böylece dünya fırlatılmış olan Dasein, kendi varoluşuyla hiçliğin karşı karşıya gelmesi olanağını yaratır (Heidegger, 2011a:292). Heidegger kaygının, “tekinsizlik içine fırlatılmış üryan [çıplak] Dasein'ın bizatihi kendisi için havf duyma”sı (kaygılanması) olduğunu belirtir (Heidegger, 2011a:364).

Heidegger'e göre, kaygının bizi karşı karşıya bıraktığı hiçlik, Dasein'ı *temelden* kuşatan ya da belirleyen gizin örtüsünü kaldırmaktadır. Söz konusu giz, Dasein'ın ölüme doğru fırlatılmışlık varlık yapısıyla ilişkilidir (Heidegger, 2011a:326). Ona göre, “Ölüme yönelik varlık özü gereği havftır [kaygıdır]” (Heidegger, 2011a:281). Bu ifade bize açıkça gösterir ki olağan durumda belirli bir ilgisizlik, kayıtsızlık haline bürünürüz. Bu da Hiçle kaygı halinde karşı karşıya geldiğimizi gösterir. Kaygı, söz konusu durumun eşiğinde Hiçi açığa çıkarır. İfade edilen Hiç, nihilist anlamda Hiç –varolanın yok olması anlamında Hiç– olmayıp varolanla birlikte varolanda açığa çıkan bir Hiçtir. Varolanın kaygılandığında yaşadığı iç sıkıntısı, onun afallamasına neden olur. Bu afallama, korku karşısında hissedilen, tehditkâr olana yönelik afallama değildir.

Dasein kaygılandığında bu bulunuş hali formal olarak *neden* (“fırlatılmış dünya-içinde-varolma”) kaygı duyulduğuna ve *ne hakkında* (“dünya-içinde-varolma-imkânı”) kaygı duyulduğuna yönelik bir soruşturma ile açığa çıkmaktadır (Heidegger, 2011a:202). Dasein'ın bu bulunuş hali, korktuğunda, korkunun belirlenme şekliyle benzerlik göstermektedir. Heidegger, kaygı ve korku fenomenlerinin paralellik gösterdiğini ifade eder. Ama bu *neden* ile *ne hakkında* olmanın paralelliği ya da örtüşmesinin anlamı, ikisinin de Dasein tarafından gerçekleştirilmesidir; başka bir şey değil. Çünkü kaygının, mevcut olan ya da el-altına-olan bir nedeni yoktur. Ona göre bu tam da şunu göstermektedir: mevcut olanın ya da el-altında-olanın bize bir şey diyememesi. Böylesi

bir durum, var olduğum dünyanın bana hiçbir şey gösterememesi anlamına gelir (Heidegger, 2011a:363-364).

Söz konusu belirlemeler ışığında kaygı haletiruhiyesinin sahip olduğu temel nitelikler kısaca şöyle özetlenebilir:

- Kaygı halinde “derin bir sessizlik” hüküm sürer.
- Kaygı, kararlılığın geleceğinden kaynaklanır. Çünkü kaygı, “mümkün olanın kararlılığının haletiruhiyesine taşır bizi. Onun huzurudur ki, bizzat ve sadece o olarak mümkün olan içinde-bulunulana atlamaya hazır tutar bizi.”
- Kaygı durumundaki sessizlik, adına kaygılandığımız şeyin belirli ve karşılaşılabileceğimiz bir şey olmamasından kaynaklanır.
- Kaygının nedeni Dasein’in kendisidir.
- Kaygı, ölüme doğru fırlatılmış varlık olan dünya-içinde-varolmanın kendisinden kaynaklanır.
- Kaygı, Dasein’ı hem “boş” imkânlar yığından özgürleştirir hem de onun sahibi imkânlara doğru özgürleşmesine olanak tanır (Heidegger, 2011a:365).

Dasein’in, dünya içinde varolmaklığının gayrisahihliği içinde ve hergünlük varlık minvalinde kaybolmaması onun varolma kaygısı taşımasıyla ilişkilidir. Temel bir bulunuş hali olan kaygı, Dasein’ı fırlatılmışlık karakteriyle yüz yüze getirmesinin (karşılaştırmasının) yanı sıra dünya içinde varolmanın tekinsizliğini de açığa çıkarır. Kaygı halinde Dasein, belirli bir yurda sahip değildir. Kaygının içerdiği “her yerde ve hiçbir yerde” oluş karakteri onun belirsizliğini çepeçevre sardığında, bu, varolanın kendisini tekinsiz hissetmesine neden olur. Heidegger’in, “yurda sahip olmama” ifadesini aynı zamanda kendini evinde hissedememe, evsiz barksız hissetme anlamında da kullanabiliriz; çünkü tekinsizliğin söz konusu olduğu alan bize yabancı gelen alandır. Dasein’in tekinsiz⁸⁷ bir halde olması, onun varolma yapısının belirli şekillerde içinde

⁸⁷ Heidegger’e göre, “Dasein’in tekinsizliğini anladığı hergünlük hali; düşün, içinde-kimsenin-olmadığı ‘perdeleyici’ yüz çevirmedir” (Heidegger, 2011a:200).

bulunduğu yeri –“orada”yı– hissedememesinin verdiği duygu durumuna işaret eder. Çünkü Dasein, tekinsizlikte varolmanın çetin hallerini kaygı (*Angst*) haletiruhiyesinde yaşar (Steiner, 2003:135).

3.2.1. Kaygı ve Modern Teknik: Yersiz Yurtsuz Olma

Tekinsiz halde Dasein, varolmanın en çetrefilli halini yaşar. Çünkü Dasein tekinsizliğini ancak ve ancak kaygılandığında fark etmektedir. Kaygı haletiruhiyesinin kimi zaman bir anlık halini kimi zaman ise en derin halini yaşayan Dasein, yurda dönüşün imkânını yakalar. Yurda dönüş, dünya-içinde-varolmak durumundan tamamen bağımsız değildir. Dasein’in dünya-içinde-varolmaklığı, bir yeri mesken tutma ve meskene aşına olmayla ilişkilidir. Ama söz konusu içinde-var-olmak Heidegger’e göre, Dasein’in varlık yapısına ait olan bir *eksistensiyal*dir. Heidegger, Dasein’in “içinde” varlığını şöyle belirler:

“‘in’ sözcüğü *innan*’dan, ikamet etmekten, *habitare*’den, eğlenmekten gelmektedir; ‘an’ ise alışkın olmak, aşına olmak, iyi halde bulundurmak anlamındadır; *habito* ve *diligo* anlamında *colo* imlenimine sahiptir. Bu imlenimdeki bir içinde-var-olmak’ı olan bu varolanı hep ben kendim olan varolan olarak nitelendirmiştik. ‘*Bin*’ ifadesi de ‘*bei*’ ile rabıtalıdır; öte yandan ‘*ich bin*’ şu demektir: Ben şöyle ve böyle aşına olduğum dünyada, şurada veya burada eğlenirim, burada ikamet ederim. ‘*Ich bin*’in master hali olarak *sein*, eksistensiyal anlamda şurada veya burada ikamet etmek, şuna veya buna aşına olmak demektir.” (Heidegger, 2011a:56)

Söz konusu “içinde” ifadesi, Dasein’in sınırlarının çizildiği bir alana, yere işaret etmez; aksine Dasein varolmak hasebiyle zaten Varlığın meskenindedir. Aşına olmak, alışkın olmak Dasein’in hergünlük içinde varolmasının kamusalılık içinde süregitmesidir. Yersiz-yurtsuz olma, kaygılanan Dasein’in sahip olduğu temel bir karakterdir. Bu haletiruhiyede Dasein birine ya da birilerine yabancı değil, belli “birisine garip [yabancı]” olmaktadır. Bu birisi ise *das Man* olarak belirlenen kamusalığın içinden “birisidir” (McNeill, 2010:57). Normalde Dasein vasatı hergünlüğün “görünmezlik pelerini” giymiştir. Halbuki Dasein kaygılandığında, içinde bulunduğu haletiruhiye onu kamusalığın içinden çekip çıkarır. Bunun sonucu olarak Dasein, “herkes”in kısıkcı olan kamusalığın aşinalığını dünya-içinde-varolmak suretiyle bir kenara bırakır. “Böylece içinde-var-olmaklık, bir eksistensiyal ‘hal’ olan *içinde-kimsenin-olmamaklığına* dönüşür.” (Heidegger, 2011a:199) Heidegger “tekinsizlikten” söz ettiğinde anlaşılması gereken tam da budur. Tekinsizlik, yurtsuzluğun “göz kırpmış” izleğidir. Yurdun eşğinde durana yurt kapısının aralığından bakmaktır tekinsizlik.

