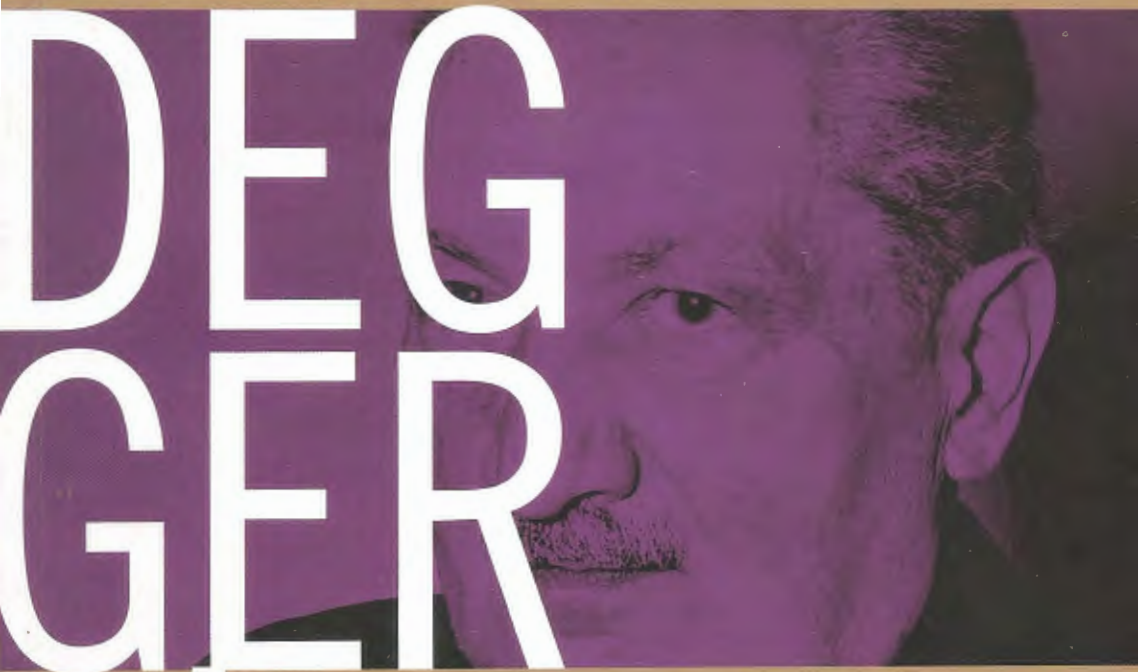
HEIDEGGER KİTABI



KAAN H. ÖKTEN

2. BASIM

agorakitaplığı

HEIDEGGER KİTABI

KAAN H. ÖKTEN

Heidegger, geçtiğimiz yüzyılın ve çağımızın belki de en önemli filozofu. Dünyanın her tarafında olduğu gibi Türkiye'de de Heidegger üzerine yapılan yayınlar gün geçtikçe çoğalıyor. Elinizdeki bu kitap da Heidegger'in hayatı, yapıtları ve düşünsel kökenlerini kapsamlı biçimde tanıtacak bir kılavuz kitap olarak düşünüldü.

Dolayısıyla, sadece Heidegger'in hayatı ve eserleri değil, onun felsefesini şekillendirip belli bir sorunsal çerçevesine oturtan Brentano, Braig, Lask, Husserl ve Aristoteles gibi düşünürlerle onların Heidegger üstündeki etkisi de ele alınmakta bu kitapta. Ayrıca, Heidegger'in çeşitli dönemlerine ait altı yeni çeviriye yer verilmekte ve şimdiye kadar yayımlanmış Heidegger çalışmalarıyla ilgili en kapsamlı bibliyografya sunulmaktadır.

Daha önce de "Heidegger ve Üniversite" adlı bir çalışması bulunan Kaan H. Ökten'in hazırladığı bu kitap, Türkiye'de yayımlanan en kapsamlı Heidegger çalışmasıdır.

ISBN 975-8829-42-4

9 789758 829422

16 YTL

www.agorakitapligi.com

HEIDEGGER KİTABI

KAAN H. ÖKTEN

Doç. Dr. KAAN H. ÖKTEN

1969'da doğdu. İlk ve ortaokulu Almanya'da bitirdi. Avusturya Lisesi'ne gittikten sonra İstanbul Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler okudu. DAAD bursuyla Göttingen Üniversitesi'nde Heidegger, Kant ve Hıristiyanlık konularında araştırmalarda bulundu. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde çalışıyor. *Muallâkta Var Olmak-İnsanın Hâlleri Üzerine* (2006), *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş* (2003) ve *Heidegger ve Üniversite* (2002) adı altında yayımlanmış diğer üç telif eserinin yanı sıra pek çok çevirileri var. Evli ve bir çocuk babası.

HEIDEGGER KİTABI

Kaan H. Ökten

a
agorakitaplığı

Düşünce-Felsefe 3

Heidegger Kitabı
Kaan H. Ökten

Kapak tasarım: Mithat Çınar
Dizgi: Sibel Yurt

© 2004, Kaan H. Ökten
© 2004; bu kitabın Türkçe yayın hakları
Agora Kitaplığı'na aittir.

İkinci basım: Ekim 2006
Birinci basım: Ağustos 2004
ISBN: 975 - 8829 - 42 - 4

Baskı ve Cilt: Kitap Matbaacılık
Tel: (0212) 501 46 35

AGORA KİTAPLIĞI
Gümüşsuyu Mahallesi Osmanlı Yokuşu,
Muhtar Kâmil Sokak No: 5/1 Taksim/İSTANBUL
Tel: (0212) 243 96 26-27 Fax: (0212) 243 96 28
www.agorakitapligi.com
e-posta: agora@agorakitapligi.com

Mert'e...

İçindekiler

ÖNSÖZ ix

GİRİŞ xi

BİRİNCİ BÖLÜM
HEIDEGGER ÜZERİNE

1. Martin Heidegger'in Kısa Yaşam Öyküsü 1
2. Heidegger'in Düşünsel Kökenleri 19
   - *2.1 Franz Brentano: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (1862)* 20
   - *2.2 Carl Braig: Vom Sein. Abriß der Ontologie (1896)* 26
   - *2.3 Emil Lask: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* ile *Die Lehre vom Urteil (1911 ve 1912)* 31
   - *2.4 Edmund Husserl: Logische Untersuchungen (1900/01)* ... 35
   - *2.5 Aristoteles: "Mathesis" Sorunu ve Heidegger'in Aristoteles Okumaları* 43
3. Eserleriyle Heidegger 54
4. Türkçe'de Heidegger Okuma Rehberi 108

İKİNCİ BÖLÜM
HEIDEGGER'DEN ÇEVİRİLER

1. Teolojik Kökenler: *Din Fenomenolojisine Giriş* (1920/21) .. 113
2. Fenomenolojik Kökenler: *Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena* (1925) 129
3. Tamamlanamamış Başyapıt: *Varlık ve Zaman* (1927) 144
4. Mukadder Siyasal Angajman: *Rektörlük Konuşması* (1933) 154
5. Metafiziğin Sonu: *Nietzsche* (1936/37) 163
6. Poetik Felsefe: *Georg Trakl Üzerine* (1953) 192

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HEIDEGGER KRONOLOJİSİ

1. Martin Heidegger'in Düşünce Yolu – Hayatı, Dersleri, Eserleri ve Sunuşlarına Tarihsel Çerçeve İçinde Kronolojik Bir Bakış 233

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HEIDEGGER'İN YAPITLARI

1. Heidegger'in Kaleme Aldığı Eserler 287
2. *Gesamtausgabe:* Toplu Eserler 308
3. Türkçe'de Martin Heidegger 325
   3.1 Martin Heidegger'in Yapıtlarından Türkçe'ye Çeviriler 325
   3.2 Türkçe'de Martin Heidegger Üzerine Kitap ve Tezler 328
   3.3 Türkçe'de Martin Heidegger'le İlgili Makale ve Yazılar 330

KAYNAKÇA 337

Önsöz

Bu kitap, bir rehber ya da kılavuz niteliğindedir. Heidegger'in yaşam öyküsüne, yapıtlarının ayrıntılı sunuşlarına, düşünsel kökenlerine, temsil niteliğine sahip bazı yapıtlarından çevirilere, yaşamsal-yapıtsal kronolojisine ve yapıtlarının tam listesiyle Türkçe'deki en geniş Heidegger bibliyografyasına yer veren bu kitap, Heidegger üzerine çalışanlar için yararlı bir kaynak olması gayesiyle kaleme alınmıştır. Çoktandır Heidegger çalışmaları için Türkçe bir kılavuz ya da rehber eksikliği hissedilmekteydi. Zira Heidegger üzerine Türkiye'de oldukça tatmin edici yayımlar yapılmışsa da, onu kendi yaşamsal-yapıtsal çerçevesi içinde ele alıp, temel başvuru kaynağı olarak kullanılabilecek olan bir eserin olmayışı huzursuzluk vericiydi. Bu kitabın söz konusu noksanı gidermesini ve ilgilenenler için yararlı olmasını ümit ediyorum.

Bazı kişi ve kuruluşlara burada teşekkür etmeyi bir borç bilirim:

En başta, sağladığı uygun çalışma ortamı için üniversitem, *İstanbul Bilgi Üniversitesi*'ne teşekkür ederim. Aynı şekilde *İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi*'nin sunduğu imkanlar, kütüphane görevlilerinin yardımseverliği ve alakası her türlü övgünün ötesindedir.

Öte yandan *Alman Akademik Mübadele Servisi* DAAD'ın çeşitli zamanlarda sağladığı burslar, bu çalışmanın hem kaynaklarını, hem de akademik arka planını mümkün kılmıştır. Bu bağlamda birlikte çalışma fırsatı bulduğum *Göttingen Üniversitesi* hocalarından Prof. Dr. Walter Euchner'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Çok değerli hocalarım Prof. Dr. Toktamış Ateş (*İstanbul Üniversitesi*), Prof. Dr. Betül Çotuksöken (*Maltepe Üniversitesi*) ile Prof. Dr. Ülke Arıboğan (*İstanbul Bilgi Üniversitesi*), doğrudan ya da dolayı olarak çalışmalarını hep desteklemişlerdir. Onlara teşekkür etmeyi onurlu bir borç bilirim.

Kitabı bu şekilde oluşturma fikri, biraz da *İstanbul Üniversitesi* öğretim elemanlarından Dr. Namık Sinan Turan'la yaptığımız sohbetlere dayanıyor. Onu dostlukla selamlıyorum.

Değerli dostum Ufuk Kadıpınar'a ayrıca ve özellikle teşekkür etmek istiyorum. Türkçe bibliyografyanın oluşturulmasında onun katkısı büyüktür. Onunla yaptığım uzun sohbetlerin keyfi gerçekten bir başkaydı.

Sevgili Osman Akınhay'a çok ayrı bir teşekkür borcum var. Bu yolda giderken güvenilecek ender kişilerden biri o. Ayrıca Agora Kitaplığı çalışanlarına ve özellikle Sibel Yurt'a çok teşekkürler.

Sevgili eşim Nilgün'ün sabrı, desteği ve sevgisi her şeyin üstündedir. İşinin çok zor olduğunun idrakindeyim. Ona verebileceğim yegane şey, sevgi dolu, sahih ve sıcacık bir teşekkürdür.

Bu kitabı, biricik oğlum Mert'e armağan ediyorum. Ona, gülen bir yüzle *Hakuna Matata!* diyorum.

Kaan H. Ökten
İstanbul, Temmuz 2004

Giriş

Heidegger'in düşünce ve felsefesini tek bir kitapla tanıtmak, hatta özetlemek, aslında ciddiyetten uzak bir girişim. Bununla beraber, bu belirlemeden sonra Heidegger'den vazgeçip başka işlerle meşgul olmak, Heidegger'in derinliğini göze almamak, bu büyük düşünce şöleninden kendimizi yoksun bırakmak da çıkar bir yol değildir kuşkusuz.

O halde, Heidegger'i tanıtmaya yönelik bu rehberlik işinin gerçekten de sadece rehberlikten ibaret olduğunu, rehberin kendisinin de bu ontolojik görevi sırasında pek çok rehbere danıştığını, varlık menbaının duru ve berrak sularına daldıkça rehberin kendine ve konuya dair bilgisinin de değiştiğini (geliştiğini?) unutmamak gerekir.

Heidegger böyledir: Yüzdükçe içine çekilen bir girdap, daldıkça arındıran, arındırdıkça başkalaştıran bir çeşme gibi.

Heidegger adı; felsefe, siyaset, antropoloji, psikoloji, biyoloji, mimarlık, dilbilim, teoloji, sosyoloji gibi çok çeşitli alanlarda derin izler bırakmış, iz bırakmaktan öteye bu alanların özünü kökten değiştirmeye yönelik büyük bir hareketin başlatıcısı olmuştur.

Dolayısıyla kimin Heidegger okuduğu, yani okurun disipliner kimliği de bu bağlamda çok önemlidir. Derrida'nın erken dönem çalışmalarından beri biliyoruz ki, bir yazılı metnin anlamı, yazarının ne demek istediğinden bağımsız olabiliyor. Öte yandan Eco'nun bilimsel çalışmalarından da biliyoruz ki, her metni istediğimiz gibi yorumlayamayız. Heidegger'i bu iki uç arasında bir yerlere konumlandırmak gerekiyor. Örneğin onu; zaman, ölüm, korku, ihtimam gibi kavramlar üzerinden felsefe yaptığı için Alman idealist felsefesinin bir uzantısı olarak görüp okuyanlar vardır. Başka bir okuma yaklaşımı, onu felsefe tarihçisi olarak görür: Heidegger'in yayımlanmış ders notlarını okumak, çok iyi bir felsefe tarihi okumak gibidir. Öte yandan Heidegger'de karşımıza çıkan pek çok kavramın teolojik ve Hıristiyani kökeni dolayısıyla onu felsefe yapan bir teolog olarak da okuyanlar olmuştur. Ama onu tam aksi biçimde okuyanlar da vardır: Buna göre Heidegger, tam anlamıyla ateist ve laik bir filozof olarak dünyayı düşünüp kurgulamaktadır. Bir başka okuma yaklaşımı, Heidegger'in özellikle son dönem çalışmalarının Uzakdoğu felsefesinin kavramsal dünyasıyla olan yakınlığını vurgulamaktadır. Yine başka bir yaklaşıma göre Heidegger, artık bir miktar gündemden düşmüş gibi görünse de son yirmi yıla damgasını vurmuş olan post-modern teorinin atalarından biri olarak değerlendirilebilir. Ekoloji, mimari, iletişim kuramı ve hatta *queer theory*'nin bile yer yer Heidegger'den ilham aldığı görülmektedir.

Bu kadar çeşitli ve birbirinden farklı bir okuma nasıl mümkün olabilir? Bunun birinci ve ana nedeni, Heidegger'in kullandığı kavramların gerçekten de bu tür yorumlara açık olmasıdır. *Sorge* kavramını psikolojikleştirip endişe/anksiyete olarak okumak mümkün olduğu gibi, bazen teolojik literatürde karşılaşıldığı üzere bunun Pavlus'un öğretileriyle akraba olduğu da iddia edilebilir. Heidegger'in yorumlanmaya ve alımlanmaya açık olması, onun düşünce ve terminolojisinin zenginliğinden ve ilkselliğinden kaynaklanmaktadır.

Bir diğer neden ise, "Heidegger" etiketinin, tartışmalar sırasında kullanılabilecek çok önemli bir koz olmasıdır: "Heidegger'e göre..." ya da "Heidegger'in de dediği gibi..." şeklinde başlayan argümanlar daima ses getirici olup, kolay kolay aşılamayacak ya da üstesinden gelinemeyecek bir hamlenin temelini oluşturabilmektedir. Bu anlamda felsefeciler, mimarlar, psikologlar, sosyologlar, siyasetbilimciler ve diğer uzmanlar severek Heidegger'e başvurmaktadırlar.

Ancak Heidegger'in farklı farklı yorumlanmasının asıl nedeni onun anılan alanlarda gerçekten çığır açıcı şeyler düşünüp söylemiş olmasından ileri gelmektedir. *Varlık ve Zaman*'daki *das Man*'la ilgili çözümlemeleri, örneğin sosyologların da hayranlıkla okudukları bölümler arasındadır. *Sanat Eserinin Kökeni*, sanat kuramcıları açısından bir devrim niteliğini taşımaktadır. *İnşa Etmek, İskân Etmek, Düşünmek* başlıklı sunuşu, mimarlık kuramı açısından çok değerli kabul edilmektedir. Nihayet felsefe alanı açısından bakıldığında onun bütün yapıtı son derece önemli bir yere sahiptir.

Çeşitli alanlarda eser vermiş olmasının yanı sıra, Heidegger'in kişiliği, dünya görüşü, belki siyasal angajmanı dolayısıyla da onu çeşitli biçimlerde okuyanlar olmuştur, olmaya da devam edecektir. Adorno için Heidegger sadece bir jargon üreticisidir örneğin. Bazı muhafazakâr siyasal kuramcılar için Heidegger önemli bir yenilemeçidir, hatta ilerici bile sayılabilir (eğer Heidegger'in sözleri siyasal kuram başlığı altında ele alınabilirse tabii).

Dolayısıyla Heidegger, hem çok okunmaktadır ve okundukça önemi daha çok anlaşılmaktadır; hem de bazı "amaçlara" hizmet edecek şekilde yorumlanmakta ve genellikle de tahrif edilmektedir. Ancak bu, geride yazılı metin(ler) bırakmış olanların kaçamayacağı bir yazgıdır. Bu noktadan itibaren eser sahibi, "eser"inin sahibi değildir artık. Sadece esere sadık kalmakla eseri tahrif etmek gibi bir ayrım vardır bu aşamadan sonra.

Sonuç olarak bu kitabın amacı, sadece yorumlayıcı bir sunum yapmak, yorumlayıcı serimlemeye gitmektir. Bu yüzden bu girişime, Heidegger'in düşünsel envanterinin ana başlıklarını çıkarmak da denilebilir. Elde tutulan bu kitabın başlığını *Heidegger Kitabı* koymamın nedeni de budur.

Heidegger'in düşüncesi, "varlığa ilişkin soru" ya da "varlığın anlamına ilişkin soru" çerçevesinde dönmektedir. Heidegger'in bu sorunsala yaklaşma, onu ele alma ve sunma yolları zamanla farklı güzergâhları izlemişse de odaklandığı sorunun menzili hep aynı kalmıştır: Varlık nedir?

Heidegger bu güzergâhı izlerken, kendine arka plan ya da fon olarak seçtiği düşünsel doku, batı Avrupa felsefesi tarihinin (o buna "garp" ya da "gurup ülkesi" demektedir) zengin birikimidir. Dolayısıyla Heidegger'de "düşünce", Eski Yunan'dan başlamaktadır. Hatta o bunu daha da net biçimde ele alarak Sokrates öncesi düşünürlerden başlatmaktadır batının varlık sorusunu sorma tarihini. Ancak Heidegger'e göre, batı düşünce ya da felsefe tarihi içinde, tüm soruların sorusu olan varlık sorusunun tam sorulmaya başlandığı bir zamanda, bu yoldan, kimi durumda isteyerek, kimi durumdaysa istemeyerek sapılmış ve "öğretiler ve filozoflar binası" anlamındaki felsefe tarihi inşa edilmiştir. Oysa bu binanın ana malzemesi "varlık" değil, kendini felsefenin yanı sıra fen bilimleri, beşeri bilimler ve hatta gün-

lük dilde bile gösteren "varolanlar"dır. Dolayısıyla böyle bir malzemeyle kurulan bina, asıl güzergâhın dışında durmakta, temeli, sahih iskân mıntıkasının haricinde bulunmaktadır. Heidegger buna, "varlık sorusunun unutulması" diyecektir. O halde yapılması gereken, varlık sorusunun sorulmaya ve üzerinde düşünülmeye layık olduğunu yeniden görmek ve yoldan çıkmış olan düşünce katarını yeniden doğru istikametine döndürmektir. Heidegger'in düşünce dünyasının nâzım planı, işte bu projeye göre düzenlenmiştir.

Söz konusu planın uygulamaya konulması sırasında Heidegger, ananevi felsefeden hareket ederek onu dönüştürmüş, hem devrimci hem de muhafaza edici bir yaklaşım içinde olmuş, hem Tanrısal olanın, hem de dünyevi olanın özellik ve niteliklerini yoklamış, katı anlamda gelenekçi olmadığı halde kişisel ve düşünsel menşeini hiçbir zaman gözden kaçırmamıştır. Geçmiş önemli olsa da, asıl meselenin, geleceğe uzanan, kendini zamana açan insan varlığı olduğunu vurgulamıştır. Heidegger'in birbirinden farklı biçimde yorumlanabiliyor olmasının asıl sebebi budur doğrusu.

* * *

Bu kitap, toplam dört bölümden meydana gelmektedir. *Bölüm I*'de Heidegger üzerine kaleme aldığım dört metin yer almaktadır. Bunlardan birincisi, Heidegger'in kısa bir yaşam öyküsünü sunmaktadır. İkinci metin, konusu gereği oldukça uzundur: Burada Heidegger'in bizzat yayımladığı (yani ölümünden sonra editörlerce kitaplaştırılmamış olan) eserleri tek tek tanıtılıp yorumlanmaktadır. Bu eserlerin yayımlanış tarihi ayrıntılı biçimde belgelendirilmiştir. *Varlık ve Zaman*'la ilgili olarak elimde iki seçenek bulunuyordu: Ya çok ayrıntılı bir yorum sunacaktım ya da söz konusu natamam yapıtın genel tanıtımını yapıp onunla ilgili Türkçe'deki iki kitaba göndermede bulunacaktım. Ben, bu kitap için ikinci seçeneği uygun gördüm. Bu bölümdeki üçüncü metin, Heidegger'in düşünsel kökenleri üzerine ayrıntılı bir çözümlemedir. Burada Heidegger'in Brentano, Braig, Husserl, Lask ve Aristoteles'i nasıl alımladığı ortaya konacaktır. Dördüncü metin ise, mevcut Türkçe çevirilerden hareketle nasıl bir Heidegger okumasına gidilebileceğine ilişkin bir okuma rehberi niteliğini taşıyor. Heidegger'in temel yapıtı Türkçe'ye henüz kazandırılmamışsa da eldeki çevirilerle de son derece sağlam bir Heidegger okuması yapılabileceğini düşünüyorum.

Bölüm II'de Heidegger'in çeşitli dönemlerini yansıtacak biçimde seçtiğim ve çevirisini kendim yaptığım toplam altı metin yer almaktadır. İlgili metinlerin başına birer ayrıntılı künye koydum ve neden söz konusu parçaları seçip çevirdiğimi belirttim.

Kitapta yer alan *Bölüm III*'te oldukça uzun ve ayrıntılı bir "Heidegger Kronolojisi"ne yer verdim. Buradaki kronolojik bakışın amacı, filozoflar *Pantheon*'unda haklı yerini alan Martin Heidegger'in hayatını, eserlerini, derslerini, seminerlerini ve sunuşlarını derli toplu biçimde bir araya getirmek, mümkün olduğunca ayrıntılı bilgilere yer vermek ve onun hakkında bilgi edinmek isteyenlere yararlı bir araç sunmak, onun toplu eserlerine seçtiği *Wege, nicht Werke* [Eserler Değil, Yollar] ülküsüne sadık kalarak biyografisini bir "yaşam yolu" [*Lebensweg*] şeklinde özetleyebilmektir.

Nihayet *Bölüm IV*'te Heidegger'in kaleme aldığı eserlerin tamamının listesi, 1975'ten bu yana yayımı süren *Toplu Eserler*'inin tam ve güncellenmiş listesi, Türkiye'de Martin Heidegger'den yapılan tüm çevirilerin, onun hakkında kaleme alınan çeviri ve telif kitapların, makalelerin ve görebildiğim kadarıyla tüm lisans üstü akademik tezlerin ayrıntılı dökümü verilmiştir.

Kitap, oldukça sınırlı tutulan ve sadece bazı temelli saydığım ikincil kaynaklara yer veren kısa bir bibliyografyayla sona ermektedir.

Birinci Bölüm

Heidegger Üzerine

1. MARTIN HEIDEGGER'İN KISA YAŞAM ÖYKÜSÜ

Martin Heidegger 26 Eylül 1889'da doğdu, 87 yıl yaşadı ve 26 Mayıs 1976'da öldü.

"Heidegger" ismini trajik bir yaşam öyküsünün, müthiş bir düşünce eyleminin ya da felsefe tarihi içindeki önemli bir aşamanın ifadesi olarak okumak mümkündür. Doğrusu bu isim, her haliyle kendini özetlemektedir: Martin Heidegger tam anlamıyla "Heidegger"dir.

Heidegger'in yaşam öyküsüne genel bir giriş niteliğini taşıyan bu bölümde, bir terim olarak "Heidegger"in alımlanış sürecinin henüz sona ermediği asla gözden kaçırılmamalıdır: Martin Heidegger'in doğum-yaşam-ölümle özetlenen olgusallığı zamana malolmuşsa da, "Heidegger"

hâlâ tamamlanmamıştır. Örneğin *Toplu Eserleri* arasından yayımlanan her yeni cilt, "Heidegger"i genişletmekte, derinleştirmekte ve bazen de onu bir kez daha gözden geçirmemize neden olmaktadır. Aslına bakılırsa "Heidegger", tam bir *work in progress*'tir, başka bir ifadeyle, inşa halinin sürmesidir. Dolayısıyla aşağıdaki satırlarda dile getirilenleri, "şu an itibarıyla gözüktüğü şekliyle" diye okumak gerekir. Olgusal verileri bile bunun dışında tutmak mümkün değilmiş gibi geliyor bana.

Martin Heidegger, güney-batı Almanya'da Meßkirch'de doğdu. Baden bölgesindeki ve Freiburg yakınlarındaki Sigmaringen'e bağlı olan bu "schwäbisch-alemannisch" memleket, daima kendine özgü bir insan tipini doğuran bir yurt olmuştur. Dokuz bin nüfusa sahip olan ve *Badischer Geniewinkel* [Baden'in Dahiler Memleketi] olarak da anılan bu topraklardan Friedrich Stärk (1891-1969), Anton Gabele (1890-1966) ve Conrad Gröber (1872-1948) gibi isimler çıkmıştır. Heidegger'in bu memleket toprağına olan kökten bağlılığı, daha sonraki eserlerinde de ifadesini bulacaktır.

Heidegger'in babası Friedrich (1851-1924), Meßkirch'de kilisede görevli olan ve yanı sıra tahta fıçı imal eden bir katolikti.[1] Annesi Johanna (1858-1927), Meßkirch yakınlarındaki Göggingen'de çiftlik sahibi olan Kempf ailesinin kızıydı. Martin Heidegger, Friedrich ve Johanna'nın ilk çocuğuydu. 1892 yılında doğan kızları Marie çok fazla yaşayamadan öldü. Friedrich ve Johanna Heidegger ailesinin ikinci oğlu olan Fritz (1894-1980), ağabeyi Martin'le hem kardeşçe, hem de arkadaşça bir hayat sürdürdü, daha sonra *Toplu Eserler*'inin temelini oluşturacak olan yazma ve notları toparlama ve savaş sırasında bunları koruyup saklama işini üstlendi.

Tahmin edilebileceği gibi, Heidegger ailesinin maddi durumu pek iyi değildi: Küçük bir taşra kasabasında fıçı ustası ve ayin hizmetlisi olan Friedrich Heidegger'in oğullarını okutabilmek için mali destek alması kaçınılmazdı. Dolayısıyla büyük oğlu Martin'in okul masraflarının karşılanması için özellikle kilisenin eğitim yardımlarına muhtaçtı. Bu yardımlar ise, bursiyerin katolik teoloji okuması ve ileride ruhban ol-

1) Heidegger'in babası Friedrich'in işi "Mesner und Küfermeister"dir. Almanca'da "Mesner" ve "Küfermeister" olarak adlandırılan bu iş, İngilizce'ye "sexton" olarak geçmiş, buradan hareketle de bazı Türkçe kaynaklarda "zangoç" olarak ifade edilmiştir. *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, bu sözü "Kilise hizmetini gören ve çan çalan kimse" olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla Friedrich Heidegger zangoç değil, ruhban olmayan kilise hizmetlisidir. "Mesner" Almanca "Messe"den [ayin] türemiş olup, ayin sırasında ruhbana yardım eden demektir. "Küfermeister" ise, "Küferei" (başka bir ismi de "Böttcherei"dır) mesleğinde ustalık ("Meister") mertebesine ulaşmış olanlara denir. "Küferei", özellikle şarapçılıkta kullanılan büyük tahta fıçıları yapma zanaatidir. Dolayısıyla Heidegger'in babası, ayin hizmetlisi ve tahta fıçı ustasıdır.

ması şartına bağlanmıştı. Böylece Martin Heidegger, üniversitenin ikinci yılına kadar sürecek olan bir katolik teoloji etkisi altına girecektir. Daha sonra Heidegger kendisini bu etkiden sıyıracak ve matematikle felsefe okumaya karar verecek, nihayet felsefede karar kılarak onu hayatının odağına taşıyacaktır.

Martin Heidegger'in 1895-1899 yılları arasında ilkokula gitmeden önce, 1873'te kurulmuş olan Baden Büyük Dükalığı[2] Meßkirch Belediyesi Çocuk Yuvası'na (*Kleinkinderschule*) gittiği görüşü hakimdir.[3]

Heidegger altı yaşındayken Meßkirch'teki ilkokulun (*Volksschule*) birinci sınıfına kaydolmuş ve burada dört yıl okumuştur.[4]

Heidegger dört yıllık ilkokul eğitiminden sonra yine Meßkirch'teki *Bürgerschule*'ye devam etmiştir (1899-1903). Heidegger burada, normal müfredata ek olarak ikinci yıldan itibaren rahip Camillo Brandhuber'den (1860-1931) Latince dersleri almış ve rahiplik kariyerine yönelik ilk planlarını Brandhuber'in gözetiminde kurmaya başlamıştır.[5]

Heidegger dört yıllık ortaokul süresini Meßkirch'teki *Bürgerschule*'de tamamlayarak lise eğitimine geçmiştir. Heidegger liseyi memleketi Meßkirch'te değil, ilkin yaklaşık elli kilometre güneydeki Bodensee Gölü'ne kıyısı olan konsil kenti Konstanz'ta (üç yıl) ve daha sonra da Meßkirch'in bağlı bulunduğu Freiburg im Breisgau'da (bir üç yıl daha) okumuştur.

Heidegger *Bürgerschule*'den mezun olduktan sonra günümüz Alman eğitim kurallarında da olduğu gibi *Gymnasium*'a devam edip üniversitede okuma diploması anlamına gelen *Abitur*'u almak durumunda olmuştur. Bunun için ilkin Konstanz'taki devlet lisesine gitmiş[6], buradaki *Konradihaus*'ta yatılı olarak kalmıştır.[7]

Heidegger burada lise eğitiminin birinci kesimi olan ilk üç yıllık eğitimini (*Untertertia, Obertertia, Untersekunda*) tamamlamıştır.[8]

Konstanz *Gymnasium*'una devam eden Heidegger'in amacı, Cizvit olmak üzere bir eğitim almak değildir henüz. Heidegger'in Avustur-

---

2) *Grossherzogtum Baden.*

3) Thomas Sheehan, "***Heidegger's Lehrjahre***", **The Collegium Phaenomenologicum**, der. John Sallis vd., Kluwer, Dordrecht/Boston/London: 1988, s. 82-83. Buradaki bilgiler için bkz. Kaan H. Ökten, "***Heidegger'in Öğrencilik Yılları***", **Maltepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Toplumsal ve Siyasal Analiz Dergisi**, Yıl 2001, Sayı 2, s. 89-98.

4) Heidegger'in çocukluk döneminin ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Hugo Ott, **Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biographie**, Campus Verlag, Frankfurt am Main/New York: 1992, s. 48-51.

5) Sheehan, a.g.e., s. 83.

6) Bu lise Cizvit lisesi olarak da bilinmektedir.

7) *Konradihaus*, Konstanz'taki başpiskopozluk semineri olan *Gymnasialkonvikt*'in adıdır.

8) Rüdiger Safranski, **Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit**, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main: 1997, s. 24-27.

ya'nın Feldkirch/Tisis kasabasında peşine düşeceği Cizvitlik hevesi, lise eğitiminden sonra ortaya çıkacak, ama bu girişim sadece iki hafta sürüp, sağlık sebepleriyle sona erecektir.

Konstanz'taki lisenin müdürü rahip Conrad Gröber, Heidegger gibi Meßkirchli olup, Heidegger'in iki önemli burs kazanmasına ön ayak olmuştur. Heidegger Gröber aracılığıyla ilkin *Weiss Vakfı*'ndan burs alarak *Konradihaus*'un ücretinin büyük bir kısmını bu şekilde finanse etmiş ve daha sonra da *Christoph Eliner Bursu*'nu kazanmıştır. On altıncı yüzyılda yaşamış Meßkirchli bir dinadamı olan Eliner'in vakfettiği bu bursu kazanan her öğrenci, Freiburg Üniversitesi'nde teoloji okumak durumundaydı. Bursun karşılığı böyle konmuştu.[9]

Heidegger kazandığı *Eliner Bursu* dolayısıyla Konstanz'taki eğitimini *Untersekunda*'yı tamamlayarak bitirmiş ve Freiburg'taki *Berthold-Gymnasium*'una geçmiş, burada yine yatılı olarak *Gymnasialkonvikt*'te kalmıştır. *Berthold-Gymnasium*'u yine bir devlet okulu olup, Heidegger lise eğitiminin son üç yılını (*Obersekunda, Unterprima, Oberprima*) burada tamamlamıştır.

Heidegger Freiburg'taki lise öğrenimi sırasında matematiğin yanı sıra evrim biyolojisine (rahip Leonhard Schanzenbach'ın [1852-1938] öğretmenliğinde) ve katolik teolojiye (rahip Theodor Dreher'in [1836-1916] öğretmenliğinde) ilgi duymuş, teolojik yorumlarıyla büyük tartışmalar yaratmış olan rahip Herman Schell'in çalışmalarını okumuştur.[10]

Ancak Heidegger'in kişisel geleceğini derinden etkileyecek okuma, rahip Gröber'in 1907 yılı yaz aylarında temin ettiği Franz Brentano'nun *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [Aristoteles'e Göre Varolanın Çoklu Anlamına Dair] isimli ve 1862 tarihli doktora tezi olmuştur.[11] Heidegger bu kitapla birlikte varlık sorusunun önemini kavrama yolunda ilk adımını atmış ve özellikle *Oberprima* sınıfında kendisini yoğun bir Aristoteles okumasına adamıştır.

Ayrıca Heidegger lise çağının son döneminde özellikle Alman edebiyatına büyük bir ilgi göstermiş ve Friedrich Widder'in öğretmenliğinde Lessing, Goethe ve Schiller gibi klasik dönem Alman edebiyatının yanı sıra Adelbert Stifter'in de eserlerini beğeniyle okumuş, bunun dışında Yunan edebiyatına da özel bir ilgi duymuştur. Öte yandan Heidegger'in Hölderlin'in şiirleriyle tanışması da yine 1908 yılına rastlamıştır.

