

# Heidegger ve Düşünme Üzerine Söyleşi – Giriş\*

## Heidegger and Discourse on Thinking - Introduction

John M. Anderson

Çev. Engin Yurt  Erdal Yıldız 

### Özet

Burada Martin Heidegger'in Verlag Günther Neske tarafından yayımlanan 1959 tarihli *Gelassenheit* başlıklı eserinin İngilizce çevirisinde çevirmenin yazdığı giriş yazısının Türkçe çevirisi sunulmuştur. Kısaca belirtmek gerekirse, Heidegger'in bu metni iki kısımdan oluşur. Bunlardan ilki Alman besteci Conradin Kreutzer'in şerefine bir anma nutkudur. Heidegger bu konuşmayı genel bir dinleyici kitlesine yapmıştır. İkincisi ise nutkun içinde ifade edilen tema ve öğelerin çok daha yoğun ve uzmanlıkla ele alınarak geliştirildiği bir sohbetir. Bu sohbet, 1944-45 yıllarına ait bir öğretmen, bilim adamı ve bilgin

### Abstract

Here, the introduction piece written by the translator of the English translation of Martin Heidegger's *Gelassenheit*, dated 1959, published by Verlag Günther Neske, is presented in Turkish. To mention shortly, Heidegger's work consists of two parts. First part is a memorial address in honour of the German composer Conradin Kreutzer. Heidegger delivered this speech to a general audience. Second part is a conversation where elements and theme stated in the address are developed in a more specialized and profound way. The dialogue was written from more extended notes on a dialogue dating from 1944-

\* Burada Türkçesi sunulan metin Martin Heidegger'in Verlag Günther Neske tarafından yayımlanan 1959 tarihli *Gelassenheit* başlıklı eserinin İngilizce çevirisinde çevirmenin eserinin daha iyi anlaşılması için yazdığı giriş kısmıdır. İlgili kısım için bkz. HEIDEGGER, Martin (1969). *Discourse on Thinking*. Çev. John M. Anderson & E. Hans Freund. New York: Harper & Row Publishers, s. 11-39.

✉ Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü (engin.yurt@omu.edu.tr)  
ORCID: 0000-0002-1687-1068.

✉ Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü (erdalyildiz@gmail.com)  
ORCID: 0000-0002-7782-4636.

arasında geçen bir diyalogun genişletilmiş notlarından yazılmıştır. Metnin İngilizce çevirisi ise ilk kez 1966 yılında *Discourse on Thinking [Düşünme Üzerine Söyleşi]* başlığı altında yayımlanmıştır. Bu çeviri eserdeki giriş yazısı birkaç sebepten dolayı önemlidir. Bu sebeplerden ilki, Heidegger'in bu metni, Heidegger'in geç dönem düşüncesinin en karakteristik metinlerinden biri olduğundan olayı, çevirmenin giriş yazısı, Heidegger'in geç dönem düşüncesinin bazı kritik ayrıntılarını ortaya koymaktadır. İkinci olarak, bu giriş yazısı, bu metindeki nüansları açıklama konusunda oldukça başarılı ve bu anlamda metnin kendisinin anlaşılması için bir kılavuz görevi görür. Üçüncü olarak ise, ilgili giriş yazısı, bu metnin dışına çıkararak, Heidegger'in erken ve geç dönem düşüncesi arasındaki benzerlik ve farklılıkları açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu anlamda bu giriş yazısı Heidegger düşüncesinin evrimi üzerine yazılmış kapsamlı bir felsefe metnidir. Çevirmen, yazdığı giriş yazısında, Heidegger'in bu metninde yer alan salıverilme, gizeme açıklık, meditatif düşünme, hesaplayıcı düşünme, içte dururluk, bölgeleme gibi Heidegger'in geç dönem düşüncesinde kritik öneme sahip kavramlara da ifadelerle dair de derin açıklamalarda, çözümlenmelerde bulunur. Yazım tarzı olarak da Heidegger'in diğer eserlerinden

45 between a teacher, a scientist, and a scholar. English translation of the work was first time published, under the title *Discourse on Thinking*, in 1966. The introduction piece in this translation is important because of couple of reasons. The first reason is that, since this work is one of the most characteristic works of Heidegger's later era, the translator's introduction presents some critical details of Heidegger's later thought. Secondly, this introduction is successful in explaining the nuances in the work and in this sense, it functions as a guidance towards understanding what Heidegger means within the work. Thirdly, this introduction, going beyond and above the work, explicitly clarifies the similarities and differences between Heidegger's early and later thought. In this sense, this introduction piece is an extensive philosophical text on evolution of Heidegger's thinking and philosophy. Translator, in this introduction, gives deep explanations and analyses towards concepts like releasement, openness-to-mystery, meditative thinking, calculative thinking, in-dwelling, regioning etc. which have critical importance in Heidegger's later thought. As the writing style of the work is different than other works of Heidegger, new challenges and obstacles rise in reading and understanding this work and translator's introduction is func-

farklı olan bu eserin okunması ve anlaşılmasında normalde olduğundan farklı zorluklarla karşılaşılır ve çevirmenin yazdığı giriş bu zorlukları aşmakta oldukça işlevseldir. Normalde teknik terminolojinin ağırlığı ve uzun, karmaşık paragraflar Heidegger'i okuyup anlamayı zorlaştırırken, bu metinde okuyucu kısa, şiirsel ifadeler ve yoğun bir mecaz kullanımı ile bambaşka bir Heidegger ile karşılaşır ve çevirmenin giriş yazısı, bu karşılaşmada yaşanan afallamayı atlatmak için de gerekli olan tüm açıklamalara sahiptir. Bu sebeplerden ötürü, bu metin Heidegger düşüncesinin Türkçede anlaşılmasına büyük katkıda bulunacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Çeviri, Dil, Diyalog, Heidegger, Kehre, Sohbet.

tional in overcoming these obstacles. While normally, long and complex passages with heavy on technical terminology makes reading and understanding Heidegger, in this work, the reader encounters with a completely different Heidegger with short, poetic expressions and intense use of metaphorical language; and translator's introduction also includes any necessary explanation which is necessary to overcome the astonishment occurring in this encounter. Because of these reasons, this text will deeply contribute to the process of understanding Heidegger in Turkish.

**Keywords:** Conversation, Dialogue, Heidegger, Kehre, Language, Translation.

**B**elli bir tür felsefeye karşı duran birçok kişi vardır. Bu felsefeyi; zevk alması zor, soyut ve açık bir şekilde hiçbir pratik değere sahip olmayan bir şey olarak görürler. Onlara, bulanık ve belirsiz bir saçmalık olarak gözüktür. İnsanlık tarihinin çeşitli çağlarında bu tür insanlar her zaman olmuştur; tıpkı her zaman, spekülatif düşünmenin keşiflerinin en yüksek öneme sahip olduğunu düşünen insanların olmuş olduğu gibi. Erken Hint düşüncesinde örneğin, hayvan masalları ve Upanişadlar arasındaki karşıtlık bu farkı dışa vurur. Panchatantra'nın hayvan masalları bir hayatta kalma bilimini tarif eder ve tanımlar; sert, hesaplayıcı bir hayat görüşünü ve bu hayatın olasılıklarını ve içeriğinin duygusal olmayan bir değerlendirilmesini:

Arkadaş edin, arkadaş edin, ne kadar güçlü

Ya da zayıf olurlarsa olsunlar:

Tutsak filleri hatırla

Farenin özgür kıldığı.

Bu tür nasihatler, Upanişadlar'ın mistik mesajları ile ne kadar da keskin bir zıtlık içindedir! İnsanın hayatta kalmasına dair yöntemlerin ve sorunların kesin bir şekilde ortaya koyulmasında ne kadar da açıklardır, bunları, hayvanların ve onların davranış tarzları içinde ele alarak –ve şeylerin mutlak doğasını ortaya çıkarmak için durmaksızın devam eden uğraşlarında Upanişadlar ne kadar da anlaşılmaz ve belirsizdir:

Bilen Öz doğmuş değildir, o ölmez; o, hiçlikten

fişkirdi, hiçlik ondan fişkirdi.

Aynı bölünme erken dönem Grek düşüncesinde de meydana gelir. Ezop'un masalları bize, Panchatantra'nın asıl anlatmak istediği şeyler olan dersleri bir hesaplama içinde sunar; ama Hesiodos'un *Teogoni*'sinin mitleri ve hikayeleri hem anlaşılması daha zor hem de daha temel olan bir şeyi asıl olarak anlatmak ister.

Martin Heidegger'in Alman besteci Conradin Kreutzer şerefine Anna Nutkunun temelini şekillendiren şey bu asırlardır mevcut olan bakış açısı ayrımıdır. Heidegger, hayvan masallarının bakış açısının, modern toplumun içinde, çağdaş bilimin ve onun uygulandığı bilim dallarının hesapla-

yıcı düşünmesi ile temsil edilmiş olduğunu görür. Burada, hayvan hayatının açık bir realizmi, keskin ve gerçekçi olan bir bakış açısı, bir sonuca bağlanmak için koşulları hızlıca suistimal eden duygusal olmayan görüş mevcuttur. Heidegger, bununla meditatif düşünme dediği başka tür bir düşünmeyi zıtlık içinde gösterir, ve bu meditatif düşünmenin insan doğasına içkin olduğunu söyler. Onun, meditatif düşünmeyi zor ve gizemli bir girişim olarak gördüğü açıktır, bütün insanlar aynı zamanda buna yetili olsa bile. Gerçekten de onun Nutku'nun tavsiyelerinden biri, bu şekilde düşünmek için zorunlu olan cesaret ve ısrar konusunda bize ilham vermeye dairdir. O ayrıca bu şekilde düşünmek için pek de yaygın olmayan iki özelliğin gerekli olduğunu açıkça ortaya koyar, insanın takınabileceği iki tavrın, o bunlara *şeylere-doğru-saliverilme*<sup>1</sup> ve *gizeme-açık-olma*<sup>2</sup> der.