Heidegger’de söz konusu olan yurt (*Heimat*) düşüncesi yurda duyulan özlemin yanında modern teknolojinin gün geçtikçe artan hâkimiyetine de vurgu yapar. Bu bağlamda, “gerçekten de fırlatılmışlığımızdaki köklerimizi söken ve onunla aramızdaki bağları kesen şeyin teknolojik düşünmenin tasarladığı bu gelecek olduğu gösterilebilir” (McNeill, 2010:69). Heidegger, teknolojik düşünmenin tasarladığı bu geleceğin, kent ve köy evlerinin çatılarındaki radyo ve televizyon alıcılarının, açıkça insanların yaşadıkları, “oturdıkları” yerlerde bundan böyle “evlerinde” olmadıklarını gösterdiğini belirtir. İnsanlar gün geçtikçe televizyon ve radyonun sunduğu eğlendirici ve öğretici imkânların içine dalmaktadırlar. Bu şeyler insana ikamet ettiği yerin güven verici olduğu fikrini sunamazlar; aksine sürekli olarak yeni olana atılacak adımı içlerinde taşıyarak, onların bir oraya bir buraya sürüklenmelerine neden olurlar. Heidegger’e göre böylece insanlar “yurt-yuva olandan” “yurda-yuvaya benzemeyene” doğru çekilirler. Söz konusu durum ele alındığında tehlike altında olduğumuz belirgin bir şekilde görünmektedir. Yurt olarak bildiğimiz, modern tekniğin olanakları tarafından kuşatılmakta, çözülmektedir. Yurda ya da yuvaya benzemeyen, insanı öylesine cezbeder ki, insan, onun bu kendine çekmesi karşısında ne yapacağını bilmez hale gelir (Heidegger, 2008a:103).

Heidegger, yukarıdaki belirlenimin ışığında sorar; “(Peki), yuvaya-benzemeyenin üzerimize gelişi karşısında nasıl savunmaya geçebiliriz?” (Heidegger, 2008a:103) Heidegger’e göre, bunun için öncelikle yuvaya-benzemeyenin ne anlama geldiğini açıklamamız, daha sonra ise yurt-yuva olanın niteliğinin temel yapısını kavramamız gerekir. Yurda-yuvaya benzemeyenin varlığı, insanın yurt olarak bildiği şeye artık aşına olmadığı anlamına gelir. Özellikle yapılması gereken yurt-olmayanın süreklilik arz eden tehditkâr yapısının farkında olmaktır. Eğer yurt-olan artık aşına gelmiyorsa yurt-olmayan da bir şeye karşılık gelmez. Bu durum açıkça çıkar durumuna bağlı olarak kendimizi sürekli yeniye yönelik bir değişimin içinde bulduğumuzu gösterir. Yurt-olanın kurtarılması bunu göz ardı etmemeyi gerektirir. Heidegger’e göre yurda benzemeyeni kuşatan, ona egemen olan şey tekinsiz olanın muammasıdır. Tam da bu yüzden o, insanın imkân dâhilindeki geleceğini belirler (Heidegger, 2008a:104-106).

Her tekinsiz olan ve yurda-benzemeyen aynı zamanda yurt-olanla bağ kurar. Heidegger, özellikle modern tekniğin kuşatıcılığının kısıracında yaşayan insanın yurt ile bağlarının tamamen koptuğu tasavvuruna karşı çıkar. Ona göre, yurt çekimi olarak belirlenen “sıla

özlemi”, yurt çekiminin en bilinmedik yerde ve zamanda ortaya çıkma imkânına sahip ve hâlâ uyanık olduğunun en açık göstergesidir. Çünkü sılaya özlem en çok yurt-olmayanda süregiden zamanın içinde açığa çıkmaktadır (Heidegger, 2008a:106-107). Bu bağlamda, modern tekniğin yurda özgü tasavvurunda yuvaya/yurda-benzemeyen ve yurt arayışında olanın derin sıkıntısı iç içedir. Böylesi belirlemelerin gölgesinde şunu ifade edebiliriz: Yersiz yurtsuz insan, her nerede olursa olsun kendisini yurda çekende bulur. Bu yurda çeken, yurda benzemeyenin içinde süregider. Yersiz yurtsuzluk, modern tekniğin özü olan çerçevelemenin seslenişinde kendisini bulur. Çerçevelemenin saldırgan yapısı karşısında, kökensel düşünen düşünmenin özgür bırakılmış ışığında gücümüzü varolmanın köklülüğünden almalıyız. Yurtsuzluğun tecrübe edilmesi asli bir çağrışı da içinde barındırır: Yurda geri dönüş. Çağrı hakiki bir anlamı ifade eder ki bu Varlığın efendisi değil, Varlığın çobanı ve “Varlığın komşusu” olduğumuzun farkına varmaktır (Heidegger, 2015b:24). Dasein’in yersiz-yurtsuz olma hali, sahici şekilde varolma imkânına geri sıçramayı da içinde barındırır. Felsefenin görevi ise bu geri sıçramaya karşı koymamaktır.

Heidegger, yurdu (*Heimat*’ı) çoktan kaybedilmiş ama tekrar sahip olunması gereken şey olarak belirler. Modern aklın her şeyi nesneleştirici yapısı varlığını yurtda (*Heimat*’ta) da hissettirmiştir. Ayrıca tekniğin hüküm sürdüğü çağımızda yurdun (*Heimat*’ın) kuşatıcılığının açıklığı olan yöreye özgülük yitirilmiştir. Söz konusu yitirilmişliğin en büyük sebeplerinden biri çağımızın tekbiçimci yapısıdır. Böylesine tekbiçimci bir çağda yurda (*Heimat*’a) tekrar sahip olunabilir mi? Öncelikle şunu belirtmek gerekiyor: “*Heimat*’ın [yurdun] özü ancak sürgünde (*in der Fremde*) parlamaya başlar. Büyük şairlerin söyleyip terennüm ettiği her şey yurt özlemi açısından görülür ve dile acıyla çağrılır (*durch diesen Schmerz ins Wort gerufen*).” (Heidegger; aktaran: Hammermeister, 2010:110)

Heidegger, Johann Peter Hebel’in yurt toprağında hakiki bir eserin vücuda gelmesine dair şu sözünü ele alır: “Bizler –kabul etsek de etmesek de– esîrde⁸⁸ çiçeklenip meyveye durmak için kökleriyle topraktan yükselmesi gereken bitkileriz.” (Heidegger, 2010a:40) Bu sözle şairin iddia ettiği şey modern teknikle çevrelenmiş insan için de geçerli midir? Yerini yurdunu kaybetmiş bizler, yurt olmayan yerlerde yaşamakta, bu yerleri yurt

⁸⁸ Heidegger esîrin, “göklerin özgür havası” ve “ruhun açık alanı” anlamına geldiğini belirtir (Heidegger, 2010a:40).

edinmekteyiz. Bu şu soruyu sorma zorunluluğunu doğurur: “toprağına insanın kök salabileceği yani köklü olabileceği hayat verici bir yurt toprağı hâlâ var mıdır?” (Heidegger, 2010a:40). Heidegger’in söz konusu soruya cevabı, *aranan* olarak hâlâ bir yurdun ya da yurt toprağının olduğudur (Heidegger, 2008a:108). Yerini yurdunu kaybedenler, der Heidegger:

“bunlar büyük şehirlerin keşmekeşi içine çekildiler ve sanayi bölgelerinin çorak toraklarını yeniden iskân ettiler. Onlar şimdi eski yurtlarına yabancılar. Peki ya yurtlarında kalmış olanlar? Ekseriya bunlar yurtlarından çıkarılmış olanlardan daha da yurtsuzlar. Bunlar, her gün her saat radyo ve televizyona daha fazla bağlanmaktadır. Her hafta sinemalar bunları kapıp hayal gücünün olağandışı, ama çoğu kez sadece olağan âlemlerine kaçırıyor ve dünya olmayan bir dünyanın vehmini sunuyor. Resimli dergilere her yerde ulaşılabiliyor. Modern iletişim tekniklerinin insanı harekete geçirdiği, üzerine çullandığı ve önüne katılıp sürüklendiği her şey–her şey bugün insana çiftliğinin etrafındaki tarlalardan çok daha yakın, arz üzerindeki semadan çok daha yakın, gecenin güne dönmesinden çok daha yakın, köyünün örf ve adetlerinden, doğduğu dünyanın geleneğinden çok daha yakın.” (Heidegger, 2010a:40-41)

Heidegger bu bağlamda sorar: Eğer yurdunda yaşıyan ile yurdundan kovulmuş, bu ya da şu yere gitmiş olanlar arasında fark yoksa “yeni olan nedir?” Heidegger’e göre yeni olan, insanın *köklülüğünün* tehdit edildiği, içine doğduğumuz, yaşadığımız ve de yaşayacağımız “çağın ruhu”dur (Heidegger, 2010a:41).