Heidegger lise son sınıfta (*Oberprima*) Freiburg Üniversitesi'nde teoloji hocası olan Carl Braig'ın 1896 tarihli *Vom Sein. Abriß der Ontolo-*

9) Ott, a.g.e., s. 57-58.
10) Sheehan, a.g.e., s. 86.
11) Ott, a.g.e., s. 54-55. Bu eserle ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. *Bölüm I, 2.1.*

gie [Varlığa Dair. Ontolojinin Ana Hatları] isimli çalışmasını okumuş, bu eserde yer alan Aristoteles, Thomas Aquinas ve Suarez'den yapılan geniş alıntılamalar onun için değerli bir kaynak görevini görmüş, özellikle ontolojiye dair kavramların etimolojilerini buradan öğrenmiştir.[12]

Heidegger'in orta öğrenimi 13 Temmuz 1909 tarihinde verdiği *Abitur* sınavıyla sona ermiştir. O sene Freiburg *Berthold-Gymnasium*'undan Heidegger'le birlikte yirmi sekiz öğrenci mezun olmuş ve üniversitede okuma lisansını elde etmiştir.

Heidegger'in *Abitur* sınavı sonuçları şöyledir:[13]

Hal ve Gidiş: İyi	Çalışkanlık: İyi	Matematik (Genel Toplam): 2
Cebir: 1,5 ve 3	Geometri (Genel Toplam): 2	Fizik: 3
Almanca: 1,5	Almanca Kompoziyon: 2	2 Latince:
Yunanca: 2	İbranice: 2	Fransızca: 2
İngilizce: Sonuç Yazılmamış	Tarih: 1 ve 2,5	Felsefe: 2
Din: 1,5	Müzik: 2	Beden: 1

Bu sınav sonuçlarına göre Heidegger liseden genel değerlendirmede "pek iyi" ile mezun olmuş ve üniversitede okuma hakkını kazanmıştır.

Heidegger üniversite öğrenimine başlamadan önce 30 Eylül 1909 günü *Societate Iesu*'nun (*SJ*) eğitim merkezi olan Avusturya'nın Feldkirch/Tisis kasabasındaki Cizvit manastırına yazılmıştır. Ancak Heidegger, ayrıntıları daha fazla belirtilmemiş olan bir "kalp rahatsızlığı"[14] se-

12) Sheehan, a.g.e., s. 87. Bu eserle ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. *Bölüm I, 2.2.*

13) Sheehan, a.g.e., s. 88. Sınav sonuçlarında *1 = Pek İyi, 2 = İyi, 3 = Orta, 4 = Zayıf, 5 ve 6 = Geçmez* anlamına gelmektedir. *Abitur*'a giren öğrenci, özellikle sayısal alanlarda birden fazla sınav konusundan sorumlu olduğu için Matematik ve Geometri sınavlarında "Genel Toplam" sonucu ilan edilmektedir.

14) Heidegger 1915 yılında yazdığı özgeçmişinde "*mein früher durch zuviel Sport entstandenes Herzleiden*"den ["eskiden çok fazla spor yapmak yüzünden oluşan kalp rahatsızlığım"] bahsetse de bunun ayrıntıları tam olarak bilinmemektedir. Nitekim Heidegger'in ileri yaşlarda bile kayak sporunu sürdürdüğü düşünülecek olursa gençliğindeki bu "rahatsızlığın" tam olarak ne olduğu konusundaki soru işaretleri halen devam etmektedir. Heidegger'in *Habilitation*'u için hazırladığı 1915 tarihli özgeçmişi için bkz. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Band 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976, haz. Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2001, s. 37-39.

bebiyle 13 Ekim 1909 tarihinde bu girişimine bir son vermek durumda kalmış ve üniversitede teoloji öğrenimine başlamıştır.

Cizvit olamayacağını anlayan Heidegger, Freiburg Başpiskoposluğuna bağlı bir dinadamı olarak çalışmak üzere ordine olabilmek için gerekli olan üniversiter eğitimi almak amacıyla Freiburg im Breisgau'daki Albert-Ludwigs-Universität'e 1909 güz döneminde kaydolmuştur.[15]

Heidegger teoloji öğrenimi gördüğü sırada Başpiskoposluğun teoloji öğrencileri için kurduğu öğrenci yurdu olan *Erzbischöfliches Theologisches Konvikt*'te kalmıştır. Ancak öğrenciler arasında bu yurda kısaca *Sapientia* ya da *Sapienz* ("bilgelik", kuruluşu 1497: *Collegium Sapientiae*) denmiştir.[16] Heidegger'in *Sapienz*'teki kalışı sadece bir konaklama şeklinde olmamış, Cizvitlerin gündelik dua ve çalışma ritmine uygun ritüel ve uygulamalara da katılmıştır. Örneğin Heidegger'in Loyolalı Ignatius'un *Manevi Egzersizler*'ini[17] birkaç kez baştan sona icra ettiği bilinmektedir.[18]

Ancak Heidegger'in *Societate Iesu*'yla olan bağlantısı çok uzun sürmemiş ve teoloji öğrenimi sırasında yavaş yavaş radikal teolojik yorumları da alımlar hale gelmiştir (örneğin Herman Schell).

Heidegger'in Teoloji Fakültesi'ndeki dersleri, hocaları ve ders saatleri aşağıdaki gibidir.[19]

Birinci Dönem (Güz 1909/10)

Dersin Adı	Dersin Hocası	Ders Saati
Teoloji Bilimleri Ansiklopedisi	Julius Mayer[20]	2 saat
Din Kuramı	Heinrich Straubinger[21]	3 saat
Mantık	Johann Übinger[22]	4 saat

15) Zaten aldığı *Eliner Bursu*'na göre böyle bir öğrenim yolunu seçmek zorunda olduğu da bir gerçektir.
16) Sheehan, a.g.e., s. 89. Buranın bir başka ismi de *Grossherzogliches Collegium Theologicum*'dur.
17) Ignatius von Loyola, **Geistliche Übungen**, Almanca'ya çev. Adolf Haas, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1967.
18) Sheehan, a.g.e., s. 89.
19) Sheehan, a.g.e., s. 90-95. Ayrıca bkz. Alfred Denker, **Martin Heidegger as Student**, Çevrimiçi: http://www.lib.cmich.edu/bibliographers/danielferrer/HeideggerStudent.html (Erişim Tarihi: 24.03.2002).
20) Julius Mayer (1857-1926): Kilise tarihçisi.
21) Heinrich Straubinger (1878-?): Teolog.
22) Johann Übinger (1854-1912): Teolog ve felsefeci.

Genel Kilise Tarihi I (İznik Sonrası)	Georg Pfeilschifter[23]	4 saat
Genel Kilise Tarihi IV (Yeniçağ)	Georg Pfeilschifter	4 saat
Pavlus'un Romalılara Mektubu'nun Tefsiri	Simon Weber[24]	4 saat
Eski Ahit'e Giriş	Gottfried Hoberg[25]	4 saat

İkinci Dönem (Bahar 1910)

Dersin Adı	Dersin Hocası	Ders Saati
Mesihçi Kehanetler	Gottfried Hoberg	3 saat
Hermenötik ve Tefsir Tarihi	Gottfried Hoberg	2 saat
Yeni Ahit'in Kutsal Kitaplarına Giriş	Simon Weber	4 saat
Genel Kilise Tarihi II (16. Yüzyıl)	Georg Pfeilschifter	6 saat
Vahiy Kuramı ve Kilise	Heinrich Straubinger	3 saat
Metafizik	Johann Übinger	4 saat

Üçüncü Dönem (Güz 1910/11)

Dersin Adı	Dersin Hocası	Ders Saati
Katolik Dogmatiğe Giriş (Tanrı Öğretisi)	Carl Braig[26]	4 saat
Yuhanna İncili'nin Tefsiri	Simon Weber	4 saat
Genel Ahlak Teolojisi (I.-III. Bölümler)	Julius Mayer	3 saat
Mülkiyet Öğretisi	Julius Mayer	1 saat
Katolik Kilise Hukuku (I. Bölüm: Kaynakları ve Esas Teşkilatı)	Emil Göller[27]	4 saat
Ortaçağ Mistisizminin Tarihi	Joseph Sauer[28]	2 saat

23) Georg Pfeilschifter (1870-1936): Kilise tarihçisi.
24) Simon Weber (1866-1929): Yeni Ahit teolojisti.
25) Gottfried Hoberg (1857-1924): Teolog.
26) Carl Braig (1853-1923): Teolog ve felsefeci.
27) Emil Göller (1874-1933): Kilise hukukçusu.
28) Joseph Sauer (1872-1949): Kilise tarihçisi ve teolog.

16. Yüzyıldan Günümüze Almanya Esas Teşkilatı Tarihi	Georg von Below[29]	4 saat
Genel Kilise Tarihi III (Aydınlanma Çağı)	Georg Pfeilschifter	1 saat

Dördüncü Dönem (Bahar 1911)

Dersin Adı	Dersin Hocası	Ders Saati
Teolojik Kozmoloji (Dünyanın Yaratılışı, Sevk ve İdaresi)	Carl Braig	4 saat
Özel Ahlak Teolojisi (I. ve II. Bölüm)	Julius Mayer	4 saat
19. Yüzyılda ve Günümüzde Hıristiyan Sanatı	Joseph Sauer	1 saat
Rönesans Çağı	Heinrich Finke[30]	4 saat

Heidegger'in neden teoloji öğrenimini yarıda kestiğiyle ilgili görüşler muhteliftir. Yaygın görüşe göre, tam olarak belli olmayan bir "kalp rahatsızlığı" onun Cizvit bir dinadamı olmak üzere teoloji öğrenimine devam etmesini imkansız hale getirmişti. Bu durum karşısında o, branşını değiştirerek fen bilimleri alanına kaymıştı.[31]

Freiburg Üniversitesi Felsefe Fakültesi 1910 yılına kadar iki bölümden meydana geliyordu:[32] Bu bölümlerden birincisi *philologisch-historische Abteilung*'du [Filoloji-Tarih Bölümü]. Bu bölümde felsefe, tarih, sanat tarihi, filoloji ve arkeoloji okutulmaktaydı ve bir psikoloji laboratuvarına sahipti.[33] Bu bölümdeki felsefe anabilim dalı iki seminer halinde teşkilatlandırılmış, Seminer II'de katolik felsefe okutulmaktaydı.

Felsefe Fakültesi'nin ikinci bölümü *mathematisch-naturwissenschaftliche Abteilung*'du [Matematik-Doğabilim Bölümü]. Bu bölümdeyse matematik, kimya, fizik, biyoloji ve botanik okutulmaktaydı. Ancak 15 Ekim 1910 tarihinde alınan bir kararla matematik ve doğabilimleri bölümü Felsefe Fakültesi'nin çatısı altından çıkartılmış ve *naturwissenschaftlich-mathematische Fakultät* [Doğabilimi-Matematik Fakültesi]

29) Georg von Below (1858-1927): Almanya tarihçisi.
30) Heinrich Finke (1855-1938): Rönesans tarihçisi.
31) Ott, a.g.e., s. 67-71. Ott burada "*schwere seelische Krise*"den ["ağır bir ruhsal kriz"] söz etmektedir (s. 71).
32) Sheehan, a.g.e., s. 96-97.
33) Martin Heidegger 1933-1936 yılları arasında bu laboratuarın başkanlığını da yapmıştır.

olarak yeniden teşkilatlandırılmıştı. Heidegger 1911 yılında Teoloji Fakültesi'nden kaydını sildirip söz konusu yeni Doğabilimi-Matematik Fakültesi'ne yatay geçiş yapmıştı, Felsefe Fakültesi'ne değil.[34]

Martin Heidegger'in burada aldığı derslerin adı, hocası ve saati aşağıdaki gibidir:

Beşinci Dönem (Güz 1911/12)

Dersin Adı	Dersin Hocası	Ders Saati
Analitik Uzay Geometrisi	Lothar Heffter[35]	1 saat
Analitik Uzay Alıştırmaları	Lothar Heffter	1 saat
Diferansiyel Hesabı	Alfred Loewy[36]	4 saat
Diferansiyel Hesabı Alıştırmaları	Alfred Loewy	1 saat
Deneysel Fizik (Mekanik, Akustik, Termodinamik)	Wilhelm Himstedt[37]	2 saat
Deneysel İnorganik Kimya	Ludwig Gattermann[38]	5 saat
Mantık ve Epistemoloji	Arthur Schneider[39]	4 saat
Felsefe Semineri: Spinoza'nın Etik'i	Arthur Schneider	Belli Değil

Altıncı Dönem (Bahar 1912)

Dersin Adı	Dersin Hocası	Ders Saati
Cebirsel Analiz	Lothar Heffter	3 saat
Cebirsel Analiz Alıştırmaları	Lothar Heffter	1 saat
İntegral Hesabı	Lothar Heffter	4 saat

34) Buna rağmen Heidegger'in doktorası Felsefe Fakültesi'ndendir. Heidegger'in söz konusu kararsızlığı hakkında Sheehan "*the shift in the young scholar's interests goes unexplained*" ["genç alimin ilgi alanlarındaki bu kaymanın sebepleri açıkta kalmaktadır"] demektedir (Sheehan, a.g.e., s. 97). Ancak Heidegger'in tüm üniversite öğrenim hayatı boyunca felsefe derslerine katılmış olduğunu unutmamak gerekir.
35) Lothar Heffter (1862-?): Analitik geometri ve yüksek matematik.
36) Alfred Loewy (1873-1935): Diferansiyel hesabı.
37) Wilhelm Himstedt (?): Deneysel fizik.
38) Ludwig Gattermann (1860-1920): İnorganik kimya.
39) Arthur Carl August Schneider (1876-1945): Epistemoloji ve teoloji.
40) Heinrich Rickert (1863-1936): Felsefeci.

İntegral Hesabı Alıştırmaları	Lothar Heffter	1 saat
Deneysel Fizik (Manyetizm, Elastisite, Optik, Elektrisite)	Wilhelm Himstedt	5 saat
Epistemoloji ve Metafiziğe Giriş	Heinrich Rickert[40]	2 saat
Felsefe Semineri: Yargı Öğretisine İlişkin Epistemolojik Alıştırmalar	Heinrich Rickert	Belli Değil

Yedinci Dönem (Güz 1912/13)

Dersin Adı	Dersin Hocası	Ders Saati
Yüksek Cebir	Lothar Heffter	4 saat
Diferansiyel Eşitlikler Kuramı	Alfred Loewy	4 saat
Genel Felsefe Tarihi	Arthur Schneider	4 saat
Felsefe Semineri[41]	Arthur Schneider	Belli Değil

Sekizinci Dönem (Bahar 1913)

Dersin Adı	Dersin Hocası	Ders Saati
Rönesans Çağı[42]	Heinrich Finke	4 saat

Heidegger 1913 bahar döneminde birinci aşama üniversite öğrenimini tamamladı ve lisansını aldı. Heidegger öğrenimi sırasında doktora tez çalışmalarına yönelmiş[43] ve Arthur Schneider yönetiminde *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [Psikolojizmde Yargı Öğretisi] başlığıyla hazırladığı doktora tezini 1913 yılı içinde tamamlayarak 26 Temmuz 1913'te Arthur Schneider (felsefe anabilim dalı), Lothar Heffter (matematik anabilim dalı) ve Heinrich Finke'den (Ortaçağ tarihi anabilim da-

41) Sheehan bu seminerin konusunu "Epistemoloji Alıştırmaları" (s. 101), Denker ise "Kant'ın Prolegomena'sı" olarak belirtmektedir. Denker, Heidegger'in ayrıca Heinrich Rickert'ten "Felsefeye Giriş" ve "Felsefe Semineri: Özne Öğretisine İlişkin Alıştırmalar" derslerini aldığını belirtmektedir (bkz. Denker, adı geçen çevrimiçi kaynak).

42) Denker, Heidegger'in ayrıca Heinrich Rickert'ten "Mantıkbilim (Kuramsal Felsefenin Temelleri)" ve "Felsefe Semineri: H. Bergson'un Çalışmaları Doğrultusunda Metafizik Alıştırmaları" derslerini aldığını belirtmektedir (bkz. Denker, adı geçen çevrimiçi kaynak).

43) Alman yüksek öğrenim sistemi içinde (günümüzde bile) lisanstan sonra doktoraya başlamak mümkündür. Bunun için "çift anadal" gereği vardır. Heidegger'in teoloji, matematik ve felsefe okumuş olması doktoraya başlaması için yeterli görülmüştür.

lı) oluşan tez jürisi önünde savunmuş ve doktorasını almıştır. Bu tez 1914'te basılmıştır.[44]

Doktora tez danışmanı Arthur Schneider 1913 yılında Freiburg Üniversitesi'nden Strasburg Üniversitesi'ne geçince "Hıristiyan Felsefesi" kürsüsü boşalmış, Heidegger bu kürsüye birkaç kez aday olmaya çalışmışsa da buraya atanmamıştır. Bunun üzerine Heidegger, araştırma ve incelemelerini dini konulardan tamamıyla kopartarak kendisini felsefeye adamıştır.

Heidegger doktorasını tamamladıktan sonra üniversitede ders verme yetkisi olan *venia legendi*'yi almak için gerekli olan *Habilitation* çalışmasına (bir tür doçentlik tezi) yönelmiş, bu maksatla Heinrich Rickert'le birlikte çalışmıştır. Heidegger, *Habilitation*'unu hazırlayabilmek için Freiburg Başpiskoposluğunun *Schaezler Bursu*'nu almıştır. Bu bursun veriliş koşulu, Thomasçı felsefe üzerine çalışmak ve ileride yine bu konuda çalışmalarını sürdürmek[45] olduğu halde Heidegger'in "katolik sistem"den[46] soğumasından sonra bursun veriliş amacına ulaşmadığı söylenebilir. Ancak Heidegger'in yazdığı *Habilitation*'un konusu yine de Thomasçı tartışmalar doğrultusunda biçim bulmuştur.

Heidegger'in özellikle kategoriler sorunu üzerine yoğunlaşmasında, filozof Emil Lask'ın (1875-1915) çalışmaları büyük etki yaratmıştır.[47]

Heidegger'in *Habilitation* sırasında aldığı dersler şunlardır:[48]

Öğrenim Dönemi	Aldığı Ders	Dersin Hocası
Güz 1913/14	15. ve 16. Yüzyıl Alman Resmi ve Albrecht Dürer	Wilhelm Vöge[49]
Güz 1913/14	Reformasyonun Sebepleri	Heinrich Finke
Güz 1913/14	Kant'tan Nietzsche'ye Alman Felsefesi (Günümüz Sorunlarına Tarihsel Giriş)	Heinrich Rickert
Güz 1913/14	Felsefe Semineri: Tarih Felsefesi Alıştırmaları (Kültürbilimlerinde Yöntem Öğretisi)	Heinrich Rickert

44) Bu eserle ilgili olarak bkz. *Bölüm I, 3.1.*
45) Bu bursla ilgili olarak bkz. Ott, a.g.e., s. 80-81.
46) Bu konuda bkz. Ott, a.g.e., s. 106-119.
47) Bkz. *Bölüm I, 2.3.*
48 Vöge ve Finke'den de dersler almıştır, bkz. Denker, adı geçen çevrimiçi kaynak.
49) Wilhelm Vöge (1868-1952): Sanat tarihçisi.

Bahar 1914	Felsefe Sistemi	Heinrich Rickert
Bahar 1914	Felsefe Semineri: Epistemoloji Alıştırmaları	Heinrich Rickert
Güz 1914/15	Felsefeye Giriş	Heinrich Rickert
Güz 1914/15	Felsefe Semineri: Hegel'den Hareketle Felsefe Sistemi Alıştırmaları	Heinrich Rickert
Bahar 1915	Mantıkbilimin Ana Sorunları (Kuramsal Felsefenin Temelleri)	Heinrich Rickert
Bahar 1915	Felsefe Semineri: Alıştırmalar (Lotze'nin Mantıkbilimi)	Heinrich Rickert
Güz 1915/16	Kant'tan Nietzsche'ye Alman Felsefesi (Günümüz Sorunlarına Tarihsel Giriş)	Heinrich Rickert
Güz 1915/16	Felsefe Semineri: Alıştırmalar	Heinrich Rickert

Heidegger, Heinrich Rickert danışmanlığında hazırladığı *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [Duns Scotus'un Kategoriler ve Anlam Öğretisi] başlıklı *Habilitation*'unu 1915 yılı Temmuz ayında tamamlayarak *venia legendi*'sini almış ve böylece üniversiter öğrenim hayatı sona ermiş, hocalık dönemine gidecek son adım da atılmıştır.[50]

Heidegger'in ilk hocalık tecrübesi, Freiburg Üniversitesi'ne 1915'te "öğretim görevlisi" [*Privatdozent*] olarak atanmasıyla başlamıştır. Thomasçı okuldan Husserl'in fenomenolojisine kaydığı dönem de bu dönemdir. Heidegger, Husserl'in çalışmalarını kendine yakın hissetmiş ve onun 1917'de Göttingen Üniversitesi'nden ayrılıp Freiburg'daki felsefe kürsüsüne atanmasından sonra asistanı olmuştur (21 Ocak 1919).

Heidegger'in eşi Elfriede Petri'yle (1893-1992) tanışması ise 1916 yılına rastlamaktadır. Elfriede bu sıralar, Freiburg'ta iktisat okuyordu. Ertesi yıl Heidegger, Elfriede Petri'yle evlenmiştir (20 Mart 1917).

Birinci Dünya Savaşı'nın son yılında (1918) Heidegger, Ocak-Mayıs ayları arasında *Landsturmmann* rütbesiyle Heuberg'teki alaya tayin olmuş, Temmuz-Ağustos ayları arasında Berlin-Charlottenburg'ta meteoroloji uzmanı olarak eğitim görmüş, Ağustos sonu ila Kasım başı ara-

50) Safranski, a.g.e., s. 72. *Habilitation*'uyla ilgili ayrıntılar için bkz. *Bölüm I, 3.2.*

sındaysa Verdun'da cephe meteoroloji biriminde (*Frontwetterwarte 414, 3. Armee*) görev almış, 5 Kasım 1918'de *Gefreiter* rütbesini almış ve ardından terhis edilmiştir.[51]

Bu kısa ama önemli "savaş" dönemde Heidegger'in ruhsal ve düşünsel dünyasında ciddi bir dönüşüm yaşanmıştır. 9 Ocak 1919'da arkadaşı Engelbert Krebs'e gönderdiği bir mektupta, katolik düşünce sisteminin kendisi için artık bir sorun olduğunu ve dolayısıyla bu sistemden düşünsel olarak çıktığını bildirmiştir.

Yine aynı yılın aynı ayında, Martin Heidegger'in ilk oğlu Jörg dünyaya gelmiştir (21 Ocak 1919).

1919 yılıyla birlikte Heidegger'in kendi adına dersler açtığı görülmektedir. Heidegger'in dersleri, dinleyenleri büyülemekte ve heyecanlandırmaktadır. Yeni bir şeylerin doğmakta olduğu izlenimi tüm öğrencilerinde ve diğer dinleyenlerde hakim olmaya başlamaktadır. Oskar Becker (1889-1964), Karl Löwith (1897-1973), Leo Strauss (1899-1973), Walter Bröcker (1902-1992) ve Günther Anders (1902-1992) gibi isimlerin Heidegger'in çevresinde toplanmaya başladığı görülmektedir.[52]

20 Ağustos 1920'de Martin-Elfriede Heidegger çiftinin ikinci oğlu olan Hermann dünyaya gelir. Hermann Heidegger, babasının ölümünden sonra onun *Nachlaß*'ının [yayımlanmamış yazma ve evrakının, "tereke"] yöneticisi olacaktır.

1922 yılına gelindiğinde, eşi Elfriede'nin Heidegger için Todtnauberg'de (Kara Ormanlar) yaptırdığı dağ evinin (*Hütte*) tamamlandığı ve 9 Ağustos 1922'de ikamete açıldığı görülecektir.[53] Heidegger "*Hütte*"de rahat ama basit ve derinlikli bir çalışma ortamı bulacak, *Sein und Zeit*'ın [Varlık ve Zaman] önemli bir kısmını burada kaleme alacak, çevresindeki dağ köylüleriyle yaptığı uzun sohbetler sırasında önemli içgörüler kazanacaktır.

Bu yıl, akademik açıdan da önemli olacaktır. Göttingen ve Marburg Üniversitesi'nde boşalan kadrolar için başvuran Heidegger, dosyasına,

---

51) Savaşın başlamasıyla (1 Ağustos 1914: Almanya'nın Rusya'ya savaş ilan etmesi) Heidegger silah altına alınmıştır (10 Ekim 1914). Ancak birkaç gün sonra yine aynı "kalp rahatsızlığı" sebebiyle terhis edilmiştir. 18 Ağustos 1915'te bir kez daha silah altına alınan Heidegger, *Landsturmmann* rütbesiyle Freiburg'taki posta izleme merkezinde görevlendirilmiştir. Savaş sırasında bu rütbe ve görevde kalacaktır.

52) Heidegger'in çevresindekilerle ilgili olarak son dönemde yayımlanmış önemli bir çalışma için bkz. Richard Wolin, **Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse**, Princeton University Press, Princeton: 2003.

53) "Hütte"nin resimleri, planları ve temsil ettiği özü hakkında bkz. Adam Sharr, Simon Unwin, ***"Heidegger's Hut"***, **Architectural Research Quarterly**, Cilt 5, Sayı 1, Mart 2001, s. 53-61.

Aristoteles'le ilgili hazırlamayı düşündüğü bir kitabın uzun bir özetini koymuştur.[54] Bunun üzerine Paul Natorp (1854-1924) ile Georg Misch'in (1878-1965) de desteğiyle Heidegger, Marburg Üniversitesi'ne atanacaktır (1 Ekim 1923, "*ordentliche Professur ad personam*"). Marburg Üniversitesi'nde özellikle Rudolf Bultmann'la (1884-1976) kurduğu dostluk, her ikisinin düşünce dünyasını karşılıklı olarak etkileyecektir. Heidegger'in Jaspers'le olan dostluğu, Marburg'ta da devam etmiştir.

Marburg'ta Heidegger'in öğrencileri arasında Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Simon Moser (1901-1988), Gerhard Krüger (1902-1972), Hans Jonas (1903-1993) ile Hannah Arendt (1906-1975) vardır. Arendt'le Heidegger arasındaki bir yıllık gönül ilişkisi de yine Marburg'ta yaşanmış, Arendt'in 1925 yılında Marburg'u terk etmesi ve Heidelberg Üniversitesi'ne (Jaspers'in yanına) geçmesiyle de sona ermiştir.[55]

Heidegger başyapıtı *Sein und Zeit*'la [Varlık ve Zaman] ilgili ilk çalışmalarına 1924 yılında başlar. Bu yöndeki ilk adımı, Erich Rothacker'e (1888-1965) "zaman kavramı" ile ilgili bir makale sözü vermesi oluşturmuştur.[56] Sözünü verdiği bu makale daha sonra oldukça genişleyecek ve *Sein und Zeit* halini alacaktır.

1925'te Marburg Üniversitesi'nde Nicolai Hartmann'dan (1882-1950) boşalan kürsü başkanlığı için Heidegger'in ismi birinci sırada anılmaya başlanır (özellikle de *Sein und Zeit*'ın o döneme kadarki notları incelendikten sonra). Ancak Heidegger'in başvurusu, ilgili Bilim Bakanı Carl Heinrich Becker'in 27 Ocak 1926 tarihli yazısıyla "yeterli yayınları olmadığı" gerekçesiyle reddedilir. Bunun üzerine ve Marburg Üniversitesi Felsefe Fakültesi Dekanı Max Deutschbein'ın baskılarıyla Heidegger, elindeki notları hızla kitap haline getirmeye başlar. Önemli bir kısmı *Hütte*'de kaleme alınan eserin ilk tashihleri Mart ve Nisan 1926'da gelmeye başlar. Tashih okumalarına hocası Husserl bile katılmaktadır. Aynı yılın sonbaharında Heidegger, *Sein und Zeit* üzerindeki çalışmalarını daha hızlandırır. Bu sırada Bakanlığa, Heidegger'in atanmasıyla ilgili kararın gözden geçirilmesi için yeniden başvurulur. Ancak 25 Kasım 1926 tarihli Bakanlık kararıyla Heidegger'in kürsü başkanlığına atanması bir kez daha reddedilir. Aralık ayının sonlarına doğru Heidegger yazma işini bırakır ve kitabı natamam biçimde (bir fragman olarak) basıma yollar. Sonuç olarak *Sein und Ze-*

54) Bu yazıyla ilgili olarak bkz. *Bölüm I, 2.5.*

55) Bu ilişkiye dair bkz. Elzbieta Ettinger, **Bir Aşkın Anatomisi**, çev. Pınar Kür, Oğlak Yayıncılık, İstanbul: 1996.

56) Ancak bu sözü yerine getiremeyecektir.

it 1927 yılı Nisan ayının sonlarına doğru basılır. Bunun üzerine Bilim Bakanlığı, 19 Ekim 1927'de Heidegger'in ordinaryusluğa (kürsü başkanlığına) atamasını yapar. Bu sıralarda Heidegger, kitabın geri kalan kısımları üzerinde çalışmalarını sürdürse de bir süre sonra bu girişimden vazgeçecektir. Çünkü *Sein und Zeit*'ta izlediği fundamental ontoloji yönteminin, varlık sorusunun anlamına ilişkin izlenecek yolda onu bir çıkmaza götürdüğünü fark edecektir.[57]

1928'de Husserl'in Freiburg Üniversitesi'ndeki kadrosunun boşalacağı haberini alan Heidegger, hocasının da büyük desteğiyle buradaki kadroya başvurur. 1 Ekim 1928 tarihi itibarıyla da buraya geçişini tamamlar. Aynı zamanda, ömrünün geri kalan kısmını geçireceği *Rötebuck 47, Freiburg/Zähringen* adresindeki büyük eve taşınır. Heidegger Marburg'tan ayrılmadan önce Karl Löwith ile Hans-Georg Gadamer'in *Habilitation*'unu tamamlayacaktır.

Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'ndeki derslerine katılanlar arasında Herbert Marcuse (1898-1979), Ernesto Grassi (1902-1991), Johannes Lotz (1903-1992), Gustav Siewerth (1903-1963), Karl Rahner (1904-1984), Eugen Fink (1905-1975), Karl Ulmer (1905-1981), Max Müller (1906-1994), Emmanuel Levinas (1906-1995) ve Jan Patocka (1907-1977) gibi isimler yer almıştır.[58]

Ertesi yıl Davos'ta düzenlenen "Üniversite Günleri"nde (*Davoser Hochschultage*, 17 – 27 Mart 1929), Ernst Cassirer'in (1874-1945) Heidegger'e yönelik eleştirilerine karşı felsefi duruş ve yöntemini savunmak durumunda kalacaktır. Cassirer-Heidegger tartışması, bu yıla akademik anlamda damgasını vuran temel olay olacaktır. Bir diğer önemli gelişme, 1929'da "Kant Kitabı"nı yayımlamasıdır (*Kant und das Problem der Metaphysik*).[59]

Heidegger'in felsefi ününün doruğunda olduğu bir sırada, Almanya'nın en prestijli üniversitesi sayılan Berlin Üniversitesi'ndeki felsefe kürsüsüne atanması durumu söz konusu olsa da Heidegger, 10 Mayıs 1930 tarihli mektubuyla bu görevi reddeder. Onun büyük şehirde yeri yoktur. O, memleketi Freiburg'ta çok memnundur. 1930'da çeşitli kentlerde sunuşlar yapar, konferanslar verir (Karlsruhe, Bremen, Marburg, Freiburg). Sonbaharda Beuron Manastırı'nda bir süre kalır ve burada Augustinus'un zaman anlayışı üzerine bir sunuş yapar.

---

57) Bu çıkmazla ilgili ayrıntılar aşağıda sunulmaya çalışılacaktır.
58) Reinhard Mehring, Dieter Thomä, "*Leben und Werk Martin Heideggers im Kontext*", Heidegger-Handbuch – Leben, Werk, Wirkung, der. Dieter Thomä, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2003, s. 523.
59) Bkz. *Bölüm I, 3.4.*

1933 yılına gelindiğinde Almanya'da siyasi açıdan ciddi olaylar, gelişmeler ve atamalar yaşanmıştır. Heidegger biyografisini de derinden etkileyecek olan bu gelişmeleri ve Heidegger'in tavır ve düşüncelerini başka bir çalışmamda ayrıntılı biçimde ele aldığım için burada bu olaylara girmeyeceğim.[60] Ancak Heidegger'in Nasyonal Sosyalist hareketle olan ilişkileri ve 1933/34 dönemindeki Freiburg Üniversitesi Rektörlüğü meseleleri, onun hayat hikayesinde derin bir iz ve/veya yara bırakmıştır. Bu kitapta çevirisini sunduğumuz 27 Mayıs 1933 tarihli "Rektörlük Konuşması", onun bu dönemdeki duruşu açısından semptomatik sayılmalıdır. Heidegger, bazı gelişmeler sonucunda "Önder Rektör" konumunun sarsıldığını düşünerek 27 Nisan 1934'te Rektörlük görevinden ayrılacaktır.

Siyasal angajmanının "başarısızlığından" sonra Heidegger, 1934 yılında Nazi Hükümetinin talebi doğrultusunda kurulacak olan "Doçentlik Akademisi" projesinin ana hatlarını tanımlayan bir çalışma yapmışsa da bu proje hayata geçirilmemiştir. 1935 yılında Heidegger Weimar'daki Nietzsche Arşivi'nin çıkartacağı "Tarihsel-Eleştirel Nietzsche Toplu Eserleri"nin bilim komitesine atanır ve *Der Wille zur Macht*'ın [Güç İstenci][61] yeni basımını hazırlayan ekipte yer alır. Heidegger'in Nietzsche ve Hölderlin üzerine çalışmaya başlaması ve dersler vermesi de aynı döneme rastlayacaktır. Bazı yorumculara göre bu, onun Nasyonal Sosyalizm'le "hesaplaşmasının" bir yoludur.

Siyasi ayrımcılık döneminde hocası Husserl'in Nazilerce *Emeritus*'luğu elinden alınınca, Husserl büyük bir çöküntü yaşamış ve 1938 yılı ilkbaharında yalnızlık içinde vefat etmiştir.

29 Nisan 1938'de Husserl için düzenlenen cenaze törenine Heidegger, rahatsızlığını bahane ederek katılmamış, Husserl'in eşine taziye mesajı bile yollamamıştır. Bunun bir ihmal mi, yoksa kasıt mı olduğu konusunda hâlâ görüş ayrılığı vardır.

Almanya'nın 1938'de Polonya'ya saldırması ve Avusturya'yı ilhak etmesiyle başlayan İkinci Dünya Savaşı, üniversiter eğitimi sekteye uğratmış, pek çok ders yapılamamıştır. Heidegger bu yıllarda genellikle Hölderlin, Nietzsche ve erken dönem Yunan felsefesi üzerine yoğunlaşmıştır. 1941 yılı güz dönemi için Nietzsche üzerine bir dersi vereceğini ilan eden Heidegger, öğrencisinin cephede şehit düşmesi üzerine onun anı-

60) Kaan H. Ökten, **Heidegger ve Üniversite**, Everest Yayınları, İstanbul: 2002.

61) Türkçesi için bkz. Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci – Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi**, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002.

sına, Hölderlin'in *Andenken* [Hatıra/Düşünmeye Başlama] başlıklı şiirini dersinde işlemiştir. 1942 yılında Nietzsche Arşivi'nin Bilim Komitesi'nden istifa eden Heidegger, Hölderlin üzerine verdiği derslerde Sovyetler Birliği ile Amerika'nın eleştirisini yapmaya başlamıştır.