Heidegger, bu özelliklerin gizemli karakterinin, onların insan hayatı ile olan ilişkisini göstererek gizemini azaltır –insanın dürüstlüğüünün, otoktonisinin bu düşünmeye bağlı olduğunu göstererek. O, bu ısrar ile, aynı zamanda bu düşünmenin insanın tam da kendi özü için önemini vurgular, gerçekten de modern bilimin hesaplayıcı düşünmesinin mutlak anlamının ve bunun insana ilişkin anlamlı uygulamalarının, meditatif düşünme içinde ve bu düşünme aracılığıyla farkına varıldığını iddia ederek. Ama Heidegger asıl olarak, kendisini okuyanları ve duyanları, kendilerinin bir tür dönüşümüne doğru yönlendirmeye çalışır, açık ve aşikâr ama sığ olana esaretlerinden kurtulmalarını sağlayacak ve ne kadar belirsiz ve zor olsa da mutlak olana doğru bir taahhüde doğru.

Heidegger'in girişiminin ve bu girişimin amacının zorluğu ne olursa olsun, bir okuyucuyu buna doğru taşımanın zorluğu teknik terminoloji ya da felsefi jargon yüzünden Anma Nutkunda ya da açıklayıcı Sohbetle artmamıştır. Heidegger'in türetilmiş kelimeler ve tabirler kullanma konusunda kötü bir şöhrete sahip olduğu doğrudur, birçok yazısında bu bile tek başına, onun amacını kavramayı zorlaştırır. Ayrıca Heidegger'in sıklıkla felsefe tarihinin erken dönemlerindeki eser ve düşünörlere karmaşık ve

<sup>1</sup> Gelassenheit zu den Dingen [Alm.]; Releasement towards things [İng.] [Ç.N.].

<sup>2</sup> Offenheit für das Geheimnis [Alm.]; Openness to the Mystery [İng.] [Ç.N.].

özgün göndermelerde bulunarak kastettiği şeyi anlattığı da gerçektir; bu onun birçok yazısının ve kitabının felsefi standartlara göre bile alışılmamış bir şekilde bulaştığı bir şeydir. Ama Anma Nutkunda ve onun temasını geliştiren diyalog içinde, Heidegger farklı bir yaklaşım seçmiştir. Neredeyse hiç teknik ya da türetilmiş terim yoktur; gerçekten de aslında sadece üç tane vardır, bunlar burada *salıverilme*,<sup>3</sup> *içte dururluk*<sup>4</sup> ve *bölgeleyen*<sup>5</sup> olarak çevrilmiştir. Bu kelimeler, diyalogun ve Nutuk'un amacına onlardan ayrılamaz bir şekilde bağlı olduğundan, bunların anlamının bağlam aracılığıyla bir bütün olarak açık kılındığını söylenebilir (ya da bağlamın onların anlamını açık kılmakta başarısız olduğu). Her iki durumda da kelimelerin tuhaflığı, Heidegger'in girişimine katılma ve bu girişimi anlamaya bir engel değildir, zira kelimeler sadece söylenenlerin tamamını bir araya toplarlar ve onların anlamını temsil ederek taşıyor, ki tüm temsilin temelinde kavranılması gereken de bu söylenen şeydir. Yani biz Heidegger'in bizim için belirlediği amaca doğru götürülürken, bu özel kelimelerin anlamını görmeye çalışmalıyız.

Heidegger, kendi erken dönem eserlerinde olduğu gibi teknik terminolojinin geniş ölçüde bir kullanımı olmaksızın kendisinin arzuladığı insan dönüşümüne doğru bizi nasıl götürür o zaman? O bunu kısmen yalın ve dünyanın tadına sahip bir dili kullanarak yapar. Toprağı, büyümeyi içeren benzetme ve metafor için gayret gösterir ve bununla şiirsel bir üslubu başarır. Onun cümle kurma yapısı ya da paragraf düzenlemesi şiirsel olduğu için değil, zira öyle değildir bunlar; ama daha geniş bağlamda ortaya çıkan tabirler ve kelimeler sık sık araziyle, tarlalarla ve şeylerin zemini olan ile ilişkili olmanın izlerini anımsatır.<sup>6</sup> O hâlde, dinleyici kitlesi ve Heidegger'in insanın hakiki doğasına dair görüşü arasında duran hiçbir kelimeler örtüsü yoktur; daha ziyade, kelimeler sadece şiirsel ele alışım başarabileceği bir re-

<sup>3</sup> Gelassenheit [Alm.]; Releasement [İng.] [Ç.N.].

<sup>4</sup> Inständigkeit [Alm.]; In-dwelling [İng.] [Ç.N.].

<sup>5</sup> Gegnet [Alm.]; That-which-regions [İng.] [Ç.N.]

<sup>6</sup> Heidegger'in dil ve onun işlevi üzerine görüşleri için bkz. *Was ist Metaphysik?* s. 50 vd. (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1929, 8. Edisyon, 1960), ve *Unterwegs zur Sprache* (Pfulingen: Günther Neske, 1959).

ferans doğrudanlığıyla kullanılmıştır. Yine de Nutuk ve diyalog tam olarak anlaşılması kolay değildir, her ne kadar önceki sonrakinden çok daha basit olmasına rağmen. Aslında, Heidegger, mistiklerin şiirsel üslubuyla ve tarzında yazar, örneğin göndermede bulunduğu Meister Eckhart gibi. Böylece Heidegger’in girişimi; kelimelerin olağanüstü ve şiirsel kullanımı aracılığıyla bizi kendileriyle birlikte olağan ve tanıdık olanın ötesine, mutlak olana götürmek isteyen mistiklerin görevine benzer bir şekilde zor gözükabilir.

Bu, Heidegger’in sonraki yazılarında tipik olan yöntemlerinin, mutlak olan ile uğraşma konusunda daha önceki eserlerinde, özellikle *Varlık ve Zaman*’da, olandan daha iyi bir yöntem sağlayıp sağlamadığı sorusunu doğurur. Sıklıkla, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da amaçladığı şeyi başaramadığı iddia edilir. Ama o neyi amaçlamıştı? Eğer *Varlık ve Zaman*’da tasarlanan girişimin başarılı olup olunmadığı kararını vereceksek öncelikle uzmanlaşmış olunması gereken tüm teknik terminolojinin boyutu devasadır. Neyse ki, bu tür bir uzmanlık, girişimin kendisinin ana hatlarını anlamak için zorunlu değildir. Heidegger, girişimin doğasını o çalışmanın ilk sayfalarında kısa ve öz bir şekilde ifade eder:

Peki, acaba günümüzde, “varolan” kelimesiyle esasen ne demek istediğimiz yönündeki soruya cevap bulabildik mi? Asla. İşte bu yüzden varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden sormamız gerekiyor. Acaba günümüzde “varlık” ifadesini kullandığımızda yalnızca tereddüde düşmekle kalmayıp onu anlamıyor muyuz? Değil elbette. Bu yüzden, her şeyden önce söz konusu soruya dair anlayışımızı yeniden canlandırmak zorundayız. Aşağıdaki denemenin amacı “varlığın” anlamına ilişkin soruyu somut biçimde ele alıp geliştirmektir.<sup>7</sup>

Açıktır ki Heidegger modern insanı Varlığın doğasının anlamına yeniden uyandırmayı ve onun doğasına dair bir açıklama getirmeyi amaçlar. Bu cesur ve ana akım Batı felsefesine ait olan bir girişimdir.

*Varlık ve Zaman*’ı okumuş olanlar bu eserin temel temalarından birinin Varlığa yönelik geleneksel yaklaşımının başarısız kaldığı iddiası olduğunu

<sup>7</sup> *Being and Time* (Tübingen: Niemeyer, 1929), İngilizce çevirisi Macquarrie ve Robinson tarafından (New York: Harper & Row, 1962), s. 1. İlgili kısmın Türkçesi için bkz. HEIDEGGER, Martin (2021). *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa, s. 15 [Ç.N.].

hatırlayacaktır; Genel bir nesne olarak, deneyimin ötesinde olarak Varlık kavramının Varlığın doğasını kavramaya yönelik felsefi çabaları yanlış yönlendirmiş olduğu iddiasını. *Varlık ve Zaman*'da, bu geleneğe zıt olarak, Heidegger insan ile başlayan ve insanın hakiki *varoluşundan* bir Varlık anlayışına doğru ilerlediğini iddia eden bir yöntem kullanır. Eğer zengin ve kompleks bir analiz birkaç cümle içinde ifade edilecek olursa, söylenebilir ki, Heidegger'in yöntemi, en başta, kendi varlığı tehlikede olan o var olan olarak insanı açığa çıkaran bir deneyimin izahını geliştirmektedir. Daha sonra, insan olarak bu var olanın her yönüyle zamansal olduğunu göstermeye geçer. En son olarak, zamandan Varlığa doğru yönlendirecek bir izahı genel hatlarıyla tarif eder. Deneyimin bu analizini tekrar ifade etmek gerekirse: Kendi özünün tehlikede olduğunun farkında olarak kendisini belirlediği oranda ve belirlediğinde, insan temporal olarak hakiki varoluşa gelir; hakiki olarak Varlığın içinde bir yer edinir ve Varlığı kavrar.