Bu bağlamda, çağın ruhunda hüküm süren temel yapılardan olan “modern teknolojinin doğada yeni enerjiler keşfetmesini ve onları serbest bırakmasını sağlayan temel nedir?” (Heidegger, 2010a:42). Heidegger bunu, son yüzyıllardaki temel kavram değişimiyle ve bunun sonucu olarak insanın yeni bir dünyaya konumlandırılmasıyla bağlantılandırır. Bu ise modern felsefeyle başlamıştır. Böylece hesaplayıcı düşünmenin kuşatıcılığı ve tehditkâr yapısı her alanda kendini göstermeye başlamış; “doğa modern teknoloji ve sanayi için devasa bir akaryakıt deposuna, bir enerji kaynağına” dönüşmüştür (Heidegger, 2010a:42). Ona göre modern teknolojiadaki güç, şeylerle, varolanlarla nasıl bir etkileşim içinde olunacağını da belirtir; çünkü modern teknolojiadaki değişim, dönüşüm hiç de tahmin edilemeyecek türdendir. Atom bombası ve nükleer santralin askeri bir güç olarak kullanılmasının yanında bunların nasıl daha iyi yaşam koşulları için kullanılabileceği de araştırılmaktadır. Heidegger televizyon, radyo, hava ve deniz ulaşımı gibi modern teknolojinin imkânlarının görüldüğü ilerlemenin, modern teknolojinin sadece görünen yüzü olduğunu belirtir. Ona göre, “teknolojik ilerleme gittikçe daha da hızlanacak ve asla durdurulamayacaktır” (Heidegger, 2010a:43).

Varoluşun tüm alanları modern tekniğin imkânlarıyla çepeçevre sarılmıştır. Heidegger, modern tekniğin fark edilebilir olan temel özelliğinin, “herkes”in onun başarısının farkında olmasını hızlı bir şekilde sağlaması ve bunun “herkes” tarafından takdir edilmesi olarak görür. Böylece bu başarı, resimli dergilerde yer alacak, “herkes” bunu okuyacak, radyoda dinleyebilecek, televizyonda izleyebilecek ve paylaşacaktır. Ona göre, bu okuma, dinleme ve izlemeler dikkatli bir bakış aracılığıyla yapılmaz. Halbuki onlar üzerine sükûnetle düşünmek bambaşkadır (Heidegger, 2010a:44).

Heidegger, asıl problemin modern teknikten değil, onun karşısında nasıl hazırlanmamız gerektiğini bilmememizden kaynaklandığını belirtir. Eğer insan hesaplayıcı düşünme karşısına belirleyici güç olarak sükûnetle düşünen düşünmeyi koyamazsa gerçekleşecek olan şudur: “insan teknolojinin karşı konulmaz üstün gücünün insafına kalmış şaşkın ve savunmasız bir kurban” olur. Düşünülen şey, atom çağında insanın tehdit edilen köklülüğüdür. Heidegger, sükûnetle düşünen düşünme yolunun kullanılması durumunda temel olan köklülüğe yeni bir imkân ve zemin hazırlanacağını düşünür. Bu yolda yapılması gereken, tek bir düşüncenin hegemonyasının sahip olamayacağı şekilde düşünmek, bazı düşünceleri saplantı haline getirmemek ve kuşatıcı şekilde farklı düşüncelere açık olmaktır (Heidegger, 2010a:44-45).

SONUÇ

Kurtarıcı güç: sanat. Heidegger modern tekniğin hâkim olduğu çağda, Greklerin sanatının varlığında hüküm süren gizini-açmaya kendimizi kapattığımızı ifade eder. Çünkü çerçevelemenin karakteri sanatla kökensel bir ilişki kurma imkânında yarıklar açar. Bundan dolayı sanat, öznenin istencine bırakılan bir kurban olur. Sanatın bu tasviri, Descartes ile başlayan modern dünya tasavvuruna ve geleneksel estetiğin önyargılarına dayanmaktadır. Modern çağda sanat, “estetiğin” alanında yol almaya devam eder. Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*’nde, çerçevelemenin hüküm sürdüğü ve kendisine bile yabancılaşmış olan modern dünyada, umudun tamamen tükenmediğini bildiren bir şimşegin çaktığını dile getirir. Heidegger, umudunu kaybetmemenin dayanağını Greklerde bulur. Modern tekniğin/teknolojinin manipülatif yapısının egemen olduğu yerde çare de Greklerdeki *şiirsel ve giz-açıcı* özelliğiyle *tekhne* olan sanattır (Megill, 2012:247).

Heidegger’e göre, modern tekniğin labirentinden çıkış yolu sanattır: Tabii ki, estetik olarak vuku bulduğu modern anlamıyla değil, Kadim Greklerde *tekhne* olarak tasavvur edilen anlamıyla sanat. Bu bağlamda temel bir soru önem kazanmaktadır: Sanatın *tekhne* olarak karşılık bulmasının anlamı nedir? Greklerde sanatın anlamı, “biricik, çok yönlü gizini-açma”ya dayanıyordu (Heidegger, 1998a:80). “Sanat dindardı, *promos*⁸⁹’tu; yani hakikatin hüküm sürmesini ve güvencede tutulmasını sağlayandı.” (Heidegger, 1998a:80) Heidegger, Greklerde sanatın, bir kültürel etkinlik aracı ya da modern dünyanın güzel olarak tasvir ettiği estetik hazzın bir kaynağı anlamında sanat olmadığını ifade eder. Çünkü Kadim Grekler sanatı *poiesis*’e ait bir gizini-açma tarzı olarak tecrübe ederler. Söz konusu gizini-açma, şiirsel olanın egemen olduğu her şeyin varlığında süregider. Şiirsel olan *poiesis*’in meskeninde vücut bulur.

Modern çağ, modern tekniğin yarattığı araçsallığın hâkim olduğu çerçevelemenin hükmü altındadır. Teknik olanla ilişki daha çok teknik gerektirir ki modern tekniğin özü olan çerçevelemenin temel karakteristiği de bunu açık bir şekilde gösterir. Varlığımızı çerçevelemenin kuşatıcılığından kurtarmak için öncelikle çerçevelemenin bir tehlike

⁸⁹ *Promos*: “Dindar, sofu, uysal” anlamalarına gelmektedir. *Promos* ve *primus* ilişkisi ve kavramın diğer anlamları için bkz. Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev. Doğan Özlem, 2.Basım, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 1998a, ss:80.

olarak çevremizi sardığını fark etmemiz, sonra da açığa-çıkarmanın, *poiesis* olanın şiirsel özüne kendimizi açmamız gerekir. Tehlikenin farkında olmak, kendisini *rezerv* olarak görmeyen açığa-çıkarma imkânına açık olmayı içerir (Bolt, 2012:84). Kurtuluş yolu ya da kurtarıcı güç olarak görülen sanatın sahip olduğu önemli rol şöyle belirtilebilir: “Metafizik düşünme geleneğinin tümüyle bir kenara bırakılabilmesi ve teknolojik tavrın uzantısı olan hâlihazırdaki düşünme biçiminin köktenci dönüşümü için tek yol sanattır.” (Kurtar, 2014:135)

Bu yol, kimi zaman van Gogh’un Bir Çift Pabuç tablosunda, kimi zaman bir Yunan Tapınağı’nda, kimi zaman ise Trakl’in, Rilke’nin ve “ozanın ozanı [şairler şairi]” (Heidegger, 2013c:30) Hölderlin’in şiirlerinde açığa çıkar. Önemli olan buna hazır olmaktır. Sanatta hüküm süren tefekküre dayalı düşünme, çıkış yoluna dair kurtarıcı gücü içinde barındırır. Soruşturmamızın yönlendirici patikası açısından burada van Gogh’un *Bir Çift Pabuç*⁹⁰ tablosu, bir *Yunan Tapınağı*, C.F. Meyer’in *Roma Çeşmesi* şiiri ve Hölderlin’in *mısraları* ele alınacaktır. Sanatta açığa çıkan Hakikatin farklı sanat dallarında hangi yönleriyle ele alındığı soruşturma konusu yapılarak, bir Yunan Tapınağı’nda ve Roma Çeşmesinde Hakikatin olagelmesinin nasıl ışıldadığı incelenecektir. Bir Çift Pabuç tablosunun açığa çıkardığı çiftçi kadının dünyasında sanatçı ve eserin eser varlığı tartışılacaktır. Bu bağlamda sanat eseri-sanatçı ilişkisi açısından önemli bir soru cevaplanmayı beklemektedir: Van Gogh mu büyüktür, yoksa Bir Çift Pabuç tablosu mu? Söz konusu soru, eserin mi yoksa onu meydana getiren sanatçının mı ön planda olacağına yöneliktir.

Heidegger, patikaların güzergâhı ile soruları arasında sıkı bağıntılar kurar. Sorular yolun nereye gideceğine, yolda nasıl hareket edileceğine ve ulaşılmak istenen yönde gitmek konusunda ne kadar ısrarcı olduğuna göre değişir. Bu bağlamda sorular sanat eserinin kökenine yöneliktir. Bilinen tasavvurları kılavuz edinirsek, sanat eserinin kaynağı sanatçıda mevcuttur. Ama itinalı bir bakış sanatçının da kaynağını sanat eserinden aldığını bilir. Heidegger’e göre “bir şeyin kökeni, onun varlığının kaynağıdır”

⁹⁰ Meyer Schapiro, van Gogh’un resmettiği pabuçların bir çiftçi kadına mı yoksa van Gogh’un kendisine mi ait olduğunu tartışarak Heidegger’i eleştirir. Ona göre van Gogh, tabloda kendi ayakkabılarını resmetmiştir. Bu nedenle Heidegger’in Bir Çift Pabuç tablosunu, kendi düşünsel izleğinin tasavvuru bağlamında bir köylü kadının pabuçları olarak yorumladığını ifade eder. Oysa Heidegger için önemli olan pabucun kime ait olduğu değil, onun giyildiği zaman kendisini nasıl açığa çıkardığıdır (Kurtar, 2014:165-167).