Heidegger 8 Kasım 1944'te *Volkssturm* [Halk Milisi] için silah altına alınmış ve 23 Kasım günü milis grubuyla birlikte Breisach yönüne doğru intikal etmiştir. 27 Kasım 1944'te Freiburg yoğun bir bombardıman sonucu büyük oranda hasar görür. Bunun üzerine 31 Ocak 1945'te Freiburg Üniversitesi Wildenstein Kalesi'ne nakledilir. Heidegger de buraya taşınacaktır. 21 Nisan günü Fransız ordusu Freiburg'u işgal eder ve Heidegger'in evi müsadere edilir. Almanya'nın teslim olmasından sonra üniversitede oluşturulan bir "Arındırma Komisyonu" (*Reinigungskommission*), Heidegger hakkında bir rapor hazırlaması için Karl Jaspers'i görevlendirir. Jaspers'in 22 Aralık 1945 tarihli değerlendirme raporu son derece olumsuz olduğundan, Fransızların kontrolündeki Üniversite Senatosu 19 Ocak 1946 tarihli kararıyla, Fransız Askeri Hükümeti'nin 29 Aralık tarihli kararını da onayarak Heidegger'i emekliliğe sevk eder ve "emekli hoca/*Emeritus*" statüsünü kaldırarak ders vermesini yasaklar. Bütün bu olaylar, Heidegger'in sinirsel olarak çökmesine ve Badenweiler Sanatoryumu'nda bir süre tedavi olmasına neden olur.

Savaş sonrası dönemde Heidegger'in yeniden toparlanabilmesi açısından Fransız düşünür Jean Beaufret'nin (1907-1982) önemli bir yeri vardır. Ziyaretler ve mektuplaşmalarla Heidegger düşüncesinin Fransa'da ilgi toplamasına ön ayak olan Beaufret dolayısıyla Heidegger, 23 Kasım 1946 tarihli "Hümanizm Üzerine Mektup"u (*Brief über den "Humanismus"*) kaleme almıştır.[62]

1949 yılında Jaspers'le yeniden mektuplaşmaya başlayan Heidegger'in iki oğlu da Rusya'daki savaş tutsaklığından kurtularak evlerine geri dönebilmişlerdir. Heidegger 1950 yılının Şubat ve Mart aylarında Arendt'le de görüşür, 6 Mart 1950'de hocası Husserl'in eşi Malvine'ye bir mektup yazarak yaptıklarından dolayı özür diler. Aynı yıl Heidegger'in üniversite yönetimiyle olan ilişkilerinde de bir düzelme başlar ve 26 Eylül 1951'de *Emeritus* hakkı iade edilir. Böylece Heidegger'in emekli hoca olarak üniversitede yeniden ders verme şansı doğar. 1951/52 öğretim yılında Heidegger uzun bir aradan sonra ilk kez yeniden ders açar (*Was heißt Denken*?, Düşünmek Ne Demektir?).[63]

---

62) Bkz. *Bölüm I, 3.19.*
63) Bkz. *Bölüm I, 3.11.*

1952'de İtalya'ya, 1955'te Fransa'ya seyahat eden Heidegger, Fransız şair ve mücahit René Char'la (1907-1988) dostluk kurar. 1956, 1957 ve 1958 yıllarında Char'la birlikte Provence'a seyahat eder.

1957'de Heidegger Berlin Güzel Sanatlar Akademisi'ne ve Heidelberg Bilimler Akademisi'ne üye seçilir.

Heidegger 10 Mayıs 1960'ta Baden-Württemberg Eyaleti Hebel Hatıra Ödülü'ne layık görülür. 1962 yılında Sicilya'ya ve ilk kez Yunanistan'a seyahat eder. Yunanistan'a 1964'te ikinci, 1966'da üçüncü, 1967'de ise dördüncü kez gidecek, 1965 yılından itibaren düzenli olarak İsviçre'de tertip edilen Zollikon Seminerleri'ne katılacaktır. 1966'da Char'ı Le Thor'da ziyaret edecektir. Böylece 1968 ve 1969'da da tekrar edilecek olan Le Thor Seminerleri başlamış olacaktır. 23 Eylül 1966'da ünlü Alman haftalık siyasi haber dergisi *Der Spiegel*'le bir söyleşi yapacak, Heidegger'in talebi üzerine bu söyleşi, onun ölümünden birkaç gün sonra yayımlanacaktır (31 Mayıs 1976).

Bu sıralarda Marbach'daki *Literaturarchiv*, Heidegger'in yazmalarına ve evrakına (*Nachlaß*) talip olur. Heidegger'le varılan anlaşma gereği Marbach Edebiyat Arşivi, *Sein und Zeit*'in yazmasını 4 Aralık 1969'da satın alır. Aynı yıl Heidegger, Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi'ne üye seçilir.

10 Nisan 1970'te hafif bir felç geçiren Heidegger bir süre hastanede kalır. Bunun üzerine *Nachlaß*'ının nasıl elden geçirileceğine ilişkin hummalı bir faaliyete başkanlık eder. Bu çalışmalar 1974'e dek sürer. Heidegger, tarihsel-eleştirel bir toplu eserin yayımlanmasının çok uzun süreceğini bildiği için böyle bir girişimi kabul etmeyerek eserlerinin olduğu gibi yeniden yayımlanması direktifini verir. *Toplu Eserler*'inin (*Gesamtausgabe*) yayımcısı olarak eski dostu Vittorio Klostermann'ın aynı adı taşıyan yayınevini seçer. 1975 yılında *Toplu Eserler*'i içindeki ilk cilt çıkar: *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944), Band 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*, haz. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1975.

Filozof Martin Heidegger 26 Mayıs 1976 günü Freiburg im Breisgau'da vefat etti.

İki gün sonra Meßkirch'te toprağa verildi. Cenaze töreninde Hölderlin'in bazı şiirlerinden daha önce özel olarak seçtiği bölümler okundu.[64]

---

64) "*An die Deutschen*"den birinci ve ikinci kıta; "*Versöhnender, der Du nimmer geglaubt*"tan birinci ila on üçüncü dize; "*Die Titanen*"den birinci ila üçüncü dize; "*Brod und Wein*"dan üçüncü ve dördüncü kıta.

2. HEIDEGGER'İN DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ

Hiçbir fikir ve metin boşluktan doğmaz. Hermenötiğin bu temel tarihsellik ilkesi kuşkusuz ki Heidegger için de geçerlidir. Oysa Heidegger araştırmaları, eskiden bu ilkeyi unutmuş gibiydi. Örneğin bir zamanlar, *Varlık ve Zaman* kitabı, Zeus'un kafasından tam olarak doğan Athena'ya benzetiliyordu. Bunun sebebi şuydu: Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ı 1927'de yayımlamış, bundan önceki son yayını ise 1915 tarihli *Habilitation*'u olması sebebiyle 12 yıl boyunca herhangi bir şey yayımlamamıştı. Bundan ötürü 1927'deki yayını Athena'ya benzetmek çok doğaldı. Oysa artık biliyoruz ki, bu yorum gerçeği yansıtmamaktadır. Heidegger felsefesinin temellerini atan eserler hem çoktur, hem de önemlidir.

Zur Sache des Denkens'te (1969) Heidegger, düşünsel gelişimiyle ilgili kaleme aldığı *Mein Weg in die Phänomenologie*[65] başlıklı yazısında kendisini fenomenolojiye götüren yolda sırasıyla şu isim ve eserlere yer vermektedir (eserlerin basım yıllarını parantez içinde belirttim):

- Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen* (iki cilt, 1900/01) [Mantıkbilimsel İncelemeler];
- Franz Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) [Aristoteles'e Göre Varolanın Çoklu Anlamına Dair];
- Carl Braig: *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896) [Varlığa Dair. Ontolojinin Ana Hatları];
- Emil Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* (1911) [Felsefenin Mantığı ve Kategori Öğretisi. Mantıksal Formun Egemenlik Alanı Üzerine Bir Etüt];
- Emil Lask: *Die Lehre vom Urteil* (1912) [Yargı Öğretisi].

Dolayısıyla bu noktada karşımıza Husserl, Brentano, Braig ve Lask'ın eserleri çıkmaktadır. Buna ek olarak, son yıllarda Heidegger araştırmacılarının da üzerinde durduğu Aristoteles'i ele almak kaçınılmazdır. Heidegger'in felsefi düşünce dünyası üzerinde derin etkiler bı-

65) Martin Heidegger, *"Mein Weg in die Phänomenologie"*, Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1969 (ikinci basım 1976), s. 81-90. Türkçesi için bkz. Martin Heidegger, *"Beni Fenomenolojiye Götüren Yol"*, Zaman ve Varlık Üzerine, çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara: 2001, s. 85-93.

rakan çalışamalardır bunlar. Bu kitapta söz konusu düşünürleri incelerken, Heidegger'in verdiği sırayı bozacak ve Husserl'i en son ele alacağız, ardından da Aristoteles'e yer vereceğiz. Bunun sebebi daha sonra kendiliğinden anlaşılacaktır.

Heidegger'in düşünsel alt yapısını oluşturması bakımından sadece bu beş filozofa yer vermek kuşkusuz ki yeterli değildir. Zira Presokratikler, Platon, Pavlus, Augustinus, Meister Eckhart, Thomas Aquinas, Suarez, Luther, Descartes, Kant, Hegel, Schelling, Hölderlin, Fichte, Kierkegaard, Nietzsche, Dostoyevksi, Trakl, Rilke gibi ilahiyatçı, filozof ve edebiyatçıların temellendirici etkisini göz ardı etmek mümkün değildir.[66] Ancak aşağıda, Heidegger'in özellikle adından ve eserlerinden bahsederek vurguladığı filozofları ele almakla yetineceğiz. Diğerleri hakkında kaleme aldığı eserleri, bir sonraki alt başlıkta tek tek ele alacağız.

Erken dönem Heidegger'in düşünsel ilgisinin, ağırlıklı olarak "kategoriler sorunu" üzerine odaklanmış olduğu ve bunda da Brentano'nun azımsanmayacak bir etkisinin bulunduğu gözden kaçmamalıdır.

2.1 Franz Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862)

Fenomenolojinin kurucusu Husserl'in hocası olan Franz Brentano'nun ruhsal/zihinsel görüngüler üzerine yürüttüğü çalışmalar fenomenolojinin oluşum tarihini derinden etkilemiştir. Ancak bu noktada, Heidegger'in Brentano'dan etkilenişi, ruhsal görüngüler çözümlemesi dolayımıyla değil, onun Aristoteles'le ilgili kaleme aldığı doktora tezinin kitaplaştırılmış basımı üzerindendir. 1862'de yayımlanan bu eserle[67] Heidegger 1907 yılında karşılaşmıştı ("... felsefeye dühul edebilmeye yönelik ilk acemice denemelerimde yardımcım olmuştu"[68]). Brentano'nun bu çalışması, Heidegger üzerinde oldukça etkili olacaktır.

16 Ocak 1838'de Ren nehri kenarındaki Boppard kentine bağlı Marienberg'de doğan Franz Brentano, ailesinin aynı yıl Nürnberg yakınlarındaki Aschaffenburg'a taşınması dolayısıyla ilk ve ortaöğrenimini bu-

66) Heidegger'in bu konudaki kendi sözleri için bkz. Martin Heidegger, *"Vorwort"*, **Frühe Schriften**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1972, s. IX-XI.

67) Franz Brentano, **Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles**, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau: 1862 (Birinci Tıpkıbasım: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1960; İkinci Tıpkıbasım: Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York: 1984).

68) Martin Heidegger, *"Mein Weg in die Phänomenologie"*, **Zur Sache des Denkens**, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1969 (ikinci basım: 1976, üçüncü basım: 1988), s. 81. Aksi belirtilmedikçe, bu ve bundan sonraki bütün Heidegger alıntılarının çevirisi bana aittir. Bunların varsa Türkçe'de yayımlanmış çevirilerinin künyesiyse ayrıca belgelenecektir.

rada tamamladı.[69] 1856-1862 yılları arasında Almanya'nın çeşitli üniversitelerinde matematik, edebiyat, felsefe ve teoloji okuyan Brentano, 1862'de Tübingen Üniversitesi'nde verdiği *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [Aristoteles'e Göre Varolanın Çoklu Anlamına Dair] başlıklı tezle felsefe doktoru oldu. Aynı yıl Avusturya'nın Graz kentindeki Dominiken manastırında üç ay kaldı. 1864'te katolik papaz oldu. 1866'da Würzburg Üniversitesi'nde verdiği *Psychologie des Aristoteles* [Aristoteles'in Ruhbilimi] başlıklı doçentlik teziyle [*Habilitation*] üniversite hocalığı unvanını aldı. 1873 yılına kadar Würzburg'ta üniversite hocalığı yaptı (1872'de profesör olarak atandı). Bu sıralarda Papalık makamının yanılmazlığıyla ilgili ortaya çıkan tartışmalarda, yanılmazlığı savunmanın tarihsel ve mantıksal olarak yanlış olduğunu dile getiren bir rapor hazırladı. Ancak 1870'te Birinci Vatikan Konsili'nde yanılmazlık ilkesi bir doktrin olarak kabul edilince[70] zor duruma düşen Brentano, 1873'te papazlık görevinden ve Würzburg Üniversitesi'ndeki profesörlük kadrosundan ayrılmak zorunda kaldı.

1874 yılı başında Viyana Üniversitesi'ne davet edilen Brentano, 1880'e dek burada felsefe profesörü olarak çalıştı. Viyana'daki hocalık döneminde öğrencileri arasında Edmund Husserl (1859-1938), Alexius Meinong (1853-1920), Franz Hillebrand (1863-1926), Thomas Masaryk (1850-1937) ve Sigmund Freud (1856-1939) bulunmuştur.

1879 yılında Hıristiyan kilisesinden tamamıyla ayrılan Brentano, ertesi yıl Ida von Lieben'le evlenince, Avusturya yurttaşlığından çıktığı halde Avusturya medeni hukukunun yüksek mertebeli katolik dinadamlarının evlenemeyeceklerini hükme bağlayan yasası dolayısıyla Viyana Üniversitesi'ndeki profesörlük kadrosunu kaybetti. Brentano 1895 yılına kadar bu üniversitede kadrosuz hoca [*Privatdozent*] olarak çalışmak durumunda kaldı.

---

69) Brentano hakkında çok yeni ve yararlı bir kaynak için bkz. Dale Jacquette, **The Cambridge Companion to Brentano**, Cambridge University Press, Cambridge: 2004. Onun fenomenolojiye yaptığı katkılar açısından bkz. Dermot Moran, **Introduction to Phenomenology**, Routledge, London/New York: 2000, s. 23-59. Brentano üzerine çalışmaların yayın organı olarak bkz. **Brentano Studien – Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung**, Cilt 1 (1989) – Cilt 9 (2002), Verlag J. H. Röll, Dettelbach: 1989 vd. Biyografik bilgiler için bkz. http://www.franz-brentano.de/websites/deutsch/frame-01.html (Erişim Tarihi: 22.01.2004). Brentano'nun düşüncesi hakkında bkz. Wolfgang Huemer, ***"Franz Brentano"***, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2003 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/brentano/ (Erişim Tarihi: 22.01.2004).

70) Heinrich Denzinger, ***"1. Vatikanisches Konzil: 4. Sitzung, 18. Juli 1870: Erste dogmatische Konstitution "Pastor aeternis" über die Kirche Christi"***, **Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen – Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum**, Genişletilmiş 39. Basım, haz. Peter Hünermann, Herder, Freiburg im Breisgau/Basel/Rom/Wien: 2001, madde 3050-3075, s. 824-833 (özellikle bkz. "*cap. 4: De Romani Pontificis infallibili magisterio*", madde 3065-3075, s. 830-833).

1894'te eşi Ida'nın vefatından sonra Brentano, 1895'te Viyana'yı terk etti ve Floransa'da yaşamını sürdürdü. 1900'lerin başından itibaren Brentano, görme yetisini kaybetmeye başladı. 1897'de ikinci bir evlilik yapan Brentano, İtalya'nın Birinci Dünya Savaşı'na girmesini kabul etmeyerek 1915'te Zürih'e göç etti. Franz Brentano burada 17 Mart 1917 günü vefat etti ve Aschaffenburg'ta defnedildi.

Brentano'nun felsefe tarihi açısından önemi, yönelimsellik olarak da ifade edilen edim psikolojisinin kurucusu olmasıdır. Düşünme edimlerinin neliği ve nasıllığını inceleyen bu bilim dalının ana metinlerinden biri olan ve 1874'te yayımlanan *Psychologie vom empirischen Standpunkt*[71] [Empirik Bakış Açısından Psikoloji] Brentano'nun başyapıtı sayılır. Aristotelesçi ve Skolastik felsefenin derin izlerini taşıyan Brentano'nun içgörüsel ya da içbakışsal yaklaşımına göre ruhsal fenomenlerde içkin nesnellik diye de ifade edilebilecek bir yönelimlilik söz konusudur. Buna göre insan zihni, özündeki bu içkin yönelimlilik dolayısıyla nesnelere yönelebilmekte ve onları bilebilmektedir. Bu bağlamda Brentano; algı ve düşünseme, yargı ve hatırlama ile sevme ve sevmeme temel şemasına göre işleyen bir zihin modelini geliştirmiştir. Felsefenin fen bilimleri benzeri bir kesinlik içinde hareket etmek zorunda olduğunu savunan Brentano, bu talebi dolayısıyla fenomenolojinin ve analitik felsefenin öncüsü olmuştur.

Heidegger'in özellikle vurguladığı Brentano'nun Aristoteles'le ilgili doktora tezi, onun basılan ilk kitabı olması bakımından da önemlidir. Brentano, Berlin Üniversitesi'nde okurken, dönemin ünlü felsefeci, yazar, eğitmen ve filologlarından Friedrich Adolf Trendelenburg'tan (1802-1872) dersler almış ve onun felsefi yaklaşım ve yönteminden çok etkilenmişti. Hegel'i keskin biçimde eleştirerek dikkatleri üzerine çeken Trendelenburg, özellikle Aristoteles hakkında yaptığı çalışmalarla tanınmıştı. Aristoteles'in *De anima*'sının [Ruh Üzerine] eleştirel edisyonu ve çevirisini de yayımlamış olan Trendelenburg (1833), kategoriler kuramının tarihi üzerine çalışmış ve kendi felsefi konumunu *Logische Untersuchungen* [Mantıkbilimsel İncelemeler] adlı çalışmasında (1840) ortaya koymuştur.[72]

Brentano, Trendelenburg'un Berlin'de verdiği psikoloji derslerine katılmış (bu dönemde "psikoloji"nin felsefenin bir dalı olduğu göz

71) Franz Brentano, **Psychologie vom empirischen Standpunkt**, Duncker & Humblot, Leipzig: 1874 (Oskar Kraus'un hazırladığı genişletilmiş 2. basım: Meiner, Leipzig: 1924, bunun tıpkıbasımı: Meiner, Hamburg: 1973).
72) Dieter Münch, ***"Franz Brentano and Phenomenology"***, **Encyclopedia of Phenomenology**, der. Lester Embree vd., Kluwer, Dordrecht: 1997, s. 71-75.

önünde bulundurulmalıdır) ve dolayısıyla yoğun olarak Aristoteles üzerine çalışmaya başlamıştı. Bir dönem Berlin'de kaldıktan sonra Brentano, Münster Üniversitesi'ne geçti ve burada Yeni Thomasçı okulun önde gelen temsilcilerinden Franz Jakob Clemens'ten (1815-1862) dersler aldı. Clemens'e göre felsefe, "Thomas Aquinas" demek olduğu için, Brentano, Berlin'deki Aristoteles etütlerinin yanı sıra Thomas ve Suarez üzerine de çalışmaya başladı. Clemens'in yanında doktora tezini bitirmek üzereyken 1862'de hocası ölünce Brentano, Tübingen Üniversitesi'nde geçici bir tez danışmanı bularak doktorasını burada verdi. Dolayısıyla Brentano'nun 1862 tarihli doktora tezi, ağırlıklı olarak Trendelenburg'un, onun yanı sıra Clemens'in etkilerini taşımakta, konu olarak Aristoteles üzerine odaklandığı halde özellikle Thomas Aquinas'ın derin izlerini sergilemektedir. Thomas'ın Aristoteles yorumunu sahih ve muteber kabul eden Yeni Thomasçı okul içinde hareket eden Brentano, Yunan filozof üzerine bilimsel ve samimi biçimde çalışan az sayıdaki katoliklerden biriydi.

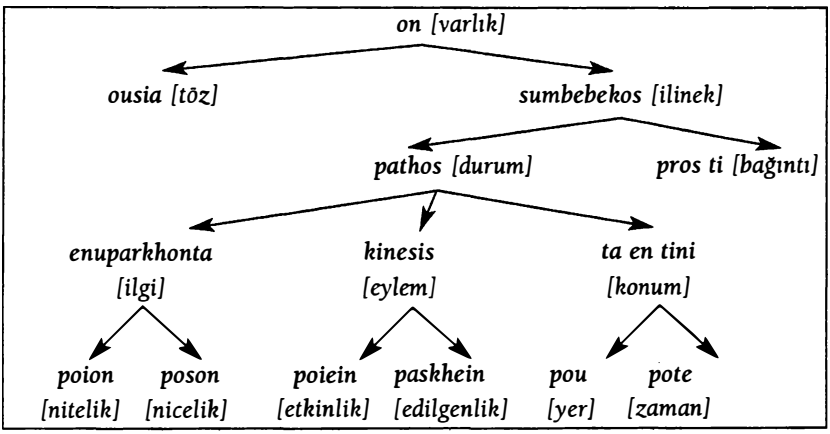
Brentano'nun Aristoteles üzerine hazırladığı ve kitap olarak yayımladığı tezi, genel olarak bakıldığında, Aristoteles'in kategoriler öğretisini sistematik biçimde ele almakta ve onun dağınık değil, eksiksiz ve sistemli bir sunum olduğunu savunmaktadır.[73]

Brentano'nun hocası Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie* [Felsefe Tarihine Katkılar] isimli üç ciltlik eserinin *Geschichte der Kategorienlehre* [Kategoriler Öğretisinin Tarihi] başlıklı birinci ciltini 1846'da yayımlamıştı. Burada Trendelenburg, Aristoteles'in kategorilerinin gramatik olarak anlaşılması ve varolanları dile getirme yolları olarak görülmesi gerektiğini savunuyordu. Brentano, Aristoteles'in bu şekilde yorumlanmasına karşıydı ve doktora tezinde tam da bu konunun üzerine gitti. Zira Brentano'ya göre Aristoteles'in kategorileri gramatik ya da mantıkbilimsel değil metafizikti. Buna göre kategoriler, bir varolanın var olabilme imkânlarını (ya da seçeneklerini) kesin biçimde betimleyen, belirleyen ve tanımlayan kavramlardı. Bu bağlamda kategoriler reeldi ve tözle doğrudan bağlantılıydı.[74]

Tezinde Aristoteles'in kategoriler cetvelinin noksansızlığını kanıtlamak üzere yola koyulan Brentano, Aristoteles'e göre varolanın çeşitli anlamlarının nasıl mümkün olabildiğini irdelemiştir. Brentano'ya göre Aristoteles, töz kategorisinin en temel kategori olduğunu, bu temel kategorinin, diğer kategorilerle ilişkisinin benzeşim dolayımıyla kuruldu-

73) Moran, a.g.e., s. 27.
74) Moran, a.g.e., s. 27.

ğunu savunmaktadır. Dolayısıyla temel kategori töz kategorisidir (*ousia*). "Varlık" kavramının çok çeşitli anlamlarda dile getirilebilmesinin [*to de on legetai men pollakhos*][75] nedeni de bu kategoriyal ilişkiler bütünüdür. Bunu Brentano, aşağıdaki grafik yardımıyla özetlemektedir:[76]



Brentano, Aristoteles'e göre varolanın bir *homonumon* olduğunu belirtmekte, çeşitli anlamlarda ifade edilebilirliğinin ise dört temel başlıkta toplanabileceğini ortaya koymaktadır: *on kata sumbebekos*, *on hos alethes*, kategoriyal *on* ile *on dunamei kai energeia*. Brentano'nun özellikle üzerinde durduğu konu, kategoriyal *on*'dur. Kitabının büyük bir kısmı (Bölüm V, s. 72-220, kitap toplam 220 sayfadan oluşmaktadır), bu bölüme ayrılmıştır. Belirli ve sınırlı sayıda kategorilerin olmasını anlamlı bulan Brentano, Aristoteles'in tüm yapıtlarında bazı farklılıklara rağmen aynı sayıda ve isimde kategorinin ele alındığının altını çizmektedir.[77]

Brentano, Aristoteles'teki kategorilerin sadece kavramların toplanması için hazırlanmış bir üst yapı olmadığını, söz konusu kategorilerin her birinin gerçek (reel) birer kavram olduğunu vurgulamaktadır.[78] Dolayısıyla kategoriler, *on*'un (varlığın/varolanın) çeşitli anlamlarına tekabül etmektedir. *On*'un anlamlarını birer benzeşim olarak (*kat'analogian*) ifade eden şeyler kategorilerdir.[79] Buradan hareketle kategorilerin en üst

75) Aristoteles, **Metafizik**, Γ 2, 1003 a 33. Ayrıca krş. Met. B 2, 1026 a 33 ve Met. Δ 1, 1028 a 10.

76) Franz Brentano, **Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles**, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau: 1862 (Birinci Tıpkıbasım: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1960; İkinci Tıpkıbasım: Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York: 1984), s. 175.

77) Brentano, a.g.e., s. 74-75.

78) A.g.e., s. 82.

79) A.g.e., s. 85.

sinonim (*sunonumon*: eşanlamlı) tümel kavramlar ve dolayısıyla varolanın en üst cinsleri oldukları söylenebilir.[80] Brentano, bu noktada Aristoteles'in kategoriler bütününe iyice nüfuz eder ve kategorilerin ilksel tözün (*prote ousia:* "töz cinsinden tikel", "tekil töz") en üst yüklemi olduğunu çıkarsar.[81] Kategorilerin birbirlerinden farkı ya da birbirlerine göre ayrımı, *prote ousia*'yla olan bağıntılarının ayrımından ya da farklılığından kaynaklanmaktadır.[82] Kategorilerin sayısı, nesnelerin öznelerinde varolma minvallerine bağlıdır. Dolayısıyla kategoriler, yüklem oluşturma ve belirtme ("predikasyon") minval ve çeşitlerine göre ayrılırlar.[83] Bu nedenle kategoriler, kavramsal olarak da birbirinden farklıdırlar: Aynı kavram, birden fazla kategoriye ait olamaz.[84] Ama varlık en az dört temel minval üzerinden kendini dışa vurur: töz (*ousia*), imkan (*dunamis*), fiililik/edimsellik (*energeia*) ve hakikat (*aletheia*). Dolayısıyla bu kavramlar, varlığın temel dışavurum minvalleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar.[85]

Bütün bu açıklama ve tartışmalardan sonra, genç Heidegger açısından bunların ne anlama geldiği sorulmalıdır. Heidegger, Brentano'nun bu çalışmasından neden etkilenmiştir? Heidegger'in 1907 yılında Brentano'dan öğrendiği şey, Yunanca'daki *on*'un iki farklı anlamda kullanılabildiği olmuştur: birisi bağ fiil [*copula*] anlamında "olmak" (büyük olmak, küçük olmak gibi), ikincisiyse bir isim olarak "var olan" (büyüklük, küçüklük vs.). Heidegger bunların Almanca karşılıklarının *sein* ve *Seiendes* olduğunu bu okuma sırasında idrak etmiştir. Heidegger, bu ikili anlamdan şu soruyu çıkarsamıştır ki, aslında, bu soru, onun neredeyse tüm düşünce yaşamını meşgul edecektir: Eğer var olanın çeşitli anlamları varsa, varolanların temel anlamı nedir? Brentano'cu bir soruyla: Varolanların benzeşimsel birliği nedir? Heidegger bu soruyu daha da geliştirmiş ve insani deneyim alanında varolanları var olduranın ne olduğunu sormaya yöneltmiştir. Bu soru, varolanların bizatihi kendisine yönelik bir soru değil, insani deneyimleme sırasında varolanların çeşitli anlamlarının nasıl mümkün olduğuyla ilgilidir. Heidegger düşüncesinde önemli bir veçhedir bu: O, varolanların ontolojik ya da teolojik nitelik-

80) A.g.e., s. 98.
81) A.g.e., s. 102.
82) A.g.e., s. 108.
83) A.g.e., s. 113.
84) A.g.e., s. 126.
85) Jacques Taminiaux, *"Philosophy of Existence I: Heidegger"*, Richard Kearney (der.), **Continental Philosophy in the 20th Century: Routledge History of Philosophy**, Cilt 8, Routledge, London/New York: 2003, s. 39.

lerinin ne olduğuyla değil, varolanların tüm varoluş minvallerinin deneyimlenmesinin olanaklılığıyla ilgilenmiştir. Bu anlamda Heidegger'in ilgilendiği şey, ontoloji ve teolojinin ilgi sahasının da arkasındadır, bir başka deyişle daha temeldir (Almanca'sıyla: daha "fundamental"dir; Heidegger'in daha sonraları kullanacağı "Fundamentalontologie" ifadesinin kökü de burada aranmalıdır).[86] Dolayısıyla Heidegger, Brentano'nun kendi düşüncesi üzerindeki etkisini değerlendirirken şunları belirtmekte haklıdır: "Eğer varlık çeşitli anlamlarda ifade edilirse, o zaman onun ön temel anlamı nedir? Varlık ne anlama gelir?"[87]

2.2 Carl Braig: *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896)

Brentano'nun Aristoteles'teki kategorilere ilişkin çalışmasının dışında Heidegger, Carl Braig'in bir kitabından da bahsetmektedir: "*Gymnasium*'da kalışımın son yılında, o zaman Freiburg Üniversitesi'nde dini dogmaların sistematik incelemesi alanında profesör olan Carl Braig'in 'Vom Sein. Abriß der Ontologie' adlı kitabına rastladım. Bu kitap Braig'in, Freiburg Üniversitesi Teoloji Fakültesinde doçent olarak bulunduğu tarih olan 1896'da basılmıştı. Yapıtın uzun bölümlerinin sonunda Aristoteles, Thomas Aquinas ve Suarez'den geniş alıntılara ve ek olarak da ontolojik temel kavramlar için etimolojiye yer verilmişti."[88]

Heidegger için Brentano'nun önemi, onu "varlık nedir?" sorusuna yöneltmiş olmasıydı. 1909'da lise son sınıf öğrencisiyken okuduğu Braig'in kitabıysa ona, klasik ontolojinin temellerini (orijinal alıntılar ve etimoloji dahil olmak üzere) sistematik biçimde sundu. Bu bağlamda Braig'in eserinin, Heidegger'in kavramsal donanımının oluşması açısından çok önemli bir yere sahip olduğunu öne sürebiliriz.

10 Şubat 1853'te güney-batı Almanya'da Buchau yakınlarındaki Kanzach kasabasında dindar bir ailenin sekiz çocuğundan biri olarak doğan Carl Braig,[89] ilk ve orta eğitimini tamamladıktan sonra 1873'te Tübingen Üniversitesi'nde teoloji öğrenimine başladı. 1877'de doktorasını vererek Tübingen Üniversitesi'nden mezun olan Braig, ertesi yıl pa-

86) Thomas Sheehan, ***"Heidegger's Philosophy of Mind"***, Guttorm Floistad (der.), **Contemporary Philosophy: A New Survey, Volume IV: Philosophy of Mind**, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague: 1983, s. 289.

87) Martin Heidegger, ***"Beni Fenomenolojiye Götüren Yol"***, **Zaman ve Varlık Üzerine**, çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara: 2001, s. 85.

88) Heidegger, a.g.e., s. 86 [Çeviriyi bazı yerlerinde değiştirdim].

89) Braig'in yaşam öyküsüne ilişkin bilgiler için bkz. Johannes Schaber, ***"Carl Braig"***, **Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon**, Cilt 14, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen: 1998, Sütun 820-829.

pazlık ordinasyonu yapılarak papaz oldu. 14 Ağustos 1879'da Papa XIII. Leo'nun yayımladığı *Aeterni patris* [Ebedi Baba] başlıklı fermanla[90] Hıristiyan felsefesinin ve teoloji öğretiminin rehberi olarak Thomas Aquinas ilan edilince, Yeni Thomasçılık denilen hareket ayrı bir ivme kazanmış, Thomas üzerine inceleme ve derslerde büyük bir artış görülmüştü. Böylece Braig, Tübingen'de *Wilhelmsstift* olarak anılan bir katolik eğitim kurumunda bu konuda bazı dersler vermeye başladı.

1881'de yayımladığı *Die natürliche Gotteserkenntnis nach dem hl. Thomas von Aquin* [Aziz Thomas Aquinas'a Göre Tabii Tanrı Anlayışı] adlı makalesiyle beğeni toplayan Braig, 1880/81-1882/83 öğretim dönemlerinde Tübingen Üniversitesi'nde Johannes Kuhn'a vekalet ederek kilise öğretisi üzerine dersler verdi. Ancak Carl Braig, 1882'de Kuhn'un emekliye ayrılmasıyla bu kürsüye atanmadı. Yine Breslau Üniversitesi'ndeki başka bir kadroya da atama işlemi gerçekleşmeyince Braig, Tübingen'i terk etti ve 1883-1893 yılları arasında Karlsruhe yakınlarındaki Wildbad'ın kent papazlığı görevini icra etti.

Buradaki görevi sırasında Paris, Toulouse, İngiltere ve Roma'ya inceleme gezilerinde bulundu. Toulouse'da tanıştığı Saint-Projet'nin (1822-1897) büyük eserini, *Apologie des Christentums* [Hıristiyanlığın Savunusu] adıyla Almanca'ya çevirdi ve buna kapsamlı bir önsöz yazdı (1889). Kaleme aldığı bu önsözle aynı yıl Freiburg Üniversitesi'nde teoloji doktorasına layık görüldü. Braig'in ilk kez burada kullandığı "modernizm" kavramı, Katolisizm içindeki çağdaşçılık ve gelenekselcilik tartışmaları sırasında yaygın biçimde kullanılır oldu. Braig'in bu tartışmalardaki konumu daha ziyade anti-modernist olsa da çağdaş felsefi akımlara da eleştirel biçimde yaklaştı (Hartmann, Lotze ve Beck'e karşı örneğin).

1891'de Münih, 1892/93'te ise Münster Üniversitesi'ne hoca olarak atanması söz konusu olmuşsa da bu atamalar yine gerçekleşmedi. Uzun mücadelelerden sonra 1893'te Freiburg Üniversitesi'ne teolojiye hazırlık öğretimi alanına doçent olarak atandı. Teolojiye hazırlık öğretimi [*theologische Propädeutik*] hocası olarak Braig'in müfredatı içinde ağırlıklı olarak felsefe konuları bulunuyordu. Bu amaçla Braig, toplam on cilt olarak tasarladığı fakat ancak üçünü yayımlayabildiği felsefeye giriş ders kitapları hazırlamaya başladı. *Die Grundzüge der Philosophie* [Felsefenin Ana Hatları] başlığını taşıyan bu ders kitabı dizisinin yayımlanan ciltleri şöyledir:

---

90) *AETERNI PATRIS*, ENCYCLICAL OF POPE LEO XIII ON THE RESTORATION OF CHRISTIAN PHILOSOPHY, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html (Erişim Tarihi: 22.03.2003).