Deneyimin bu sonuca yönlenmiş olan *Varlık ve Zaman* içindeki analizi, fenomenolojik yöntem denilen şeyi kullanır, yani çeşitli deneyimlerden deneyimin belirli yaygın yapılarını elde eder. Bu yaygın yapılar, Kantçı terimler kullanılacak olunursa, transandantaldır, ya da Heidegger'in isimlendirdiği haliyle, ontolojiktir; yani onlar tüm deneyimi yapılandırır. Bu yapılar nihai olarak insanın varlığının zamansal temelini açığa çıkarır; örneğin, onların içinde insanın aktif bir şekilde ilgilenmeyle meşgul olduğunu gördüğümüzde, *ölüme doğru olma* ve *kararlılığın*<sup>8</sup> yaptığı gibi.

Şimdi sormamız gereken soru, insanın zamansal varlığını bu tür transandantal yapılar açısından ortaya çıkaran bir yöntemin; girişimini yerine getirmesi ve Varlığın doğasını kesin ve açık olarak ifade etmesi konusunda Heidegger'e olanak sağlayıp sağlamadığıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, *Varlık ve Zaman*'ın birçok okuyucusu, girişimin tamamlanmamış ve tamamlanamaz olduğunu düşünmüştür. Mantıksal olarak, tamamlanmanın yolunda engel olarak duran zorluk; Heidegger'in ortaya çıkardığı deneyimin transandantal yapılarının statik ve nihai şeklinde formüle edilmesi gibi gözüktür. Bu yapılar insanın varlığını zamansal olarak kavramayı

<sup>8</sup> Entschlossenheit [Alm.]; Resolve [İng.] [Ç.N.].



sağlar; ancak onlar insanın deneyiminin yapıları olduğu için, bunu sadece sınırlı bir şekilde yapabilirler. Bu yapılar, insan farkındalığının ufkunu oluşturur ve onları açık bir şekilde formüle eden bir yöntem, bizim anlayışımızı farkındalığın içeriğinin ötesine, kendisinin asıl derin doğasına doğru genişletir. Ufukların formülasyonu, farkındalığın koşulları, insanı zamansal olarak açığa çıkarır ama bu tür bir formülasyon sadece insanın onu öyle gördüğü haliyle ortaya koyar bunu, sadece insan açısından. Bu tür bir yöntemde, kendi sonuçlarını tanımlaması gereken, kaçınılmaz derecede öznel olan bir yönelim vardır. Bu yüzden öznel çarpıtılmalardan kaçınıp, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da kullandığı yöntem aracılığıyla Varlığın kendisi hakkında bir şey öğrenmek olanaksız gözüktür. Varlığı kavramak için zorunlu olan şey, insanın doğasını; sadece deneyim ufukları açısından değil ama onun temeli açısından, zamansal olarak kavrayabilen bir anlama yöntemi gibi gözüktür. Bu tür bir yöntem, insanın zamansallığını; sadece insanın kendisi açısından değil ama insanın ötesinde olan ile ilişki içinde ortaya çıkarabilir.

Ama *Varlık ve Zaman*'ın girişiminin tamamlanmamış olduğuna inanmaya yönelik mantıksal olduğu kadar ikincil bir kanıt vardır. Örneğin, Heidegger'in, en başta, muhtemelen yazılmış olmasına rağmen kitapta yayınlanmamış olan bazı kısımlar içerecek şekilde bu eserin ana hatlarını belirlediğini biliyoruz. Yayınlandığı haliyle *Varlık ve Zaman*, daha uzun planlanmış bir çalışmanın sadece bir parçasından oluşur. Bu çalışmanın yayınlanmamış olan kısmının neyi içermesinin planlandığını da biliyoruz, zira bu konu hakkında Heidegger'in ifadeleri var. Kısmen, kitabın tasarlanan ama yayınlanmayan kısımları, felsefe tarihinin bir analizi ile ilgilenecekti; kısmen de Zaman ve Varlık arasındaki ilişkinin bir izahını içerecekti. Bu son kısımda, açıkça gözüktür ki, Varlığın nasıl zamansal olarak insanın varlığı ile ilişki içinde görülebileceği sorunu, açık bir şekilde tartışılacak ve muhtemelen, çözülecekti. Yani, Heidegger'in iddiası olan, Varlığın asıl olarak zamansal insanın hakiki varoluşunda başlayan bir patika boyunca açığa çıkarılabileceği, Varlığa giden yol gösterilerek doğrulanacaktı. Kitabın bu kısmının henüz yayınlanmamış olması ve Heidegger'in *Varlık*

ve *Zaman*'dan hemen sonraki yıllarda yapılan yayınlarından hiçbirinin bu çözümü sunmaması, *Varlık ve Zaman*'ın kategorilerinin ve yönteminin, sorunla etkili bir biçimde uğraşmak için yetersiz olduğuna tarihsel bir kanıt oluşturur. Heidegger'in kendisi bu kısım hakkında şunu söyler:

Bu ikincisinin, yani özneliği terk eden Düşünmenin yeterince gerçekleştirilmesi ve yinelenmesi, "Varlık ve Zaman"ın yayınlanması esnasında birinci bölümün üçüncü kısmı olan "Zaman ve Varlık"ın alıkonulması nedeniyle güçleşmektedir [...] Burada her şey tersine döner. Adı geçen kuşkulu kısım alıkonuldu çünkü Düşünme, bu dönüşü yeterince söylemeyi beceremedi ve Metafizik'in dilinden yardım alarak amacına ulaşamadı.<sup>9</sup>

Bu görüş, *Varlık ve Zaman*'dan birkaç yıl sonra yayınlanan *Metafizik'e Giriş*<sup>10</sup> kitabının, oldukça farklı bir yönden Varlık problemi ile uğraşması olgusuyla desteklenir. Bu sonraki kitabın, daha önce başlamış olan girişimin bir tamamlanması olacağı varsayılabilir de, öyle gözüktür ki bu sonraki kitap bağımsız bir araştırmadır, ya da en azından yeni bir yaklaşıma sahip bir deneydir. Bu farklı yaklaşımı tanımlamak için, Heidegger tekrar geleneksel soruyu sorar: Neden hiç değil de, bir şey vardır? Açıktır ki bu soruya bir cevap Varlığın doğası hakkında bir şeyi açığa çıkarabilir; tikel şeylerin kendilerinin temeliyle olan ilişkisini açığa çıkarabildiği için. Yine de Heidegger'in bu nihai soruya cevap verme uğraşının, neredeyse sorunun kendisi kadar ilginç olsa da, bir cevap sağladığı söylenemez. Onun yaptığı şey Avrupa felsefesinin aydınlatıcı bir eleştirisini sunmaktır. Bu eleştiride o, Avrupa felsefesi geleneğinin nasıl Varlığın zıtlıklarının, oluş, görünüş vs. gibi, analizi ile ilgilenip sonra da Varlığa varmak için bu zıtlıkları aşmaya çalıştığını gösterir. O, bu sofistike yaklaşıma zıt olarak, en erken dönem Grek düşünürlerdeki Varlığın naif ama bozulmamış intuisyonuna bir geri

<sup>9</sup> *Über den Humanismus* (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1949), s. 178. Burada, "Zaman ve Varlık" bölümünün yeni bir formülasyonunun olduğunun ve eninde sonunda yayınlanacağına dair kanıt vardır. İlgili kısmın Türkçe çevirisi için kaynak: HEIDEGGER, Martin (2013). *Hümanizm Üzerine*. Çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s. 19-20 [Ç.N.].

<sup>10</sup> *An Introduction to Metaphysics*, İngilizce Çeviri Ralph Manheim tarafından (Yale Üniversitesi Yay., 1959). Metnin Türkçesi için bkz. HEIDEGGER, Martin (2014). *Metafizik'e Giriş*. Çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Basın Yayın [Ç.N.].

dönüşün bizi doğru patikaya koyabileceği önerisini sunar. Ama bu patikanın ne olabileceği, *Metafizğe Giriş* içinde pek açık değildir.

Heidegger'in geç dönem yazılarına baktığımızda, örneğin burada sunulan Anma Nutku ve Sohbet'e, bunları *Varlık ve Zaman* içinde formüle edilmiş olan, tamamlanmamış girişimi göz önünde tutarak incelemeliyiz. İlk olarak, girişimin genel olarak daha öncekiyle aynı olup olmadığını sormamız gerekir. Eğer aynı ise, ikinci olarak kullanılan yöntemin ve probleme yönelimin benzer olup olmadığını sormamız gerekir. Üçüncü ve son olarak, elbette, girişimin nihayet başarılı olup olmadığını bilmek istiyoruz.

Conradin Kreutzer'in şerefine yapılan Anma Nutku'nda Heidegger, dinleyicisine yeni bir anlam temeli için arayışı yenilemenin zamanının geldiğini; uygulamalı bilimin ve hesaplayıcı düşünmenin hayatlarımıza hükmettiği modern dünyada bu tür bir anlam temelinin öneminin gözden kaçtığını göstermeyi dener. O, unuttuğumuz bir görevi tekrar uyandırmaya ve ne kadar meşakkatli olursa olsun bu görevi üstlenmeye çağırır. Eğer bu görev üstlenilirse başarılılabileceğini iddia edecek kadar ileri gider. Bu analizde ilginç olan şey, eğer "anlamın yeni temeli" ifadesi, yukarıda sayfa 15'te *Varlık ve Zaman*'dan alıntılanan pasajdaki "Varlık" kelimesi yerine kullanılırsa, Anma Nutku'nda ve *Varlık ve Zaman*'da formüle edilen girişim tamamen aynı olur. Gerçekten de Varlığın anlamının bir farkındalığını tekrar uyandırma ve Varlığın doğasını belirleme girişimi hem erken hem de geç dönem Heidegger için karakteristik gözükür. Bu bizim birinci sorumuzu cevaplar.