(Heidegger, 2014b:9). Bu bağlamda sanatçı-eser ikileminde şöyle bir belirleme yapılır: “Sanatçı, kendi eserinin kaynağıdır. Eser, sanatçının kaynağıdır.” (Heidegger, 2014b:9) Sanatçı ve eserin karşılıklı olarak bir bağ kurmasını sağlayan ve bunlara adını veren temel unsur ise sanattır (Heidegger, 2014b:9). Böylesi bir belirleme ışığında Heidegger şöyle bir sonuca varır: Sanatçı, sanat eserinin büyüklüğü karşısında, kayıtsızdır; çünkü sanatçı eserin yaratımı esnasında sürecin içinde yok olur (Heidegger, 2014b:35). Esere bakıldığında, onun Hakikati açımlayan dinginliği karşısında büyüklüğünü bir sanatçıya borçlu olduğu düşünülebilir. Ama Heidegger’e göre büyüklük, sanatçıya değil sanat eserinin kendisine aittir. Sanat eserinin büyüklüğü, sanatçının ustalığından değil, sanat eserini “hakikati gören gözlerle görmesinden kaynaklanır” (Eren, 2006:64).

Bu bağlamda birincil olarak van Gogh’un Bir Çift Pabuç’unu ele almak, soruşturmaya belirleyici bir yön tayin etmesi açısından önemlidir. Bu resmin doğru anlaşılması için şunu belirtmek gereklidir: Araç (“pabuç”) ile sanat eseri bağıntısına bakıldığında, araç insanın özenli çalışmasının ürünü olması açısından sanat eseriyle ilişkilidir. Bunun anlamı, sanat eserinin ve aracın insan emeğinin ürünü olmasıdır. Heidegger, sanat eserini katıksız ve gösterişsiz oluşundan ötürü salt nesneye benzetir. Böylece araç, nesne ile eser arasında kendine has bir yapıya, Heidegger’in ifadesiyle “ara bir konum”’a sahip olur (Heidegger, 2014b:23). Bu belirlemelerin ışığında resme yöneldiğimizde resim Heidegger’e şöyle açılır:

“Ayakkabı [Pabuç] aracının boş içinin, karanlık ağızından iş basamaklarının güçlükleri adeta sızıyor. Ayakkabının [Pabucun] sert yapılı ağırlığında, üzerinde sert rüzgârların estiği tarlanın uzun, birbirini hatırlatan çizgiler yardımıyla uzun gidişin uysallığı toplanır. Derinin üzerinde nem ve toprağın çukurları var. Tabanlarda, çöken akşamdan dolayı tarla yolunun yalnızlığı karışır. Ayakkabıda [Pabuçta] toprağın sessiz çılgılığı, olgun başakların sessiz ödülü ve kış yaşatan tarlanın, nadasa bırakılmış tenha tarlanın açıklanmamış başarısızlığını fısıldar. Bu araç yardımıyla ekmeğin güveni, sıkıntıyı atmanın verdiği dile getirilemez sevinci, doğumun verdiği çalkantı ve ölüm tehdidindeki titremenin şikâyetli korkusunu hissedersiz. Bu araç toprağa aittir ve köylü kadının dünyasında yurt tutar. Araç bu yurt tutmuş aitikten kendi içindeki dinginliğini yaratır.” (Heidegger, 2014b:27)

Yukarıdaki ifadelerle, kadın aslında pabucu sadece sıradan kullanım için giyiyor denilerek itiraz edilebilir; ama Heidegger bunun o kadar da basit olmadığını düşünür. Pabucun kadınla ilişkisinde araçsal olanın niteliğiyle bağlantılı güvenirliliğin söz konusu olduğu görülmelidir. Araçsal olanın varlığı her ne kadar hizmet edebilmesine ilişkin olsa da, “güvenirlilik” aracın özüne aittir. Heidegger, tarlada çalışan kadının böylece “toprağın suskun çağrısına” katıldığını ifade eder. Böylesi bir katılma kadının sahip olduğu dünyanın farkına varmasını sağlar. Aracın güvenirliliği kadına dünyada güvende olduğunu

bildirir ve yeryüzüne “daimi isteminin özgürlüğünün güvenini” aşlar (Heidegger, 2014b:27-28). Pabuçların güvenilirliği kadının yaşam dünyasında varlığını devam ettirmesine imkân tanır. Tablo kadının dünyasını açığa çıkarır.

Heidegger, tabloya ilişkin bu belirlemelerin bizi eserin varlığına ulaştırdığını ifade eder. Çünkü van Gogh’un tablosuna bakan bizler, eserin karşısındayken olduğumuz yerde değil de eserin kendisinde oluruz. Sanat eserinin kendisinde olma, bir çift pabucun artık herhangi birine ait olan bir araç olarak görülmediğine işaret eder. Bundan hareketle açıklamamız gerekirse, sanat eserinde, “ayakkabı [pabuç] aracının hakikatte ne olduğu”na yönelik açıklığın ifşa olduğuna tanık oluruz. Bu tanıklıkta açıkça görünen şudur ki, van Gogh’un tablosu bize hakikatte pabuçların ne olduğunu serimler. Sonuç olarak sanat eserinde iş başında olan görünür: Hakikat (*aletheia*) (Heidegger, 2014b:29).

Sanat eseri, görünen ama fark edilmeyen açıklığın içindeki gizlenmişliğe yönelir. Bu gizlenmişlik insanı durup düşünmeye davet eder. Söz konusu durum, modern tekniğin araçsal kuşatıcılığını yansıtan hesaplayıcı düşünmeye karşı sükûnetle düşünen düşünmeye teslimiyeti ifade eder. Teslimiyet, dinlemeye çağrılan insanın esere (eserin varlığına) katılmasını gerektirir. Katılma bir etken değildir, açıklığın, gizlenmemişliğin sesini duymaya yöneliktir. Sanat eserinde varolanın Hakikatinin açıklığını ortaya koyma çabası söz konusudur. Böylece sanat eserinin kurduğu dünyanın sesini duyabilir, dinleyebilir ve bir çift köylü pabucunun ne olduğunu görebiliriz.

Van Gogh’un tablosuna yönelik açıklama, sanatın taklit olduğu düşüncesi bağlamında eleştirildiğinde, sanat eserinin pabuçlarla çok fazla benzerlik/uygunluk gösterdiği ve bu sebeple esere böyle bir değer atfedilebildiği söylenebilir; ama bu düşüncenin yanlış olduğu, Hakikat anlamında *aletheia*’nın açıklığında kendini görünür kılar. Çünkü sanat eseri pabuçlara benzerliğinden değil pabuçların varlığına yönelik bir şeyi açımladığından Hakikati (*aletheia*’yı) açığa çıkarır. Heidegger bu ifadeyi destekleyici olarak da C.F. Meyer’in Roma Çeşmesi⁹¹ şiirini, şiirde anlatılanla gerçekte olanın benzerlik

⁹¹ “Sular yükselip düşerek
Doldurur mermer havuzu
Buradan, kendini örterek akıp gider
Diğer havuzun içine
Zenginleşen ikincisi vermeye başlar
Fıkırdarak sularını üçüncüsüne
Her biri hem alır hem verir.
Ve akar ve dinlenirler.” (Heidegger, 2014b:30)

göstermediğine vurgu yaparak açımlar. Bir Çift Pabuç tablosuna benzer şekilde Roma Çeşmesi'nde de "Hakikat işe koyulmuştur" (Heidegger, 2014b:31). Ama bu şiirde ne bir benzerlik ne de sanat eserinin özünde hüküm sürenin açığa çıkışı söz konusudur. Her ne kadar Roma Çeşmesi şiiri için geçerli olmasa da şu açıkça söylenebilir ki sanat eseri, nesnenin özünde hüküm süren şeyi açığa çıkarır; yoksa nesnenin bir kopyasını sunmaz.

Heidegger, van Gogh'un Bir Çift Pabuç'unda olduğu gibi Yunan Tapınağı'nda da hiçbir şeyin kopyalanmadığını ifade eder. Çünkü kayalardan meydana gelen vadide, tapınak kendisinde öylece süredurur. Ve Yunan Tapınağı vasıtasıyla Tanrı tapınağın kendisinde mevcut olur. Bu mevcudiyetle ilişkili olarak Heidegger şunları söyler:

"Tanrı'nın bu mevcudiyeti, kendi içinde kutsal bir alan olarak, alanın genişliği ve sınıridir. Tapınak ve alanı, belirsizliğe dönüşmez. Tapınak doğum ve ölüm, felaket ve kutsallık, ihtişam ve sefalet, yükselme ve çöküşün ve insan varlığı için onun yazgısının biçim kazandığı ilişkilerin birliğini toparlayıp bir araya getirir." (Heidegger, 2014b:37)

Öyle ki tapınak aynı zamanda Tanrı'nın barınağıdır da. Heidegger, tapınağın iki temel anlamı açığa çıkardığını ifade eder: İlk tapınak bir dünya kurar ya da inşa eder; ikinci olarak ise bir yeryüzünü öne çıkarır (Johnson, 2013:83). Böylece tapınak, hazırda olanın açıklığı değil, orada olmayanın gizini-açmasıdır. Tapınağın bu özelliği onun aynı zamanda sanatın kökeni olduğuna işaret eder. Yunan Tapınağı ile bağıntıda olan her şey onun varlığında kendileri olurlar. Bu aynı zamanda Greklerde *physis* olarak tanımlananın adıdır. Heidegger, "yeryüzü"nü "kendi barınağını nereye kurduğunu" aydınlatan anlamında "doğmakta olanların doğumunu kendileri olarak gizleyen" şeye karşılık kullanır (Heidegger, 2014b:37). Çünkü yeryüzü, açıklığın gizlenmişliği olarak ufukta yükselenlerde bulunur.