- *Vom Denken. Abriß der Logik* [Düşünmeye Dair. Mantıkbilimin Ana Hatları], Cilt 2, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau: 1896;
- *Vom Erkennen: Abriß der Noetik* [Bilgiye Dair. Noetiğin Ana Hatları], Cilt 3, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau: 1897;
- *Vom Sein. Abriß der Ontologie* [Varlığa Dair. Ontolojinin Ana Hatları], Cilt 4, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau: 1896.

Dizinin diğer ciltleri yayımlanmamıştır: c. 1: *Propädeutik* [Hazırlık Öğretimi]; c. 5: *Physik* [Fizik]; c. 6: *Psychophysik* [Psikofizik]; c. 7: *Psychologie* [Psikoloji]; c. 8: *Ethik* [Etik]; c. 9: *Ästhetik* [Estetik]; c. 10: *Theologie* [Teoloji].

Bu çalışmalarından dolayı Carl Braig, 1897'de Freiburg Üniversitesi Teoloji Fakültesi'ne "dogmatik" profesörü olarak atandı. 1907'deyse aynı üniversitenin rektörü oldu. Âdet olduğu üzere bu görevini bir yıl süreyle icra etti.[91]

Papa X. Pius'un 8 Eylül 1907'de yayımladığı *Pascendi dominici gregis* [Rab'bin Sürüsünü Güderken] başlıklı fermanıyla[92] alevlenen modernizm tartışmasında, Papalığın tarafında yer aldı ve özellikle pozitivizmi eleştiren bir tutum takındı. Bu çalışmaları dolayısıyla 1910'da Papa tarafından "*päpstlicher Hausprälat*" unvanıyla taltif edildi.

Carl Braig 1919'de emekli oldu ve 24 Mart 1923'te vefat etti.

Heidegger açısından Braig iki noktada önemlidir: Birincisi, 1896 tarihli *Vom Sein* başlıklı kitabı, ikincisiyse Heidegger'in Braig'in Freiburg'taki bazı derslerine bizzat katılmış olmasıdır. Katolik teoloji öğrencisiyken Heidegger, üçüncü ve dördüncü öğrenim döneminde Braig'in haftada dörder saatlik "Katolik Dogmatiğe Giriş (Tanrı Öğretisi)" (Güz 1910/11) başlıklı dersiyle "Teolojik Kozmoloji (Dünyanın Yaratılışı, Sevk ve İdaresi)" (Bahar 1911) dersini almıştı. Ancak bu bilgilerin dışında Heidegger'in söz konusu derslerle ilgili geride bıraktığı herhangi bir belge olmadığından daha ayrıntılı bir yorumda bulunulamamaktadır.

---

91) Aslında görev unvanı rektör değil "pro-rektör"dü, çünkü geleneksel olarak rektörlük unvanı, Baden Grandükü'ne aitti. Ancak fiilen rektörlük görevini icra eden kişinin pro-rektör olması sebebiyle Braig, günümüz anlamında rektörlük makamına yükseltilmişti.

92) *PASCENDI DOMINICI GREGIS*, ENCYCLICAL OF POPE PIUS X ON THE DOCTRINES OF THE MODERNISTS, http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_en.html (Erişim Tarihi: 03.01.2004).

Öte yandan Braig'in 1896 tarihli *Vom Sein. Abriß der Ontologie* başlıklı kitabının Heidegger tarafından (daha yukarıda da alıntılandığı gibi) özellikle anılması, inceleme nesnesi olarak bu kitaba yoğunlaşmamızı ve onun bu eserden nasıl etkilenmiş olduğunu çıkarsamamızı gerekli kılmaktadır.

Carl Braig'in adı geçen eseri,[93] "Giriş" kısmının yanı sıra toplam üç bölümden meydana gelmektedir. Bölüm başlıkları sırasıyla şöyledir: 1. *Vom Wesen des Seienden* [Varolanın Özüne Dair]; 2. *Vom Wirken des Seienden* [Varolanın Etkinliğine Dair]; 3. *Vom Zwecke des Seienden* [Varolanın Amacına Dair].

Kitabın "Giriş" kısmında Braig, genel olarak varlık kavramını ele almakta ve varlıkbilimin [ontolojinin] alanlarını sınırlandırmaktadır. Ontolojiyi "genel olarak varlığın bilimi" olarak tanımlayan Braig, bu bilimin zorunlu ve kaçınılmaz olduğunun altını çizmektedir.

Braig, kitabının birinci bölümünde varlık sorusunun en temel soru olduğunu ortaya koymaktadır: "Kendi varlığı içinde varolan nedir?" sorusunu soran Braig, bunun tüm soruların önceli olduğunu vurgulamaktadır.[94] Varlık kavramının geleneksel tanımlarına yer verdikten sonra Braig, onun en kati formal belirleniminin hiçlikle farkının ortaya koyulmasıyla elde edilebileceğini belirtmektedir.[95] Tüm gerçek varolanların birer "şu'luk" [*Sosein*] olduğunu vurgulayan Braig, bunun "başka'lığı" [*Andersein*] gerektirdiğini, şu'luk ile başka'lık ayrımının ise temelde bir'lik oluşturduğunu dile getirmektedir.[96] Fark ve bir'lik konusunda "sayı"yı da ele alan Braig, daha sonra gerçeklik ile zorunluluk sorununu ayrıntılı biçimde ortaya koymakta, imkân ve etkinlik [*Wirklichsein, actus*] konusunu sistematik biçimde incelemektedir.[97]

Bu tartışmalardan sonra birinci bölümün ikinci yarısı "öz" [*Wesen*] konusuna ayrılmıştır.[98] Doğa, töz ve kişi kavramlarının tartışılmasından sonra Braig, özsel varlıkların [*essentia, Wesenheit*] niteliklerini sıralamaktadır: bilinebilirlik, imkân ve fiiliyat. Bunun ardından gelen "Öz ile Nitelik Arasındaki Fark" başlıklı alt bölüm, töz/özne, ilinek, varolan, kategori gibi kavram ve konuların tanımlandığı ve farklarının ortaya konduğu son derece öğretici bir niteliğe sahiptir.[99] Daha sonra mekân

93) Carl Braig, Die Grundzüge der Philosophie, Band 4: *Vom Sein. Abriß der Ontologie*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau: 1896.
94) Braig, a.g.e., s. 18.
95) A.g.e., s. 24.
96) A.g.e., s. 28. "Fark" [*Unterschied, distinctio*] konusunda bkz. a.g.e., s. 31.
97) A.g.e., s. 36-44.
98) A.g.e., s. 45 vd.
99) A.g.e., s. 54-57.

sorununu ele alan Braig, çeşitli geleneksel mekan anlayışlarını (özellikle Aristoteles'inkini) ortaya koymakta, Kant'ın mekân öğretisinin üzerinde durmakta ve son olarak Lotze'yi ve matematiksel "uzay" konusunda Riemann-Helmholtz'u ele almaktadır.[100] Bu tartışmalardan sonra, mekanın ontolojik anlamını ele alan Braig, iki nesneyi birbirinden ayıran mekânın ne anlama geldiğini, uzanımın ontolojik anlamını, mekanın fenomenolojisini, mekânın gerçekliğini ve metafiziksel mekanın ne demek olduğunu ve varolanların mekân içindeki varlıklarını ayrıntılı biçimde açıklamaktadır.[101]

Mekanla ilgili açıklama ve tartışmalardan sonra Braig, mekânın temelinde yatan zaman ve zamanlılık/zamansallık kavramına gelmektedir. Felsefe öncesi zaman anlayışını, gündelik zaman anlayışını ve nihayet felsefi zaman anlayışını açıklayan Braig; Aristoteles, Skolastik öğreti ve Kant'ta zaman kavramını ele almaktadır.[102] Zaman kavramının psikolojik köklerini irdeleyen Braig, duyu organları ile zaman anlayışı arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta, zaman resminin (örneğin boyutun) nasıl kurgulandığını açıklamakta ve nihayet zaman kavramının ontolojik anlam ve önemini ayrıntılı biçimde tartışmaktadır.[103] Bununla birlikte Braig, kitabının birinci bölümünü bitirmektedir.

İkinci bölümde Braig, gerçek birer şey olarak varolanların etkinliğini ele almaktadır. Bölüme giriş niteliğinde genel bir özetleme sunan Braig, son derece yararlı bir ontolojik cetvel sunmuş olmaktadır.[104] Varolanın genel olarak "etkinlikte bulunan" diye isimlendirildiğini belirten Braig, bağıntı/ilişki konusunun bu etkinlik sırasındaki minvalleri belirlediğini savunmaktadır. Değişim, hareket ve oluşum kavramlarının özellikle ontolojik anlam ve önemini tartıştıktan sonra Braig, nedensellik, etkileşim, fiziksel çekim gibi konuları açıklığa kavuşturmaktadır.[105]

Carl Braig'in kitabının üçüncü ve son bölümü, "Varolanın Amacına Dair" başlığını taşımaktadır. Gerçek olma, etkin olma ve amaçsal olma konularının ele alındığı bu bölümde bilinç, isteme, yönelme ve amaç kavramlarını incelemekte ve sonuç olarak varolanlar arasındaki bütünlüğün, moment bağlarının, birliğin, hakikatin, güzelliğin ve nihayet son soru olarak varolanın temelinin/sebebinin [*Grund*] işlendiği son ara başlıkla eserini bitirmektedir. Kitabın son cümlesi olarak ontolojinin te-

100) A.g.e., s. 58-68.
101) A.g.e., s. 76-83.
102) A.g.e., s. 83-90.
103) A.g.e., s. 90-99.
104) A.g.e., s. 100-101.
105) A.g.e., s. 101-133.

olojinin temel izleğini oluşturduğu açıklamasına yer veren Braig, *Apokalupsis*'ten [Vahiy] (1:8, 1:11, 21:6, 22:13) ve Dante'nin *Paradiso*'sundan [Cennet] (I, 103-114, XXXIII, 124-126, 145) yaptığı alıntılarla ontolojiden teolojiye geçişi sağlamaktadır.[106]

Braig'in orijinal kaynak metinlere ve etimolojik incelemelere yer vermiş olması, ders kitabı mahiyetindeki bu eseri daha da değerli kılmaktadır. Braig'in alıntıladığı filozoflar ve eserleri şunlardır: Thomas Aquinas (*Summa theologica*; *Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles; Quaestiones de quodlibet; Quaestiones disputatae; In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio; Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis; Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*), Platon (*Politeia*), Aristoteles (*Metaphysica; Topica; Ethica Nicomachea; De coelo, Physica, Politica*), Suarez (*Disputationes metaphysicae*), Augustinus (*De trinitate; Confessiones*), Birinci Vatikan Konsili Belgeleri (*Concilium Vaticanum*), Descartes (*Mektuplar*), Albertus Magnus (*Summa theologiae*), Dante (*Divina Commedia: Paradiso*).

Bu uzunca tanıtımdan da anlaşılabileceği gibi, Braig'in kitabındaki konuların seçimi ve kullandığı dil, Heidegger'in ele aldığı konularla kullandığı dil üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Söz gelimi *Varlık ve Zaman*'daki "mekân" incelemeleri ya da kitabımızın çeviriler kısmındaki Trakl'ın şiiriyle (*Bölüm II, 6*) ilgili olarak "yer" konusunda yazdıklarının kökünü Braig'ın eserinde bulmak mümkündür. Bu bakımdan Carl Braig'in söz konusu çalışmasının Heidegger incelemeleri açısından halen layık olduğu yere ve dikkate kavuşmadığını söyleyebiliriz.

Heidegger'in Braig'ten öğrendiği şey, ontoloji ile spekülatif teoloji arasındaki mevcut gerilimin önemiydi. Lise son sınıftayken eline geçen bu kitap, onun teoloji ve felsefeye ilgisini daha da artırmış, Braig'in kitabında ve derslerinde ayrıntılara verdiği önemi daima takdir etmiştir. Heidegger'i hem klasik kaynaklara, hem de güncel tartışmalara götüren eserler arasında Carl Braig'in kitabı en ön sırada yer almaktadır.

2.3 Emil Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* ile *Die Lehre vom Urteil* (1911 ve 1912)

Emil Lask (1875-1915), felsefe tarihçileri tarafından –ne yazık ki– genellikle pek dikkate alınmayan,[107] Yeni Kantçılık akımının "Güney

106) A.g.e., s. 134-158.

107) Bu konuda Kisiel şöyle demektedir: "*For who nowadays reads Lask*?" [Günümüzde kim Lask'ı okuyor ki?], bkz. Theodore Kisiel, The Genesis of Heidegger's *Being and Time*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London: 1995, s. 25.

Batı Alman Okulu"na mensup olup olmadığı halen tartışılan, Birinci Dünya Savaşı sırasında cephe gerisinde görevliyken özellikle cephe ilerisini talep ederek 1915'te şehit olan, Aristoteles, Kant ve Fichte gibi klasikleri kendine özgü biçimde özümsemesi ve yorumlamasıyla dikkat çeken bir düşünürdür.

Lask'ın yaşam öyküsü hakkında pek fazla bilgi yoktur. 25 Eylül 1875'te Polonya'nın Krakau kentinin yakınlarındaki Wadowice'de doğan Emil Lask, 26 Mayıs 1915'te Galiçya'daki Mata kenti yakınlarında bulunan Turza'da şehit düşmüştür. Başta hukuk okuyan, daha sonra felsefeye kayan ve 1902'de Freiburg Üniversitesi'nde Heinrich Rickert'in yanında hazırladığı *Fichtes Idealismus und die Geschichte* [Fichte İdealizmi ve Tarih] isimli tezle doktor, 1905'te Heidelberg Üniversitesi'nde Wilhelm Windelband'ın yanında hazırladığı *Rechtsphilosophie* [Hukuk Felsefesi] isimli *Habilitation*'uyla da doçent olan Lask, 1910'da Heidelberg Üniversitesi'nde felsefe profesörü olmuş, bu görevini 1915'te şehit düşene dek sürdürmüştür.

Felsefe alanındaki başyapıtları, 1911'de yayımlanan *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre – Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* [Felsefenin Mantığı ve Kategoriler Öğretisi – Mantıksal Formların Egemenlik Alanı Üzerine Bir Etüt] başlıklı çalışmasının yanı sıra, 1912'de yayımlanan *Die Lehre vom Urteil* [Yargı Öğretisi] başlıklı çalışmasıdır. Eugen Herrigel, Lask'ın ölümünden sonra onun çalışmalarını *Gesammelte Schriften* [Toplu Çalışmaları] başlığı altında üç ciltte toplamıştır.[108]

Lask'ın Heidegger'in düşünsel gelişimi açısından son derece önemli bir yere sahip olduğu bir gerçektir. Fakat Lask'ın Heidegger üzerindeki etkisi, örneğin Braig ya da Brentano'daki gibi apaçık değildir. Zaten genel olarak Lask'ın etkisi, o dönem felsefecileri üzerinde hep örtük ve dolaylı olmuştur.

Heidegger'in Lask'tan ne ölçüde etkilendiğiyle ilgili olarak özellikle son dönemlerde Kisiel, Feher, Rockmore, Schuhmann ve Smith ile Crowell'in çalışmaları öne çıkmaktadır.[109]

---

108) **Fichtes Idealismus und die Geschichte**, Mohr, Tübingen: 1902. **Rechtsphilosophie**, Winter, Heidelberg: 1905 [*Sonderdruck aus*: Festschrift für Kuno Fischer: Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts, hrg. von W. Windelband. Band II]. **Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre - Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form**, Mohr, Tübingen: 1911. **Die Lehre vom Urteil**, Mohr, Tübingen: 1912. **Gesammelte Schriften**, hrsg. von Eugen Herrigel, Mohr, Tübingen: 1923/24.

109) Theodore Kisiel, ***"Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask"***, **Heidegger's Way of Thought – Critical and Interpretative Signposts**, haz. Alfred Denker, Marion Heinz, Continuum, New York/London: 2002, s. 101-136. Theodore Kisiel, ***"Heideggers Dankessc-***

Yeni Kantçılığın Rickert tarafından savunulan versiyonuna yakın duran Lask, buna göre, düşünülebilir olanın, biri "geçerli olan" [*das Geltende*], diğeriyse "var olan" [*das Seiende*] olmak üzere iki büyük alana ayrıldığını, bilginin ise tam anlamıyla bir geçerlilik fenomeni [*Geltungsphänomen*] olduğunu kabul etmektedir. Ancak Lask, Rickert'in ağırlıklı olarak "yargı" üzerine dayanan düşünce yolunu izlemeyip, daha ziyade "mantıksal asli fenomen" olarak kategorileri ele almıştır. Lask'a göre, bir şeyin kuramsal olarak geçerliliği, form ve madde arasındaki işlevsel ilişki üzerine kurulu bir kategoriler öğretisine ihtiyaç duymaktadır. Kuramsal olanın ayırt edici yönü (ya da içeriği) olan "özel"likler [*Besonderungen*], kategorik ilişkiler bütünü içinde "form" olarak kendine bir yer (ve anlam) bulmakta ve bu surette nesneleşmektedir. Bu anlamda mantıkbilimsel olmayan[110] söz konusu kuramsal özel'likler, mantıkbilimsel olanlar kadar ilkesel bir işleve sahiptir. Bu bağlamda Lask, bilmeyi, kategorik formu mantıksala tevdi etme olarak yorumlamaktadır. Bu noktada Rickert'in ödev öğretisiyle [*Sollenslehre*] temas kuran Lask, nesnel anlam içeriği ile öznel davranışı geçerlilik deneyimi [*Geltungserlebnis*] kavramıyla bir araya getirmiştir.[111]

Dolayısıyla Lask'ın öğretisinde, nesnel olgu ile öznel değer arasında bir ayrımın bulunduğu, her türlü değer atfetmenin, geçerliliklerin, anlamların vs. aslında deneyimlemeye dayandığı savunulmaktadır. Deneyimleme ile olgusallık (faktisite) arasındaysa doğrudan bir ilişki vardır: Zira deneyimleme sırasında karşılaşılan her türlü anlamlar, değerler, geçerlilikler vs. doğrudan olgusal deneyimle bağlantılıdır. Gerçekten gerçekleşen anlamındaki olgusallık kavramı burada Lask tarafından ikiye ayrılmaktadır: bizatihi deneyimlemenin kendisi (yani deneyimi yaşıyor olmak) ile deneyimleme sırasında bizim için verili ya da bizim tarafımızdan keşfedilmek-

---

huld an Emil Lask – Sein Weg vom Neufichteanismus zu einer Hermeneutik der Faktizität", Studia Phaenomenologica, 1 (2001) 3-4, s. 221-247. Istvan Feher, *"Lask, Lukacs, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories"*, Christopher Macann (der.), Martin Heidegger – Critical Assessments, Volume II: History of Philosophy, Routledge, London/New York: 1999, s. 373-405. Tom Rockmore, *"Fichte, Lask, and Lukacs's Hegelian Marxism"*, Journal of the History of Philosophy, 30 (October 1992) 4, s. 557-577. Karl Schumann, Barry Smith, *"Two Idealisms: Lask and Husserl"*, Kant-Studien, 83 (1993), s. 448-466 (ayrıca: http://ontology.buffalo.edu/smith//articles/LASK.PDF). Steven Galt Crowell, *"Lask, Heidegger, and the Homelessness of Logic"*, Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 23, no. 3, October 1992, s. 232-239.

110) Rockmore bunu "usdışılık" olarak yorumlamakta ve Georg Lukacs'ın marksizmini, Fichte ve Yeni Kantçılığın yanı sıra özellikle Lask'ın etkisi açısından incelemektedir. Bkz. Rockmore, a.g.e., s. 567-573.

111) Helmut Holzhey, *"Der Neukantianismus"*, Philosophie im 20. Jahrhundert. Band 1: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie, der. Anton Hügli, Poul Lübcke, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg: 1994, s. 41.

te olan. Bu yaklaşım, Yeni Kantçılığın dışına taşmak anlamına gelmektedir. Çünkü, Yeni Kantçılığın temellerinden biri olan kurgulamacılığa (konstrüktivizme) göre, saf bilinç ya da genel bilinç içinde varolan aşkın form ve kategorilerden hareketle nesnel dünya kurgulanmaktadır. Oysa Lask, verili olan ile keşfedilenin temellendirici rolünü dile getirirken söz konusu Yeni Kantçı yaklaşımı tersine çevirir gibi olmaktadır.[112]

Lask'ın olgusal deneyimleme analizinde bulduğu dışsallık ve içsellik öğeleri, Heidegger'in olgusal *Dasein* çözümlemelerine bire bir etki edecektir. Genç Heidegger, 1912'de yayımlamış olduğu *Neuere Forschungen über Logik* [Mantıkbilimiyle İlgili Yeni Araştırmalar] başlıklı değerlendirme yazısında[113] özellikle Lask'ın etkisinden bahsetmekte, 1915 tarihli ve *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [Duns Scotus'un Kategoriler ve Anlam Öğretisi] başlıklı *Habilitation* tezinin önsözündeyse Lask'ın çalışmasından ve vatan için şehit düşmesinden övgüyle söz etmektedir.[114] *Varlık ve Zaman*'daki bir dipnottaysa Lask'tan olumlu biçimde bahsetmektedir.[115]

Lask'ın zaman dışı, tarih dışı ve statik bir idealizme karşı insan bilgisinin ve kategorilerin tarihselliğini vurgulaması, Georg Simmel'in (1858-1918) yaşama felsefesinin ve hermenötiğinin izlerini taşımakta ve aşkın konstitüsyon çözümlemesine [*transzendentale Konstitutionsanalyse*] dönüşmektedir. Onun kategorilerin kategorilerini sorgulaması ve bu sorgulamayı olgusal (fiili) insan varlığını da kapsayacak şekilde genişletmesi, Heidegger'in düşünsel gelişimi açısından son derece önemlidir. Buna göre Batı felsefesi, nesnel dünyanın kategorilerini inceleyen uzun bir geçmişe sahipse de insanın kendini ve dünyayla olan ilişkisini temsil eden kategoriler (Heidegger bunlara "egzistansiyeller" diyecektir) üzerine bir türlü odaklanamamış, odaklanmak istememiştir. Lask'a göre olgusal olan, sadece verili olan değil, asli anlamdaki dünyanın tamamıdır. Bu da Heidegger'in dünyanın konstitüsyonunu çözümlerken kullanacağı *Dasein*, dünya-içinde-var-olma, içindelik gibi kavramlara dönüşecektir.[116]

---

112) Schuhmann, Smith, a.g.e., s. 7-8.

113) Martin Heidegger, **Frühe Schriften**, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1978, s. 24 vd.

114) Heidegger, a.g.e., s. 191.

115) Martin Heidegger, **Sein und Zeit**, 17. Basım, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1993, Madde 44a, s. 218, dn. 1: "Der Einzige, der außerhalb der phänomenologischen Forschung die genannten Untersuchungen [Husserl'in *Logische Untersuchungen*'inden söz ediyor – *khō*] positiv aufnahm, war *E. Lask*, dessen 'Logik der Philosophie' (1911) ebenso stark von der VI. Unters.[uchung] (Über sinnliche und kategoriale Anschauungen S. 128 ff.) bestimmt ist, wie seine 'Lehre vom Urteil' (1912) durch die genannten Abschnitte über Evidenz und Wahrheit."

116) Thomas Rentsch, "***'Sein und Zeit' – Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit***", **Heidegger-Handbuch**, *a.g.e.*, s. 52.

2.4 Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen* (1900/01)

Heidegger'in düşünsel gelişimine etkide bulunanlar arasında bizzat adını andığı felsefeciler içinde belki de en önemli yeri Edmund Husserl (1859-1938) işgal etmektedir. Fenomenolojinin "kurucusu" olan Husserl, 8 Nisan 1859'da şimdi Çek Cumhuriyeti'nde bulunan ama o dönemde Avusturya'nın olan Moravia bölgesindeki Prossnitz'te (şimdiki adı Prostejov) Yahudi bir ailenin çocuğu olarak doğdu.[117] 1876-1878 yılları arasında Leipzig Üniversitesi'nde matematik, fizik ve felsefe okudu. Deneysel psikolojinin kurucularından Wilhelm Wundt'un (1832-1920) felsefe derslerine katıldı. Wundt'un yanı sıra özellikle Tomas Masaryk'in öğrencisi oldu. Daha sonra Çekoslavakya'nın ilk cumhurbaşkanı olacak olan ve kendisi de bir zamanlar Brentano'nun öğrencisi olan felsefeci Masaryk'in Husserl üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Husserl 1878-1881 yılları arasında Berlin Üniversitesi'nde matematik ve felsefe okumuş, Masaryk'in önerisiyle Viyana Üniversitesi'ne geçmiş ve burada Brentano'nun derslerine katılmıştır (1884-1886). Aynı üniversitede 1883 yılı başında doktora tezini veren Husserl, Brentano'nun önerisiyle Halle Üniversitesi'nde hocalık yapan eski öğrencisi Carl Stumpf'un (1848-1936) yanında *Habilitation*'unu vermiştir (1887: *Sayılar Kavramı Üzerine*). Husserl, söz konusu doçentlik tezini geliştirecek ve ilk kitabı olarak 1891'de *Aritmetiğin Felsefesi* adı altında yayımlayacaktır. Özellikle Gottlob Frege'nin (1848-1925) bu kitabı psikolojistik bularak eleştirmesi üzerine Husserl, psikolojizmden uzaklaşmış ve adına fenomenoloji dediği felsefi yönteme varacağı araştırmalara girişmiştir.[118] Husserl 1886'da Yahudiliği bırakıp Protestanlığa geçmiştir.[119]

1900 ve 1901 yıllarında iki cilt halinde yayımladığı *Logische Untersuchungen* [Mantıkbilimsel İncelemeler] başlıklı kitabıyla fenomenoloji yöntemini kurup temellendiren Husserl, bu kitabın birinci cildinde psikolojizme yönelik ciddi bir eleştiride bulunmuş, iki ayrı kitaptan mey-

---

117) Husserl'in yaşam öyküsüne dair temel bilgi ve belgeler için bkz. Samuel IJseling, Karl Schumann, **Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg E. Husserls**, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague: 1981.

118) Christian Beyer, *"Edmund Husserl"*, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2004 Edition)**, Edward N. Zalta (der.), http://plato.stanford.edu/archieves/spr2004/entries/husserl (01.04.2004).

119) Dan Zahavi, **Husserl's Phenomenology**, Stanford University Press, Stanford: 2003, s. 1. Türkçe kaynaklar olarak bkz. Edmund Husserl, **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, çev. ve giriş: Harun Tepe, 2. Basım, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara: 2003. Önay Sözer, **Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı – Transendental İdealizm Açısından "Kendinde Nesne"nin Temellendirmesinde Duyusallığın Rolü**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul: 1976.

dana gelen ikinci ciltteyse altı adet betimleyici ve epistemolojik incelemeye yer vermiştir. Söz konusu altı incelemenin başlıkları şöyledir: 1. İfade ve anlam; 2. Tümeller; 3. Parça ve bütünün formal ontolojisi (mereoloji); 4. Anlamın mereolojik ve sentaktik yapısı; 5. Yönelimliliğin doğası ve yapısı; 6. Hakikat, sezgi ve anlamanın karşılıklı ilişkisi.

Husserl'in düşünsel seyri durağan olmayıp sürekli geliştiği için, fenomenolojik yöntemi daha sonra "aşkın fenomenoloji"ye dönüşmüş, dış dünyaya ilişkin tüm varoluş varsayımlarının parantez içine alınması gerektiğini savunan bir yönteme doğru kaymış ve bunu ikinci büyük eseri olan *Ideen*'de [Düşünceler; 1913] ayrıntılı biçimde sunmuştur.

Husserl'in fenomenolojiyi temellendirdiği yer Göttingen Üniversitesi olmuştur. Burada 1901'de doçent, 1906'daysa profesör olan Husserl, 1916'ya kadar aynı üniversitede kalmış, aşkın fenomenolojik yöntem, zaman bilincinin fenomenolojik yapısı, kavramsal sistemimizdeki öznelerarasılık nosyonunun temellendirici rolü, tekil empirik düşüncenin ufuksal yapısı gibi keşiflerini Göttingen'de yapmıştır. Ünlü *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* [Felsefe ve Fenomenolojik Araştırmalar Yıllığı] ismli yıllık dergiyi çıkarmaya da burada başlamıştır.[120] Hus-

120) Toplam on bir cilt ve bir armağan ciltten oluşan söz konusu *Yıllık*'ların içerikleri şöyledir: **Cilt 1, 1913**: Edmund Husserl, *Ideen I;* Adolf Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen* I; Moritz Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses;* Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* I; Adolf Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes.* **Cilt 2, 1916**: Paul Ferdinand Linke, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung;* Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* II. **Cilt 3, 1916**: Alexander Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen;* Dietrich von Hilderbrand, *Die Idee der sittlichen Handlung;* H. Ritzel, *Ueber analytische Urteile;* Hedwig Conrad-Martius, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt.* **Cilt 4, 1921**: Moritz Geiger, *Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität;* Adolf Pfänder, *Logik;* Jean Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee;* Roman Ingarden, *Ueber die Gefahr einer Petitio principii in der Erkenntnistheorie.* **Cilt 5, 1922**: Edith Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften;* Roman Ingarden, *Intuition und Intellekt bei H. Bergson;* Dietrich von Hilderbrand, *Sittlichkeit und ethische Werturteile;* Alexandre Koyré, *Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen.* **Cilt 6, 1923**: Gerda Walther, *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften;* Hedwig Conrad-Martius, *Realontologie;* Fritz London, *Ueber die Bedingungen der Moglichkeit einer deduktiven Theorie;* Oskar Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen;* Hans Lipps, *Die Paradoxien der Mengenlehre.* **Cilt 7, 1925**: Edith Stein, *Eine Untersuchung über den Staat;* Roman Ingarden, *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem;* Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik;* Arnold Metzger, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Studien zur Phänomenologie des Gegenstandes,* I. Teil. **Cilt 8, 1927**: Martin Heidegger, *Sein und Zeit* I; Oskar Becker, *Mathematische Existenz.* **Cilt 9, 1928**: Fritz Kaufmann, *Philosophie des Grafen Paul Yorck von Würtenburg;* Ludwig Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften;* Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (haz. M. Heidegger). **Cilt 10, 1929**: Edmund Husserl, *Formale und Transcendentale Logik;* Christopher V. Salmon, *The Central Problem of David Hume's Philosophy. Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet –*

serl, 1916'da Heinrich Rickert'ten boşalan kadroya atanmış, emekli oluncaya kadar devam edeceği Freiburg Üniversitesi'ne geçmiştir. Londra'da (1922) ve Paris'te (1929) dersler vermiştir. 1923'te Berlin Üniversitesi'ne atanması söz konusu olmuşsa da bunu reddetmiş ve nihayet 1928'te emekli olmuştur. Husserl'den boşalan kadroya, asistanı Martin Heidegger geçmiştir. 1933'te iktidara gelen Nasyonal Sosyalizm'in baskılarına maruz kalmış ve giderek yalıtılmış bir emekli hayatı sürmeye başlamıştır. Yahudi olması sebebiyle kitaplarının basımı 1945'e dek yasaklanmıştır.

Edmund Husserl 27 Nisan 1938'de Freiburg'ta vefat etmiştir.

Geride bıraktığı yayımlanmamış notları ve diğer çalışmaları, Belçika'da Leuven'de kurulan Husserl Arşivi'nde korunmaya alınmıştır. (1939'da Herman Leo Van Breda tarafından). Husserl Arşivi ile Köln Üniversitesi'nin ortaklaşa olarak yürüttüğü bir çalışmayla Husserl'in toplu eserleri *Husserliana* başlığı altında yayımlanmaya başlanmıştır.[121]

Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1929: H. Ammann, *Zum deutschen Impersonale;* Oskar Becker, *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers;* Ludwig Ferdinand Claus, *Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks;* Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes;* Gerhart Husserl, *Recht und Welt;* Roman Ingarden, *Bemerkungen zum Problem "Idealismus-Realismus";* Fritz Kaufmann, *Die Bedeutung der künstlerischen Stimmung;* Alexandre Koyré, *Die Gotteslehre Jacob Böhmes;* Hans Lipps, *Das Urteil;* Fr. Neumann, *Die Sinneinheit des Satzes und das indogermanische Verbum;* Edith Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v.Aquino;* Hedwig Conrad-Martius, *Farben. Ein Kapitel aus der Realontologie.* Cilt 11, 1930: Herbert Spiegelberg, *Ueber das Wesen der Idee;* Eugen Fink, *Vergegenwärtigung und Bild;* H. Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant;* Oskar Becker, *Zur Logik der Modalitäten;* Edmund Husserl, *Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie".*

121) Yayımı süren *Husserl Toplu Eserleri*'nin listesi şöyledir: **Husserliana** 1: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* haz. S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. **Husserliana** 2: *Die Idee der Phänomenologie.* Fünf Vorlesungen. haz. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. **Husserliana** 3: *Ideen zu einer reinen Phänomenlogie und phänomenlogischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. haz. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. **Husserliana** 3-1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführungin die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. haz. Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977. **Husserliana** 3-2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einfuhrung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte, (1912-1929). haz. Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1988. **Husserliana** 4: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. haz. Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952. **Husserliana** 5: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. haz. Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971. **Husserliana** 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. haz. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976. **Husserliana** 7: *Erste Philosophie (1923/4).* Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. haz. Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956. **Husserliana** 8: *Erste Philosophie (1923/4).* Zweiter Teil: Theorie der phänome-

Husserl düşüncesinin hareket noktası, Brentano'nun yönelimlilik [*Intentionalität*] kavramıdır. Brentano'ya göre yönelimlilik, fiziksel fenomenlerden farklı olarak psikolojik fenomenlerin bir özelliği olup, bir şeye yönelebilmeyi ve yönelmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla bilinç, daima bir şeylerin bilincidir. Husserl'in temel aldığı kavram budur. Ona göre bilincin yönelimliliği, bilinç edimleri (örneğin algılama, hatırlama, sevme vs.) ile bu edimlerle görünür kılınan nesne (*noema*: bilinen) arasındaki kesintisiz korelasyona işaret etmektedir. Dolayısıyla bunlar, daima bir nesneye göndermede bulunurlar ki, Husserl buna, Yunanca bir ifadeyle *noesis* der: bilme edimleri. Bilinen nesne, daima bir sentezdir: çok sayıda *noesis*'in birleştirilip bir nesne bilinci haline getirilmesidir. Ancak burada *noema*, nesnenin kendi gerçekliği içindeki hali demek değildir. Zira bilinç edimleri, aynı zamanda ve özellikle anlam kazandırıcı bir işlev gördüklerinden, yönelinen haliyle nesnedir. *Noesis*'in dayanağı, algısal verilerdir (*hyle*). Dolayısıyla algıların çözümlenmesi, Husserl açısından çok önemlidir. Algısal verilerle *noesis*'ler birleşerek, dene-

---

nologischen Reduktion. haz. Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959. **Husserliana 9**: *Phänomenologische Psychologie.* Vorlesungen Sommersemester. 1925. haz. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968. **Husserliana 10**: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917).* haz. Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969. **Husserliana 11**: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926.* haz. Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966. **Husserliana 12**: *Philosophie der Arithmetik.* Mit ergänzenden Texten (1890-1901). haz. Lothar Eley. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1970. **Husserliana 13**: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. haz. Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. **Husserliana 14**: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. haz. Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. **Husserliana 15**: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. haz. Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. **Husserliana 16**: *Ding und Raum.* Vorlesungen 1907. haz. Ulrich Claesges. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. **Husserliana 17**: *Formale and transzendentale Logik.* Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. haz. Paul Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974. **Husserliana 18**: *Logische Untersuchungen.* Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Halle: 1900, 2. Basım 1913. haz. Elmar Holenstein. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975. **Husserliana 19**: *Logische Untersuchungen.* Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. haz. Ursula Panzer. Halle: 1901; 2. Basım 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984. **Husserliana 20/1**: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband.* Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). haz. Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002. **Husserliana 21**: *Studien zur Arithmetik und Geometrie.* Texte aus dem Nachlass (1886-1901). haz. Ingeborg Strohmeyer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1983. **Husserliana 22**: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910).* haz. B. Rang. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1979. **Husserliana 23**: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung.* Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). haz. Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980. **Husserliana 24**: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie.*

yimlemenin reel içeriklerini oluştururlar. Bu yüzden bilinenler (*noema*'lar), deneyimlemenin irreel içeriği olarak yönelinen nesnelerdir. Yönelimliliğin temel bir niteliği, "apaçıklık" gayretidir. Husserl'e göre apaçıklık, orijiner olarak kavrayan bir bilinç için yönelimsel olarak bilinenin kuşku götürmez aşikarlığıdır. Fenomenleri bu şekilde görebilmek içinse, dünyaya bakışımızda temelli bir değişikliğe gerek vardır ki, Husserl buna "fenomenolojik indirgeme" demektedir.