Ama bu cevap, ikinci soruyu yükseltir: Bu geç dönem yazılarındaki yöntem, erken dönem yazılarındakiyle aynı mıdır? Bu soruya cevabın en azından kısmen negatif olduğu daha önce belirtildi. Zira, Heidegger'in geç dönem yazılarında dil kullanımı önemli ölçüde farklıdır, özellikle burada çevirisi sunulanlarda. Burada o, teknik terminolojiye değil şiirsel doğrudanlığa bel bağlar. Bu ne kadar önemli olursa olsun, tüm mesele bundan ibaret değildir ve Heidegger'in Anma Nutku ve Sohbet'teki yönteminin erken dönem yazılarındakiyle aynı olduğu en azından bir yön vardır. Anma Nutku'nda, insanın doğasının meditatif düşünme yeteneğini içerdiği ve bu

yeteneğin doğru uygulandığının, şeylere doğru salıverilme ve gizeme açık olma üzerinden gerçekleştiği için zor olmasına rağmen, yeni bir anlam temeline götürebileceği iddia edilir. Bu, insanın doğasının, onun aracılığıyla Varlık anlayışı kazanılan zemini sağladığı iddiasıdır. Bu, açıktır ki *Varlık ve Zaman*'ın taşıdığı yöntemdir. Bu ilişki içinde, Varlığa yaklaşımda her bir aşamanın, insanın doğası olan düşünmenin doğasındaki bir aşamanın gelişimine bağlı olmasından dolayı, Sohbet'in yönteminin aynı olduğunu görmek ilginçtir. Oldukça genel bir açıdan, o hâlde, *Varlık ve Zaman* içindeki Varlığa yaklaşım ve Anma Nutku ile Sohbet'teki yeni bir anlam temeline yaklaşım aynıdır. Ama bu benzerlik koşulsuz değildir, zira Heidegger'in kendisi şunu söyler:

Daha önceki pozisyondan vazgeçtim, onu bir diğeriyle değiştirmek için değil, çünkü önceki pozisyon bile yoldaki bir mola olduğu için. Düşünme içinde sürüp giden şey yoldur.<sup>11</sup>

Erken dönem düşüncesine bu göndermede Heidegger açık bir şekilde büyük bir değişim olduğunu belirtir. Yine de, eğer Varlığın doğası hâlâ düşüncenin amaçladığı son ise ve eğer düşünce hâlâ insandan geçerek bu sona doğru ilerliyor şeklinde anlaşılıyorsa, değişim neyden oluşur?

Kendi temasını geliştiren Anma Nutku ve Sohbet, insan doğasının belirleyici karakteri görüşünde bu değişimi yansıtır. *Varlık ve Zaman*'da bu karakter, deneyimin transandantal yapısı olarak anlaşılır. Ama Anma Nutku ve Sohbet'te, ve diğer geç dönem eserlerinde olduğu gibi, bu karakter oldukça farklı şekilde anlaşılır. Bu karakter orada nasıl kavranmıştır o zaman? İnsanın, onun içinde derhal ve doğrudan Varlıkla meşgul olduğu yol olarak kavranır. Bu yeni anlayışın bazı açıları, Sohbet içinde açıktır. İlk olarak Sohbet, “[...] insan doğasıyla ilgilenen soru, insan hakkında bir soru değildir”<sup>12</sup> diyen öğretmene atfedilmiş bu yeni kavrayışın gizemli ifadesi ile başlar. Bu, paradoksal bir ifade gibi gözükür, ama yine de önerilen, bu fikrin gelişiminin, sonraki tartışmanın teması olmasıdır. Bu iddiada ima

<sup>11</sup> *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Günther Neske, 1959), s. 98 vd.

<sup>12</sup> “Sohbet”, aşağıda sayfa 58.

edilen, yani insanın doğasının başka bir şey ile ilişkide bulunacağı; insanı anlamak için, özellikle ve sadece insan olanın, öznel olanın aşılması gerektiğine dair bir öneridir.

Heidegger, Sohbet'i "insanın oturmasından çok uzağa" yerleştirerek bu iddiayı mecazen ifade eder. Sohbet'in sadece insan olandan belli bir uzaklıkta başladığına dikkat etmek önemlidir; sohbete katılanlar tekrar insanın oturmasına yaklaştığı bir noktada sohbetin sona erdiğine dikkat etmek de: sembolik anlam gözden kaçırılmamalıdır. Ancak üçüncü olarak, Heidegger aynı zamanda bu iddiayı açık bir şekilde birçok şekilde geliştirir. Örneğin, Sohbet içinde analiz edildiği hâliyle *beklemenin* doğasını düşünün. Beklemek, elbette bir insan eylemidir; ama Heidegger, beklemenin daha derin bir anlamı olduğunu ve sadece insan olanın, öznel olanın ötesine bir gönderme içerdiğini göstermek ister. Normalde, beklediğimizde, bizi ilgilendiren ya da bize istediğimizi tedarik eden bir şey için bekleriz. Bu insana dair hâliyle beklediğimizde, beklemek bizim arzularımızı, amaçlarımızı ve ihtiyaçlarımızı içerir. Ama beklemek, böyle kesin bir şekilde bizim doğamız tarafından boyanmış olmak zorunda değildir. Neyi beklediğimizi bilmediğimiz bir şekilde de bekleyebiliriz. Bu anlamda, herhangi bir şey için beklemeden, bekleyebiliriz; herhangi bir şey için, yani, öznel insana dair olarak kavranabilir ve ifade edilebilir olan herhangi bir şey için. Bu anlamda, biz sadece bekleriz ve bu anlamda beklemek, insanın ötesinde bir göndermeye sahip olabilir. Bu iki tür bekleme arasındaki fark; insana dair şekilde beklediğimizde, *bir şey için beklediğimiz*; ama beklemenin daha derin anlamında sadece *bekleyište olduğumuz*<sup>13</sup> söylenerek ifade edilebilir. Burada kullanılan farklı ifadeler, "bir şey için bekleme" durumunda, bir tür öznel insan beklentilerine göndermede bulunurken, "bekleyište olma" durumunda ise, eğer verilir ise, bir armağan olana göndermede bulunur. Heidegger'in de söylediği gibi "Bekleyište olmada, beklediğimiz şeyi açık

<sup>13</sup> Yazarın İngilizcede edat ekleriyle yarattığı *wait for* ve *wait upon* arasındaki ayrımı Türkçede tek bir terim değiştirerek karşılamak zor. Bu yüzden *wait for* karşılığı olarak "bir şey için beklemek" ve *wait upon* karşılığı olarak, metnin bağlamı da gözetilerek, "bekleyište olmak" ifadesi kullanıldı [Ç.N.].

bırakırız.”<sup>14</sup> Bu, insanın hakiki doğasının insanı aşan ile doğrudan ilişkili olabileceğini söylemektir, bunu sıradan terimlerle ifade etmek ne kadar zor olursa olsun. Sohbet’in bağlamında, insanın hakiki doğasında bulunan bu olası aşkınlık, Varlığa doğru bir aşkınlık olarak gelişir.

Yine de, beklemenin iki türüne dair bir analizin anlamlı olsa da; bunun, eğer doğru patika seçilirse, insandan Varlığa hareket etmenin gerçekleştirilebileceğini göstermekte hiç de ikna edici olmadığı yönünde itiraz edilebilir. *Bekleyişte olmak* Varlığı çağırılmaz, her ne kadar iddia edilen şey, eğer bu tür bir beklemeye herhangi bir şey cevap verecekse, bunun Varlık olacağı olsa da. Bu yüzden, insanın kendisini aşan ile ilişkisinin bir başka yönünü düşünelim. İnsanın doğrudan Varlıkla ilişki kuran bir yapısı olarak meditatif düşünmenin kavranışı açık bir şekilde Anma Nutku’un ve Sohbet’in merkezi temasıdır. Elbette, düşünme insana özgüdür; ama en azından iki anlamda insana dairdir. Düşünmeye dair geleneksel ve alışılmış görüş, düşünmeyi şeylerde tipik olanın temsil edilmesi olarak görür; yani nesnelere bir anlayışına doğru götüren bir tür insan eylemi olarak. Bu anlamda, düşünme bir tür iradedir ve böyle olarak, özellikle ve sadece insana dair bir şey olarak görülür. Bir uçta, bu Heidegger’in hesaplayıcı düşünme<sup>15</sup> dediği şeydir, bu tür düşünme, şeylere yaklaşımın insana dair yöntemleri ile karakterize edilir ve hesaplayıcı düşünmede bizim şeylerle kendi yararımıza, kendi açımızdan uğraştığımız olgusuyla [karakterize edilir]. Yine de ikinci tür bir düşünme vardır, beklemenin ikinci anlamına benzeyen, ki bunda, düşünce, insanın ötesine göndermede bulunur, insana dair meselelere göndermede bulunmayı aşar: Bu, meditatif düşünmedir.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 68.

<sup>15</sup> Yazarın İngilizce “calculative thinking” olarak karşıladığı Almanca “Rechnendes Denken” ifadesindeki “rechnen” kelimesi “hesaplama, hesap yapma, sayma, hesap etme” gibi anlamları barındırır. [Ç.N.].