Heidegger *Sanat Eserinin Kökeni*'nde eserin yeryüzü ve dünya arasındaki çatışmayı başlatmasından söz eder. Eserin eser varlığı, ifade edilen çatışmanın yarattığı yarıktan açığa çıkar. Eserin varlığının birliğinde, der Heidegger, yeryüzü ve dünya birbirlerine aittir. Bu aitliği de ancak eserin kendindeliğine dalan tefekküre dayalı düşünen düşünmenin huzurunda buluruz. Eserin görevi, çatışmanın çatışma olarak süregitmesinin gerçekleştirilmesidir (Heidegger, 2014b:44). Bu çatışma birbirinden farklı iki şeyden söz eder; ama bu onların birbirinden ayrıldığı, ayırık olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü, "Dünya kendini yeryüzünde kurar, yeryüzü de dünyada yükselir" (Heidegger, 2014b:43).

Buna bağılı olarak, yeryüzü ve dünyanın çatışmasında yani eserin varlığında Hakikatin olayı gerçekleşir. Heidegger, Hakikat olarak ifade edilenin *aletheia* bağlamında anlaşılmasında ısrar eder: “İkinci Bölüm”de de gösterildiği üzere Batı metafiziği düşünme geleneği kavramları tercüme ederken –“Roma düşüncesi, sözcüklerin ifade etmek istediği deneyimi yani Yunanca kavram olmaksızın Yunanca sözcükleri almıştır. Batı düşüncesinin temelsizliği bu aktarımla başlamıştır” (Heidegger, 2014b:17)– onların kökensel anlamıyla olan bağını yok ettiğinden Hakikat doğruluk anlamında, bilgi ile nesnenin uygunluğuna karşılık gelecek şekilde kullanılır. Bu bağlamda düşünüldüğünde *aletheia*’dan varolanın açıklığının anlaşılması gerekir. *Aletheia* olarak Hakikat, varolanın açıklığının mümkün olmasını sağlar. Hakikat açığa çıkarken aynı zamanda gizlenmeyi de içerir. Böylece varolan, aydınlanmış olanda gizliliğini sürdürebilir (Heidegger, 2014b:45-48). Aydınlik ve gizlenmenin çatışması sürdükçe yeryüzü dünyadan yükselmeye devam eder, dünya da yeryüzünün bu yükselmesinde kurulur.

Yeryüzü ve dünya ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde hem Yunan Tapınağı’nda hem de van Gogh’un Bir Çift Pabuç resminde Hakikat vuku bulur. Çünkü Heidegger’e göre Hakikatin açığa çıkış yönlerinden biri, eserin eser varlığıdır. Eserin varlığı, hem bir yeryüzü öne sürerek hem de bir dünya kurarak “hakikatin dövüşe yol açtığı kavganın ilanı”nı beyan eder (Heidegger, 2014b:50). Hakikat, söz konusu dövüşün yani gizlenme ve açığa-çıkmanın/gizini-açmanın/örtüsünü kaldırmanın fark edilmesinde ortaya çıkmaktadır. Böylece pabuç aracının sahip olduğu araç varlığı, bir şeye benzerlik olmayıp dünya ve yeryüzünün çatışmasının açıklığa kavuşmasıdır. Hem van Gogh’un Bir Çift Pabuç’unda hem de Yunan Tapınağı’nda kendini gizleyen Varlığın aydınlanması gerçekleşir (Heidegger, 2014b:50).

Varlığın aydınlanması vuku bulduğunda şu açıkça görülür: “Sanat Hakikatin işe koyulmasıdır.” (Heidegger, 2014b:73) Heidegger bu bağlamda sanatın tarihsel olduğunu da ifade eder. Kurtarıcı güç olarak sanat, eserde olagelen Hakikati açığa çıkarır. Heidegger’e göre sanat, tarihsel bir halkın varoluşunun kökeni konumundadır. Tarih boyu önemli görevleri olduğunu düşündüğü şair ve düşünürlerin Varlığın açığa çıkma talebini⁹² yerine getireceklerine inandığı için, Varlık ve insan ilişkisinde aradaki bağı kurma

⁹² Ama bu sadece bir imkân olarak bulunur; çünkü açığa çıkma Varlığın buna cevap vermesiyle sonuçlanabileceği gibi vermemesiyle de sonuçlanabilir.

görevini de onlara vermiştir. Almanlar açısından da “şairler şairi” Hölderlin şunu söyleyerek bunun adını koyar:

“Schwer verläßt,

Was nahe dem Urprung wohnet, den Ort.” (Hölderlin 1922:325)

“Ağır ağır terk eder

Köke yakın oturan, mekânı.” (Heidegger, 2014b:74)

Heidegger’in düşünsel patikaları soruşturulduğunda sanat ve bununla ilişkili olarak şiire önemli bir yer verildiği görülmektedir. Şiir söz konusu olduğunda dil ve şiir arasındaki bağın açılması önemlidir. Her türlü sanatın *şiirsel* bir yapıya sahip olduğu düşünüldüğünde, şiir Hakikatin açığa çıkmasını müjdelir. Bu kendisini şu ifadenin açıklığında Varlıkla ilişkisinde bulur: “Şiir varlığın sözle kurulmasıdır.” (Heidegger, 2013c:37) Söz konusu ifadeyi açımamanın işareti olarak şu sorular çıkabilir: Heidegger’in soruşturulmaya değer bu ifadesi neyi açıklamaktadır? Şiir nasıl bir öze sahiptir ki Varlığın sözle kurulması anlamına gelmektedir? Heidegger’in söz konusu ifadesini “dil Varlığın evidir” (Heidegger, 2015b:25) önermesiyle birlikte düşündüğümüzde anlamın açıklığı kendisini serimler. Bu ifade bize dilin Varlığa ait olduğunu göstermesinin yanı sıra onun Varlık için olduğunu da belirtir. Böylesi bir belirleme Varlığın kendini dilde açığa çıkardığını gösterir. Özü, şiirin özüyle anlaşılan dil, Varlığın korunağıdır. Özlü şairler ve düşünürlerin bekçisi olduğu bu ev ya da koranak, Varlığın sırrını taşıyandır. Bu sırrı korumak, bir binada bulunan hazinenin koruyuculuğunu üstlenen bekçinin yaptığını yapmak değildir. Özlü düşünürler ve şairlerin yapması gereken, Varlığın sırrını korumaya karşı *uyanık* olmaktır; ancak itinalı bir bakış böylesi bir görevin aracı olabilir (Heidegger, 2006:164).

Varlığın sırrını koruma görevi verilen şairlerden biri olan Hölderlin’in “çağ”ı anlamaya yönelik açımlayıcı ifadesi soruşturmaya belirleyici bir yön tayin eder:

“Komm und besänftige mir, die du einst Elemente

versöhntest,

Wonne der himmlischen Muse, das Chaos der Zeit, (...)” (Hölderlin, 1922:236).

“Göksel perinin sevinci, eskiden unsurları uzlaştıran,

Gel de dindir benim için bu çağın [zamanın] kargaşasını, (...)” (Hölderlin, 2013:49).

Hölderlin’in *Diotima* şiirinin giriş dizeleri olan yukarıdaki ifadenin söz ettiği çağın karmaşası ne anlama gelmektedir? Hölderlin’in “çağ” olarak ifade ettiği şey tam olarak

neye karşılık gelmektedir? Öncelikle “eskiden unsurları uzlaştıran” ifadesi *artık* unsurlar arasındaki uyumun eşikte durduğunu ifade eder. Çağın “sesi”, Hölderlin’in kendisini zamanın içinde yersiz yurtsuz hissettiğinin göstergesidir. Çağın kargaşası, Tanrı’nın yitirilmesi anlamına gelmektedir. *Şairler şairinin dileği yeryüzünde uyumla beraber şairane yaşayan insanın dileğidir*. Hölderlin’in karmaşayı yok edilmesi ya da düzeltilmesi gereken bir şey olarak görmesi ise Varlığın unutulduğu çağda süregiden unutuşun *duyulmayan sesidir*.