Doğal duruşumuz içinde bizatihi nesneler hakkında sürekli bazı yargılarda bulunuruz (buna Husserl "varlık vehmi" der). Oysa fenomenolojik yaklaşım, varlık ya da hiçlik hakkında herhangi bir yargıda bulunmaz. Bulunmadığı için de saf bilincin önyargısız temaşasına imkan tanır ve *noesis* ile *noema*'nın korelasyonu içinde birer fenomen olarak görünenleri saf biçimde seyreder. Bu yaklaşıma ya da izlenen yola Husserl, Antikçağ kuşkucularının da kullandığı bir kavramla *epokhe* (geri durma/yargıdan kaçınma) der.

Fenomenolojinin bir başka özelliği, Husserl'in deyimiyle, "eidetik indirgeme"dir. Öz anlamındaki *eidos*'tan türettiği bir kavram olarak eidetik indirgeme yaklaşımına göre, tek tek insanlarda görülen tikel yönelimsel deneyimler değil, deneyimlemenin özsel temel yasaları esastır. Dolayısıyla fenomenolojiye "öz görüsü" [*Wesensschau*] demek de mümkündür. Eidetik indirgeme yardımıyla, bir yandan bizatihi bilincin hangi edimlerle, diğer yandan da nesneliliğin (dünyanın) bilinçte nasıl tees-

---

Vorlesungen 1906/07. haz. Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1985. **Husserliana 25**: *Aufsätze und Vorträge.* 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. haz. Thomas Nenon ve Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986. **Husserliana 26**: *Vorlesungen über Bedeutungslehre.* Sommersemester 1908. haz.Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987. **Husserliana 27**: *Aufsätze und Vorträge.* 1922-1937. haz. T. Nenon ve H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988. **Husserliana 28**: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre.* 1908-1914. haz. Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988. **Husserliana 29**: *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. haz. Reinhold N. Smid. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992. **Husserliana 30**: *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie.* Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11. haz. Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1995. **Husserliana 31**: *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendentale Logik' 1920/21 Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis'.* haz. Roland Breeur. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000. **Husserliana 32**: *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927.* haz.Michael Weiler. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001. **Husserliana 33**: *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18).* haz.Rudolf Bernet ve Dieter Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001. **Husserliana 34**: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).* haz.Sebastian Luft. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002. **Husserliana 35**: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23.* haz. Berndt Goossens. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

süs ettiğini [*Konstitution*] açığa çıkarmak mümkündür. Söz konusu konstitüsyonun (teessüsün) arka planı üzerinde saf "ben"in özdeşliği görünür olmaktadır. Dolayısıyla deneyimlemenin ilişkisel bütünü, saf benin özbilinci üzerine temellenmektedir.

Husserl, fenomenolojik yöntemi icra ederek, pek çok fenomeni çözümleyebilmiştir. Bunların belki de en önemlisi, içsel zaman bilincine ilişkin çözümlemeleridir. Husserl, nesne ve olayları bir noktada sabitleyen nesnel zaman bilincinin aslında deneyimlerin zamansallığına dayanan bir içsel zaman bilinci üzerine inşa edildiğini göstermiştir. Burada birincil olan, şimdinin bilincidir, yani algının fiili şimdisidir. Çünkü geçmiş ve gelecek tüm deneyimlerin nesneleştiği yer, şimdinin bilincidir. Şimdi, noktasal değil, aksine uzanımsaldır. Bu uzanımsallık dolayısıyla, az önce gerçekleşen bir şey hâlâ etkinliğini korumakta (*Retention*), az sonra gerçekleşecek olan da bir beklenti olarak var olabilmektedir (*Protention*). Hatırlama denilen şey, geçmişle şimdiki an arasındaki bağlantıyı sağlayan *Retention*'lar zinciriyle (dizisiyle) sağlanmaktadır. Mekan ve nedensellik kavramları da bu içsel zaman bilincinin birer veçhesidir.

Öte yandan bilincin bir başka teessüs edici edimi, öznelerarasılıktır. Deneyimlerine dayanan benin, başka bir benle nasıl ilişki içine girebildiği sorunu, pek çok özne için geçerli olan anlamındaki nesnelliğin nasıl mümkün olabildiğiyle ilgili olduğundan önemlidir. Husserl'in bu konudaki çözümlemeleri de bu yüzden son derece dikkate değerdir. Buna göre benden başka benlerin daha olduğu bilinci, kendi bedenimizin bilincinden kaynaklanmaktadır. Bu bilince bakarak, varoluşun ancak bedensel olarak mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Böylece benler, tüm öznelerle ortak biçimde deneyimlenen bir dünya içinde yaşıyor olurlar. Dolayısıyla dünya, herkes için (yani öznelerarası olarak) müretteptir, bir başka deyişle dünya, herkesin deneyimleyeceği biçimde düzenlenmiştir.[122]

Heidegger'in *Logische Untersuchungen*'deki altıncı incelemeyi özellikle öne çıkarması, onun düşünsel gelişimi açısından bu incelemenin ne kadar önemli olduğunun göstergesidir. Bu bakımdan, söz konusu altıncı inceleme üzerinde biraz daha ayrıntılı biçimde durmakta yarar vardır.

Logische Untersuchungen'in ikinci cildinin ikinci kitabında yer alan altıncı inceleme, ikinci cildin genel motifi olan *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie des Erkennens* [Bilmenin Fenomenolojisi ve Kuramına İlişkin İncelemeler] üst başlığı altında yer alan *Elemente einer*

122) Yukarıdaki bilgilerin tamamı için bkz. Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann, **dtv-Atlas zur Philosophie**, Deutscher Taschenbuch Verlag, München: 1996, s. 193-195.

phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis [Bilginin Fenomenolojik Aydınlatılmasının Öğeleri] altbaşlığını taşımakta olup, toplam üç bölüm ve dokuz alt bölümden meydana gelmektedir.[123] Altıncı incelemenin birinci bölümü, *Die objektivierenden Intentionen und Erfüllungen. Die Erkenntnis als Synthesis der Erfüllung und ihre Stufen* [Nesneleştiren Yönelimler ve Gerçekleştirilmeleri. Gerçekleştirmenin Sentezi Olarak Bilgi ve Aşamaları] başlığını taşımakta olup, Husserl'in burada amacı, anlam kazandırıcı edimlerin nasıl ortaya çıktığını, algıyla bilinç arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu, ifade etmekte kullanılan düşünceyle ifade edilen görünün statik bir birlik oluşturduğunu, bilmenin edimselliğini, gerçekleşmenin (yani düşünceyle görünün edimsel birliğinin) çeşit ve aşamalarını, yönelimlerin simgesel (imgesel) ve sezgisel (algısal-imajiner) olarak ikiye ayrıldığını, bilginin aşamalarının çeşitli fenomenolojik çözümlemelere imkân tanıdığını, apaçıklık ile hakikat arasındaki ilişkinin verili olanla düşünülen arasındaki tam uyum olarak ele alınabileceğini ortaya koymaktadır.

Altıncı incelemenin ikinci bölümü, *Sinnlichkeit und Verstand* [Duyu ve Us] başlığını taşımakta olup, burada Husserl, görüyü algısal ve kategoriyal olarak ikiye ayırmakta, bu ayrımdan doğan sonuçların fenomenolojik çözümlemesini yapmakta, sahih ve gayrisahih düşüncenin apriorik yasalarını ortaya koymaktadır. Özellikle bu tartışma son derece önemli bir yere sahiptir.

Oldukça kısa olan üçüncü ve son bölümse, *Aufklärung des einleitenden Problems* [Girişteki Sorunun Aydınlatılması] başlığını taşımakta olup bir tür ek şeklinde yazılmıştır.

Özetlenecek olursa, *Logische Untersuchungen*'in en kapsamlı ve içerik açısından en eksiksiz incelemesi olan Altıncı İnceleme, belirli bir özgül sorundan hareket etmektedir. Bu sorunu şöyle ifade etmek mümkündür: Soru sormak, istekte bulunmak, emir vermek gibi "nesneleştirmeyen" edimleri, tahayyüller ya da yargılar gibi "nesneleştiren" edimler için kullanılan "ifade"lerle dile getirmek mümkün müdür? Dolayısıyla bu incelemede nesneleştiren yönelimler ve bu yönelimlerin gerçekleşmeleri irdelenmektedir. Husserl, bilmeyi nesneleştiren gerçekleştirmelerin sentezi olarak tanımlamaktadır. Nesneleştiren yönelimler ve onların temel türlerinin nitelendirmesini yapan Husserl, bu amaçla, gerçekleştirme sentezlerinin fenomenolojik ayrımlarını sunmaktadır. Söz ko-

123) Edmund Husserl, **Gesammelte Schriften: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text nach Husserliana XIX/2**, herausgegeben von Elisabeth Ströker, Band 4, Felix Meiner Verlag, Hamburg: 1992.

nusu ayrımlar, simgesel ve sezgisel tahayyüllerden doğmaktadır. Husserl, sezgisel tahayyülleri algısal ve imajiner olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Daha sonra Husserl, bilgi aşamalarının fenomenolojisine girişmektedir. Burada bir dizi temel (fundamental) kavram tayin edilmektedir: Tahayyülün sezgisel içeriği ya da doluluğu; saf imgeleştirme ve saf sezgi; saf imajinasyon ve saf algı; temsil ya da telakki; telakkinin anlamı, biçimi ve telakki edilen içerik arasındaki ayrımlar; tam ve noksan görüler ayrımı; uygun ve nesnel olarak noksansız canlandırmalar arasındaki ayrımlar gibi. Ardından Husserl, hali hazırda kullanılan biçim ve içerikleriyle algı ve görü kavramlarının yetersiz kaldığını, bu yüzden bu kavramlarda temelli bir genişletmeye gitmenin kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır. Buna göre söz konusu kavramlar sadece dışsal ve içsel duyuların (içsel algı ve tasavvurların) tamamını kapsamakla sınırlı kalmayacaklar, kategoriyal edimler alemini de içine alacaklardır. Böylece "algı" denildiği zaman sadece gerçek nesneleri algılamak değil, kategoriyal ve ideal nesneleri algılamak da anlaşılacaktır.

Husserl'in burada sunduğu düşünceler, bilgi fenomenolojisi ve kuramının temel taşlarından biri haline gelmiştir. Öte yandan Husserl'in sahih ve gayrisahih düşünce diye adlandırdığı kavramlaştırma bütününde, sahih düşünceler, kategoriyal görüleri, gayrisahih düşüncelerse kategoriyal imgelemi ya da imgesel olarak bulanıklaşmış tahayyül edimlerini temsil etmektedir.[124]

Heidegger açısından bu çalışmanın önemi neydi? Gençlik döneminde Heidegger kategoriler sorunu üzerine odaklanmıştır. Dolayısıyla onun Brentano, Braig ve Lask'ta okuduğu kategoriler sorununu Husserl çok farklı biçimde ele alıyordu. Bu bağlamda Husserl'in sahih ve gayrisahih düşünce (yani kategoriyal görülerle kategoriyal imgelem) arasında bir ayrım koyması Heidegger için son derece ufuk açıcı olmuştur. Brentano'yu anlamak üzere yola koyulan genç Heidegger, varoluşsal yargıların doğasını özgün biçimde dile getirme imkanını Husserl'in çözümlemelerinde bulmuş, bununla ilgili görüşlerini, yayımlanmış ilk bilimsel çalışması sayabileceğimiz 1912 tarihli makalesinde ele almıştır.[125]

---

124) Buradaki özet, Husserl'in kitabıyla ilgili kendi yorumlarından hareketle yapılmıştır. Bkz. Edmund Husserl, *"Selbstanzeige: Husserl, Edmund, Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle a. S., Max Niemeyer, 1901. XVI und 718 S."*, Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie, 25, 1901, s. 260-263 [ayrıca bkz. Husserl, a.g.e., s. 779-783].

125) Martin Heidegger, *"Neuere Forschungen über Logik"*, Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, c. 38, S. 10 (1912), Sütun 465-472; S. 11, Sütun 517-524; S. 12, Sütun 565-570 [*Yeni Basımı*: Martin Heidegger, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Band 1: Frühe Schriften (1912-1916), haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1978, s. 17-43].

2.5 Aristoteles: *"Mathesis" Sorunu ve Heidegger'in Aristoteles Okumaları*[126]

Heidegger için Aristoteles, diğer Yunanlı filozofların yanında ayrı ve önemli bir yere sahiptir. Onun Aristoteles okumaları ve çalışmaları, kendi felsefesinin biçim ve yön kazanmasına büyük katkıda bulunmuştur.

"Martin Heidegger, dostu Karl Löwith'e gönderdiği 13 Eylül 1920 tarihli bir mektupta şöyle demektedir: '... felsefeden söküp atmaya çalıştığım şey, dinsel olan hakkında ikinci el kaynaklar üzerinden giden boş konuşmalardır. ... Sonra Plotinos hakkında düşünmeye başladım, ama bir kez daha kısmen de olsa aynı sorun karşıma çıktı. Bunun üzerine Aristoteles'in metafiziğinde karar kıldım.'"[127]

Dolayısıyla Heidegger için Aristoteles bir *mathesis* örneği olarak kabul edilebilir.

Yunanca'da *mathe* sözcüğüyle eşanlamlı olan *mathesis* kavramı, etimolojik kökeni itibariyle bilgi ya da malumat edinmeyle kazanılan farkındalık, bir başka deyişle aymaklık anlamında kullanılmıştır. Gündelik önkavramsal konuşma dilinde de bu ifadenin yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir: Örneğin *mathesin poieisthai peri tinos* ifadesi, bir şeyin farkında olmak, bir şeyi nazarı dikkate almak anlamındadır.[128]

Sözcüğün bir felsefe kavramı haline gelmesi, Eski Yunan'da felsefi düşüncenin gelişmesiyle birlikte olmuş ve bilgi kazanma ediminin yanı sıra, özellikle Platon'da, bilginin kazanılmasına yönelik öğrenim olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Felsefe ve düşünce tarihinin ilerleyen dönemlerinde, mathesis kavramı Latinize bir biçime bürünmüş ve "genel bilim" anlamındaki *mathesis universalis* halini almıştır. Descartes'ın bilim anlayışından ilham alan Leibniz tarafından teknik bir terim ve dünya görüşüne dönüştürülen *mathesis universalis*, "evrensel bilim" anlamında tanımlanmak suretiyle tüm bilgi alanlarını kapsayan formelleştirilmiş bir üniter bilim faaliyeti olarak kabul edilmiştir.

---

126) Bu bölümün önemlice bir kısmı, *Türkiye Felsefe Kurumu*'nun her yıl düzenlediği *İstanbul Seminerleri*'nin 2003 yılı toplantısında "*Felsefe Tarihinde Mathesis Sorunu: Heidegger'in Aristoteles Okumaları*" başlığı altında 15 Kasım 2003 günü *Tarık Zafer Tunaya Kültür Merkezi*'nde sunulmuştur.

127) *Aktaran*: Theodore Kisiel, **The Genesis of Heidegger's *Being and Time***, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London: 1995, s. 227. Ayrıca bkz. Kaan H. Ökten, ***"Heidegger'in Aristoteles'teki Phronesis Kavramını Alımlaması"***, **Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı: Felsefe Tartışmaları**, haz. Doğan Özlem, Hayrettin Ökçesiz, Şükrü Argın, Everest Yayınları, İstanbul: 2002, s. 301.

128) Jürgen Mittelstraß (der.), **Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 2: H-O**, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar: 1995, s. 810.

Aristoteles'in *mathesis* kavramını örneğin *Physica*'da toplam üç ayrı yerde kullandığı görülmektedir: *201a18*, *202a32* ve *227b13*. Burada Aristoteles, *201a18*'de *mathesis* kavramını gerçeklik haline geldiğinde kendisi olanı göstermek üzere kurduğu argüman zincirinde bir örnek olarak saymaktadır (tedavi, dönme, sıçrama, olgunlaşma, yaşlanmanın yanı sıra). Babür'ün çevirisinde bu kavramın karşılığı "öğrenme"dir.[129] *202a32*'de Aristoteles, "öğrenme" anlamına gelen *mathesis* kavramının ötekisi olarak "öğretme"yi, yani *didaksis* kavramını öne çıkarmaktadır. Babür'ün çevirisinde bu cümle parçası şöyledir: "öğrenende olan öğretme ve öğrenme gibi" (*202a32*). Burada önemli olan, öğrenmenin içinde öğretmenin ve öğrendikten sonra bizzat öğretebilmenin bulunmasıdır. Aristoteles'in zengin içgörüsünün küçük bir yansıması vardır burada: Başka bir argüman zincirini izlerken, önemsizmiş gibi görünen ve geçip giderken sarf edilen bu sözler, *mathesis* kavramının niteliğini ve içeriğini aydınlatan son derece önemli bulgulardır. Son olarak Aristoteles, *227b13*'te *mathesis* kavramına değinmektedir. Burada onun sorunsal olarak ele aldığı şey, cinsçe bir olmakla *(genei mia)* türce bir olmak *(eidei mia)* sorunudur. Örnek olarak "aklaşma"nın *(leukansis)* yanı sıra mathesis kavramını kullanmaktadır. Yine Babür'ün çevirisiyle bu parça şöyledir: "sözgelişi öğrenme, kavrama türü olarak bir bilimdir *[episteme]*, ama bilimlerin de bir cinsidir" (*227b13-14*). Bu argümanda Aristoteles, *mathesis* kavramının hem cins, hem de tür ismi olabileceğini bildirerek, bize önemli bir işaret vermektedir.

Öte yandan esasen *mathesis universalis* fikrinin ise, özellikle *Analytica Posteriora*'da tüm bilimlerin bir ana bilim altında toplanması gerektiğini ele alan Aristoteles'ten hareket ettiğini, onun bu düşüncesinin daha sonra Descartes'ta özellikle *Regulae*'de, *mathesis universalis* fikrinin "genel matematik" çerçevesi içinde ele alınmasıyla başka bir mecraya taşındığını görmek mümkündür. Zira Descartes, *scientia universalis* ile *mathesis universalis* kavramlarını birbirinden ayırarak, "genel bilim" ile "genel matematik" anlayışı arasında bir farkın bulunduğunu savunmuştur.[130]

Bu bölümde *mathesis* kavramını, Descartes ya da Leibniz'in anladığı şekliyle değil, Aristoteles'in ele aldığı şekliyle, yani ilksel haliyle göz önünde bulundurarak, felsefede öğrenme ve öğretme sürecinin özellikle Heidegger'de nasıl işlediğiyle ilgili bazı bulgulara işaret edilecektir.

---

129) Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, İkinci Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2001, s. 97 (*201a18*).

130) Bunun için bkz. René Descartes, **"Regulae Ad Directionem Ingenii – Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft", Philosophische Schriften in einem Band**, Almanca'ya çev. L. Gäbe, Felix Meiner Verlag, Hamburg: 1996 (özellikle "Appendix Ad Regulam IV", s. 169-175).

Heidegger'in Aristoteles'i okuyarak felsefeyi *mathesin poieisthai peri tinos* alması, felsefede öğrenme ve özümseme sürecinin nasıl gerçekleştiğini oldukça ilginç biçimde göstermektedir.

Mathesis kavramıyla Yunanistan'da ilk kez milattan önce yedinci yüzyılda karşılaşılmaktadır. Değişmezin, yakın olanın, erişilebilir olanın öğretimi ve öğrenilmesi anlamında kullanılan bu kavrama, yukarıda da değinildiği üzere, daha ziyade rakamların öğretilmesi ve öğrenilmesi sanatı için başvurulmuştur.[131]

Klasik felsefenin gelişmesiyle birlikte bu kavram, gerçekliğe göz atma (nazariye'deki nazar) anlamındaki *theorein*'in birinci adımı olarak görülmüştür. Kendinden ve çevresinden soyutlayabileceği bir söylem evrenini kuran klasik Yunan filozofları, kendilerini ve çevrelerini bu teorik söylem aracılığıyla anlayıp yorumlamışlar, bunun içinse *mathesis* kavramını kullanır olmuşlardır.

Burada *mathesis* kavramı, hemen akla gelen *paideia*'dan farklıdır.[132] Bir çocuk ya da gencin "yaşken bükülmesi" gibi bir anlamı bünyesinde barındıran *paideia* kavramı, eğitim tekniklerinin bir bütünü olarak düşünülmeli ve Jaeger'in ünlü eserinde kapsamlı biçimde ortaya koyduğu klasik Yunan eğitim sisteminin bir özeti olarak görülmelidir.[133] Oysa *mathesis* kavramı, daha ziyade "öğrenme"nin bizatihi kendisiyle ilgili olup, geçeklikle ilgili bilgiyi kazanmanın yöntem ve tekniğini yansıtır niteliktedir. Bu anlamda felsefi bilginin nasıl öğrenildiğiyle ilgilidir.

Bu noktada Kantvari bir soru sorulabilir: Felsefi bilginin öğrenilebilir olması nasıl mümkündür? Soruyu bir örnek üzerinde somutlaştırarak yeniden sormakta yarar vardır: Heidegger, Aristoteles'i niçin okumuştur, ondan ne öğrenmek istemiştir?

"Heidegger, 1921 yaz döneminden başlayarak 1924'ün sonuna dek neredeyse kesintisiz biçimde Aristoteles üzerine dersler vermiş, 1922'nin sonlarına doğru hocalık kadrosu için başvurduğu Marburg ve Göttingen Üniversitesi'ne Aristoteles'le ilgili hazırlamayı tasarladığı bir kitabın genel sunumunu göndermiştir.[134] Heidegger'in *Habilitation*'uyla

131) http://www.andrew.cmu.edu/course/48-200/readings/fineout_01.html (Erişim Tarihi: 15.10.2003).

132) Mark V. Zhelnov, *"Paideia of 'Freedom as a Thought' and Paideia of 'Truth as a Freedom'"*, http://www.bu.edu/wcp/Papers/Comp/CompZhel.htm (Erişim Tarihi: 29.02.2004).

133) Werner Jaeger, **Paideia – Die Formung des griechischen Menschen**, 3. Basım, Walter de Gruyter Verlag, Berlin: 1954.

134) Martin Heidegger, *"Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)"*, **Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften**, haz. Hans-Ulrich Lessing, Sayı: 6, Yıl: 1989, s. 235-274. Bu eserin gözden geçirilmiş yeni kritik edisyonu için bkz. Martin Heidegger, **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)**, herausgegeben von Günther Neumann, mit einem Essay von Hans-Georg Gadamer, Philipp Reclam jun., Stuttgart: 2003.

Sein und Zeit'ı 1927'de yayımlaması arasında geçen yaklaşık on yılını Aristoteles'e vakfettiği söylenebilir."[135]

Heidegger'in Aristoteles'le ilgili akademik çalışmaları (dersler, sunuşlar, yayınlar vs.) aşağıdaki tabloda gösterilmiştir (*SS = Bahar Dönemi; WS = Güz Dönemi*):[136]

1907	*Okuma*:	Franz Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [*Aristoteles'e Göre Varolanın Ana Hatları*]
1912	*Yayın*:	Gredt'in "*Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*" [*Aristoteles-Thomasçı Felsefesinin Temelleri*] isimli eserini tanıtım yazısı
1914	*Yayın*:	Sentroul'ün "*Kant und Aristoteles*" [*Kant ve Aristoteles*] isimli kitabının tanıtım yazısı
SS 1916	*Seminer*:	Aristoteles'in mantıkbilimsel metinleri üzerinde çalışmalar (Engelbert Krebs'le birlikte)
SS 1921	*Seminer*:	Aristoteles: *De anima* [*Ruh Üzerine*]
WS 1921/22	*Ders*:	*Phänomenologische Interpretationen* (Aristoteles: *Physik*) [Fenomenolojik Yorumlar – Aristoteles: *Fizik*]
SS 1922	*Ders*:	*Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* [Aristoteles'in Ontoloji ve Mantık/Logosbilim Üzerine Bazı Seçilmiş Eserleri Üzerine Fenomenolojik Yorumlar]
1922	*Proje*:	"*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Anzeige der hermeneutischen Situation*" [Aristoteles'le İlgili Fenomenolojik Yorumlar – Hermenötik Konumlanışın Gösterimi]
WS 1922/23	*Seminer*:	*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles Nikomachische Ethik VI, De anima, Metaphysik VII* [Aristoteles: *Nikomakhos'a Etik VI, De anima* ve *Metafizik VII* Üzerine Fenomenolojik Yorumlar]
SS 1923	*Seminer*:	*Phänomenologische Übungen (für Anfänger): Aristoteles, Nikomachische Ethik* [Yeni Başlayanlar İçin Fenomenolojik Alıştırmalar – Aristoteles: *Nikomakhos'a Etik*]

135) Kaan H. Ökten, a.g.e., s. 301

136) Bkz. Ökten, a.g.e., s. 302-305. Ayrıca bkz. Kaan H. Ökten, **"Martin Heidegger'in Yaşam Yolu – Hayatı, Eserleri ve Sunuşlarına Tarihsel Çerçeve İçinde Bir Bakış"**, Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2002, Sayı 1, s. 49-100. Yine bkz. bu kitapta *Bölüm III*.

1923	*Sunuş*:	*Wahrsein und Dasein. Aristoteles, Ethica Nicomachea Z* [Gerçek Olma ve İnsan Varlığı. Aristoteles: *Nikomakhos'a Etik* VI]
WS 1923/24	*Seminer*:	*Phänomenologische Übungen (für Fortgeschrittene): Aristoteles, Physik* B [İleri Düzeydekiler İçin Fenomenolojik Alıştırmalar, Aristoteles: *Fizik* B]
SS 1924	*Ders*:	*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları]
		Seminer: *Für Fortgeschrittene: Die Hochscholastik und Aristoteles* [İleri Düzeydekiler İçin Yüksek Skolastik ve Aristoteles]
1924	*Sunuş*:	*Dasein und Wahrsein nach Aristoteles (Interpretationen von Buch VI der Nikomachischen Ethik)* [Aristoteles'e Göre İnsan Varlığı ve Gerçek Olma, *Nikomakhos'a Etik*, Kitap VI Üzerine Yorumlar]
WS 1924/25	*Ders*:	*Platon: Sophistes* [Platon: *Sofistler*][137]
WS 1925/26	*Ders*:	*Logik: Die Frage nach der Wahrheit* [Mantık/Logosbilim: Hakikate Dair Soru]
1927	*Yayın*:	*Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman]
SS 1927	*Ders*:	*Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Fenomenolojinin Temel Sorunları]
	Seminer:	*Für Fortgeschrittene: Die Ontologie des Aristoteles und Hegels Logik* [İleri Düzeydekiler İçin: Aristoteles'in Ontolojisi ve Hegel'in *Mantıkbilim*'i]
SS 1928	*Seminer*:	*Phänomenologische Übungen: Interpretation von Aristoteles: Physik*, III [Fenomenolojik Alıştırmalar, Aristoteles: *Fizik* III Üzerine Yorumlar]
SS 1929	*Seminer*:	*Für Fortgeschrittene: Vom Wesen des Lebens mit besonderer Berücksichtigung von Aristoteles: De anima, De animalium motione* und *De animalium incessu* [İleri Düzeydekiler İçin: 'Can'ın Özüne Dair – Özellikle Aristoteles'in *De anima, De animalium motione* ve *De animalium incessu* İsimli Eserlerinden Hareketle]
WS 1929/30	*Ders*:	*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [Metafiziğin Temel Kavramları (Dünya – Sonluluk/Fanilik – Yalnızlık]

137 Bu dersin ders planındaki ismi şöyledir: "Interpretationen Platonischer Dialoge (*Sophistes, Philebos*)".

SS 1931	*Ders*:	*Interpretationen aus der antiken Philosophie: Aristoteles: Metaphysik, IX (Dynamis-Energeia)* [Antikçağ Felsefesinden Yorumlar – Aristoteles: *Metafizik*, IX (*Dunamis-Energeia*)]
1940	*Seminer*:	*Über die Physis bei Aristoteles* [Aristoteles'te *phusis* Üzerine]
SS 1942	*Seminer*:	*Für Fortgeschrittene: Hegel: Phänonemonlogie des Geistes und Aristoteles: Metaphysik*, IX/10 und VI [İleri Düzeydekiler İçin: Hegel, *Tinin Görüngübilimi* ile Aristoteles, *Metafizik*, IX/10 ve VI)
SS 1944	*Seminer*:	*Für Fortgeschrittene: Aristoteles: Metaphysik*, IV [İleri Düzeydekiler İçin: Aristoteles, *Metafizik*, IV]
SS 1951	*Seminer*:	*Übungen im Lesen (privat): Aristoteles: Physik, II/1 und III/1-3* [Okuma Alıştırmaları (Özel): Aristoteles, *Fizik*, II/1 ve III/1-3]
WS 1951/52	*Seminer*:	*Übungen im Lesen (privat): Aristoteles: Metaphysik, IV und IX/10* [Okuma Alıştırmaları (Özel): Aristoteles, *Metafizik*, IV ve IX/10]

"Heidegger'in kendi felsefi düşünce dünyasını kurup geliştirmede Aristoteles'ten alımlayıp özümsediği kavram ve fikirlerin derslerine, seminerlerine, sunuş ve yayınlarına yansıması, yukarıdaki sıralamadan da görülebileceği gibi uzun bir döneme yayılmakta, hatta onun tüm hayatı boyunca sürüp gitmektedir. Ancak dikkati çeken en önemli husus, özellikle 'genç Heidegger' diye isimlendirilen dönemde onun Aristoteles üzerinde oldukça yoğun biçimde çalışmış olduğudur. Heidegger'in kendi ifadesiyle felsefesinin odağına oturttuğu 'varlık sorusu' ancak hakikat, insan varlığı ve zaman kavramları çerçevesinde mümkün ve anlamlı olabilmiştir. Bu sebeple Heidegger, Aristoteles'in varolanın dört anlam ayırdı üzerinden hareketle kendi özgün düşüncesini yaratmıştır. Bu dört anlam ayırdı sırasıyla şöyle özetlenebilir: 1. Varolanlar öz ve ilinek olarak ayrılır. 2. Varolanlar kategori şemasındaki yerlerine göre ayrılır. 3. Varolanlar hakkında doğru ya da yanlış önermesinde bulunulabilir. 4. Varolanlar olanak olarak ya da gerçeklik olarak vardırlar."[138]

Bu bölüm, yukarıda değinilen ve 1989'da Göttingen Üniversitesi'nin arşivinde tesadüfen yeniden bulunan, aynı yıl yayımlanan ve 2003 yılı

138) Bkz. Kaan H. Ökten, "***Heidegger'in Aristoteles'teki Phronesis Kavramını Alımlaması***", a.g.e., s. 305. Ayrıca bkz. Franco Volpi, "***Der Status der existenzialen Analytik (§§ 9-13)***", **Klassiker Auslegen: Martin Heidegger – Sein und Zeit**, der. Thomas Rentsch, Akademie Verlag, Berlin: 2001, s. 32.

içindeyse kritik edisyonu yapılan 1922 tarihli Aristoteles manuskripti üzerine odaklanacaktır. Böylece, "Niçin Aristoteles?" sorusu mathesis kavramı çevçevesinde billurlaşacaktır.

Marburg Üniversitesi'nde Paul Natorp'un (1854-1924) emekli olmasıyla yerine Nicolai Hartmann (1882-1950) geçmişti. Hartmann'dan boşalan *Extraordinariat*'a ise Heidegger'in getirilmesi düşünülüyordu. Öte yandan Göttingen Üniversitesi'nde Edmund Husserl'den boşalan kadroya Herman Nohl atanmıştı. Onun 1922'de "Felsefe ve Pedagoji" kadrosuna geçiş yapmasıyla buradaki münhal *Extraordinariat*'a da yine Heidegger'in getirilmesi planlanıyordu. Heidegger'in bu kadrolara başvurabilmesi için Natorp (ve Göttingen'deki ikinci muhakkik olarak Georg Misch), Husserl'den asistanı Heidegger'in ayrıntılı bir çalışma raporunu göndermesini istemişti. Ancak Heidegger'in bu zamana kadar yayın listesinde fazla eser görünmüyordu. 1916'da basılan *Habilitation*'u ve 1915'te verdiği deneme dersinin (*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*) yine 1916'da yayımlanışının dışında Heidegger'in hiçbir yayını yoktu. Heidegger, bu durumu düzeltmek ve yayın planlarını gözler önüne sermek üzere, Natorp'un yukarıda sözü edilen talebi üzerine Aristoteles'le ilgili yazmayı düşündüğü (ama gerçekte hiçbir zaman kaleme almayacağı) bir kitabın çok ayrıntılı bir taslağını hazırlayarak Natorp'a gönderdi. Ele alınan metin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* [Aristoteles Üzerine Fenomenolojik Yorumlar] başlığını taşıyan bu taslaktır.

Söz konusu metnin yazılma sebebinin bu kadar ayrıntılı biçimde aktarılmasının sebebi vardır: Diğer alanlarda olduğu gibi felsefede de hiçbir şey nedensiz meydana gelmez. Bu bulguyu genelleştirmek gerekirse: *mathesis* kavramının özünde karşılıklı etkileşim yatmaktadır. Bir başka deyişle, öğrenme, öğrenilmesi gereken bir şeyin bulunduğunu gösteren öğretmen olmaksızın faal hale gelemez. Bu öğretmenin her zaman için başka bir insan olması gerekmez. İnsan kendi kendinin de öğretmeni olabilir. Ancak burada da öğrenilecek şey, başka birisinin kaleminden çıkarak öğrenen tarafından alımlanıp özümsenmektedir. Müdahalesiz-öylesine-bakış anlamındaki *theoria*'dan bir bilginin doğabilmesi için, öncelikle *mathesis*'in gerçekleşmesi lazımdır.