<sup>16</sup> Yazarın İngilizce “meditative thinking” olarak karşıladığı Almanca “Besinnliches Denken” ifadesindeki “besinnen” kelimesi “düşünme, derin düşünme, düşüncelere dalma, düşünüp taşınma, hatırlama, anımsama, duyumsama, duyma, hissetme, işitme” gibi anlamları barındırır. Bu Almanca ifade Türkçede aslında daha uygun şekilde “duyar düşünme”, “derin düşünme”, “temaşa etme”, “ihtimamlı düşünme” gibi farklı ifadelerle karşılanabilir olsa, burada Heidegger’in metninin kendisini değil ama İngilizce çevirmenin yazdığı gi-

Bu ikinci tür düşünme gerçekten de vardır. Örneğin o, tüm Sohbet boyunca görülebilir. Bu tür düşünme bir içeriğe sahiptir, bir şey hakkındadır. Bu tür düşünmenin ne ile ilgili olduğunu kavramaya başlamak için, bu düşünmenin temsil etmediğini, bir nesnelere dünyası inşa etmediğini gözlemleyebiliriz, kısmen de olsa negatif bir şekilde. Temsil eden düşünmeye zıt olarak bu, içeriğin farkındalık içinde ortaya çıkmasına izin veren düşünmedir, içeriğe açık olan düşünme. Şimdi, bir nesnelere dünyası oluşturan düşünme, bu nesnelere anlar; ama meditatif düşünme, bu nesnelere onun içinde bulunduğu alanın bir farkındalığıyla başlar, nesnelere sıradan anlayışı yerine ufkun farkındalığıyla. Meditatif düşünme bu tür bir farkındalıkla başlar ve böylece ona verilen içerik ile başlar, farkındalık alanının kendisi ile.

İçeriden bakıldığında, örneğin bir uygulayıcı tarafından, meditatif düşünmenin belli özellikleri ayırt edilebilir. Gerçekten de bu özelliklerden birine az önce işaret edildi. Meditatif düşünme, kendi içeriğine açık olan, verili olana açık olan düşünmedir. Meditatif düşünme ile meşgul olan biri, yaptığı şeyi açık olmak olarak tanımlayabilir; yani meditatif düşünmeyi insan doğasının temel bir özelliği olarak kavrayabilir, açık olma<sup>17</sup> özelliği olarak. Yine de bu tür düşünme, genel olarak irade eylemi denen şeyi içermez; zira açık olmak irade ile gerçekleştirilmez. Tam tersine, meditatif düşünme, iradenin ortadan kalkmasını içerir. Yine de bu tür düşünme pasif bir mesele de değildir; açıktır ki insan ilgisizlik ya da boşlama ile açık olmaya erişmez. Açık olmak insan için zordur. Açık olan, meditatif düşünmeyi içerdiğinden dolayı bu düşünme türünden, iradede daha yüksek bir

---

riş metnini Türkçeye çevirdiğimiz için İngilizce çevirmenin tercihine saygı duyup ilgili ifadeyi “meditatif düşünme” olarak bıraktık. Konuya ilişkin olarak ayrıca bkz. HEIDEGGER, Martin (2001). “Messkirch’in 700. Yılı”. Çev. Leyla Bardar & Hasan Ünal Nalbantoğlu. *Defter Dergisi* 42, s. 45-42 [Ç.N.].

<sup>17</sup> İngilizce çevirmenin “openness” [açıklık] olarak karşıladığı Almanca “das offene” terimi “açık, açık olan” anlamlarına gelir. Çevirmen metin içinde oluşabilecek anlam bozuklukları, kaymaları ve muğlaklıklarını en aza indirmek için İngilizcede genellikle soyut kavram üretmekte ya da durum belirtmekte kullanılan “-ness” ekinden yararlanmış gözükür. Benzer şekilde, buradaki Türkçe çeviride de, metindeki anlam bütünlüğünü korumak adına, gerekli yerlerde “açıklık” ve “açık olma” karşılıkları kullanılmıştır [Ç.N.].

eylem türü olarak bahsetmek anlamlıdır. Ama belki de asıl nokta bu tür düşünmenin, Heidegger'in ifadesiyle “etkinlik ve pasiflik arasındaki ayrımın ötesinde [...]”<sup>18</sup> yatıyor olmasıdır.

Meditatif düşünmeyi, o hâlde, herhangi bir öznel insan gücünün uygulanışında içerilenden daha yüksek bir tür eylem olarak kabul edelim. Onu, mecazi olarak, Varlığa giden bir patika boyunca yürüme eylemi olarak düşünebiliriz. Kesinlikle mecazi olarak, Sohbet içinde göndermede bulunulan patika boyunca sohbet bu tür bir eylemi ve bu tür bir yönü simgeler. Her halükârda, bu düşünmede meşgul olunan açıklık ile ilişkisi içinde bu yüksek düşünme eylemi o kadar önemlidir ki özel bir isme ihtiyaç duyar. Heidegger buna *salıverilme* der. Salıverilme, açık olanı içeren insanın hakiki doğasının belirleyici bir özelliğidir ve onun aracılığıyla, insanın ötesine Varlığa doğrudan ve dolaysız göndermedir.

Salıverilme açık olanı içerir, ama bu içermenin daha önceki paragraflardaki görece basit bir izahı tarafından yeterince kabaca açıklandığını varsaymak yanıltıcı olur. Sohbet'in bir amacı, salıverilmenin gelişen bir kavranışını sağlamaktadır, zira salıverilme Varlığı içerir ve Varlığa dahil olmuş hâldedir. Bu nedenle, örneğin, Heidegger salıverilmenin iki yönünden bahseder, birincisi, *bir şeyden* salıverilmiş olmaktır, ikincisi, hakiki salıverilme, *bir şeye doğru* salıverilme olarak tarif edilebilir.<sup>19</sup> Yine, bir diğer örnek olarak, salıverilme, Heidegger böyle der, hakikate yönelik bir kararlılık ile ilgili olan bir tür sebat etmeyi kendi içinde saklı tutar, tamamen kavrandığında “içte dururluk”<sup>20</sup> denilecek olan bir tür sebat etmeyi. Meditatif düşünme; hakiki salıverilmenin doğasının (*bir şeye doğru sa-*

<sup>18</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 61.

<sup>19</sup> Yazarın yine İngilizcede edat ekleriyle (*from – to*) yarattığı “released from” ve “released to” arasındaki ayrımı Türkçede tek bir terim değiştirerek karşılamak zor. Bu yüzden *released from* karşılığı olarak “bir şeyden salıverilmek” ve *released to* karşılığı olarak, “bir şeye salıverilmek” ifadesi kullanıldı. Buradaki vurgu “-den / -dan salıverilmek “-e / -a doğru salıverilmek” şeklinde anlaşılmalıdır [Ç.N.].

<sup>20</sup> Çevirmenin İngilizce “in-dwelling” olarak karşıladığı Almanca *inständigkeit* terimini Türkçede karşılarken özellikle “oturma” kelimesini kullanmaktan, bu kelime Heidegger'de “wohnen” kelimesinin karşılığı olmaya daha uygun olduğu için, kaçınmak gerekir [Ç.N.].



İliverilmenin) öyle akla getireceği gibi, Varlığa basit bir açılma değildir, zira meditatif düşünme, Varlığa ilişkin bir kararlılığı içerir. İnsan, meditatif düşünme içinde Varlığa açılır ve Varlığın açığa çıkmasına dair bir karara varır. Bu tür bir kararlılık, öznel insan güçlerinin bir uygulaması değildir; daha ziyade, Varlığı açığa çıkaran bir tavır takınmadır, Varlık içinde bir tür oturmaktır. Salıverilmenin bu iç doğası bu giriş içinde daha sonra ele alınmalıdır; ondan burada sadece salıverilme ve açık olan arasındaki ilişkinin karmaşıklığını vurgulamak için bahsedildi.

İnsan doğasının belirleyici karakteri (meditatif düşünme), o hâlde, Sohbet'te, *Varlık ve Zaman*'dakinden oldukça farklı anlaşılır. *Varlık ve Zaman* içinde *dünya-içinde-olma*, *ölüme-doğru-olma* ve *zamansallık* gibi terimlerle analiz edilen deneyimin transandantal yapısı yerine, Sohbet'te, Varlığı doğrudan içeren daha yüksek meditatif düşünme eyleminin bir analizi getirilir. Bu değişimin amacı, Heidegger'in, insandan Varlığa doğru hareketin olanağını temin etmeye dair gösterdiği kasıtlı çaba olarak ortaya çıkar. Heidegger'in, bunun meditatif düşünme açısından olanaklı olduğuna inandığına şüphe yoktur, zira o, doğrudan Varlık hakkında konuşmakta ve Varlığın doğasına dair bir açıklamada bulunmakta tereddüt etmez. Heidegger Sohbet'te yine de *Varlık* kelimesini kullanmaz ama onun yerine, Varlığın doğasında bulunan açıklığı ve eylemi vurgulamak için, *bölge* kelimesini ve onunla aynı kökten olan bazı kelimeleri kullanır.<sup>21</sup> Yani, bir bölge açıktır; ayrıca bir bölgeyi, *bölgeleyen* ifadesini kullanarak kendi doğası gereği dinamik olacak tarzda belirlemek olasıdır, hatta dahası, *bölgeleme* fiilini doğrudan bu eylemi ifade etmek için kullanmak da [olasıdır]. Ama, işaret ettiğimiz noktayı daha iyi göstermek için, Varlığın bu yeni terimlerle doğrudan yapılmış bir izahından alıntı yapalım.

Bölge, sanki herhangi bir şey olmuyormuş gibi, her bir şeyi birbirine ve her bir şeyi her şeye, bir kalma içinde, kendi-içinde-dayanma sırasında, bir araya toplar. Bölgeleme; bir kalma içinde yayılmış dayanma için bir yeniden barınma

<sup>21</sup> Bu kelimelerden en önemlileri şunlardır: Gegnen [Alm.]; To Region [İng.]; Bölgelemek [Tr.], Vergegenis [Alm.]; Regioning [İng.]; Bölgeleme [Tr.], Gegnet [Alm.]; That-which-regions [İng.]; Bölgeleyen [Tr.] [Ç.N.].

ve bir araya toplamadır. Böylece bölgenin kendisi aynı anda hem bir kalma ve hem de bir yayılmadır. O, dayanmanın yayılması içinde kalır. O, özgür bir şekilde kendisine dönmüş olanın kalması içine doğru yayılır [...]<sup>22</sup>

Şimdi mesele bu cümlelerin bağlam dışına çıkarılması değil, ama bu cümlelerin Varlığın, bölgeleyenin, açık bir izahını verdiği iddiasıdır; ve bu izaha meditatif düşüncenin, insanın doğasının başlangıç noktasından ulaşıldığı.