Duyulmayan sesin sessizliğinde, bu çalışmada, Varlığın unutuluşunun tarihi olarak kabul edilen Batı metafiziği düşünme geleneğinde bir patika açmanın koşulu olarak, *Varlık, düşünme, logos, physis, aletheia, tekhne, modern teknik, kaygı* vs. bağlamında soruşturmaya yön verici kavramsal dönüşümlerin itinayla ele alınması gerektiği ortaya konmak istenmiştir. Bu kavramlar ışığında hem Varlığın anlamı sorusunun, her sorunun kaynağı olarak görülen “*Varolan genelde, neden [var]dır ve daha ziyade Hiçlik değil?*” sorusu çerçevesinde ele alınarak *oluş, görünüş, düşünme* ve *gereklilik* kavramları bağlamında yeniden sorulması gerektiği, hem *Tekhne* kavramından hareketle gizini-açma ve çerçeveleme olarak dönüşen anlamın açıklığını kavramanın önemi, hem de kaygı kavramının temel bir haletiruhiye olarak düşünülmesi, insan-modern teknik ilişkisinde Varlığın unutuluş serüveninin nasıl bir güzergâhta incelenmesi gerektiği ve çözüm yolu olarak önerilen sanatın böylesi bir görevi nasıl üstlendiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Varlığın unutuluşunun serüveninde özellikle tehlike olarak görülen modern tekniğin özü olan çerçevelemeye karşı sanatın neden öne sürüldüğü son derece önemlidir. Böylece şuna varılabilir: Varlığın unutuluş yazgısının dönüşü, kendisini, sanatın açıklığında ortaya çıkan Hakikatin (*aletheia*’nın) şafağında yükselen Varlıkla gerçekleştirir.

Varlığın unutuluşunun çağında, varolanların günübürlük kuşatması altında insan, “herkes”in alanında yaşar. Yersiz yurtsuz insanın kendisini yeniden konumlandırmasının yansıması, yeryüzüne egemen olma isteğinde açığa çıkmaktadır. Çünkü Batı metafiziği düşünme geleneğinin olgularından modern tekniğin özü olan çerçeveleme, kuşatıcılığıyla Varlığı varolan olarak tanımlayarak hâkimiyet alanını genişletmesinin yanında insanın yurtsuzluğunu da derinleştirmeye devam eder. Böylece insan “herkes” alanında varolmanın en çetrefilli halini yaşamaktadır. Kaygı, insanın bu çetrefilliği aşmasının

temel haletiruhiyesi olarak “göz kırpar”. Böylece kaygı varlık minvalinin, bu durumdan kurtuluş için bir “çare” olarak görülmesinin perdesi aralanmalıdır. Kaygılanan insan Hiçin açıklığında durur. Öyle ki insan, Hiçin bu açıklığında, sanatın kurtarıcı bir güç olarak açığa çıkışını dinginlikle bekler. Sanat kendisini, insanın Hiçle karşılaşmasında açığa vurur. Çünkü Hiçle karşılaşan insan, sanat eseriyle arasına, sanatın Hakikati açığa çıkarması bağlamında sınır çekmeyecektir. Sanatta iş başında olan Hakikatin açıklığı, sanat eseriyle aracısız bir ilişki gerektirir. Heidegger böylesi bir durumda, açıklığın temsilcileri olarak sadece özlü düşünörlere ve şairlere paye verir.

Bu bağlamda, Varlıkla olan kökensel bağın kopuşunun en açık ifadesi olan “Varlığın unutulmuşluğu”ndan hareketle Varlığı yeniden düşünme imkânına sığırayış ancak ve ancak Batı metafiziğı düşünme geleneğinin basmakalıp düşünme yapısının göstergesi olan hesaplayıcı düşünmeden kendimizi kurtarmakla ve özlü düşünme olan Varlığın düşünmesine, sükûnetle düşünen düşünmeye yönelmekle mümkündür. “Metafizik” düşünme olarak tanımlanan hesaplayıcı düşünmenin aşılması gerekmektedir; ama bu aşış metafizik düşünmenin tamamıyla terk edilmesi anlamına da gelmez. Çünkü insan, “*animal rationale*” olarak tanımlandığı sürece “*animal metaphysicum*” olarak belirlenmeye devam edecektir (Heidegger, 2009a:9). Sükûnetle düşünen düşünmeye kendimizi açmak ancak ve ancak Batı metafiziğı geleneğinin hüküm sürdüğü düşünmenin “mantık” ve “teknik” yorumundan uzaklaştığımızda mümkündür: “Mantık”, düşünmenin çarmıha gerilmesidir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- AKTOK, Ö. ve BAL, M. (2010), *Heidegger*, Özgür Aktok ve Metin Bal (Edt.), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- ALTENBERND Johnson P. (2013), *Heidegger Üzerine*, Adnan Esenyel (çev.), Sentez Yayınevi, Ankara.
- ARENDT, Hannah (2010), “Martin Heidegger’in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle”, *Heidegger İçinde*, Çetin Balanuye (çev.), Doğu Batı Yayınları, Ankara, ss: 117-130.
- ARENDT, H. ve HEIDEGGER, M. (2012), *Hannah Arent Martin Heidegger: Mektuplar (1925-1975)*, Melek Paşalı (çev.), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- ARISTOTELES (1997), *Nikomakhos’a Etik*, Saffet Babür (çev.), Ayraç Yayınevi, Ankara.
- ARISTOTELES (2010), *Metafizik*, Ahmet Arslan (çev.), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- ARTUT, Selçuk (2014), *Teknoloji-İnsan Birlikteliği*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- ATEŞOĞLU, Güçlü (Ed). (2016), *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji: Çağdaş Felsefenin Macerası 1*, Belge Yayınları, İstanbul.
- AYDOĞAN, Ahmet (2008), *Heidegger*, Ahmet Aydoğan (çev. ve drl.), Say Yayınları, İstanbul.
- AYDOĞAN, Ahmet (2017), *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, Ahmet Aydoğan (çev. ve drl.), Say Yayınları, İstanbul.
- BADIO, Alan ve CASSIN, Barbara (2011), *Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe*, Hayri Gökşin Özkoray (çev.), Monokl Yayınları, İstanbul.
- BAMBACH, Charles (2017), “Heidegger, Teknoloji, Yurt”, *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği İçinde*, Ahmet Aydoğan (çev. ve drl.), Say Yayınları, İstanbul, ss: 173-201.
- BASALLA, George (2013), *Teknolojinin Evrimi*, Cem Soydemir (çev.), 14.Basım, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- BLUMENBERG, H. (2014), *Endişe Nehri Geçiyor*, Cemal Ener (çev.), Metis Yayınları, İstanbul.
- BOLT, Barbara (2015), *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, Murat Özbank (çev.), 2.Basım, Kollektif Kitap, İstanbul.

- BRAUTIGAN, Richard (2013), *Japonya Günlükleri*, Melis Oflas (çev.), Altıkkırbeş Yayın, İstanbul.
- BUMİN, Tülin (2014), *Tarışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 6.Basım, YKY, İstanbul.
- ÇÜÇEN, A.Kadir (2015), *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 5.Basım, ASA Kitabevi, Bursa.
- DELAHAYE, Thierry (2015), *Galileo: Gözleri Yıldızlarda Bir Bilim Adamı*, Bilgin Çınar (çev.), Arkadaş Yayınevi, Ankara.
- DEMİRHAN, Ahmet (Edt.) (2004), *Heidegger ve Din*, Ahmet Demirhan (drl.), Gelenek Yayıncılık, İstanbul.
- DER SPIEGEL (1993), *Profesör Heidegger, 1933 'te Neler Oldu?"* Turhan Ilgaz (çev.), YKY, İstanbul.
- ER, S. Erol (2014), *Heidegger Paris 'te: Fransızların Heidegger Okuması*, Sadık Erol Er (drl.), Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- EREN, Işık (2006), *Sanat ve Bilgi ilişkisi: A. Schopenhauer ve M.Heidegger'in Sanat Görüşleri*, Asa Kitabevi, Bursa.
- GALL, Andre Le (2016), *Anksiyete ve Kaygı*, İsmail Yerguz (çev.), 3.Basım, Dost Kitabevi, Ankara.
- GRAY, J. Glenn (2008), "Heidegger'in 'Varlık'ı", *Heidegger İçinde*, Ahmet Aydoğan (çev. ve drl.), Say Yayınları, İstanbul, ss: 151- 160.
- HAMMERMEISTER, K. (2010), "Heidegger'den Gadamer'e Değişen Heimat", Ahmet Aydoğan (çev. ve drl), *Düşünceye Çağırın Yurt Müdafası İçinde*, Say Yayınları, İstanbul, ss: 101-120.
- HAMTHORNE, Nathaniel (2016), *Heidegger'in Deneyi*, Birdal Akar (çev.), Gram Yayınları, İstanbul.
- HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2004), "Heidegger'in "Platon'un Hakikat Doktrini" Makalesi Üzerine Bir Eleştiri", *Felsefe Tartışmaları İçinde*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 32. Kitap, İstanbul, ss: 1-18.
- HEIDEGGER, Martin (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, William Lovitt (çev.), Garland Publishing, Inc, New York & London.
- HEIDEGGER, Martin (1992a), *What Is Called Thinking?*, Fred D. Wieck ve J.Glenn Gray (çev.), Harper and Row Publishers, New York.
- HEIDEGGER, Martin (1992b), *What Is Metaphysics?*, Basic Writings: from Being and Time to Task of Thinking, David Farrell Krell (Edt.), San Francisco: Harper and Row.