Kuşkusuz ki, Heidegger, Natorp'un talebine hemen karşılık verebildiğine göre, daha önce Aristoteles'le ilgili bir çalışmada bulunmuş olması gerekir. Ancak Heidegger'i bu noktada harekete geçiren, Göttingen ve Marburg'ta boşalan kadrolar ve atama sırasında hakemlik yapacak olan Paul Natorp ve Georg Misch'tir (1878-1965). O halde söz ko-

nusu durumda "saik" olarak görülmesi gerekenler Natorp ve Misch'tir.

Heidegger niçin Descartes ya da Plotinos değil de Aristoteles'i kendisine konu seçmiştir? Ondan ne öğrenmiştir veya öğrenmektedir ki, bunları yayımlamak suretiyle diğer okurlarla paylaşmak, felsefi literatüre bu şekilde bir katkıda bulunmak istemektedir?

Bu noktada *mathesis* kavramının bir başka yönü daha karşımıza çıkmaktadır: Kişisel gelişimimiz sırasında yaptığımız bazı okumalar ya da bazı sorunsallar bizzat geleceğimizi belirlemektedir. Öyle bazı öğrenmeler vardır ki, bunlar bizim öğretmenliğimizin ufkunu ve hududunu da çizmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere Heidegger, teoloji öğrenciliğinden felsefeye geçmiştir. Onun 1907'de henüz on sekiz yaşındayken aile dostu Dr. Conrad Gröber'den armağan olarak edindiği Franz Brentano'nun 1862'de yayımlanan *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*[139] isimli kısa ama önemli eserini okuması, felsefi ilgisini ve *mathesis* anlamındaki öğrenim sürecini derinden etkilemiştir. Aynı yıllarda Thomasçı felsefenin yeniden ağırlık kazanmasıyla Aristoteles'le ilgili yayınların sayısında önemli bir artış olmuş, özellikle Papa XIII. Leo'nun 4 Ağustos 1879'da ilan ettiği *Aeterni Patris* başlıklı fermanıyla[140] birlikte "Hıristiyan Felsefesi"nin yeniden akademik eğitim-öğretimin merkezine taşınması Heidegger'in tam da ilkgençlik yıllarına denk gelmiştir.

Öte yandan Aristoteles çalışmaları sadece katolik felsefeyle sınırlı kalmamış, onun eserlerinin kritik edisyonunun hazırlanışı ve klasik Aristoteles yorumcularının eserlerinin derlenmesi de Prusya Kraliyet Akademisi'nin çatısı altında tamamlanmış olup, bu dönemde özellikle klasik filolojinin yardımıyla Aristoteles incelemeleri çok ilerlemiştir. Bir başka deyişle, Heidegger'in ilkgençlik yıllarında Aristoteles üzerinde çalışmak, son derece makbul ve üstün bir uğraş olarak görülmüştür.

Bu gelişmelerin beri tarafındaysa, Yeni Kantçı hareket ve onun Thomasçı Hıristiyan Felsefeyle olan muhasebesi yatmaktadır. Heidegger'in 1923'te nihayet kadroya atandığı Marburg Üniversitesi'nin Yeni Kantçılığın merkezlerinden birisi olması, onun akademik faaliyetlerine damgasını vurmuş, ancak o, bir Yeni Kantçı olarak değil, bu hareketi eleştiren bir konumu almıştır. Öte yandan Heidegger'in Freiburg'da Husserl'in öğrenciliğini ve asistanlığını yapması, Husserl'in Brentano'dan devrala-

139) Bkz. *Bölüm I, 2.1.*

140) *AETERNI PATRIS* ENCYCLICAL OF POPE LEO XIII ON THE RESTORATION OF CHRISTIAN PHILOSOPHY, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html (Erişim Tarihi: 21.09.2001).

rak öncülüğünü yürüttüğü fenomenolojik yöntem içinde gelişmesine yol açmıştır. Heidegger'in mathetik arkaplanında fenomenolojik yöntemin ağırlıklı bir yere sahip olması bu sebepledir. Tabii onun doktora ve doçentlik tezlerini de hesaba katmak şarttır: Doktorasını mantıkbilim ile psikolojizm üzerine yapmış olan Heidegger, doçentlik tezini (*Habilitation*'unu) Hıristiyan felsefesinin dönüm noktalarından birini oluşturan Duns Scotus'un varlık kategorileri hakkında hazırlamıştır.

Bu kısa biyografik-tarihsel çerçeveden bakıldığında, Heidegger'in hermenötik konumu ortaya çıkmaktadır: Hıristiyan felsefesinin yeniden değer kazandığı, bu bağlamda Thomas'a ve dolayısıyla Aristoteles'e geri dönüşün yaşandığı bir akademik ortama giren, Duns Scotus'un kategori öğretisi hakkında bir kitap yazan, Rönesans felsefesinin önde gelen Hıristiyan felsefecilerinden ve Aristoteles şerhçilerinden Francisco Suarez (1548-1617) üzerine araştırmalarda bulunan, zamanla fenomenolojik yöntemi benimseyerek önemli içgörüler kazanan, Yeni Kantçı hareket karşısında kendi eleştirel konumunu Husserl'in fenomenolojisinden hareketle belirlemek durumunda kalan genç bir akademisyen durmaktadır önümüzde.

Bu bağlam içinde Heidegger için Aristoteles'in rolü ne olmuştur? Heidegger için Aristoteles, hocası Husserl'in fenomenolojik yönteminden kendini ayırt edip kişisel konumunu bulmasını sağlamıştır. Aristoteles'i okuması, bu bağlamda, özünü bulma yönünde bir *mathesis* örneğini oluşturmuştur. Heidegger'in Aristoteles'i okurken amacı, filolojik bir katiyyet ve hassasiyet olmamıştır. Onun Aristoteles okumaları daha ziyade özle, felsefi özbilgiyle ilgili olmuştur. Bu açıdan bakıldığında onun Aristoteles'te buldukları, daha sonraki felsefi çalışmalarının çatısını oluşturmuştur, diye iddia edilebilir.[141]

Bu çerçevede onun 1922 tarihli kitap önerisinin/planının yanı sıra 1923/24 güz döneminde Marburg'da verdiği *Einführung in die Phänomenologische Forschung* dersi[142] (ders metninin özellikle birinci bölümü, s. 5-107), yine Marburg'da 1924'te verdiği *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* dersi[143] (ders metninin tamamı), aynı yerde 1924/25

141) Krş. Franco Volpi, "*Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles*", **Philosophischer Literaturanzeiger**, 37 (1984), s. 172-188. Ayrıca bkz. Ted Sadler, **Heidegger and Aristotle – The Question of Being**, The Athlone Press, London/Atlantic Highlands: 1996.

142) Martin Heidegger, **Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 17: *Einführung in die Phänomenologische Forschung***, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1994.

143) Martin Heidegger, **Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie***, haz. Mark Michalski, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2002.

güz döneminde verdiği *Sophistes* dersi[144] (ders metninin birinci bölümü) ile burada 1926'da verdiği *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* dersi[145] (özellikle birinci bölümün birinci başlığı ile ikinci bölümün üçüncü kısmı, s. 21-45 ile 144-188) Heidegger'in Aristoteles'i alımlama süreci açısından son derece önemlidir. Burada işe sadece 1922 tarihli kitap önerisi ele alınacaktır.

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles başlığını taşıyan ve "Natorp Manuskripti" olarak da anılan 1922 tarihli Aristoteles taslağında *corpus Aristotelicum*'dan seçilmiş üç bölüm karşımıza çıkmaktadır: *Ethica Nicomachea* VI, *Metaphysica* A 1 ve 2 ile *Physica* A-E.

Heidegger niçin bu üç eseri seçmektedir ve niçin bu eserlerin ilgili bölümleri üzerine odaklanmaktadır? Heidegger, ontoloji ve mantıkbilim tarihini yeniden yazmak istemektedir. Bunun için Aristoteles'e geri dönmek gerekecektir. Hıristiyan-Batı felsefesinin temellerini anlamak için bu geri dönüş radikal biçimde olmalıdır. Bu anlamda Heidegger'in kavradığı biçimde felsefenin hermenötik konumlanışı tüm çıplaklığıyla ortaya konulmalıdır. Bu ise ancak Aristoteles'e ait çok temel pasaj ve bölümlerin radikal alımlanışıyla mümkündür. Heidegger'in Aristoteles'in çok sayıdaki eserleri arasından sadece üçü üzerine odaklanması ve bu üç eser içinden az sayıda bölümü öne çıkarmasının sebebi budur (alıntılanan en uzun eser *Physica*'dır, ki o yıllarda özellikle *Physica*'nın felsefi tartışmalar içinde ayrıcalıklı bir yeri olmuştur).

Husserl'in fenomenolojik yöntemini geliştirmeyi ve yeniden temellendirmeyi amaçlayan Heidegger, bu amaçla Batı felsefesinin tamamını yeniden tanıma ve tanımlandırma girişimi içine girmiştir. Bu büyük ve radikal proje, onun tüm felsefi çalışmalarının temelini oluşturacaktır.

1922 manuskriptinde Heidegger, *Dasein*'ın "faktisitesinden" (olgusallığından; bilfiil varolmasından) hareket ederek, hakikat kavramının asli anlamını *(aletheuein, alethes)* açığa çıkarmaya çalışan araştırma ve incelemelerin nasıl ortaya çıktığını ve temel anlamının ne olduğunu tespit etmenin Aristoteles felsefesinin fenomenolojik açıdan yorumlanmasının temel gayesi olması gerektiğini belirlemektedir. Bu amaçla, merkezi öneme sahip ontolojik ve mantıksal yapılarla bunlar arasındaki ilişki ve bağlantılar ortaya konulmakta, bu bağlamda bilimsel incele-

144) Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 19: *Sophistes*, haz. Ingeborg Schüssler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1992.

145) Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, haz. Franz-Karl Blust, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1993.

me ile kuramsal bilmenin faktik (fiili/olgusal) hayatın deneyimlemeye dayalı açığa çıkışı olarak yorumlanmasına gayret edilmektedir.[146]

Bu bağlamda Heidegger, Aristoteles felsefesini incelerken, onun belki de ilk fenomenolog olduğunu düşünmüştür. Geleneksel felsefenin destrüksiyonu ve hermenötik fundamental ontolojiyi *Dasein*'ın faktisitesi üzerine kurmaya çalışması, Heidegger'in bu yıllardaki ana çabası olmuştur.[147] Hocası Husserl'in savunduğu anlamda bir fenomenolojinin (özellikle de "bilinç edimleri"/*Bewußtseinsakte* üzerine dayanıyor olmasının) sorunlu olduğunu gören genç Heidegger, bu sorundan kurtulmanın yolunu Aristoteles'i fenomenolojik ve fundamental-ontolojik biçimde yeniden okuyup alımlamak olarak belirlemiştir.[148]

Dolayısıyla Heidegger, 1922 manuskriptinden de görüleceği üzere, dört nokta çevresinde odaklanmış olup, bunlar daha sonra *Sein und Zeit*'ın da ana konularını meydana getireceklerdir: 1. "Hakikat" nedir sorusu; 2. "Dasein" nedir sorusu; 3. "Fanilik"/"zamansallık" nedir sorusu; 4. asıl soru: "Varlık" nedir sorusu. Bu dört soru, Heidegger'in felsefesinin yönünü tayin etmekte olup, ana güdülerini Aristoteles felsefesiyle giriştiği verimli mathetik diyaloglardan almaktadır.[149]

Sonuç olarak ele alındığında Heidegger, *mathesis* kavramının çerçevesi içinde kendi felsefi konum ve durumunun ayırdına varmakta, ne yapacağının, ne yapması gerektiğinin yol ve yordamını Aristoteles'i inceleyerek belirlemektedir. Onun kendi hermenötik konumundan haberdar oluşu ve idrakine varışı, denilebilir ki, Husserl'in bilinç edimleri odaklı fenomenolojisine göre Aristoteles'in –Heidegger'in anladığı anlamda– faktik *Dasein* hermenötiğiyle muhasebesiyle mümkün olabilmiştir. Girişte sorulan, *mathesis* nasıl mümkündür sorusu, bu durumda bir miktar açıklığa kavuşmuş olmaktadır: mathesis ancak kendi hermenötik konumundan haberdar olmakla ve bu konumu bir şekilde değiş-

146) Krş. Günther Neumann, "***Nachwort des Herausgebers***", **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)**, Martin Heidegger, mit einem Essay von Hans-Georg Gadamer, Philipp Reclam jun., Stuttgart: 2003, s. 98-99.

147) Ayrıca bkz. Thomas Gutschker, **Aristotelische Diskurse – Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts**, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar: 2002, s. 15-38.

148) Krş. Takako Shikaya, "***Faktizität und Individualität – Der frühe Heidegger und Aristoteles***", **Life – The Outburst of Life in the Human Sphere: Scientific Philosophy / Phenomenology of Life and the Sciences of Life, Book II; Analecta Husserliana – The Yearbook of Phenomenological Research, Volume LX**, der. Anna-Teresa Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London: 1999, s. 43-69.

149) Ayrıca krş. Franco Volpi, "***Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren – Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage***", **Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung**, der. Dieter Thomä, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2003: s. 26-37.

tirmek ya da geliştirmek iradesinin bulunmasıyla mümkündür. Heidegger'in Aristoteles okumaları bu nedenle son derece öğreticidir.

3. ESERLERİYLE HEIDEGGER

Bu bölümde, Heidegger'in bizzat yayımladığı yapıtları kronolojik sırayla ele alınıp tanıtılacaktır.[150]

Heidegger'in en son yayım planı itibarıyla 102 ciltten meydana gelmesi tasarlanan *Toplu Eserler*'inden çıkan "Ders Notları" [*Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*] buradaki özetleyici bakış içinde yer almamaktadır. Ancak doğru ve kapsamlı bir Heidegger okuması için söz konusu *Ders Notları*'nın da dikkate alınması gerektiği aşikardır. Bunun yanı sıra Heidegger'in *Nachlaß*'ı içinde yer alan pek çok not ve yazısı da onun doğru olarak alımlanması açısından elzemdir. Aşağıdaki özetleyici bakış, Heidegger'in sadece yayımlanmış eserlerine odaklandığı için ne *Ders Notları*'na, ne de diğer not ve yazılarına yer verilmiştir.

Önemli addettiğim ama burada ne yazık ki ele alınamayacak olan bazı *Ders Notları* ve diğer not ve yazıları şunlardır (basım yılı olarak, söz konusu eserin Vittorio Klostermann/Frankfurt am Main'daki yayınevinden çıkan en son basımı dikkate alınmıştır):

- Cilt 19: *Platon. Sophistes*, haz. Ingeborg Schüssler, 1992.
- Cilt 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, haz. Petra Jaeger, 1994.
- Cilt 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997.
- Cilt 25: *Phänomenologische Interpretationen zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, haz. Ingtraud Görland, 1995.
- Cilt 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2004.
- Cilt 36/37: *Sein und Wahrheit*, haz. Hartmut Tietjen, 2001.
- Cilt 39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, haz. Susanne Ziegler, 1999.

150) Bu bölümdeki özetleyici bakışın anlatısal çerçevesi için bkz. Günter Figal, "***Martin Heidegger***", **Großes Werklexikon der Philosophie, Band 1: A-K**, der. Franco Volpi, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart: 1999, s. 649-664. Ayrıca bkz. Rafael Capurro, "***Martin Heidegger – Ausgewählte Werke***", **Lexikon der philosophischen Werke**, der. Franco Volpi, Julian Nida-Rümelin, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart: 1988 (aynı metin: http://www.capurro.de/heidegger.htm; Erişim Tarihi: 22.06.2002). Söz konusu iki yazara dair dipnotlandırma, bölüm metni içinde ayrıntılandırılmayacak olup, karşılaştırmalar için doğrudan bu iki kaynağa bakılması önerilmektedir.

- Cilt 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, haz. Bernd Heimbüchel, 1999.
- Cilt 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, haz. Matthias Jung vd., 1995.
- Cilt 63: *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*, haz. Käte Bröcker-Oltmanns, 1995.
- Cilt 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2003.
- Cilt 90: *Zu Ernst Jünger*, haz. Peter Trawny, 2004.

3.1 *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus – Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1914)[151]

Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde verdiği doktora tezi (*Dissertation*) olan *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus – Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* [Psikolojizmde Yargı Öğretisi – Mantıkbilime Eleştirel-Pozitif Bir Katkı], toplam beş bölümden meydana gelmektedir. Bu bölümler sırasıyla Wilhelm Wundt, Heinrich Maier, Franz Brentano ile Anton Marty ve Theodor Lipps'in yargı üzerine geliştirdiği düşünce ve kuramlara ayrılmıştır. Son bölüm olan beşinci bölüm, tezin sonuç bölümüdür.

Dönemin tartışmaları arasında mantıkbilimin psikolojik olarak temellendirilişi bir yanda, diğer yandaysa bu temellendirme gayretlerinin kökten eleştirisi egemendi. Özellikle Wundt, yargının bir "tamalgısal zihin eylemi" [*apperzeptive Geistestätigkeit*] olduğunu savunması bu tartışmayı hızlandırmış, tartışmanın diğer ucundaysa Husserl, *Logische Untersuchungen*'in birinci cildinde her türlü psikolojizmin tümüyle karşısında yer almıştır. Orta ve yükseköğrenimi sırasında (ve özellikle de Carl Braig'in yapıtı ve derslerinde), öznel algılamalara karşın varlıkların kategorik ve değişmez düzenini gören Heidegger, Husserl'in farklı bir açıdan anti-psikolojistik değerlendirmeleriyle kendine destek bulunca, doktora tezinde mantıkbilimde öznelliğin karşısında durmuştur. Heidegger'e göre mantıksal olan, kendine özgü bir statüye sahiptir. O, insan psikolojisinin bir çıkarımı değil, varoluşsal bir olgudur. Dolayısıyla

151) Martin Heidegger, **Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik**, Freiburg im Breisgau Üniversitesi'ne Sunulan Doktora Tezi (*Dissertation*), 1914. *Ayrı basımı*: Johann Ambrosius Barth Yayınevi, Leipzig: 1914. Yeniden Basımı: Martin Heidegger, ***"Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik"***, **Frühe Schriften**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1972, s. 1-129. *Bu eserin genişletilmiş basımı*: haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1978. *Toplu Eserler'deki nüsha*: Martin Heidegger, **Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Band 1: Frühe Schriften**, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1978.

mantık, ne düşünsel süreçlerin bir ürünüdür, ne de metafizikseldir. Ancak mantık ile metafizik arasındaki ilişki, Skolastik düşünürlerin de keşfettiği üzere, aşkın olanın ussal temsili olarak anlaşılmalıdır. Metafiziğin tam olarak anlaşılabilmesi için, saf mantıkbilimin tamamıyla bilinmesi ve anlaşılması gerekmektedir.[152]

Heidegger, tezinin sonuç bölümü olan beşinci bölümün ikinci ünitesinde, yargının saf mantıksal öğretisinin temellerini ararken, yukarıdaki tartışmaların ışığında hareket etmiştir.[153] Burada Heidegger, mantığın nesnel içeriğinin ne olduğunu ortaya koymuş ("mantığın nesnesi yargılardır")[154], ancak yargının (örneğin kitap kapağının sarı renkte olmasıyla varlık olarak sarılık ilişkisi), Lotze'den aldığı bir terminolojiyle bir "geçerlilik" durumu olduğunu ("das gilt")[155], bunun içinse anlamlılık tartışmasının önemli olduğunu göstermiştir. Anlama ilişkin sorunun çok anlamlı olduğunu belirten Heidegger, mantıkta anlamın yargısallığını ortaya koymakta[156], yargının ise bir bilgi olduğunu (her bilginin de bir yargı olduğunu) açığa çıkartmakta, buradan da bilginin ne olduğunu soruşturmaktadır.[157] Bilgi sorusunun eldeki tez çalışması kapsamında çözülemeyeceğini belirten Heidegger, sadece bazı işaretler vermekle yetinmektedir: Buna göre her bilgi, bir nesneyi kendi emrimiz altına almak demektir [*Gegenstandsbemächtigung*]. Burada Heidegger, "nesne" kavramını sadece bir "şey" olarak değil, "karşımda duran her şey" anlamında ele almaktadır [*Gegen-stand*]. Emir altına almayı bir ilişkisellik olarak gören Heidegger, bu bağlamda anlamın da ilişki içeren bir yargı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla geçerlilik ile bilgi arasında da doğrudan bir ilişki vardır.[158]

3.2 *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916)[159]

Alman, Avusturya ve diğer bazı Avrupa ülkelerinin yükseköğretim sistemi içinde *Habilitation*'un ayrı bir yeri vardır. En yüksek akademik sınav aşaması olan *Habilitation*'la, bilimsel araştırma ve üniversiter eğitim alanında aday yetkinliğini kanıtlamaktadır. Üniversite profesörü ola-

152) Matthias Jung, ***"Die ersten akademischen Schritte (1912-1916) – Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie"***, Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung, der. Dieter Thomä, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar: 2003, s. 6.
153) Heidegger, a.g.e. (1972), s. 107-128.
154) A.g.e., s. 108.
155) A.g.e., s. 111.
156) A.g.e., s. 114.
157) A.g.e., s. 116.
158) A.g.e., s. 116-118.
159) Martin Heidegger, **Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus**, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen: 1916. Freiburg im Breisgau Üniversitesi'ne sunulan *Habilitation* tezidir. Bu tezin basılı nüshasına Heidegger'in eklediği sonuç bölümü, ünivesiteye sunu-

bilmek için *Habilitation* sahibi olmak şarttır.[160] Genellikle bir *Habilitation* tezinin sunulması ya da eski çalışmalardan derlenen bir *Habilitation* dosyasının hazırlanması, bunun jüri önünde savunulması, bir deneme dersinin verilmesi ve ardından da bilimsel bir tartışmanın yapılması ve *venia legendi*'ye hak kazanılması ("okutma ehliyeti", yani üniversitede ders verme yetkisinin elde edilmesi) şeklinde giden *Habilitation* süreci, alandan bir profesörün danışmanlığında ilerlemektedir. *Habilitation*'a girebilmek için doktor unvanına sahip olma koşulu vardır. Başarılı geçen *Habilitation*'dan sonra adaya *Privatdozent* unvanı verilir ve uygun bir kadronun bulunması ve atanmanın gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi durumuna göre aday kadrosuz ya da kadrolu üniversite profesörlüğüne getirilir. *Habilitation*'lar genellikle inceledikleri konuyu çok ayrıntılı biçimde sunan birer monografidir ve kitap olarak basılır.[161]

Heidegger'in 1916'da yayımlanan "kategoriler" çalışması böyle bir *Habilitation*'dur. Freiburg Üniversitesi'ne 1915 yılı ilk yazında sunduğu bu tezin danışmanı Heinrich Rickert'ti. Heidegger'in *venia legendi*'yi alması için gerekli olan deneme dersiyse, 27 Temmuz 1915'te verdiği *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [Tarih Biliminde Zaman Kavramı] başlıklı derstir.[162]

---

lan tezde yer almamaktadır (s. 341-353 [1972]). Daha sonraki yeniden basımı: Martin Heidegger, *"Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus"*, **Frühe Schriften**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1972, s. 131-353. Bu eserin genişletilmiş basımı: haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1978. *Toplu Eserler'deki nüsha*: **Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 1: Frühe Schriften**, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1978.

160) Son zamanlarda Alman yükseköğretim sistemi akademik yükseltme ve atama kriterleri arasında *Habilitation*'un profesörlük için önkoşul olmamasına yönelik adımlar atıldığı da bir gerçektir. Bu bağlamda 08.08.2002 tarihli yasayla değişik 19.01.1999 tarihli yürürlükteki Almanya Federal Cumhuriyeti Yüksek Öğrenim Çerçeve Yasası'nın 44'üncü maddesinde, 26.01.1976 tarihli eski Yasa'da yer alan ve profesörlüğe atanma kriteri olarak *Habilitation*'un aranmasını hükme bağlayan koşul kaldırılmıştır. Oysa pek çok yükseköğrenim kurumu, halen bu uygulamayı yerine getirmemeyi tercih etmektedir. Yürürlükteki yasa metni için bkz. Bundesministerium für Bildung und Forschung, **Hochschulrahmengesetz (HRG), in der Fassung der Bekanntmachung vom 19. Januar 1999 (BGBl. I S. 18), zuletzt geändert durch Artikel 1 des Gesetzes vom 08.08.2002 (BGBl. I S. 3138)**, http://www.bmbf.de/pub/hrg_20020815.pdf (Erişim Tarihi: 02.02.2004). Ancak 01.01.2010 tarihinden itibaren tüm yükseköğrenim kurumlarının bu uygulamaya geçmeleri de yasa gereğidir.

161) *Habilitation* sürecinin Türkiye'deki karşılığının "doçentlik sınavı" olup olmadığı konusu aslında biraz tartışmalıdır. Temel mantığını kuşkusuz *Habilitation*'dan alan doçentlik sınavı, danışman hocanın olmaması, jüri önünde "bilim sınavı" şeklinde bir imtihana gidilmesi gibi özellikleri dolayısıyla Almanya'daki uygulamadan oldukça farklıdır. Bu kitapta bazı yerlerde söz konusu kavramın "doçentlik" olarak aktarılmasının sebebi sadece anlaşılabilirlik mülahazaları gereğincedir.

162) Martin Heidegger, *"Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft"*, **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift**, C. 161, Leipzig: 1916, s. 173-188. Yeniden Basımı: Martin Heidegger, *"Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft"*, **Frühe Schriften**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1972, s. 355-375.

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus [Duns Scotus'un Kateoriler ve Anlam Öğretisi] başlığını taşıyan tez, giriş yazısını izleyen iki bölümden meydana gelmektedir. Bölümler şöyledir: 1. *Die Kategorienlehre* [Kategoriler Öğretisi]; 2. *Die Bedeutungslehre* [Anlam Öğretisi]. Heidegger, tezinin konusunu, tez başlığındaki gibi almış ve iki ayrı bölüm olarak incelemiştir. Giriş kısmındaysa Heidegger, Skolastiğin, sorunsal-tarihsel bakış açısıyla incelenmesi gerektiğini savunmuştur.

Bu kısa tanıtımdan da anlaşılacağı üzere Heidegger, öğrenim yaşamı boyunca karşılaştığı ve uzunca bir süredir üzerinde çalıştığı kategoriler sorununa uzmanca bir katkıda bulunmak niyetindedir. Heidegger'e göre, o zaman için felsefenin en temel ödevlerinden biridir kategoriler sorunu. Bunu da Skolastik düşüncenin önde gelen filozoflarından Duns Scotus üzerinden yapmaktadır.[163]

1265 ya da 1266'da doğan ve 1308'de ölen John [Ioannes] Duns Scotus'un yaşam öyküsüne ilişkin elde sağlam bilgiler bulunmamaktadır.[164] Bilindiği kadarıyla Duns Scotus, İskoçyalı olup (bu yüzden adında "Scotus" ifadesi yer almaktadır), İngiltere sınırı yakınındaki Duns kasabasında doğmuştur. Fransisken (*Ordro Fratrum Minorum, OFM*), olduğu için Northampton'daki Fransisken okuluna devam etmiş, Ada'daki en önemli Fransisken üniversitesi olan Oxford'da (1288-1291/1293?) okumuş, 1291'de papazlık ordinasyonunu almış, 1302'de çağın birinci üniversitesi olan Paris'e gitmiş, burada Petrus Lombardus'un *Sententiarum quatuor libri* adlı dört ciltlik kaynak derlemesi üzerine dersler vermiş, 1303'te Papa VIII. Bonifatius ile Kral Philip [Güzel Philip] arasındaki mücadele sebebiyle diğer arkadaşlarıyla birlikte Paris'ten uzaklaştırılmış, ancak ertesi yıl Paris'e geri dönmüş, 1305'teyse *magister* olmuştur (unvanı: *doctor subtilis*, "mahir/incelikli alim"). Tam olarak bilinmeyen nedenlerden dolayı Paris'ten ayrılarak 1307 yılında Köln'deki Fran-

163) Heidegger'le Duns Scotus ilişkisini inceleyen önemli bir metin için bkz. Sean J. McGrath, **"*Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language*"**, **The Review of Metaphysics**, 57 (December 2003) 2, s. 339-358.

164) Eldeki en iyi bilgiler için bkz. Thomas Williams, **"*The Life and Works of John Duns the Scot*"**, **The Cambridge Companion to Duns Scotus**, der. Thomas Williams, Cambridge University Press, Cambridge: 2003, s. 1-14. Bir bütün olarak bu kaynak, Duns Scotus'un felsefi teolojisini anlamak açısından son derece yararlıdır. Ayrıca bkz. Richard Cross, **Duns Scotus**, Oxford University Press, Oxford: 1999. Mechthild Dreyer, Mary Elizabeth Ingham, **Johannes Duns Scotus**, Junius Verlag, Hamburg: 2003. Thomas Williams, **"*John Duns Scotus*"**, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2003 Edition), der. Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archieves/fall2003/entries/duns-scotus (26.03.2004). Stephen F. Brown, **"*Duns Scotus, John*"**, **Biographical Dictionary of Christian Theologians**, der. Patrick W. Carey, Joseph T. Lienhard, Greenwood Publishing Group, Westport: 2000, s. 164-168. John Marenbon, **Later Medieval Philosophy (1150-1350) – An Introduction**, Routledge, London/New York: 1996, özellikle s. 154-169.

sisken okulunda ders vermeye devam etmiştir. 8 Kasım 1308'de Köln'de vefat etmiştir.

Duns Scotus, yazdığı kitaplar ve ders notlarında Skolastik felsefenin gerçekten de en incelikli ve mahir alimi olduğunu ispat etmiş, din dilinin semantiği, tümeller sorunu, Tanrısal ilüminasyon ve insanın özgürlüğü gibi çok çeşitli konularda oldukça ilginç ve bazı hatlarıyla da son derece modern görüşler ileri sürmüştür. Özellikle metafiziğin "reel kuramsal bilim" olduğu savı, nesnelere yönelen, bizatihi kendi üzerine temellenen ve bilimsel çıkarımlara yer veren duruşuyla hem çağdaşlarını, hem de modern felsefe ve teolojiyi derinden etkilemiştir. Metafiziğin *ens inquantum ens* olduğunu, yani "varolanları birer varolan olarak" incelemesi gerektiği talebi, Heidegger üzerinde büyük bir etki bırakmıştır.

Duns Scotus'un felsefesi, özellikle iki konu üzerine odaklanmaktadır: tümeller sorunu ve bilgi kuramı. Onun genel olarak savunduğu görüş, tümellerin reel varlıklar olduğunu savunan ve Albertus Magnus ile Thomas Aquinas'ın da içinde bulunduğu "realist"lerin görüşüdür. Duns Scotus'a göre tümeller, hem düşünsel hem de gerçek olarak vardırlar. Tüm varlıkların kökeni Tanrı olduğuna göre, bunların özü tanrısaldır. Bu hem düşünsel, hem de gerçek (maddi) varlıklar için geçerlidir. Thomas Aquinas, maddenin bir "bireyleştirme/tikelleştirme" [*individuitas*] ilkesi olduğunu savunuyordu. Oysa Duns Scotus bu yaklaşımı reddetmektedir. Ona göre tikelleştirme bir birlik ilkesine dayanmaktadır. Bu birlik ilkesi, tüm varlıklarda içkin olarak bulunmaktadır. Bu noktada Duns Scotus'un düşüncesinde önemli bir yer işgal eden ve Heidegger'in de ayrıntılı biçimde ele alacağı *haecceitas* kavramıyla karşılaşılmaktadır: "Bu'luk", "işte-buradaki-o" olarak da aktarılabilecek olan *haecceitas* kavramıyla Duns Scotus, birlik içindeki tikelliği ifade etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla varolanın anlam ve amacı, tikel olgusallık olarak görülebilir. Yine buradan çıkan sonuç, tikeller üzerinde çalışmanın, tümeller üzerinde çalışmaktan daha yüce olduğudur. Tanrı'yı anlamaya götüren yol, tümeller değil, tikellerdir.

Öte yandan Duns Scotus'un bilgi kuramı, genel anlamda Aristoteles'ten mülhem olup, ona göre bilgi, ruh ile bazı *a priori* düşünsel şeylerin birleşmesiyle meydana gelmektedir. Bilgi nesneye yönelerek oluşmaktadır. Algının tikeller çokluğundan tümelleri çıkarsayan anlığımız, bilgi oluşumunun merkezidir.

Heidegger, *Habilitation* tezinde, yukarıda da belirtildiği gibi, "kategoriler" sorunu üzerinden gitmektedir. Varlığa ilişkin temel kavramları ve bunları bazı aşkın üst kavramlar altında toparlayabilme sorunu olan ka-

tegoriler sorunu, Aristoteles felsefesinin bir derdi olması bakımından Skolastiğin de bir derdi haline gelmişti. Heidegger'in tezinde yapmaya çalıştığı şey, bu sorunsalı çağdaş felsefe ve mantık yöntemlerinden hareketle incelemekti. Dolayısıyla Yeni Kantçılık, Lask, Husserl gibi akım ve düşünürlerden büyük ölçüde yararlanmak durumunda kaldı. Bu noktada Lask'ın felsefi mantıkbilimi Heidegger'e incelemeleri açısından büyük bir kolaylık sağladı.[165]

Bu tartışmalar içinde özellikle *grammatica speculativa* olarak ifade edilen ve bazen de *Modistae* ("kiplikçiler") diye anılan yaklaşımın önemli bir yeri vardır. Söylem çözümlemelerinde (buradaki mantık silsilesi şöyledir: söylem = söz = kelam = Tanrısal hakikatin açınlanması) imleme kiplerine [*modi significandi*] özel bir yer tanıyan bu yaklaşıma göre; felsefe, gramer ve dilbilim yoğunluklu bir bütündür. İmleme kiplerini anlama kipleri [*modi intelligendi*] ile varlık kipleri [*modi essendi*] kuramlarıyla birlikte ele alan bu yaklaşımın temel metni olan *Tractatus de modis significandi seu Grammatica speculativa*, uzun süre Duns Scotus'a atfedilmiş, Heidegger de tezinde bu varsayımdan hareket etmiştir. Oysa 1922'de Martin Grabmann, bu metinin Duns Scotus'a değil, Erfurt'lu Thomas'a [Thomas de Erfordia / Thomas Erfordiensis] ait olduğunu göstermiştir.[166]

Heidegger'in Duns Scotus'la ilgili tartışmalarında özellikle olgusallığı [*verum*], bu'luğu [*haecceitas*] ve bir'in formal belirtimini [*formale Indikation*] öne çıkarması, onun ileriki felsefi terminolojisi açısından son derece önemli olacak olan bazı temel kavramların bu dönemde şekillendiğinin göstergesidir.

Çalışmanın birinci bölümü olan "Kategoriler Öğretisi" kısmında Heidegger, kategoriler sorununu ele alabilmenin temel koşulu olan sınırlandırma sorunu üzerinde durmaktadır. Buradaki sorunsal şudur: Nesnel dünya içindeki çeşitli kategorik alanları kendi içinde ve diğerleriyle sınırlandırmak nasıl mümkündür? Bunun için Heidegger, nesnelere dair belirlenimlerin nasıl yapılmakta olduğunu; mantık, matematik, fizik, ruhsal ve metafizik gerçeklik gibi alanların nasıl belirlendiğini nitelendirecek ve açığa çıkartacak bir girişim içinde bulunmuştur.