Heidegger'in geç dönem düşüncesinin niteliği hakkında yukarıda üç soru sorulmuştu. İlk ikisi cevaplandı, zira yöntemi farklı olsa bile, onun geç dönem düşüncesinin amacının erken dönem düşüncesiyle aynı olduğu sonucuna vardık. Heidegger'in girişimi, geç dönem düşüncesinde geliştiği haliyle, başarılı olmuş mudur? Bu üçüncü soruydu ve bu soru şu an önümüzde durur. Bu kısa girişte, bu denli temel bir soruya cevap vermek olanaksızdır; ama cevaba dair bir çözüm yolu önerilebilir. Heidegger'in Sohbet içinde Varlığa dair verdiği açıklamadaki üstü kapalı iddianın tamamı, meditatif düşünme içinde bulunduğu haliyle insan doğasının analizinin Varlığa doğrudan bir yaklaşım konusunda çözüm yolu sağladığı varsayımında yatar. Bu varsayımın doğasına ve bu varsayım için Heidegger'in verdiği kanıtla yakından dikkat etmek, bu varsayımın doğrulanması sorununa dair kayda değer bir fikir sağlayacaktır.

Sohbet'te, bu varsayımın doğrulanması için üç tür kanıt sunulmuş gibi gözükür. Bu kanıt, meditatif düşünme ile ulaşılan Varlığın bu tür düşünmenin doğasıyla ve hareketiyle kısmen özdeş olduğunu göstermek anlama gelir. Elbette, eğer bu böyle olmasaydı, meditatif düşünme Varlığa ulaşma gücüne sahip olmazdı. Sohbet içinde verilen ayrıntılara, kastedileni tam olarak anlamak için olabildiğince dikkat edilmeli, ve burada bir argüman önerisi ve bu argümanın sonuçları yeterli gelmelidir. Neyse ki, Heidegger'in genel iddiasını anlamak için önemli olan, kanıtın ayrıntıları değil

<sup>22</sup> Alıntılanan pasajda Gelassenheit metnindeki sohbetin onun etrafında döndüğü temel birkaç öge vardır, bunların en önemlileri şöyledir: In-sich-beruhen [Alm.]; Resting-in-itself [İng.]; Kendi-içinde-dayanma [Tr.], verweilen [Alm.]; To Abide / Endure [İng.]; Kalma [Tr.], Weite [Alm.]; Expanse [İng.]; Yayılma [Tr.], Vorstellen [Alm.]; To Re-present [İng.]; Öne Koymak [Tr.] [Ç.N.]. [Ç.N.].

ama doğasıdır. Böylece ilk olarak meditatif düşünmenin insanın bir şeye açılması olduğunu gözlemleyebiliriz; bu tür düşünmeye, salıverilme denilerek vurgulandığı gibi.

Salıverilme içinde insan açıktır, yani bir açık olandır. Öyleyse sorabiliriz, insan neye açıktır? Bir anlamda elbette cevap şudur: Verili olana. Ama Heidegger bu cevabı vermekten hoşnut değildir, zira o, iddia ettiği özdeşliği doğrulamayı ister. Bunu yapmak için, o, verili olanın da bir açık olan olduğunu, ve göreceğimiz üzere, bir açılma olduğunu savunur. Meditatif düşünme, insanın hakiki doğasını, varlığını; onun içinde insanın, verili olan ile kısmen özdeş olduğu bir açıklık olarak karakterize eder. İnsan, verili olan ile kısmen özdeşleşir, ona açılarak, dolayısıyla, verili olanın da ona açılmasıyla.

Bu argümanı biraz daha dikkatli ele alalım. Daha önce belirtildiği gibi, meditatif düşünme, farkındalık alanının bir farkındalığını, ya da Heidegger'in söylemeyi sevdiği şekilde, nesnelere bilincinde olmanın ufkunun bir farkındalığını içerir. Eğer bu durum tam olarak kavranırsa, meditatif düşünmenin; bu tür bir bilmenin ufkunun ötesinde olana bir açılma olduğu görülür. Ama bu türden herhangi bir açılmanın olasılığı, belli bir oranda, ufkun ötesine uzanana bağlı olmak zorundadır, ve gerçekten de, onun açık olmasına. Argümanı tekrar ifade edersek: İçeriden bakıldığında, nesnelere dünyasına dair bilincimiz sınırsız bir farkındalık alanıdır; içeriden bakıldığında, bu farkındalık alanı hiçbir sabit sınıra sahip değildir, ama sadece bir ufku vardır. Kısmen, meditatif düşünme bu ufkun kendisinin, yani bir dışarı açılma ve açık durma olan ufkun farkına varmaya dayanır. Ama bu bariz anlamda bir açık olan olarak ufkun farkındalığı olanaklıdır çünkü ufuk; onun içinde sanki ufkun tek bir tarafı varmış gibi olduğu bir açıklığın içinde kurulur. Bilinç ufkunun onun içinde kurulduğu açıklığa Heidegger bölge der.

Ufukta bariz olan [onun açıklığı], o hâlde, etrafımızı saran bir açıklığın sadece yüzü bize dönük olan tarafıdır; bizim öne koymamıza nesnelere olarak görünen görünüşlerinin görünüşleriyle dolu bir açıklık. Bu nedenle ufuk hâlâ bir ufuktan başka bir şeydir [...] [ve] bu başka şey onun kendisinin öteki tarafıdır, bu yüzden kendisiyle aynıdır. Ufkun etrafımızı saran açıklık olduğunu

söylüyorsun. Ama bu açıklık olarak açıklık nedir, eğer o aynı zamanda bizim öne-koymamızın ufku olarak da belirebiliyorsa? Bana bu sanki bir *bölge* gibi geliyor [...]<sup>23</sup>

Bölgenin açıklığında temellenen insanın o açıklığı, hakkında konuştuğumuz verili olanın ve insanın özdeşliğinin sadece bir kısmıdır. Bu özdeşliğin daha önemli bir kısmı ortak bir eylemin içinde bulunabilir. Daha önce belirttiğimiz gibi, insanın açıklığı bir açılmadır, daha yüksek türde bir eylemdir. İnsanın açılmasının temeli olan bölgenin açıklığı da hareket olarak anlaşılmalıdır, ona, uygun bir şekilde, bölgeleyen dersek anlaşılması daha kolay olur. Bölgenin açıklığı bir boşluk değildir; eğer öyle olsaydı insan tarafından fark edilemezdi. İnsanın açık olması; transandantal ufkun verili olmasına dair insanın farkındalığı içinde gerçekleşmek zorundadır. Heidegger'in söylediği gibi, “[...] ufuk sadece bölgeleyen bizim öne koymamıza doğru dönmüş olan yüzüdür. Bölgeleyen etrafımızı sarar ve kendisini bize ufuk olarak açığa çıkarır.”<sup>24</sup> Ya da başka bir yerde, “[...] öyle gözükür ki bölge, bizi karşılamak için öne çıkanı barındırır; ama biz ayrıca nesnelere görünüşünün; ufuktan, ufkun onun etrafını çevrelediği görünüm alanından, bizi karşılamak için çıkıp geldiğini de söyledik. Eğer şimdi ufku bölge aracılığıyla anlarsak, o zaman bölgenin kendisini bizi karşılamak için gelen olarak görürüz.”<sup>25</sup> Bölgenin onun içinde bir açılma olduğu temel anlayış karmaşıktır ve bu alıntılar içinde tamamen ifade edilmemiştir. Ancak, işaret edilen mesele, bölgenin bir açılma olduğudur sadece; onun hakkında konuşurken ondan bölgeleyen diye bahsedebileceğimiz ve bahsetmemiz gerektiğidir; ve onun kendi asıl açılmasından, yani bölgelemeden bahsedebileceğimiz. Bölgenin açılmasında, bölgenin bölgelemesinde; kendisini kısmen insanın açılması olarak ortaya çıkaran ve destekleyene, yani insanın meditatif düşünmesine sahibizdir.

Şimdi, bölgeleyen; bir bölgeleme, bir hareket olduğu için, insanın doğasını bu hareket içinde öne getirilmiş olarak anlayabileceğimiz doğrudur.

<sup>23</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 64 vd.

<sup>24</sup> “Sohbet”, aşağıda s.72 vd.

<sup>25</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 65.