- HEIDEGGER, Martin (1995), *Nedir Bu Felsefe?*, Ali Irgat (çev.), AFA Yayınları, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (1996b), *Being and Time*, Joan Stambaugh (çev.), State University of New York Press, New York.
- HEIDEGGER, Martin (1997), “Sanatın Doğuşu ve Düşünmenin Yolu”, *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ İçinde*, H. Ünal Nalbantoğlu ve Leyla Baydar (çev.), İmge Kitabevi, Ankara, ss:11-31.
- HEIDEGGER, Martin (1998a), *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Doğan Özlem (çev.), 2.Basım, Paradigma Yayınevi, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (1998b), *Bilim Üzerine İki Ders*, Hakkı Hünler (çev.), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (2000a), *Introduction to Metaphysics*, Gregory Fried ve Richard Polt (çev.), Yale Nota Bene Book, Londra.
- HEIDEGGER, Martin (2001a), *Zaman ve Varlık Üzerine*, Deniz Kanıt (çev.), A Yayınevi, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin (2001b), *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, Levent Özşar (çev.), Asa Kitabevi, Bursa.
- HEIDEGGER, Martin (2001c), *Being and Time*, John Macquarrie & Edward Robinson (çev.), Blackwell Publishers, Cornwall.
- HEIDEGGER, Martin (2002a), “Dilin Doğası”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum İçinde*, Hüsamettin Arsalan (çev. ve drl.), Paradigma, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (2003), *Metafizik Nedir?*, M. Ş. İpşiroğlu ve S. K. Yetkin (çev.), Kaknüs Yayınları, 2.Basım, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin (2004a) *Varlık ve Zaman*, Aziz Yardımlı (çev.), İdea Yayınları, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (2004c), *Düşünme Deneyiminden*, Mustafa Tüzel (çev.), Nod,
- HEIDEGGER, Martin (2004d), “*Felsefe Ne Demektir?*” Medeni Beyaztaş (çev. ve drl.), *Hakikat Nedir?: Felsefi Fragmanlar İçinde*, Efkâr Yayınları, İstanbul, ss:27-38.
- HEIDEGGER, Martin (2008a), *Düşüncenin Çağırdığı*, Ahmet Aydoğan (çev.), Say Yayınları, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (2008b), “Varlık ve Düşünme”, *Heidegger İçinde*, Ahmet Aydoğan (çev.), Say Yayınları, İstanbul, ss:241-258.

- HEIDEGGER, Martin (2009a), *Metafizik Nedir?*, Yusuf Örnek (çev.), Üçüncü Basım, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin (2010a) *Düşünceye Çağırın Yurt Müdafası*, Ahmet Aydoğan (çev.), Say Yayınları, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (2010b), *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, Saffet Babür (çev.), Bilgesu Yayınları, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin (2010c), “Kant’ın Varlık Tezi”, *Heidegger İçinde*, Özgür Aktok (çev.), Doğu Batı Yayınları, ss:76-107.
- HEIDEGGER, Martin (2010d), “Varlık ve Görünüş”, *Heidegger İçinde*, Özgür Aktok ve Metin Bal (çev.), Doğu Batı Yayınları, Ankara ss:59-75.
- HEIDEGGER, Martin (2011a), *Varlık ve Zaman*, Kaan H. Ökten (çev.), 2.Basım, Agora Kitabevi, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (2013a), *Düşünmek Ne Demektir?*, Rıdvan Şentürk (çev.), 2.Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (2013b), *Olmaya Bırakılmışlık*, Mesut Keskin (çev.), Avesta Yayınevi, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (2013c), “Hölderlin ve Şiirin Özü: Beş Klavuz Söz”, *Seçme Şiirler İçinde*, Turan Oflazoğlu (çev.), 3. Basım, İz Yayıncılık, İstanbul, ss: 29-44..
- HEIDEGGER, Martin (2014a) *Metafiziğe Giriş*, Mesut Keskin (çev.), Avesta Yayınları, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (2014b), *Sanat Eserinin Kökeni*, Fatih Tepebaşılı (çev.), 3.Basım, De Ki Basın Yayın, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin (2015a) *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, Necati Aça (çev.), 2.Basım, Pharmakon Yayınevi, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin (2015b), *Hümanizm Üzerine Mektup*, Yusuf Örnek (çev.), 2.Basım, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin (2015c), *Düşüncenin Çağrısı*, Ahmet Aydoğan (çev.), Say Yayınları, İstanbul.
- HERAKLEITOS (2009), *Fragmanlar*, Cengiz Çakmak (çev.), 2.Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- HEYDEN, Hilde (2011), *Mimarlık ve Modernite: Bir Eleştiri*, Nalan Bahçekapılı ve Rahmi Ögdül (çev.), Versus Kitap, İstanbul.
- HUSSERL, Edmund (2015), *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Harun Tepe (çev.), 3.Basım, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.

- HÜHNERFELD, Paul (2006), *Heidegger Bir Filozof, Bir Alman*, Doğan Özlem (çev.), İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- HÖLDERLIN, F. (1922), *Friedrich Hölderlin Vol I: Sämtliche Werke und Briefe*, University of Toronto Library, Leipzig.
- HÖLDERLIN, Friedrich (2012), *Şiir ve Tragedya Kuramı*, Mehmet Barış Albayrak (çev.), Notos Kitap Yayınevi, İstanbul.
- HÖLDERLIN, Fdiedrich (2013), *Seçme Şiirler*, Turan Oflazoğlu (çev.), 3.Basım, İz Yayıncılık, İstanbul.
- INWOOD, Michael(2014), *Heidegger*, Nursu Öрге (çev.), Dost Kitapevi, Ankara.
- İYİ, S. (2003), *Martin Heidegger''de İnsan Sorunu*, Asa Kitabevi, Bursa.
- JOHNSON, P. Altenbernd (2013), *Heidegger Üzerine*, Adnan Esenyel (çev.), Sentez Yayıncılık, Ankara.
- KIRATLIOĞLU, S. Râmi (2014), *R. M. Rilke'nin Duino Ağıtları, F. Hölderlin'in Kasideleri, M. Heidegger'in Şiire Şerhi*, Süha Râmi Kıratlıoğlu (çev. ve drl), Ekslibris Yayıncılık, İstanbul.
- KOFMAN, Sarah (2015), *Camera Obscura: İdeolojinin Karanlık Kutusu*, Elvan Kıvılcım (çev.), Encore Yayınları, İstanbul.
- KURTAR, Senem (2014), *Heidegger ve Poetik Düşünme: Düşünmeye Açılan Yeni Yollar*, Pharmakon Yayınevi, Ankara.
- KÜÇÜKALP, Kasım (2008), *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- MANAV, Faruk (2014), *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, Elis Yayınları, Ankara.
- MARCHAND, Yan (2015), *Martin Heidegger'in Böceği*, Necmiye Alpay (çev.), 2.Basım, Metis Yayıncılık, İstanbul.
- MEGILL, Allan (2012), *Aşırılığın Peygamberleri*, Tuncay Birkan (çev.), Say Yayınları, Ankara.
- MCCLELLAN, James E. (2014), *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, Haydar Yalçın (çev.), Akılçelen Kitaplar, Ankara.
- McNEILL, William (2010), "Heidegger'de Heimat Düşüncesi", Ahmet Aydoğan (çev. ve drl.), *Düşünceye Çağırın Yurt Müdafası İçinde*, Say Yayınları, İstanbul, ss: 53-97.
- MULHALL, Stephen (1998), *Heidegger & Varlık ve Zaman*, Kaan Ökten (çev.), Sarmal Yayınevi, İstanbul.

- NALBANTOĞLU, H. Ünal (Edt.) (1997), *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ*, Yayıma Hazırlayan. Hasan Ünal Nalbantoğlu, İmge Kitabevi, Ankara.
- NIETZSCHE, Friedrich (2016), *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Mustafa Tüzel (çev.), 9.Basım, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- NISHITANI, Keiji (2008), “Varlık Bilgisi ve Konuşulamaz Olan”, *Heidegger İçinde*, Ahmet Aydoğan (çev. ve der.), Say Yayınları, İstanbul, ss: 161-180.
- PÖGGELER, Otto ve ALLEMANN, Beda (2006), *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Doğan Özlem (çev.), 5.Basım, İnkılap Kitapevi.
- ÖKTEN, Kaan H. (2004), *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- ÖKTEN, Kaan H. (2008), *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, Agora Kitaplığı, 2.Basım, İstanbul.
- ÖKTEN, Kaan H. (2012), *Heidegger’e Giriş*, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- PARMENIDES (2015), *Doğa Hakkında*, Gurur Sev (çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- PETERS, F.E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Hakkı Hünler (çev.), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- PLATON (1958), *Şölen*, Akat, A., Eyüboğlu, S. (çev.), Yükselen Matbaası, İstanbul.
- PLATON (2014), *Parmenides*, Saffet Babür (çev.), 4.Basım, İmge Yayınları, Ankara.
- PLATON (2015a), *Sofist*, Ömer Naci Soykan (çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- PLATON (2015b), *Devlet*, Eyüboğlu, S., Cimcoz, M. Ali (çev.), İş Bankası Kültür Yayınları, XXVIII. Basım, İstanbul.
- RAINER, Martin (1992), “Heidegger and The Greeks” *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics* İçinde, Tom Rockmore ve Joseph Margolis (Edt.), Philadelphia: Temple Univ. Press, ss:167-187
- SAFRANSKI, Rüdiger (2008), *Bir Alman Üstat Heidegger*, Ali Nalbant (çev.), Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- SCHADEWALDT, Wolfgang (2014), “The Concept of “Nature” among the Greeks”, *Philosophy of Technology: The Technological Condition An Anthology* İçinde, Robert C. Scharff and Val Dusek (Edt.), Second Edition, Wiley Blackwell, Oxford. ss: 25-32.
- SHARR, Adam (2013), *Mimarlar İçin Heidegger*, Volkan Atmaca (çev.), YEM Yayın, İstanbul.
- SHARR, Adam (2016), *Heidegger’in Kulübesi*, Engin Yurt (çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul.