Kitabının ikinci bölümü olan "Anlam Öğretisi" kısmındaysa Heidegger, "anlam" diye ifade edilen belirli bir nesne alanını daha ayrıntılı bi-

165) *Habilitation*'da Lask'ın adı en az beş kere geçmektedir: s. 133, 147, 277, 278, 325 [1972].
166) Jack Zupko, "*Thomas of Erfurt*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archieves/spr2003/entries/erfurt/ (Erişim Tarihi: 28.11.2003). Ayrıca bkz. Thomas Sheehan, "*Heidegger's Lehrjahre*", a.g.e., s. 119.

çimde ele almaktadır. Bu incelemelerinde Heidegger, anlam ve bilgi edimlerindeki edimi ve onun anlamını belirli tezler doğrultusunda ortaya koymuş, bunun yanı sıra bizatihi anlamın temel biçimlerini ele almıştır ki, Heidegger bunlara anlam kategorileri demektedir.

Heidegger'in *Habilitation*'da göstermeye çalıştığı şey, spekülatif gramerin "soyutlama"yı nasıl tersine çevirdiği, tanımların yapısökümünü nasıl gerçekleştirdiği ve eşyanın verili ortak tabiatına ulaştığını, yani *modus significandi*'nin *modus intelligendi*'ye nasıl dönüştüğünü, böylece birincil akli tikelliğe (*modus essendi*) nasıl varıldığı olmuştur.[167]

Çalışmanın kitaplaşmış hali için özel olarak kaleme aldığı "Sonuç" bölümünde Heidegger, kategoriler sorununun çözümüne ilişkin öneri ve işaretlerde bulunmuştur. Çalışmasını "tarihsel" olarak niteleyen Heidegger, birtakım tezler ya da temel ödevler ortaya koymaktadır:

- Kategoriler öğretisinin birinci temel ödevi, çeşitli nesne alanlarını, birbirine kategoriyal olarak indirgenemeyecek sahalarla sınırlandırmaktır.[168]
- Kategoriler öğretisinin ikinci temel ödevi, bu sorunun yargı ve özne sorunu içine yerleştirilmesidir. Heidegger'in Duns Scotus'un "gramatik" analizlerini ele aldığı kısım burası olmuştur.[169]
- Kategoriler sorunu kapsamında anlam öğretisi, öznelliğin fundamental (temel) sorun alanına geri gitmelidir. Bu ise, edim katmanlarının iyice açığa çıkartılması gerekliliğini doğurmaktadır. Bilginin nesnesi ile nesnenin bilgisi arasında özsel bir ilişki keşfeden Heidegger, Duns Scotus'un *verum* kavramını bu tartışmalar açısından temel kabul eder.[170]
- Kategori en genel nesne belirlenimidir. Nesnenin anlamı, özneye göre olmasındadır. Dolayısıyla kategoriler, düşünme fonksiyonları değil, birer gerçektir. Bu açıdan düşünme ve bilme, yönelimseldir: bir şeyi düşünmek ve bilmektir.[171]
- Bilgi, bir bakıma, geçerlilik yargısıdır.[172]
- Felsefenin sahih görme aracı metafiziktir. Metafizikten uzun vadede feragat etmek mümkün değildir.[173]

167) Sean J. McGrath, a.g.e., s. 352-353.
168) Heidegger, a.g.e. (1972), s. 342.
169) A.g.e., s. 343.
170) A.g.e., s. 344.
171) A.g.e., s. 345.
172) A.g.e., s. 346-347.
173) A.g.e., s. 348.

- "Canlı tin" [*lebendiger Geist*] özsel olarak tarihsel tindir. Dolayısıyla tarih ve onun kültürel-felsefi ve ereksel yorumu, kategoriler sorunu için anlam belirleyici öğe olmak durumundadır.[174]
- Yaşamdan tecrit edilmiş, ussallaştırılmış bir felsefe iktidarsızdır. Usdışılaştırılmış bir tecrübe olarak mistisizm ise hedefsizdir. Canlı tinin, etkin sevginin, Tanrı'yla bütünleşmenin hedefi olarak felsefe önemli bir ödevle karşı karşıyadır: Hegel. Onun derinlik, deneyim, kavram ve tarihsel dünya görüşü açısından muazzam felsefi sistemiyle boy ölçüşmektir bundan sonraki felsefenin görevi.[175]

3.3 *Sein und Zeit* (1927)[176]

İlk kez Husserl'in çıkarmakta olduğu *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* isimli yıllığın sekizinci sayısında "Birinci Yarım" [*Erste Hälfte*] alt başlığıyla yayımlanan Heidegger'in başyapıtı *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman], 1916'daki *Habilitation* tezinden sonra Marburg Üniversitesi'nde verdiği derslerin neredeyse tamamından beslenmiştir.

---

174) A.g.e., s. 349-351.

175) A.g.e., s. 352-353.

176) Bu yapıt ilk olarak Husserl'in çıkardığı fenomenoloji yıllığında, biri dergi içinde ve biri ayrı basım olarak çıkmıştır: Martin Heidegger, ***"Sein und Zeit, Erste Hälfte"***, **Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band VIII. Ayrı Basım: Martin Heidegger, Sein und Zeit, Erste Hälfte, Sonderdruck aus *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band VIII**, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d. Saale, 1927. Kitabın diğer basımları şöyledir: **2. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929. **3. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1931. **4. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1935. **5. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1941. **6. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Tübingen: Neomarius-Verlag, 1949. **7. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953. **8. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957. **9. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960. **10. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963. **11. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. **12. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972. **13. Basım**: 1'inci Basımın Tıpkıbasımı, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976. **14. Basım**: Gözden Geçirilmiş ve Ekte Yazarın Derkenarlarıyla Genişletilmiştir, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1977. **15. Basım**: *Toplu Eserler*'le Karşılaştırılmış ve Ekte Yazarın Derkenarlarıyla Genişletilmiştir, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979. **16. Basım**: 15'inci Basımın Tıpkıbasımı, *Toplu Eserler*'le Karşılaştırılmış ve Ekte Yazarın Derkenarlarıyla Genişletilmiştir, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986. **17. Basım**: 15'inci Basımın Tıpkıbasımı, *Toplu Eserler*'le Karşılaştırılmış ve Ekte Yazarın Derkenarlarıyla Genişletilmiştir, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. **18. Basım**: 15'inci Basımın Tıpkıbasımı, *Toplu Eserler*'le Karşılaştırılmış ve Ekte Yazarın Derkenarlarıyla Genişletilmiştir, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. *Toplu Eserler'den Çıkan Nüsha:* **Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Band 2: Sein und Zeit**, Metni Aynen Korunmuş ve Yazarın "Dağevi" Nüshasındaki Derkenar-

Heidegger, ikinci yarısını tamamlayamadığı için yayımlayamadığı ve mevcut haliyle "noksan" olan *Varlık ve Zaman*'da ele almaya ve üstesinden gelmeye çalıştığı sorunsal, felsefenin ya da ontolojinin imkânının temellerini yeniden atmak ve bu amaçla felsefi düşüncenin aslına geri dönmektir. Dolayısıyla Heidegger'in burada izlediği yol, kendi ifadesiyle bir fundamental ontolojidir. Ancak Heidegger, soyut bir ontoloji sistemi geliştirmek yerine, varlığa ilişkin soruyu sorarken olgusal ve "açıcı" bir çözümleme yolu izlemektedir.

Heidegger'e göre felsefenin aslı ile felsefenin tarihsel başlangıcı farklı şeylerdir. Felsefenin başlangıcı, insanın varolma minvallerinden hareket edilerek bulunabilir. İnsanın varolma minvallerine *Dasein* diyen Heidegger, bu ifadeden varlığa-açık-oluş'u kastetmektedir ("burada" ya da "şurada" varlığı değil).[177] Heidegger için *Dasein*, bir nesne ya da *idea* olmayıp, olgusal olarak varolan ve bu varoluşunu "anlayan", başka deyişle bir varlık anlayışını sergileyen, her daim bir varlık anlayışı içinde olan bir varolandır, başka bir deyişle insandır. Ancak söz konusu varlık

---

larıyla Genişletilmiştir, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. Dikkat edilecek olursa, Max Niemeyer Verlag, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Doğu Almanya'nın kurulmasıyla Halle'den taşınarak Tübingen'e yerleştiğinden altıncı basımla birlikte *Sein und Zeit*'lar Tübingen'de basılmaya başlamıştır. Kendi başına bir kitap olarak *Sein und Zeit*'ların tüm basımları, Max Niemeyer Verlag tarafından yayımlanmış olup, sadece altıncı basım, Doğu Almanya'dan taşınma sırasında Neomarius-Verlag'tan çıkmıştır. *Toplu Eserler*'den çıkan nüsha ise, Vittorio Klostermann Verlag'ın merkezinin Frankfurt'ta olması sebebiyle Frankfurt am Main'da basılmıştır. Bir başka husus, *Sein und Zeit*'ın ilk on üç basımının 1926 tarihli birinci basımının tıpkıbasımı olması (1926-1976), Heidegger öldükten sonra çıkan ilk yeni basımın (1977) "gözden geçirilmiş ve ekte yazarın derkenarlarıyla genişletilmiş" olmasıdır. Bu bağlamda eser, sekiz sayfa genişlemiştir (437 yerine 445 sayfa). Aynı yıl *Sein und Zeit*, *Toplu Eserler*'den yayımlanmıştır (hazırlayan Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Niemeyer'den çıkan *Sein und Zeit*'ın belki de en önemli yeni basımı, on beşinci basımdır. Bu basım, *Toplu Eserler*'deki ciltle karşılaştırılarak gözden geçirilmiş ve Heidegger'in notlarıyla zenginleştirilmiştir (1979). Bu tarihten sonraki bütün basımlar (ki en yeni basım, 2001 tarihli on sekizinci basımdır), söz konusu on beşinci basımın tıpkıbasımlarıdır. Bir başka önemli husus, 1953'te yayımlanan yedinci basımda Heidegger'in bazı gözden geçirmelerde bulunmuş olmasıdır. Metnin kendisini değiştirmeyen Heidegger, alıntılarla noktalamalarda birtakım değişikliklere gitmiştir. Bu sebeple ondan önceki basımlarla bir iki yerde sayfa numaralarından tutarsızlık söz konusu olmuştur. Söz konusu değişikliklerin sayısı 450'den fazladır (bu konuda bkz. Thomas Sheehan, *"Caveat Lector: The New Heidegger"*, The New York Review of Books, C. 27, S. 19, 4 Aralık 1980, dipnot 6; ayrıca bkz. Rainer A. Bast, Heinrich P. Delfosse, Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit", Band 1: Stellenindizes, philologisch-kritischer Apparat, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1980, s. 359-365 ve 387-402; Rainer A. Bast, Heinrich P. Delfosse, *"Philologisches zu den beiden Neuausgaben von 'Sein und Zeit'"*, Philosophisches Jahrbuch, 86 (1979), 184-192.) Ayrıca ilk altı basımda yer alan "Erste Hälfte" [Birinci Yarım] ifadesi çıkartılmıştır, çünkü Heidegger'in bu eseri tamamlama imkanı olmamıştır.

177) Bu konuyla ilgili son derece önemli bir tartışma için bkz. Thomas Sheehan, *"A Paradigm Shift in Heidegger Research"*, Continental Philosophy Review, 34 (2001), s. 183-202, özellikle s. 193-195.

anlayışı, varlığı olduğu gibi (yani saf haliyle) sunmayıp, çeşitli önyargı ve öngörüşlerle bulanıklaşmıştır. Heidegger'in yapmaya çalıştığı şey, bunları bir *Dasein* çözümlemesi yardımıyla belirgin kılmak ve asıl olana inmeye çalışmaktır. *Dasein*'ın teessüs edici yapısını açığa çıkartmak demek olan bu çözümleme Heidegger'e göre tam anlamıyla fenomenolojik bir çözümlemedir. *Varlık ve Zaman*'da izlenen fenomenolojik çözümleme, insani varoluşun herhangi bir boyutunu ya da minvalini açığa çıkartmak için gerçekleştiriliyor değildir. Buradaki amaç, çözümlemeyi bizatihi *Dasein* üzerinde yapmak ve böylece *Dasein*'ın kendini anlamasını sağlamaktır. Dolayısıyla bu fenomenolojik çözümleme aynı zamanda hermenötik bir incelemedir.

Varlık ve Zaman'ın birinci kısmı, *Dasein*'ın fundamental çözümlemesine odaklanmıştır. Burada Heidegger, *Dasein* kavramına çeşitli şekillerde yaklaşmakta, onunla ilgili çeşitli belirlenimlerde bulunmaktadır. Heidegger'in buradaki en büyük kaygısı, *Dasein* ile özne arasında bir özdeşlik kurmamaya çalışmaktır. Ona göre Descartes-vari bir özne-nesne ayrımı, fundamental ontoloji açısından hem işe yaramaz, hem de son derece bulanıklaştırıcıdır. *Dasein* yalıtılmış bir öznel tikellik değildir Heidegger'e göre. Aynı şekilde *Dasein*, dışsal nesnelerle deneyim ve bilme yoluyla tikel ilişkilere giren bir özne de değildir. Heidegger'e göre *Dasein*, yalıtılmışlık değil açıklık demektir: O buna, dünya-içinde-var-olma demektedir. Bir başka deyişle *Dasein*, bir deneyimleme imkanları alanı içindedir. Bu alan ("dünya") *Dasein*'ın tikel deneyimleri ve deneyim ilişkilerini mümkün kılmaktadır. Bir başka deyişle, dünyasız *Dasein* olmaz. Yine aynı şekilde başka *Dasein*'larla karşılaşma, Husserl'e karşın öznelerarasılık olarak yorumlanmamalıdır. Zira *Dasein*'ın teessüs edici öğeleri arasında birlikte-olma vardır. *Dasein* her daim birlikte-olma içindedir. Bu birlikte-olma imkanını gerçekleştirmek ya da gerçekleştirmemek ise *Dasein*'a kalmıştır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Heidegger'in *Dasein* çözümlemelerinde en çok öne çıkardığı konu, imkandır. Özet olarak ifade edilecek olursa *Dasein*, imkan-olarak-var-olma'dır. *Dasein*'ın en asli ve en nihai belirlenimi imkandır. Bu yüzden Heidegger, çözümlemesinde *Dasein*'ın imkanı kavramının anlamını irdelemekte ve öne çıkarmaktadır. *Dasein*'ın imkân-olarak-var-olma'sının fenomenolojik biçimde incelenebilmesine en elverişli minvallerinden biri, hissiyat bütününün halleridir. *Dasein*'ın kendini her daim içinde bulduğu söz konusu ruh halleri, imkan olarak dünyaya belirli bir görünüm kazandırmakta, bir başka deyişle dünyayı belirli bir ışık altında göstermektedir. Diğer bir

elverişli minval, Heidegger'in teknik bir terim olarak algıladığı "anlama"dır. Ona göre anlama, kognitif-ussal-mantıksal bir süreç değil, *Dasein*'ın gerçekleştirebileceği imkânlar alanına açık olması demektir. Bir şeyi anlamak, onun imkânını kendi *Dasein*'ında gerçekleştirmek demektir Heidegger'e göre.

Ancak *Dasein*'ın teessüs edici yapısı içinde, yukarıdaki imkân anlamlarını, "gerçek" dünyanın sunduğu "sözde" gerçekliklerle bulanıklaştırma eğilimi egemendir (Heidegger buna "gayrisahihlik" demektedir). Bu bağlamda imkan, içinde olunabilecek açık alan değildir sadece; imkân aynı zamanda gerçeklik ve sabitlik arayışı eğiliminin yarattığı belirsizlik de demektir. Bir başka deyişle imkan, sahih olarak açık olabilmenin yanı sıra, gayrisahih biçimde korku ve endişe vericidir.

Dolayısıyla Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmında, sözde gerçekliği cihet kabul eden gayrisahih varolma imkânını kırıp, *Dasein*'ın sahih imkân-olarak-var-olma niteliğini geri kazanabilme minvallerini incelemektedir. Burada Heidegger, zaman ve zamansallık kavramlarına başvurmaktadır. Çarpıtılıp bozulmamış sahih *Dasein*'ın icra sahasına Heidegger "zamansallık" demektedir. Buna göre zaman, *Dasein*'ın varlık anlayışının ufkudur. Heidegger'in ölümle ilgili çözümlemeleri de aynı kapsam içinde görülmelidir. Heidegger, *Dasein*'ın zamanlılığını, bir başka deyişle faniliğini, "ölüme gidiş" diye ifade etmektedir. Zamansal olan *Dasein* için ölüm, her daim mümkün olandır. Dolayısıyla ölüme gidiş, radikal bir imkân deneyimi olup, burada gelecek, belirli plan ve tasarılarla bulanıklaşmamış en saf haliyle zamanlanmakta, yani *Dasein* zamanına dahil edilmektedir. Ölüme gidiş ile bir haleti ruhiye olan korku (endişe) arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Korku, her daim imkân alanının açıklığı içinde bulunuyor olmayı dışavurmaktadır. Varlık bulma, korkutucu açıklık içinde zamanı idrak etmek, *Dasein*'ı zamanlandırmaktır. Dolayısıyla Heidegger'in bu zaman anlayışı, belirli bir gerçeklikten hareketle kavranan nesnel geçmişliğin tümüyle üstesinden gelmek demektir. Varlık bulma (geçmiş) ile varlık bulacak olmanın (gelecek) imkân karakterini alımlamak demek, *Dasein*'ın zaten-biliyor-olmaklık anlamındaki "vicdanı" açığa çıkarması demektir. Sözde gerçek olanı cihet kabul etmenin yarattığı kapalılıktan *Dasein*'ın açık oluş (ferahlık) imkân karakterine varışı; korku, ölüme gidiş ve vicdan üzerindendir. Bu üçleme, kapalılıktan (yani *Dasein*'ın varlık imkânlarını gizleyen sözde gerçekliğin kapatıcılığından) sıyrılmayı ya da kurtulmayı ifade ettiğinden, Heidegger buna "kapalılığı-çözmeklik" [*Entschlossen-*

heit] demektedir.[178] Bu bağlamda Heidegger, *Dasein*'ın anlamını "ihtimam-göstermeklik" [*Sorge*] olarak belirlemektedir. Buna göre *Dasein*'ın teessüs edici yapılarının en başta geleni, kendi zatına ihtimam göstermekliktir.

Heidegger, sahihlik çözümlemesi sayesinde *Dasein*'ın zamansal imkân-olarak-var-olmasının bizatihi *Dasein*'ın kendisinde dışavurulduğunu göstermiştir. Ancak *Varlık ve Zaman* isimli tamamlanmamış kitabın asıl amacı bununla sınırlı değildir. Bu, geçici bir duraktır. Çünkü Heidegger'in bu yapıtla tasarladığı şey, felsefi varlık anlayışının temellerini yeniden kurmak, ontolojiyi yeniden temellendirmektir. Bu bağlamda Platon'dan beri Batı felsefesinin "varolan" ve "varlık" kavramlarından ne anladığını iyice ortaya koymak ve ardında yatan eksiklikleri serimlemek gerekecektir. Heidegger, ontolojik varlık anlayışını çözümleyebilmek amacıyla, her türlü ontolojiden önce olan *Dasein*'dan hareket etmiştir. Dolayısıyla varlık sorusu, *Dasein*'ın varlığına ilişkin soruyla mümkündür. Ancak burada şöyle bir sorun vardır: *Dasein* çözümlemesi hazırlık mahiyetindedir. Çünkü ontolojik soru formülasyonunu, pre-ontolojik varlık anlayışından çıkarsamak ya da onda idrak edilebilir kılmak mümkün değildir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın bu soruna adadığı ikinci yarısıysa ne yazık ki hiçbir zaman yazılmamıştır. Yapıtın bu tamamlanmamışlığı dolayısıyla pek çok yorumcu, eldeki malzemeyi kendi başına almış ve bu yüzden *Varlık ve Zaman*'ı antropolojik veya varoluşçu biçimde tefsir etmiştir. Oysa bu yorum doğru değildir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan sonra fundamental ontolojiyi ve *Dasein* çözümlemesini terk edip bir dönüş [*Kehre*] yaptığını savunmak da aynı sebepten dolayı yanıltıcıdır.

Burada, *Varlık ve Zaman*'ın yukarıdaki son derece kısa tanıtımıyla yetinilecektir. Türkçe'de çok daha ayrıntılı iki inceleme için özellikle bkz. Stephen Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*, çev. Kaan H. Ökten, Sarmal Yayınevi, İstanbul: 1998 ile A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa: 1997 (daha sonraki basımları da var).[179]

---

178) *Entschlossenheit*'in sözlük anlamı "kararlılık" ya da "azimlilik" olsa da bunu böyle çevirmemek gerekir. *Verschlossenheit*'in *Dasein*'ın *Erschlossenheit*'ına dönüştürülmesi anlamında korku, ölüme gidiş ve vicdanın kapalılığı çözücülüğüdür, *Ent-schlossenheit*'tır, buradan söz konusu olan.

179) *Varlık ve Zaman*'la ilgili olarak Almanca ve İngilizce yardımcı kaynakların (yorum ve açıklama) başında şunlar gelmektedir: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, **Hermeneutische Phänomenologie des Daseins – Eine Erläuterung von "Sein und Zeit", Band 1: "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein"**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1987. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, **Subjekt und Dasein – Grundbegriffe von "Sein und Zeit"**, Genişletilmiş Üçüncü Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2004.

3.4 *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929)[180]

Varlık ve Zaman'ın ikinci kısmının birinci bölümünde Heidegger, "Kant'ın Şematizm ve Zaman Öğretisi"ni incelemek niyetindeydi. Ancak sözü edilen kitabı tamamlayamadan basıma gönderen Heidegger, adı geçen bölümün önemlice bir kısmını ayrı bir kitap olarak yayımlamışsa da *Varlık ve Zaman*'daki bağlamından çıkarmak zorunda kalmıştır.

Kant und das Problem der Metaphysik'in [Kant ve Metafizik Sorunu] dördüncü basımına yazdığı önsözde Heidegger, birinci basımına ekli bir sayfalık notta, *Varlık ve Zaman*'ın birinci kısmının üçüncü bölümündeki gerçek soruyu irdeleyemediği için Kant'a "kaçmak" zorunda kaldığını belirtmektedir. Bu eserde yaptığının, Kant "filolojisine" dair bir yolculuk olduğunu ve yeni keşiflerde bulunulmadığını söylemektedir. Oysa tam da bu yolun, kendi yolunu tıkayıp kullanılamaz hale getirdiğinden yakınmaktadır.[181]

Heidegger'in "Kant Kitabı"yla ortaya koymaya çalıştığı şey, Kant'ın, aşkın tahayyül gücünü belirlemeye çalışırken zamansallık sorununu keşfettiği, ama bu sorunun üzerine gitmekten kaçındığıdır. *Varlık ve Zaman*'ın özü demek olan bu sorunun kökenini Kant'a taşımak isteyen Heidegger, böylece bu eserin ana fikrini yeniden teyit etmek arzusundadır. Bu açıdan "Kant Kitabı" Heidegger için hem bir destek, hem de meşruiyet kaynağı niteliğindedir.

Thomas Rentsch (der.), **Klassiker Auslegen: Martin Heidegger – Sein und Zeit**, Akademie Verlag, Berlin: 2001. Theodore Kisiel, **The Genesis of Heidegger's *Being and Time***, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London: 1995. Michael Gelven, **A Commentary on Heidegger's *Being and Time***, Gözden Geçirilmiş Basım, Northern Illinois University Press, DeKalb/Illinois: 1989. Hubert L. Dreyfus, **Being-in-the-World – A Commentary on Heidegger's *Being and Time*, Division I**, The MIT Press, Cambridge/London: 1995. Magda King, **A Guide to Heidegger's *Being and Time***, haz. John Llewelyn, State University of New York Press, Albany: 2001.

180) Martin Heidegger, **Kant und das Problem der Metaphysik**, Birinci Basım: Friedrich Cohen Verlag, Bonn: 1929 (Birinci Basım'ın bir kısmı, Cohen Yayınevinin iflasından sonra 1934'te Gerhard Schulte-Blumke Verlag, Frankfurt am Main isimli yayınevinden çıkmıştır). **İkinci Basım** (Birinci Basımdan Tıpkıbasım), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1951. **Üçüncü Basım** (Birinci Basımdan Tıpkıbasım), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1965. **Genişletilmiş Dördüncü Basım**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1973. **Genişletilmiş Beşinci Basım**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1991. **Altıncı Basım**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1998. *Toplu Eserler'den Çıkan Nüsha*: **Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 3: Kant und das Problem der Metaphysik**, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1991. Bu kitabın birinci basımı Bonn'daki Friedrich Cohen yayınevinden çıkmıştı. Daha sonra Heidegger, ikinci basımını, arkadaşı Vittorio Klostermann'ın aynı adı taşıyan yayınevinden yapmıştı. Heidegger'in ölümünden sonra yapılan ilk basım olan 1991 basımını (hem *Toplu Eserler*'de, hem de ayrı kitap olarak çıkmıştır) Friedrich-Wilhelm von Herrmann hazırlamış olup, Heidegger'in derkenarlarını içeren bir cilttir. Halen mevcut versiyon, yine Klostermann'dan çıkmış olan altıncı basımdır.

181) Heidegger, **Kant** (1991), s. XIII.

Heidegger'in bir başka kaygısı, *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanışının ardından, bununla ilgili yorum ve eleştirilerde, söz konusu kitabın bir antropoloji çalışması ya da varoluşsal bir irdeleme olduğu yönünde yapılan eleştiri ve yorumlara karşı çıkmak ve Kant'ın da aynı metafiziksel/ontolojik sorunla uğraşmış olduğunun altını çizmektir. Bu nedenle Heidegger, Kant'ı tümüyle ontolojik bir okumaya tabi tutar. Ona göre Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, ontolojinin özünü açığa çıkaran bir metafizik temellendirmeşidir.

Varlık ve Zaman'ın antropolojik olmadığını belirgin kılmak için Heidegger, *Dasein* kavramında önemli bir değişikliğe gitmektedir: *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*, kendini bizatihi kendi varlığıyla ilişkilendiren varolan iken, Kant Kitabı'nda *Dasein*, söz konusu varolanın varlığıdır. Bu bağlamda Heidegger, "insanın içindeki *Dasein*"dan söz etmektedir.

Heidegger'in Kant Kitabı, toplam dört bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Heidegger, Kant için metafiziği temellendirmenin neden saf aklın eleştirisi demek olduğunu sormaktadır. Platon ve Aristoteles'ten hareketle metafizik, bizatihi varolanın tikel ve tümel bilgisinin temeli olarak yorumlandığından, burada duyu ötesi olanın bilgisi aranmaktadır. Oysa Heidegger'e göre Kant'ın "Kopernikusçu Devrimi", ontik bilginin nasıl mümkün olduğuna ilişkin sorgulamayı, bizatihi ontolojinin nasıl mümkün olabildiği sorusuna taşımaktadır. Dolayısıyla bizatihi varolanın bilgisinin, saf aklın kendini aşarak varolana yönelmesiyle nasıl mümkün olabildiği sorusu burada hayati bir önem kazanmaktadır. Aklın söz konusu aşkınlığı, varlık anlayışının aşkınlığı anlamına gelmekte olup, aşkın felsefenin temel meselesidir.

İkinci bölümde Heidegger, insanoğlunun sahip olduğu bilginin sonluluğunu ele almakta, bu konuda Kant'ın "alımlayıcı görü" diye nitelendirdiği çözümlemesine yer vermektedir. Kant'a göre sonlu görü, zihnimize bağlıdır. Heidegger, Kant'ın aşkın tahayyül gücüyle ilgili bu çözümlemesini, zamansallık olarak yorumlamakta ve ona, görüyle saf zihni birleştirici bir rol atfetmektedir. Dolayısıyla "ben"in iki kökü, yani bir tarafta duyusallık, diğer taraftaysa zihin, zamansallıkla biraraya getirilip birleştirilmektedir. Bu aşamada meydana gelen ontolojik bilgi, varolanla karşılaşıp onun bilgisine sahip olabileceğimiz saf ufkun (zaman ufkunun) içinde gerçekleşmektedir.

Kant Kitabı'nın üçüncü bölümünde Heidegger, aşkın tahayyül gücü üzerinde daha ayrıntılı biçimde durmakta ve onun temellendirici işlevini ortaya çıkarmaktadır. Buradan çıkardığı sonuç, Kant'ın insanın özsel konstitüsyonuyla ilgili bu meçhul kökten kaçınıp zihin çözümlemelerine

odaklandığıdır. Heidegger'e göre böylece Kant, aşkın tahayyül gücünün zaman niteliğini asli biçimde, yani insanın öznelliğinin sonluluğunu kendi bütünlüğü içinde, düşünme şansından kendini mahrum etmiştir.

Dördüncü ve son bölümde Heidegger, Kant'ın metafiziğin temellendirilmesine ilişkin saklı imkânları açığa çıkarmak niyetindedir. Heidegger buradan üç sonuç elde etmektedir. Birinci sonuç, saf insan aklının sadece sonlu değil, aynı zamanda bu sonla ilgili bir ihtimam-göstermeklik [*Sorge*] içinde olmasıdır. Kaygılı bir ihtimam-göstermeklik olan bu durum, insanın sonlu-olmaklığı hakkındadır. İkinci sonuç, insanoğlunun sonluluğunun sadece insani bir nitelik olmadığı, aksine, ontolojik bir özellik olarak metafiziğin temellendirilmesi ödevinde esas olduğudur. Heidegger'in çıkardığı üçüncü sonuçsa, *Dasein* metafiziğinin, bir başka deyişle fundamental ontolojinin, metafiziğin temellendirilmesi sırasında zorunlu biçimde sorulan insan nedir sorusunu yüklendiğidir. Böylece Heidegger, *Dasein*'ı zamansallık olarak yorumlarken, varlığın zaman olarak anlaşılmasını sağlamaya ve varlığa ilişkin sorunun yeniden öne çıkmasına çalışmaktadır.[182]

Heidegger, bu kitabın 1965'teki üçüncü basımına yazdığı önsözde, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için 1963'te çıkan *Kants These über das Sein* [Kant'ın Varlığa İlişkin Tezi] ile 1962'te çıkan *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* [Nesneye İlişkin Soru. Kant'ın Aşkın İlkeler Öğretisine Dair] başlıklı çalışmalarının da ayrıntılı olarak incelenmesi gerektiğinin altını çizmektedir.

3.5 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1944)[183]

1933/34'teki Rektörlük görevinin ve Nasyonal Sosyalist politikayla olan angajmanının ardından Heidegger, egemen siyasal yapıyla yollarını en azından fiilen ayırmış ve özellikle Hölderlin ve Nietzsche üzerine dersler vermeye başlamıştı. İlk kez 1934/35 güz döneminde Hölderlin üzerine ders veren Heidegger, bundan sonra sıkça söz konusu şair üzerine dersler, konuşmalar ve makaleler kaleme almıştı.

---

182) Capurro, a.g.e.

183) Martin Heidegger, **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1944. **Genişletilmiş 2. Basım**: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1951. **3. Basım**: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1963. **Genişletilmiş 4. Basım**: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1971. **Gözden Geçirilmiş 5. Basım**: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1981. **Genişletilmiş 6. Basım**: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1996. *Toplu Eserler'deki Nüsha*: **I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976; Band 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung**, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1981. **Bunun 2. Basımı**: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1996.

Yayım faaliyeti Nasyonal Sosyalistlerce engellenen Heidegger'in buradaki eseri, 1944'te birinci basımı yapılan ve daha sonra çeşitli genişletme ve gözden geçirmelerle yeniden basılan *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*'tur [Hölderlin'in Şiiri Üzerine İrdelemeler]. Heidegger'in bazı konuşma ve makalelerinin yer aldığı bu yapıtı, edebiyat incelemelerinden ziyade tarih felsefesi metinleri olarak öne çıkmaktadır.

Heidegger'in bizzat genişletip gözden geçirdiği 1971 tarihli dördüncü basımında toplam altı metin yer almaktadır. Bunlardan dördü (*Heimkunft / An die Verwandten* [Yurda Varış / Hısımlara]; *Wie wenn am Feiertage ...* [Bayram Gününde Gibi ...]; *Andenken* [Hatıra]; *Hölderlins Erde und Himmel* [Hölderlin'de Yer ve Gök]) Hölderlin'in aynı adı taşıyan şiirleri üzerine yorumlardır. *Hölderlins Erde und Himmel* ise onun *Griechenland* [Yunanistan] isimli şiiri üzerinedir.

Das Gedicht [Şiir] başlığını taşıyan 1968 tarihli konuşması, Hölderlin şiiri üzerine derinlikli bir belirlemeye gitmeye çalışırken, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* [Hölderlin ve Şiirin Özü] başlıklı ve 1936 tarihli konuşması çok daha programatik ve sistematiktir.

Heidegger burada, Hölderlin'in şiirin özünün şairi olduğunu ortaya koymakta ve şiir ile zaman arasındaki ilişkiyi Hölderlin üzerinde örneklendirmektedir. Heidegger'e göre Hölderlin, kendi tarihsel zamanını öncelemiş, geleceğin şimdisini betimleyen bir şairdir.

Bu bağlamda Hölderlin, kaçkın Tanrıların ve yeniden avdet edecek Tanrı'nın şairidir. Şimdinin kısırlığını şiirlerinde tarihselleştiren Hölderlin, zamanı kaçkınlığa ve avdete açarak bunu başarabilmektedir. Oysa zamanı açma olarak şiir, şiirin özünden başka bir şey değildir. Geçmişi geleceğe açmak anlamındaki "Hatıra" da aynı rolü ifa etmektedir.

3.6 *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947)[184]

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından "Nazilerden Arındırma Komisyonu"nca hocalık yetkileri elinden alınan ve *Emeritus* statüsüne getirilmeyen Heidegger'in bu dönemdeki buhranını yansıtan bir metin olan *Aus der Erfahrung des Denkens* [Düşünmenin Deneyiminden Yansımalar], onun savaştan sonra yayımladığı ilk eseri olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

184) Martin Heidegger, **Aus der Erfahrung des Denkens**, Verlag Günther Neske, Pfullingen: 1947. 2. Basım: 1965. 3. Basım: 1976. 4. Basım: 1977. 5. Basım: 1981. 6. Basım: 1986. 7. Basım: 1996 (bu basımın basım yeri Stuttgart'tır). Bu metin, *Toplu Eserler*'de **13. cilt** içinde yer almaktadır: **Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Band 13: Aus der Erfahrung des Denkens**, haz. Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1983. Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 2002.

Küçük bir kitapçık olan bu metin, Heidegger'in kaleme aldığı iki kısa şiirden ve bazı özlü deyişlerden meydana gelmektedir. Hataları ve doğrularıyla bir çığır üzerinde yürüdüğünü şiirsel dille ifade etmeye çalışan Heidegger'e göre, geride bırakılan yıkılış varlık sorusunu açımlamakta işlevsiz olduğu, ana amacın, "bir yıldıza doğru yürümek" olduğudur. Bu deyiş, daha sonra Heidegger'in Meßkirch'teki mezar taşına yazılacaktır: "*Auf einen Stern zugehen*". Yeniden varlık sorusunu sormaya cesaret edilmesi gerektiğini savunan Heidegger, bunun bir çabayla değil, adeta lütufla olduğunun da bilincindedir. Düşünmenin üç tehlikeyle karşı karşıya bulunduğunu söyler: Birincisi, hayırlı bir tehlikedir: Terennüm eden şiirsel düşüncedir bu. İkincisi, şerle dolu bir tehlikedir: Bu da düşünmenin kendine karşı düşünmesidir. Üçüncüsüyse, kötü ve karışık bir tehlikedir: Felsefe yapmak. Düşünmeye yeniden cesaret edenler, büyük hatalar da yapabilirler, ama bu onları korkutmamalıdır ("*Wer groß denkt, muß groß irren*" / "Büyük düşünenler, büyük yanılırlar"). Düşünmenin yurduna geri dönüldüğünde, diye açıklar Heidegger, felsefeden çıkılacak ve varlığın düşünülmesi başlayacaktır.