Bölgeleyen, orada insanın doğasının ortaya çıktığı dinamik bir temeldir. Ama konu burada bırakılırsa tatminsizlik yaratacak bir şey vardır, zira bu açıklama; insanı ve meditatif düşünmeyi, bölgeleyenin verili gelişimi içinde sanki sadece bir an olarak yerleştiriyor gözükür: insanın ve bölgeleyenin özdeşliğini vurgular. Böyle bir açıklama; meditatif düşünmenin sadece daha kapsayıcı, verili bir gelişimin bir parçası olarak gerçekleşmediği olgusuna neredeyse hiç değinmez. Açıktır ki, bu tür düşünme, böyle bir gelişimin tek bir durumundan daha fazlasıdır; bu düşünme ayrıca gelişimi almaya da hizmet eder. Meditatif düşünmenin sadece kısmen insan ile özdeş olarak bölgeleyene gönderimi asıl salıverilme içinde görülebilir. Asıl salıverilmeye, düşünme kendi temeline verili olarak açıktır. Ama düşünmenin bölgeleyene onun alıcısı olarak gönderimi sadece Heidegger'in *ichte dururluk* dediği şeyde görülebilir. Meditatif düşünme; ichte dururluk olarak, bölgeleyen için hakikileşme gerekliliğini ifade eder. İnsan, ichte dururluk aracılığıyla, hakikat için bir kararlılığı ifade etmeye yetilidir. Bu gerekliliği, öznel bir gereklilik olarak yanlış anlamamak önemlidir; çünkü her ne kadar hakikat için kararlılık insan tarafından yapılsa da, insanın gerektirdiği insandan bağımsızdır. Hakikat öznel değildir. Özsel olarak, hakikat için kararlılık; bölgeleyenin bölgelemesinin bir açığa çıkarma olduğu bir gerekliliktir. Bu türden bir açığa çıkışta, düşünme olarak insanın doğası, yaratmaya ya da yapı oluşturmaya hizmet etmez ama “[..] bölgeleyenin bölgelemesinin bir alınışı”<sup>26</sup> içindir. Kuşkusuz, burada karşılıklı bir ilişki vardır, zira Heidegger şöyle der: “[..] insanın doğası, bölgeleyene salıverilir çünkü bu ona o kadar özsel olarak aittir ki, bölgeleyen; insan olmadan, bütün doğaların bir öne çıkması olamaz, şimdi öyle olduğu gibi.”<sup>27</sup> İnsan bu açığa çıkma için özselidir.

Açık bir şekilde, o hâlde, insanın açılmasında ve açıklığında ve bölgeleyenin açılmasında ve açıklığında belirtilen özdeşlik sadece insanın, verili olana ilişkisini ifade eder ve bu sadece kısmi bir özdeşliktir. İnsan ve bölgeleyen arasındaki ilişki bundan çok daha fazla karmaşıktır, zira meditatif

<sup>26</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 81.

<sup>27</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 83.

düşünmenin alma şekli ve bütün doğaların öne çıkışı için nasıl zorunlu olduğu bu özdeşlik kadar önemlidir. Bu yüzden, insanın doğasından Varlığa ilerlemek için, Heidegger bu ilerlemenin olanaklı olduğu ikinci tür bir kanıt daha üretmek zorundadır. Bu; hakikileşme gerekliliğini ve bütün doğaların öne çıkışını ifade ettiği ölçüde, insanın doğasının bölgeleyen ile uyumlu olduğunun ve bu açıdan olumlu bir kısmı oluşturduğunun kanıtıdır.

İnsan, bu anlamda, bölgeleyenin ona [insana] ilişkin olarak açığa vurduğu ve ortaya çıkardığı özel bir var olandır. Hakikat için kararlılığında ifade edilen insanın bu özel durumu; bölgeleyenin ortaya çıkarması için bir standart kılar ve bu ortaya çıkarışın alıcısı yapar; insan, bölgeleyenin açığa çıkardığı yer olmak için ön plana çıkar. Ya da şöyle diyebiliriz, içte dururluk olarak insan, bölgeleyenin içinde durur ve onun [bölgeleyenin] açığa çıkışı için, hakikatte öne çıkışı için etkin bir şekilde kararlılık gösterir. Ama bu açığa çıkış nasıl gerçekleşebilir? İnsanın doğasının bu yanı daha önce belirtilen o altta yatan özdeşlik ile nasıl uyumlu bir şekilde iç içe geçmiş hâldedir? Bunun nasıl olduğunu göstermenin zorluğu; insanın bölgeleyenin bölgelemesi içinde nasıl öne çıkarıldığının ama yine de oldukça kendisine özgü bir gösterme tarzıyla nasıl öne çıktığının gösterilmesinin zorluğudur – yani insanın doğasının; temeli bölgeleyenin verilmişliğinde olduğu için nasıl zorunlu olduğunun, ama yine de kendi temelinin açığa çıkışı için kararlılık gösteren ve alıcı olan bir doğa olarak nasıl ortaya çıktığının [gösterilmesinin zorluğudur]. Heidegger, burada bu meseleyi öncelikle tarih açısından sonra da Heidegger’in tarih yorumu temelinde hakikat açısından ilginç genelleme içinde açıklayacak olan zor bir analizi gerçekleştirmeyi dener.

İnsanın hakikat için kararlılığının bir sonucu olarak, bölgeleyenin tarih içinde ortaya çıktığı bir durum vardır.<sup>28</sup> Bunu anlamak için, ilkin, bölgeleyenin sürecinin, onun bölgelemesinin, oldukça farklı iki şekilde gerçekleştiğini gözlemlememiz gerekir. Bu farkı vurgulamak için, Heidegger, bu süreç şeylerde sonuçlandığında buna *belirlenim* derken, bu süreç insanda

<sup>28</sup> Tarihe ilişkin genel bir açıklama için bkz. *Identität und Differenz* (Pfullingen: Günther Neske, 1957), s. 64 ve diğer kısımlar.

sonuçlandığında buna *insana ilişkin olarak bölgeleme* der. Bu şekilde ifade edildiğinde, bu düallite, insanın doğasını hakikatle ilişkisi olan ve hakikatle meşgul olarak vurgular ve şeylerin doğasıyla insan doğası arasında bir karşıtlık kurar. Ama Heidegger, insanın hakikat gerekliliğini insanın şeylerle olan ilişkisinin temeli olarak görür ve Heidegger için bu ilişki tarih olarak gerçekleşir. Tarihin bu şekilde işlediğini kavramak için, tarih oldukça kökensele bir anlamda anlaşılmalıdır, yani “[...] ne dünyadaki yapıp etmelerden ve olaylardan ne de insanın kültürel edinimlerinden oluşan bir tarih” olarak.<sup>29</sup> Tarih için kökensele olan onun bariz dizgisel karakteri değildir ama daha ziyade, tarihsel düşünmedir. Bu yüzde “[...] tarihsel olan kavramı bir bilme tarzı anlamına gelir ve geniş bir bağlamda anlaşılmıştır.”<sup>30</sup> Bu bakış açısından; tıpkı özne-nesne ilişkisinin evriminde ya da yöntemsel olarak anlaşılabilen bilimlerde olduğu gibi, şeylerin doğalarının dile getirilişinin gerçekleştiği tarihi aramalıyız. Bu örneklerin işaret ettiği gibi, bu türden bir tarih insanı şeyler ile ilişkili kılar çünkü bu tarih aracılığıyla şeyler, insanın şeylerin hakikileşmesi gerekliliği tarafından ayakta tutulur, zira bu, şeylerin doğasının meydana gelmesinin bir gerekliliğidir. Böyle bir dile getirilme, böyle bir tarih, bölgeleyenini açığa çıkmasının, insan ile ilişki içinde gerçekleşen bir açığa çıkma, bir yüzüdür.

Şimdi tarih, bir bilme tarzı olarak, bir tür anımsama, köklere bir geri dönüş olduğu kadar şeylerin doğasının bir dile getirilişidir de. Ama bu sadece gelişimin ve değişimin anlaşılır bir hikayesini sayıp dökme anlamında bir köklere dönüş değildir. Bir bilme tarzı olarak tarih; anlaşılabilirliğin, düşünceden önce olanda köklerinin olması gerektiği, bütün dile getirilişin kaynağı olanda sürüp kaldığı anlamda bir köklere dönüştür. Sadece bu en kökensele anlamda, tarih bir başlangıç içerir. Tarihsel bilme zorunlu olarak kendisinden önce olan köklere sahiptir ve o, bu kökler açısından gelişen anlaşılır bir genişlemeyi oluşturur.

Ama bu kökler nedir? Eğer tarihin orada sadece bir durum olduğu bütün doğaların öne getirilmesinin daha genel koşullarına bakacak olursak,

<sup>29</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 79.

<sup>30</sup> Bkz. *Identität und Differenz*, s. 51.

bu kökler hakkında daha fazla şey anlayabiliriz. Bütün doğaların bu öne getirilişini tamamen kavramak için; hakikat için kararlılık göstermenin ve böylece bu hareket içinde bölgeleyene hizmet etmenin, insan için, özne talepleri ve yapmacık iddiaları bir kenara bırakmak olduğunu, tabiri caizse, asil olmak olduğunu görmek gerekir. Şimdi, asalet miras ve kökler anlamına gelir; ve buna bağlı olarak, hakikat için kararlılık göstermenin, insanın köklerine bir geri dönüşü içerdiğini öne sürer. Bu “geriye doğru adım”, bu geri dönüş, gerçek anlamda bir başlangıca geri gitmekte değil ama hakikat için kararlılık olarak düşünmenin temellendiğinin farkındalığında aşikâr hâle gelir.<sup>31</sup> Bütün doğaların öne getirilmesi olarak bölgeleyeni ifade eden hakikat için kararlılık, öznel bir ifade değildir; daha ziyade o, insanın, kendi düşünmesinin kendisinin temeli olarak anlayacağı bir iç zorunluluktan ortaya çıkar. Bu insana dışarıdan zorlanmış bir zorunluluk değildir. İç bir zorunluluk olarak o, insana bir armağan olarak verilmiştir, bölgeleyenin açığa çıkarmasının kendisi [insan] için gerçekleşen var olan olarak bölgeleyene hizmet etmesinde insanı haklı kılan bir armağan. İnsanın bu yüce hizmeti tesadüfi değildir, ama düşünceden önce olan bir kökene sahip olarak düşünmenin doğası tarafından gösterilen bir zorunluluktur. Peki, bu köken nedir? Bu köken, bölgeleyenin *doğasıdır*. “Böyle anlaşıldığı şekilde düşünmenin doğasında, aradığımız şeyi bulmuş olabiliriz [...] bu, bölgeleyenin doğasıdır.”<sup>32</sup>

Analizimizin bizi bölgeleyenin doğasına getirdiğini açık bir şekilde belirtmek için biraz mola verelim. Hakikat için kararlılık içerdiğinden, meditatif düşünmenin temeli, bölgeleyen değildir ama onun [bölgeleyenin] *doğasıdır*. Bu yüzden meditatif düşünme, incelediğimiz iki tür kanıt karşılık gelen iki yana sahip olmasının yanı sıra, bölgeleyenin iki açısında da temellenmiştir. Bir açıklık ve açılma olarak meditatif düşünmenin; ortaya çıkmamış, açığa vurulmamış olarak bölgeleyende temellendiği söylenebilir. Ayrıca, hakikat için kararlılık içererek meditatif düşünmenin; ortaya çıkmış, açığa vurulmuş olarak bölgeleyende temellendiği de söylenebilir.