- SHERRATT, Yvonne (2014), *Hitler'in Filozofları*, Özge Eldaş (çev.), Say Yayınları, İstanbul.
- STEINER, G. (2003), *Heidegger*, Süleyman Sahra (çev.), Hece Yayınları, 2.Basım, Ankara.
- THOMSON, Iain D. (2012), *Heidegger Ontoteoloji: Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, Hüsamettin Arslan (çev.), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- TOWARNICKI, F. De (2008), *Anılar ve Günlükler Martin Heidegger*, Zeynep Durukal (çev.), YKY, 2.Basım, İstanbul.
- UYGUR, Mermi (2009), *Çağdaş Ortamda Teknik*, 2.Basım, YKY, İstanbul.
- ÜLGEN, Pınar (2011), *Doğu-Batı Arasında Teknoloji Transferi (Geç Ortaçağlar)*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- ZIMMERMAN, E. Michael (2011), *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji, Politika, Sanat*, Hüsamettin Arslan (çev.), Paradigma, İstanbul.

Sürekli Yayınlar

- AKTOK, Özgür (2017), "Platon'un Mağarasında Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon, *Aletheia*" *Felsefi Düşün Dergisi*, s.8, ss.47-79.
- AŞKIN, Zehragül ve DURGUN, Serpil (2011), "Heidegger ve Adorno'nun Perspektifinden Teknik Kavramının Değerlendirilmesi", *Kaygı Dergisi*, s.17, ss. 41-55
- BANU, A. Sümer (2011), "Parmenides'in 'Düşünme ve Varlık aynı şeydir' Yargısına Heidegger'in Yorumu Açısından Bir Bakış", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, s.11, ss.137-154.
- ÇAĞRI, Esra (2011), "Parmenides'ten Heidegger'e Aletheia Kavramının Dönüşümü", *Doğu Batı Yayınları*, s.69, ss. 441-448.
- DEMİRTAŞ, Mustafa (2014), "Heidegger'de Varlığın Anlamı ve Kökensel Düşünme", *Posseible Düşünme Dergisi*, s.6, ss. 37-46.
- DEREN, Seçil (2013), "Angst ve Ölümlülük", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 5.Basım, s.6, ss. 111-126.
- ERMİŞ, Buğlem (2013), "Heidegger'in Varlık Tarihiyle Hesaplaşması", *Kaygı Dergisi*, s.2, ss. 61-67.
- ESENYEL, Adnan (2012), "Varlığa İlişkin Otantik Bir Yorumun Olanağı Olarak Ölüm", *Özne Dergisi*, s.16, ss. 40-52.

- ESENYEL, M. Zeynep (2012), “Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu: Heideggerci Bir Bakış”, *Özne Dergisi*, s.16, ss. 54-68.
- HEIDEGGER, Martin (1995), “Yurdavariş/Hısımlara”, Oruç Aruoba (çev.), *Defter*, s.25, ss.18-31.
- HEIDEGGER, Martin (1996a), “İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek”, Olcay Kunal (çev.), *Cogito*, s.8, ss. 67-70.
- HEIDEGGER, Martin (2004b), “Hakikatin Özü Üzerine”, Nejat Aday (çev.), *Tezkire Dergisi*, s.36-37: Kamusal Alan ve Vatandaşlık, ss. 125-148.
- HEIDEGGER, Martin (2006), “Şey”, Erdal Yıldız-Ali Kaftan (çev.), *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, s.9, ss. 151-165.
- HEIDEGGER, Martin (2012), “Metafiziğin Üstesinden Gelmek”, Birdal Akar (çev.), *Özne Dergisi*, s.16, ss. 187-204.
- HEIDEGGER, Martin (2013), “Kant ve Metafizik Probem”, Zehragül Aşkın-Rahman Akalın (çev.), *Ethos*, s.6, ss:149-161.
- HEIDEGGER, Martin (2014c), “Şairler neye yarar?”, Zafer Güncüm (çev.), *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, s.25, ss. 283-318.
- HEIDEGGER, Martin (2016a), “Platon’un Hakikat Doktrini”, Zeynep Berke Çetin (çev.), *Kutadgubilig Dergisi*, s.30: Heidegger Özel Sayısı, ss.27-48.
- HEIDEGGER, Martin (2016b), “Teknik ve Sanat – Ge-Stell”, Erdal Yıldız ve Engin Yurt (çev.), *Kutadgubilig Dergisi*, s.30: Heidegger Özel Sayısı, ss.23-24.
- INWOOD, Micheal (2012), “Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları”, Metin Bal (çev. ve drl), *Özne Dergisi*, s.16, ss. 255-306.
- İYİ, S. (2010), “Heidegger’de “Logos”un Yeri”, *Cogito Dergisi*, YKY, s.64, ss. 124-132.
- LEVINAS, Emmanuel (2010), “Martin Heidegger ve Ontoloji”, Elis Simson (çev.), 2.Basım, *Cogito*, YKY, s.64, ss.19-49.
- ÖKSÜZAN, Özkan (2012), “Heidegger Düşüncesinde Varlığın Anlamı sorusu”, *Özne Dergisi*, s.16, ss. 31-39.
- TOKAT, Latif (2007), “Heidegger’de Şiirsel Dil-Metafizik İlişkisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.32, ss. 183-208.
- ULUKÜTÜK, Mehmet (2012), “Geleneğin Dili Mi? Varlığın Evi Mi? Heidegger ve Gadamer’de Dil, Gelenek ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine”, *Özne Dergisi*, s.16, ss. 152-167.

Diğer Kaynaklar

- AUDI, Robert (1999), “Angst”, *The Cambridge of Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 2.Basım, New York, ss: 29-30,
- AYVERDİ, İlhan (2005), “Kaygı-Kaygu”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, MAS Matbaacılık, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, ss: 1616.
- BLACKBURN, Simon (1996), “Angst”, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, ss: 28.
- BONNEFOY, Yves (2000), “Yeraltı Dünyasının Topografyası: Arkaik ve klasik Yunan Edebiyatında”, *Antik Dünyada ve Geleneksel Topumlarda Dinler ve Mitoloji Sözlüğü*, Levent Yılmaz (Edt.), 2.cilt, Dost Kitabevi, Ankara, ss: 1153.
- ÇAĞBAYIR, Yaşar (2007), “Kaygı”, *Ötüken Türkçe Sözlük*, Ötüken Neşriyat, Şenyıldız Matbaası, İstanbul, ss: 2492.
- EYUBOĞLU, İ. Zeki (2004), “Kaygı” *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 4.Basım, Sosyal Yayınlar, İstanbul, ss: 388.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (2007), “Kaygı”, *Türk Dili Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, Dördüncü Basım, İstanbul, ss: 305.
- KABAAĞAÇ, Sina ve ALOVA, Erdal (1995), “Texo”, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, ss: 597
- ONLINE ETYMOLOGY DICTIONARY: <https://www.etymonline.com>
- PROUDFOOT, Michael ve LACEY, A. R. (2010), “Ad Hoc”, *The Routledge Dictionary of Philosophy*, 4.Basım, Milton Park, Abingdon, ss: 6.
- SCHALOW, Frank ve DANKER, Alfred (2010), “Anxiety”, *Historical Dictionary of Heidegger’s Philosophy*, The Scarecrow Press, Toronto, ss: 53.
- TDK (2005), “Kayran”, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, 10.Basım, Ankara.

ÖZGEÇMİŞ

1990 yılında Iğdır'ın Tuzluca ilçesinde doğan Yıldırım Ortaoğlu, İlköğrenimine Çorlu/Tekirdağ'da Ahmet Rıza İşbilen ilköğretim okulunda başladı. Ailevi sebeplerden kaynaklı olarak 2. Sınıftan sonraki ilk ve orta öğrenimini Iğdır 75. Yıl Yatılı Bölge okulunda tamamlamıştır. 2009 yılında Aralık Lisesi'nden mezun olmuştur. Aynı yıl, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünü kazanmış ve 2013 yılında ilgili bölümden mezun olmuştur. 2013 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı'nda yüksek lisans öğrenimine başlamıştır. Halen Sakarya Üniversitesi'nde öğrencidir.