<sup>31</sup> Bkz. *Identität und Differenz*, s. 51.

<sup>32</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 85. İtalik bana aittir.



Ancak meditatif düşünmenin kendi temellerine olan ilişkisini bu şekilde ifade ettiğimizde, bu temellerin birbiriyle ilişkili olduğunu da öne sürmüş oluruz, zira “bölgeleyen ve onun [bölgeleyenin] doğası gerçekten de iki farklı şey olamaz [...] bölgeleyenin özü büyük ihtimalle onun [bölgeleyenin] doğasıdır ve kendisiyle özdeşdir.”<sup>33</sup> Bu iddiada üstü kapalı olarak ileri sürülen (Heidegger gerçekten de bunun doğru olduğunu düşünür) konuya dair daha ileri bir görüştür. Meditatif düşünmenin iki yönü arasındaki ilişkiyi anlayabilirsek; bu bize, bölgeleyen ile bölgeleyenin doğasının nasıl ilişkili olduğu ve birlikte, bir bütün olarak meditatif düşünmeyi, böylece insanı da, nasıl temellendirdiği konusunda bir ipucu verebilir.

Belki de bizim burada birbirinden ayrı tuttuğumuz meditatif düşünmenin iki yönü arasındaki ilişkiyi kısaca açıklamak o kadar da zor değildir. Heidegger, *Sohbet*'in oldukça başlarında, düşünmenin “cüret eden tanımı” dediği bir şeyi formüle etmektedir. “O hâlde düşünme; uzağın yakınlığını-içine-gelme olacaktır.”<sup>34</sup> Düşünmenin burada bahsedilen hareketi; düşünce-nin, verili olanın kendisine bir açılması ve düşüncedeki talep aracılığıyla verili olanın yaklaşımının dile getirilmesi ve böylece hakikileşmesidir. Verili olana ve verili olana açılmaya doğru dönüşü, verili olanı belli bir uzaklığa yerleştirme olarak düşünebiliriz, zira bu hareket düşünmeyi düşünmenin verili içeriğinden ayırır. Ayrıca hakikat için kararlılığı bir yaklaşıma eylemi olarak da düşünebiliriz, verililiye yaklaşma olarak, zira bu hareket meydana çıkarır ve açığa vurur. Eğer bu iki yönü içinde meditatif düşünmeyi yaklaşma ve uzaklaşma olarak düşünürsek, o zaman, Heidegger'in söylediği gibi, “[...] belki de bölgeleyenin yakınına geldiğimizi ve aynı zamanda bölgeleyenenden uzakta durduğumuzu söyleyerek, bu sohbet boyunca ki deneyimizi ifade edebiliriz [...]”<sup>35</sup> Öyleyse, bu karmaşık hareket bölgeleyen ile bölgeleyenin doğasının özdeşliğini anlamak için gerekli olan kavramı sağlar.

Çünkü bölgeleyen, her yeri bölgeler, her şeyi bir araya toplar ve her şeyin kendisine dönmesine izin verir, kendi özdeşliğinde dayanması için. O hâlde, bölge-

<sup>33</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 86.

<sup>34</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 68.

<sup>35</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 86.

leyenin kendisi yaklaşma ve uzaklaşmadır [...] diyalektik olarak değil [...] [ama] düşünmenin doğasına uygun olarak düşünülmesi gereken bir tasvir [...]”<sup>36</sup>

Düşünmenin ve bölgeleyenin bu üçüncü uyumluluğu statik görülmemelidir; bölgeleyenin verili ve üstü kapalı yanını, bölgeleyenin açığa çıkarılmış ve dile getirilmiş yanına dokuyan girift bir hareket olarak anlaşılmalıdır. Herhangi bir kısmı değil ama bu hareketin tamamı Varlıktır.

Varlığın bu cesur tasvirine insan aracılığıyla erişilmiştir, zira Heidegger’in insandan Varlığa ilerleyen iddiası, Heidegger’in meditatif düşünmeye dair analizine dayanır. Bu analizde üç tür temel bölüm vardır. İlk olarak, meditatif düşünmenin; bölgeleyenin kendisinde ve bölgeleyenin *doğasında* temellenebileceğini gösterdiğini iddia eden iki analiz vardır. Geçtiğimiz sayfalarda bu analizleri inceledik. Bunlar, düşünmenin belirlebilir spesifik özelliklerinden yola çıkıp düşünmenin bu özelliklere sahip olacak kadar düşünmeyi temellendiren şeye doğru götüren analizlerdir. Bir tarafta açılma ve açıklık özelliklerine göndermede bulunduk, diğer taraftan da hakikat için kararlılık karakterine. Heidegger’in, Varlığın ulaşılabildiğine yönelik iddiasını destekleyen üçüncü analiz az önce verildi. Bu, “uzağın yakınlığı-içine-gelme” hareketi içinde bulunan düşüncenin iki yönü arasındaki sürekliliğin, bu yönlerin bariz bir şekilde farklı olan temelleri arasında, yani asıl bölgeleyen ile bölgeleyenin doğası arasında, bir sürekliliği yansıtması gerektiğini iddia eden bir analizdir.

Bu son analiz sunulur sunulmaz, insandan Varlığa doğru geçen perspektifi haklı kılar. Bu, “sadece insanın doğası (bölgeleyene salıverilme olarak), hem insana ilişkin olarak hem de belirlenimi ayakta tutmak için bölgelemede bölgeleyen tarafından kullanıldığı için, Hakikatin doğası insandan bağımsız olarak öne çıkabilir. Bariz bir şekilde, hakikatin *insandan* bağımsızlığı insan doğasına dair bir ilişkidir, insan doğasının bölgelemesinin bölgeleyene dayandığı bir ilişki”<sup>37</sup> şeklinde ifadeleri haklı kılar. “Eğer bölgeleyen, uzağın yakınlığı ise, o hâlde, düşünmenin doğası nedir?”<sup>38</sup> gibi

<sup>36</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 86.

<sup>37</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 84.

<sup>38</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 86.

bir soruyu sormayı haklı kılar. Bu son analizin sağladığı perspektiften bakıldığında insanın doğasının, düşünmenin doğasının, Varlık tarafından belirlenmiş olarak görülebilir, “[..] özsel bir şekilde insanın bölgeleyen ile ilişkisi [..]”<sup>39</sup> olarak. Aşıkâr bir şekilde biz burada, kendi öznel insani perspektifimizin dışına çıkmış olarak, mutlağın ortasında duruyoruz – ama bir uyarı gereklidir! Gerçekten de Heidegger bizi çeşitli şekillerde uyarır. Bu yüzden, bu görüşü ifade etmek için o, dilek kipini kullanır ve kullandığını söyler, “[..] bir süredir [..] söylediğimiz her şeyi sadece varsayım modunda söyledik.”<sup>40</sup> Böylece, Heidegger, düşünmenin doğasını, onun bölgeleyene dayanması içinde söylemek için, Herakleitos’un 122. Fragmanını oluşturan Grekçe söze başvurur ve bu söz “bulduğumuz şey için en iyi isim”<sup>41</sup> gibi gözükene kadar kasıtlı olarak bu söze farklı bir anlam yükler. Ama tam da bu noktada ekler: “Yine de, kendi doğasında olanı arıyoruz.”<sup>42</sup> En sonunda, hayali Gece figüründe Varlığı karakterize eder ve hayali bir şekilde argümanı “insandaki çocuk”<sup>43</sup> için yeniden biçimlendirir.

Bu türden uyarıda bulunan sözler ve ifade tarzlarıyla, Heidegger mutlağın ortasından söylenebilecek olanın hiç mecazi olmayan ve çok katı bir yorumunu önlemek ister. Eğer, Varlığın son basamağını sağlayanın; bir taraftan düşünmenin açılması ve açıklığının, diğer taraftan hakikat için kararlılığın birbiri içine geçmesinde elde edilen süreklilik olduğunu anımsarsak, bu uyarının önemini anlayabiliriz. Bu basamakta durduğumuz sarhoş edici anda, elde edilmiş olan sürekliliğin spesifik ve özel olduğunu unutmaya meyilli olabiliriz, olan şeyin sadece o süreklilik olduğunu, ve bu sürekliliğin de büyük ihtimalle yok olacağını [unutmaya meyilli olabiliriz]. Eğer bunu unutursak, spesifik ve özel olarak düşünmenin sürekliliğinin; asıl bölgeleyen ile bölgeleyen doğasını özdeşleştiren hareket hakkında spesifik ve özel bir şeyi ifade ettiğini de unutmamız gerekir, Varlığın bir yüzü olan yok olup giden türde bir şeyi.

<sup>39</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 87.

<sup>40</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 85.

<sup>41</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 89.

<sup>42</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 89.

<sup>43</sup> “Sohbet”, aşağıda s. 89.