3.7 *Holzwege* (1950)[185]

Heidegger'in İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yayımladığı ilk büyük eseri, altı konuşma ve makaleyi biraraya getirdiği *Holzwege* [Çıkmaz Patikalar] isimli derlemesidir. 1935 ila 1946 yılları arasında kaleme alınan, kitaba tarih sırasıyla konan ve sanat, bilim, Hegel, Nietzsche, şiir ve Anaksimandros üzerine olup altı metinden meydana gelen bu yapıt, Heidegger'in en önemli çalışmaları arasında sayılmaktadır.

Kitaptaki birinci eser olan *Der Ursprung des Kunstwerkes*[186] [Sanat Yapıtının Kökeni], 13 Kasım 1935'te Freiburg'taki *Kunstwissenschaftliche Gesellschaft*'ta [Sanatbilimsel Cemiyet] yaptığı, sonra 1936 Ocak ayında Zürih Üniversitesi öğrenci birliğinin daveti üzerine burada tekrar ettiği

185) Martin Heidegger, **Holzwege**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1950. **2. Basım:** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1952. **3. Basım:** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1957. **4. Basım:** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1963. **5. Basım:** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1972. **Gözden Geçirilmiş 6. Basım:** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1980. **Gözden Geçirilmiş 7. Basım:** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1994. *Toplu Eserler'den Çıkan Nüsha*: **Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften 1910 – 1976, Band 5: Holzwege**, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1977. **Bunun 2. Basımı:** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2003.
186) Bu yapıt, *Holzwege*'nin dışında Reclam yayınevince de ayrı basım olarak yayımlanmıştır: Martin Heidegger, **Der Ursprung des Kunstwerkes**, Hans-Georg Gadamer'in Giriş Yazısıyla Birlikte, Philipp Reclam jun., Stuttgart: 1960 (daha sonraki tıpkıbasımları: 1962, 1965, 1967, 1970, 1977, 1978, 1986, 1988, 1990, 1992, 1995, 1997, 1999, 2001).

bir konuşmanın metnine dayanmaktadır. Heidegger, bu kitaptaki versiyona 17 Kasım, 24 Kasım ve 4 Aralık 1936'da Frankfurt'taki *Freies Deutsches Hochstift*'te[187] yaptığı üç konuşmanın metnini eklemiş, sonsözü daha sonra kaleme almış ve metnin ekini ise 1956'da yazarak ilk kez 1960'ta Reclam yayınevince çıkan ayrı basıma dahil etmiştir. Vittorio Klostermann yayınevinden çıkan daha sonraki tarihli versiyonları ise Heidegger tarafından gözden geçirilmiş ve daha ayrıntılı olarak bölümlendirilmiş olup, atıflarda geçerli olan versiyon bu yayınevinden çıkanıdır.

Der Ursprung des Kunstwerkes, Heidegger'in Hölderlin'le başlayan sanat yapıtı yorumlarını daha soyut bir tartışma düzeyine çeken bir çalışmasıdır.[188] Heidegger'e göre sanat yapıtı, dünya yaratan ve yer tesis eden bir etkinliktir. Buna göre sanat yapıtı, tarihsel yaşamın bağlamını sağlayan güzergahların açılması demektir. Böylece, anlamaya direnen ve geçilemez ya da aşılamaz olan yollar kendilerini belli eder. Dolayısıyla sanat, dünya ile yer (mahal, konum) arasındaki gerilimi sergileyerek açımlayıcı anlamsal bağlam ve bütünlerin, henüz belirlenmemiş olandan nasıl çıkarsandığını göstermektedir. Henüz belirlenmemiş olanla sanatın bütünlüğü bu noktada kendini belli etmektedir. Böylece hakikat sanatla yapıtlandırılır, çünkü hakikat, Heidegger'in anlayışında, "namahrem"dir, gizli veya örtük olmayıştır: *Unverborgenheit* (Yunanca'daki *aletheia*'dan). Özetle sanat yapıtı; hakikati açımlayan, onu mahremden namahreme taşıyan tesis etme, ortaya koymadır.

Holzwege isimli derlemedeki ikinci metin, 9 Temmuz 1938'de Freiburg'taki *Kunstwissenschaftliche, Naturforschende und Medizinische Gesellschaft*'ta [Sanatbilimsel, Doğa Araştırmaları ve Tıbbi Cemiyet] yaptığı *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik* [Yeniçağ Dünya Resminin Metafizik Aracılığıyla Temellendirilmesi] isimli konuşmanın gözden geçirilmiş hali olan *Die Zeit des Weltbildes*'tir [Dünya Resmi Çağı]. Metnin eki, diğer kısımlarla birlikte yazıldığı halde, Freiburg'taki konuşmada okunmamıştır.

Bu metnin, "Sanat Yapıtının Kökeni"nden sonra gelmesi anlamlıdır. Bu sayede Heidegger, sanat yapıtının hakikat açımlayıcı işleviyle teknik ve bilimin doğruluk kavramını cihet kabul etmesi arasındaki ayrımı açık biçimde ortaya koyabilmektedir. Teknoloji ve bilimin yaptığı, ha-

187) 1859'da kurulan *Freies Deutsches Hochstift*, 1848 devriminin siyasal ideallerinin devamcısı olan özel bir kültür cemiyeti olup, 1933'ten sonra Nasyonal Sosyalistlerin hedeflerinden birisi olmuştur. Heidegger'in burada düzenenlenen bir konuşma dizisine katılması, onun bu siyasal ideolojiden uzaklaşmış olduğunun bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır.

188) Robert Bernasconi, ***"The Greatness of the Work of Art"*, Heidegger Toward the Turn – Essays on the Work of the 1930s**, der. James Risser, State University of New York Press, Albany: 1999, s. 95-117.

kikat açımlamak değil, dünya resimleri yaratmaktır. Dünya resimleri yaratılırken dünya, belirli bir biçimde resmedilir. Dünyayı belirli bir biçimde temsil etme anlamına gelen resmetme, insanların bu resme ya da temsile göre kendilerini yönlendirebilmelerini, örgütleyebilmelerini ve egemenliği altına alabilmelerini sağlamaktadır. Böylece dünya, bilim ve teknolojinin egemenliği altına girmektedir. Heidegger'e göre bu gelişme, tesadüfi olmayıp, Batı düşünce dünyasının nihai sonucudur.

Heidegger'in bilim ve teknolojiye ilişkin eleştirilerinin en derli toplu hali olan bu metin, çağdaş eleştirel düşünce içinde önemli bir yere sahiptir.

Bu metinden sonra, Heidegger'in "metafizik"ten ne anladığını ortaya koyması bakımından Hegel ve Nietzsche üzerine iki yazı gelmektedir. *Hegels Begriff der Erfahrung* [Hegel'in Deneyimleme Kavramı] başlıklı makale, 1942/43 güz döneminde Freiburg Üniversitesi'nde Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* ile Aristoteles'in *Metafizik* (Kitap 4 ve 9) adlı yapıtları üzerine verdiği derslere dayanmaktadır. Heidegger bu metni, iki ayrı dost ve öğrenci grubu önünde de sunmuştur.

Hegels Begriff der Erfahrung'da Heidegger, deneyimlemenin, bilincin apaçık biçimde gerçekleşmesi olarak nasıl kendinin bilimsel pekinliği haline dönüştüğünü ve ardından da (Hegel'in ifadesiyle) mutlağın yeniden dönüşü olarak nasıl kavrandığını sormaktadır. Heidegger'e göre bu noktada Hegel, dünyevi bir teoloji kurmakta, dolayısıyla ötedünyasal bir Tanrı kavramının ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Bu noktada da Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözüne doğrudan geçiş sağlanmaktadır.

Zaten *Holzwege*'deki bir sonraki makale de tam bu konu üzerinedir: *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* [Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü]. Makalenin ana kısımları, 1943'te Heidegger tarafından birkaç kere küçük bir dinleyeci grubuna sunulmuş olup, esas içeriği 1936 ila 1940 yılları arasında Freiburg Üniversitesi'nde verdiği beş ayrı Nietzsche dersinin notlarına dayanmaktadır. Burada Heidegger, varlığın tarihi açısından Nietzsche felsefesini Batı metafiziğinin nihayete ermesi ve ikmal olması açısından ele almaktadır.

Hölderlin ile Nietzsche, Heidegger'in 1930'lardaki düşüncesinin ana eksenleri olmuştur. Tanrıların terk ettiği çağın şairi olarak Hölderlin, Tanrı'nın öldüğünün habercisi olarak da Nietzsche, rektörlük sonrası dönemin en önemli dayanak noktalarıdır. Heidegger'e göre Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü, onun "Güç İstenci" öğretisiyle bire bir örtüşmektedir. Zira güç istenci öğretisiyle birlikte, bildik haliyle metafizik bir sona varmaktadır. Tüm gerçekliğin temel ilkesi ya da dayanağı olarak sonsuz bir istenç dinamiğinin öne çıkartılmasıyla metafizik, kendi

öz yönelimini aşarak nihai bir temele uzanır ve bu suretle kendi kendini ortadan kaldırır.

Bu konuşmadan sonraki metin, yine bir sunuşa dayanmaktadır. Rainer Maria Rilke'nin (1875-1926) yirminci ölüm yıl dönümü dolayısıyla Heidegger, 1946'nın son günlerinde küçük bir dost meclisi önünde *Wozu Dichter?* [Şairler Neye Yarar?] başlıklı bir sunum yapmıştır. Burada Heidegger yine "Tanrıların terk ettiği çağ" izleğini ele almakta, bu kısır çağda şairliğin ve şiircilik mesleğinin yeniden şiirsel bir sorun haline getirilmesi için çaba sarfetmektedir. Hölderlin gibi Rilke de şiirin özü üzerine yorumlarda bulunmuş ve bunu şiirlerinde işlemişti. Heidegger'e göre Rilke, Hölderlin'in açtığı çığır üzerinden yürümekteyse de onun üstünlüğüne erişememektedir. Heidegger'in burada yararlandığı öz kaynakları, özellikle *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* notlarıyla *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*'tur.

Holzwege'nin son makalesi, yine *Beiträge* dönemine rastlayan ve ondan beslenen *Der Spruch des Anaximander*'dir [Anaksimandros'un Sözü]. 1946'da kaleme alıp yayımlamadığı bir yazının önemlice bir kısmını bünyesinde barındıran bu son makale, Batı felsefesinin en eski önermesi olarak kabul edilen Anaksimandros'un (M.Ö. yedinci yüzyıl) "şeylerin kökeni neyse sonları da o olacaktır mecburen; çünkü onlar borçlarını ödemek zorundalar ve adaletsizliklerinin hesabını verecekler, zamanın düzenine göre" sözü üzerinedir.

Der Spruch des Anaximander, yukarıdaki sözün ayrıntılı bir çözümlemesi üzerine kuruludur. Heidegger burada, Miletoslu düşünürü oldukça özgür biçimde yorumlamakta ve bazı yerlerde filolojik haklılık sınırlarını zorlamaktaysa da, varmaya çalıştığı nokta, düşüncenin başına geri dönmek ve *Beiträge*'de de üzerinde durduğu "diğer başlangıç"ın olası deneyimlenişinin bir örneğini sunmaktır. Heidegger'in son dönem düşüncesinin çığırı, bu "diğer başlangıç"ın güzergâhını takip etmekte olduğu için, *Holzwege*'nin söz konusu son makalesi bir tür program olarak da kabul edilebilir.

3.8 *Einführung in die Metaphysik* (1953)[189]

Heidegger'in bu kitabı, onun 1935 yılında Freiburg Üniversitesi'nde aynı adla verdiği dersin metnine dayanmaktadır. *Holzwege*'den üç yıl

189) Martin Heidegger, **Einführung in die Metaphysik**, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1953. Aynı yayınevinden çıkan daha sonraki tıpkıbasımları: **2. Basım**: 1958; **3. Basım**: 1966; **4. Basım**: 1976; **5. Basım**: 1987; **6. Basım**: 1998. *Toplu Eserler'den Çıkan Nüsha*: **Abteilung 2: Vorlesungen 1923-1944, Band 40: Einführung in die Metaphysik**, haz. Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1983. **Bunun 2. Basımı**: 1986.

sonra 1935 yılında verdiği bir dersi ayrı bir kitap olarak yayımlama nedeni, bu dönemki düşüncelerini daha geniş bir okur kitlesiyle paylaşabilmek olmuştur.

Heidegger'in 1935'teki ders notları bütün ayrıntılarıyla yayım için hazırlanmış olduğundan, onun daha o zaman bu notları bir kitap olarak yayımlamak niyetinde olduğunu göstermektedir.

Kitabın odağını yine varlık sorusu oluşturmaktadır. "*Die Grundfrage der Metaphysik*" [Metafiziğin Temel Sorusu] başlığını taşıyan birinci bölümün ilk cümlesi şöyledir: "Neden varlık var da niye daha ziyade hiçlik değil? İşte, soru budur." Heidegger'e göre sorulabilecek soruların en başta geleni bu sorudur: Neden varlık var, neden her şey hiçlik değil? Kitabın ilk bölümü, bu sorunun kapsamını, önemini ve anlamını ele almaktadır.

Daha sonra Heidegger, kitabın ikinci bölümünde "*sein*" sözcüğünün gramatiğini ve etimolojisini ele almaktadır. Ardından üçüncü bölümde varlığın özüne ilişkin sorunun ne demek olduğunu incelemektedir. Dört alt bölümden meydana gelen dördüncü ve sonuncu bölümdeyse varlık kavramına benzeyen fakat farklı olan oluşum, görünme, düşünme ve ödev gibi kavramları varlık kavramından ayırt etmektedir.

Einführung in die Metaphysik, *Varlık ve Zaman*'ın devamcısı gibidir. Varlık kavramının herhangi bir kavram olmadığını, hatta "boş" bir kavram hiç olmadığını ortaya koyan Heidegger, tarihsel insan varlığının en temel deneyimleyişinin varlık olduğunun altını çizmektedir. Bu kitapla birlikte Heidegger, Platon ve Aristoteles odaklı düşünüşünü Parmenides ve Herakleitos odaklı bir düşünüşe de terk etmeye meyleder. Ona göre felsefenin başlangıcında, bu son iki düşünür yer almaktadır. Varlığın düşünürü olarak kabul ettiği Parmenides, özellikle hiçliğin varlığına dair tespitleriyle ayrı bir yere sahiptir. Öte yandan Herakleitos, *polemos* kavramıyla "varlık mücadelesini", yani hiçlik, varlık ve görünüm arasındaki ontolojik mücadeleyi özetlemek suretiyle önemli bir iç görü sağlamıştır. Bu noktada Heidegger'in *Der Ursprung des Kunstwerkes*'te dile getirdiği "dünya" ile "yer" arasındaki çatışma da daha derinlikli bir anlam kazanmaktadır.

Heidegger'in bu kitabı, içerdiği siyasal göndermelerle de ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Siyasal olanı, Yunanca'daki *polis*'ten çıkarsamaya ve bunu da *Dasein*'ın tarihsel olarak tebarüz ettiği mahal olarak yorumlamaya çalışan Heidegger, Parmenides'le Herakleitos'un şiirsel düşünüşünü kendine rehber edinmekte ve mevcut siyasal koşullardan sıyrılmanın tek yolunun, varlık sorusunun ifade edilişini müteakip şiirsel bir tarih temellendirilmesi olduğunu savunmaktadır. Avrupa'nın varlık mü-

cadelesi içinde mağlup olmaması için, kendi zinde tarihsel-tinsel güçlerinin yeniden inkişaf etmesi gereklidir.

Heidegger'in bu kitabı, 1935 yılındaki dersine dayandığından, pek çok yorumcu, onun bu sözlerini, 1933/34'teki Nasyonal Sosyalist angajmandan uzaklaşmasının ve bu ideolojiyle hesaplaşmasının bir kanıtı olarak yorumlamıştır.[190] Bu konuyla ilgili tartışmalar için özellikle Richard Polt'un derlemesine bakılabilir.[191] Ancak yine akılda tutulması gereken bir gerçek, kitaptaki şu cümledir: "*Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der 'Werte' und der 'Ganzheiten'*" [Günümüzde Nasyonal Sosyalizmin felsefesi olarak orada burada sunulanların, bu hareketin içsel hakikati ve büyüklüğüyle (yani gezegensel olarak belirlenmiş olan teknolojiyle yeniçağ insanının karşılaşmasıyla) en ufak bir ilgisi yoktur ve "değerler" ve "tümlükler"in karanlık sularında avlananlarca yapılmıştır].[192] Buradaki "*innere Wahrheit und Größe dieser Bewegung*" ifadesi, Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm anlayışının bir simgesi olarak da okunmuştur çoğu kere.

3.9 *Der Feldweg* (1953)[193]

Heidegger'in 1949'da kaleme aldığı toplam yedi sayfalık bu kısa metin, onun memleketi Meßkirch için yazdığı, gezinmeleri sırasında sık sık kullandığı ünlü *Feldweg* [Kıryolu] üzerine bir tefekkür yazısıdır.

Heidegger'in memleketiyle olan derin bağı, onun tüm eserlerinde belirgin biçimde görülebilmektedir. Bu küçük kitap, bu bağı felsefi bo-

---

190) John D. Caputo, "*Heidegger's Revolution: An Introduction to An Introduction to Metaphysics*", Heidegger Toward the Turn – Essays on the Work of the 1930s, der. James Risser, State University of New York Press, Albany: 1999, s. 53-73.

191) Richard Polt, Gregory Fried, A Companion to Heidegger's "Introduction to Metaphysics", Yale University Press, New Haven/London: 2001.

192) Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 4. Basım, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1976, s. 152.

193) Martin Heidegger, Der Feldweg, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1953. 2. Basım: 1956. 3. Basım: 1962. 4. Basım: 1969. 5. Basım: 1975. 6. Basım: 1978. 7. Basım: 1983. 8. Basım: 1986. 9. Basım: 1991. Fotoğraflı Özel Basım (Resimleyen: Elsbeth Büchin): 1989. Bunun 2. Basımı: 1995. Bu metin, *Toplu Eserler*'de 13. cilt içinde yer almaktadır: I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Band 13: Aus der Erfahrung des Denkens, haz. Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1983, s. 87-90. Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 2002. Ayrıca bkz. III. Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes, Band 77: Feldweg-Gespräche (1944/45), haz. Ingrid Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1995.

yutlara taşıyan son derece ilginç bir belgedir (ayrıca onun 1959'da yayımladığı *Gelassenheit* başlıklı eserine de bakılabilir: bkz. aşağıda *Bölüm I, 3.15*). Meßkirch Şatosu'nun önünden geçip açık tarlalara ve ormana götüren *Feldweg*, alışıldık ortamdan hakikatin açıklığına gidişin simgesidir. Heidegger'in bu metinde Ortaçağ mistiği Meister Eckhardt'tan (1260-1327/28) da söz etmesi bu anlamda önemlidir. Konuşulamayanda, dile gelemeyende hakikatin kendini açımlaması ya da Meister Eckhardt'ın deyişiyle Tanrı'nın Tanrı oluşu Heidegger'in bu düşünsel gezinmeleri sırasında kendini dışavurmaktadır. *Der Feldweg*, bu deneyimlemenin son derece şiirsel bir ifadesidir. Bilim ve teknolojinin yol açtığı varlıksal kopuşa karşı Heidegger, insanın toprağa bağlı bir varlık olarak dünyayı deneyimlemesinin gerekliliğini dile getirmektedir. Köke dönmenin şiiri olarak da yorumlanabilecek olan *Der Feldweg*, sakin ve huzurlu düşünmenin kısa bir kılavuzu sayılabilir.

3.10 *Vorträge und Aufsätze* (1954)[194]

Bu kitapta üç bölüm altında toplanmış on bir metin, Heidegger'in çeşitli tarihlerde yaptığı konuşmalara ve kaleme aldığı yazılara dayanmaktadır. İkisi hariç derlemedeki tüm metinler, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde hazırlanmış olup, Heidegger'in "geç dönem" felsefesini yansıtır niteliktedir. Otuzlu yıllarda yoğunlaştığı teknoloji ve bilim konularını bir kez daha ele alan Heidegger, *Holzwege*'den farklı olarak bu sefer daha özgün bir yazı/konuşma dili ya da üslubu kullanmakta, daha ezoterik ifadelere yer vermektedir. Ancak *Einführung in die Metaphysik*'teki dünya-tarihsel dönüşüm heyecanının ya da teolojik sayılabilecek ifadelerin (özellikle *Beiträge*'de) yerini daha dingin, ama biraz daha örtük bir lisan almış gibi görünmektedir.

Konuşmalar ve Makaleler başlığını taşıyan kitaptaki birinci bölümün ilk metni, Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi'nin Münih Teknik Yüksekokulu'nda düzenlediği *Die Künste im technischen Zeitalter* [Teknik Çağda Sanatlar] isimli konferans dizisi kapsamında 18 Kasım 1953'te yaptığı *Die Frage nach der Technik* [Tekniğe İlişkin Soru] baş-

194) Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Verlag Günther Neske, Pfullingen: 1954. Bu yayınevinden çıkan daha sonraki tıpkıbasımlar: 2. Basım: 1959; 3. Basım: 1967; 4. Basım: 1978; 5. Basım: 1985; 6. Basım: 1990; 7. Basım: 1994 (bu ve bundan sonraki basımlar, yayınevi merkezinin Stuttgart'a nakledilmesi ve Klett-Cotta bünyesine girmesi dolayısıyla Stuttgart'ta basılmıştır); 8. Basım: 1997; 9. Basım: 2000. *Toplu Eserler'deki Nüsha*: Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften 1910 – 1976, Band 7: Holzwege, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2000 (Heidegger'in derkenarlarını da içeren nüshadır).

lıklı konuşmasıdır. Bu metin ayrıca, *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste*'nin [Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi Yıllığı] üçüncü cildi içinde 1954'te yayımlanmıştır (R. Oldenbourg, München: 1954, s. 70 vd.).

Die Frage nach der Technik, geniş yankılar uyandırmıştır. Tekniğin özünü *Ge-stell* [çerçeve] olarak nitelendiren Heidegger, varolanlar bütününü sevk ve idare etmek amacıyla oluşturulmuş bir tesis etme, hazırlama ve ortaya koyma çerçevesinin kendini teknoloji olarak ifade ettiğinin altını çizmektedir. Böyle bir sistemin barındırdığı tehlike, kendini sorgulamama ve sorgulatmaması, kendini kaçınılmaz ve kendiliğinden anlaşılır olarak sunmasıdır. Bu tehlikelerden kurtulup tekniğe ilişkin soruyu sorabilmek için, sorgulanmaya layık olana bırakılış haline geçmek gerekecektir.

Birinci bölümün ikinci metni olan *Wissenschaft und Besinnung* [Bilim ve Düşünüm], Heidegger'in 4 Ağustos 1953'te küçük bir dost meclisi önünde yaptığı bir konuşmaya dayanmakta olup, bu metin, *Die Frage nach der Technik*'in ön çalışması niteliğini taşımaktadır. Burada Heidegger, "Tekniğe İlişkin Soru"da kaldığı yerden devam etmekte ve ilk önce bilimin ne olduğunu, bilginin ne anlama geldiğini tarihsel perspektif içinde inceledikten sonra, özellikle Aristoteles'in bazı ana kavramları üzerinde yorumlarda bulunmaktadır. Buradan hareketle Heidegger, modern bilimin hiç de doğal ve kendiliğinden anlaşılır olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Bunun anlaşılması ve sorgulanması için "*Besinnung*" gereklidir: Bu kavram hem düşünüm anlamına gelmekte, hem de bir şeylerin bilincinde olmanın daha ileri bir noktasını ifade etmektedir. Bu anlamda "*Besinnung*", sorgulanmaya layık olana bırakılıştır, teslim olmadır. Eğitime, aklın gücüne, değişmezliğe, tarihsel bir cihetten gelerek boyun eğmemedir.

Birinci bölümün üçüncü metni, *Überwindung der Metaphysik* [Metafiziğin Aşılması] başlığını taşımaktadır. Bu makale, metafiziğin aşılmasıyla ilgili olarak Heidegger'in 1936 ila 1946 yılları arasında kaleme aldığı notlardan hareket etmektedir. Makalenin önemlice bir kısmı, Emil Preetorius (1883-1973; grafiker, tasarımcı) için hazırlanan bir armağan kitapta da yer almıştır.[195]

Toplam yirmi sekiz kısa paragraftan meydana gelen bu makale, metazifiğin aşılması ve geçmişte kalması tartışmalarıyla başlamakta, varolanın hakikatinin batışının ne anlama geldiğini irdelemekte, metafiziğin

195) Fritz Hollwich (der.), **Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Preetorius**, Insel Verlag, Wiesbaden: 1953.

ikmalinin Hegel'le gerçekleştiğinin altını çizmekte, metafiziğin aşılmasının varlık-tarihsel anlamda düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktadan sonra Heidegger, son metafizik felsefeci olarak gördüğü Nietzsche üzerine incelemelerde bulunmakta, "Güç İstenci" kavramı üzerinde durmakta, onu Kant'la karşılaştırmakta, iktidar kavgasının her yerde kendini gösterdiğini belirtmektedir. Oysa Heidegger'e göre varlık, çağımızı terk etmiştir. Bu terk edişin göstergeleri olarak "fikir" ve "değer"leri ele almaktadır. Metafiziğin aşılmasıysa varlık çobanlarını gerektirir. Söz konusu çobanlar, tarumar olmuş yeryüzünün ıssızlığının dışında ve görünmez biçimde iskan ederler. Onlar şairane ve tefekkûrâne biçimde yurt tutarlar dünyada.

Bu metinden sonra, kitabın birinci bölümünün son yazısı olan *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* [Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?] gelmektedir. 8 Mayıs 1953'te Bremen'de yaptığı bir konuşmaya dayanan bu metin, Nietzsche'nin "Böyle Buyurdu Zerdüşt" başlıklı kitabı üzerine ayrıntılı bir incelemedir. Heidegger'in bu metindeki ana noktası, çağa karşı çıkış ve zaman-üstü olanın mutlaklaştırılması denemesinin irdelenmesidir. Nietzsche'de hınç ya da intikam kavramını derinlikli biçimde ele alan Heidegger, intikamın, çağa karşı çıkış olduğunu, direniş anlamına geldiğini belirtmektedir. Sonuç olarak Heidegger, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kim, diye sorduğunda, üst-insan öğretisi içinde aynının ebedi dönüşünü öğreten kişidir, demektedir. Heidegger'e göre Batı metafiziğinin nihai düşüncesi olan ebedi dönüş öğretisi, hâlâ esrarını korumakta olup, bunu mistisizm ya da döngüsellik olarak yorumlamak yanlış olacaktır.

Bundan sonra, *Vorträge und Aufsätze*'nin ikinci bölümü başlamaktadır. Bu bölümün ilk metni, Heidegger'in 1952'de Bavyera Radyosu'nda yaptığı bir konuşmaya dayanmakta olup, bu metin *Merkur* dergisinde de aynı yıl basılmıştır. *Was heißt Denken?* [Düşünmek Ne Demektir?] başlığını taşıyan bu yazı, Freiburg Üniversitesi'nde 1951/52 güz döneminde aynı başlıkla verdiği dersin çerçevesi içindedir. Oysa kitaptaki metin ise daha kısadır ve düşünmek kavramının genel bir irdelemesini sunmaktadır. Heidegger'e göre düşünülmeye layık olanı düşünmek, düşünmek demektir ve bu öğrenilmesi gereken bir şeydir. Bu bağlamda Heidegger, Hölderlin ve Parmenides'ten alıntılar yapmakta ve bunlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sonuç olarak Heidegger, düşünmenin, varolanın varlığının işitilmesi olduğunu ortaya koymakta ve düşünülmeye layık olanın bu olduğunu belirtmektedir.

İkinci bölümün ikinci metni, *Bauen Wohnen Denken* [İnşa Etmek, İskan Etmek, Düşünmek] başlığını taşımaktadır. 5 Ağustos 1951'de Darms-

tadt'ta düzenlenen *Mensch und Raum* [İnsan ve Mekan] başlıklı toplantıda yaptığı konuşmaya dayanan bu metnin 1952'de ayrı basımı yapılmıştır.

Bu metinde, inşa ve iskân etme üzerine düşüncelerini dile getiren Heidegger, böylece sadece felsefecilerin değil, mimarların, kent planlamacıların ve benzeri alanlarda çalışıp düşünenlerin en çok okudukları kuramsal çalışmalardan birini kaleme almıştır. Heidegger'in amacı, inşa etmeyle ilgili kurallar geliştirmek değil, aksine, bu konuya mimari ve teknik açıdan değil, varlık sorusu açısından inşa ve iskân etmenin ne demek olduğunu irdelemeye çalışmaktadır. Mekan, korunak, iskân, tesis gibi konuları ele alan Heidegger, "köprü" konusunu da incelemekte ve onun birleştirici, yakınlaştırıcı rolünü ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Heidegger, iskan etmenin ontolojisini ortaya koyarken, bunun öğrenilmesi gerektiğini belirtmekte, mesken sıkıntısının aslında bir iskan ontolojisi sıkıntısı olduğunun altını çizmektedir.

Bu metinden sonraki metin *Das Ding*'dir [Nesne]. Heidegger'in bu metni de Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi'nde yaptığı bir konuşmaya dayanmaktadır. 6 Temmuz 1950'de yapılan bu konuşma, Akademi'nin yıllığının birinci sayısında (1951) da yayımlanmıştır.

Das Ding, Heidegger'in geç dönem lisanını çarpıcı biçimde yansıtan yapıtlarının başında gelmektedir. Burada Heidegger, bir "testi" [*Krug*] üzerine oldukça derin çözümlemelerde bulunmaktadır. Yakınlık ve uzaklık kavramlarından hareket ettikten sonra Heidegger, bir "nesne" olarak testinin, göğü ve yeryüzünü, Tanrısal olanları ve ölümlüleri biraraya topladığını ve bir "dörtleme" [*Geviert*] olarak bunların öne çıkmasına vesile olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda testi, ne bir yapıt, ne de bir nazarı dikkat öznesi olarak bir nesne değildir. Testinin nesneliği, *Dasein*'ın özsel ilişkilerini açımlamasında yatmaktadır. *Dasein*'ın özsel ilişki bütününe Heidegger, geç dönem felsefesinde *Geviert* adını vermektedir. Bu dörtleme şunlardır: Yeryüzü [*die Erde*]: koruyan, besleyen dünya, doğa, çevre. Gök [*der Himmel*]: Güneş, ay, yıldızlar, ışık, karanlık, mevsimler, vakit, hava şartları. Tanrısal olanlar [*die Göttlichen*]: Tanrı'nın işaret taşıyan elçileridir, onların faaliyeti Tanrı'yı açımlamaktadır. Ölümlüler [*die Sterblichen*]: İnsanlar; ölebildikleri için onlara ölümlüler denir ("Ölüm demek, ölümü bir imkân olarak yaşamaktır. Sadece insanlar ölür. ... Ölüm, hiçliğin mabedidir ... Hiçliğin mabedi olarak ölüm, varlığın korunağıdır"[196]). Heidegger'e göre sadece insanlar, ölümlü oldukları için, iskan etmek suretiyle dünyayı dünya olarak kazanırlar. Dünyadan çıkarsanan, bir nesne olabilir, ancak.

196) Martin Heidegger, *"Das Ding"*, Vorträge und Aufsätze, Verlag Günther Neske, Pfullingen: 1954, s. 177.

İkinci bölümün son metni, yine bir konuşmaya dayanmakta olup, "... *dichterisch wohnet der Mensch* ..." [... şairane iskân eder insan ...] başlığını taşımaktadır. Heidegger söz konusu konuşmayı, 6 Ekim 1951'de Baden-Baden kenti yakınlarındaki "Bühlerhöhe" tesislerinde yapmış, bu konuşma daha sonra şiir ve edebiyat dergisi *Akzente*'nin ilk sayısında yayımlanmıştır (1954, s. 57 vd.).

Heidegger, metnin başlığını Hölderlin'in bir şiirinden almıştır. Bu, Hölderlin'in "*In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm...*" [Madeni çatısıyla kilise kulesi sevimli bir mavilikle çiçek açar...] dizeleriyle başlayan şiiridir. Heidegger, burada da "mesken sıkıntısı"ndan hareket etmekte, bu durum karşısında şairane iskan etmekten nasıl bahsedilebileceğini sormaktadır. Bu noktada Heidegger, şiir/*Poesie* ile Yunanca'daki *poiesis* [yapıt/yapım] kavramları üzerinde ayrıntılı bir çözümlemeye gitmekte ve insanın dünyadaki varoluşunun yapıtsal/yapımsal (poietik) olduğu sonucuna varmaktadır. Bu tartışmaları ise, Hölderlin'in pek çok şiiri üzerinden giderek yürütmektedir.

Bu metinden sonra Heidegger, kitabın üçüncü bölümüne geçmektedir. Bu bölümdeki üç metin, en eski Yunan felsefesi (Parmenides ile Herakleitos) üzerine kavramsal incelemelerde bulunan yazılardır. İlk metin *Logos (Heraklit, Fragment 50)* [Logos (Herakleitos, Fragman 50)] başlığını taşımakta ve Hans Jantzen (1881-1967; Hıristiyan sanatı tarihçisi) için 1951'de yayımlanan bir armağan kitapta ilk kez yayımlanmış olup, 4 Mayıs 1951'de Bremen'de de sunulmuştur. Bu metin, Heidegger'in 1944 yaz döneminde Freiburg Üniversitesi'nde verdiği *Logik* [Mantıkbilim] dersine dayanmaktadır.

Dilin (lisanın) ayrıntılı ve kendine özgü bir yorumunu sunan Heidegger, bu bağlamda Herakleitos'un 50 nolu fragmanındaki *logos* kavramından hareket etmektedir: "Beni değil anlamı/sözü (*logos*) işittiyseniz, şunu söylemek bilgecedir: her şey Bir'dir". Herakleitos'un bu fragmanda dile getirdiği tüm sözcükleri tartışmaya ve üzerinde durmaya layık bulan Heidegger, bu sözcük ve kavramların o zamanki anlamlarıyla günümüzde çağrıştırdıkları arasında çok önemli farkların bulunduğunun altını çizmektedir. Konuşmayı/sözü, mevcut olanın birarada vücut bulmasının dile gelişi olarak yorumlayan Heidegger, bunun sonucu olarak dinleme/işitme üzerinde yorumlarda bulunmakta, ayrıca varlık sorusunun ne kadar önemli olduğunun altını çizmektedir. Ancak varlık kavramının halen esrarını koruduğunu vurgulayan Heidegger, bu yüzden söz konusu sözcüğün "geçici" olduğunu savunmaktadır.

Bundan sonraki metin, *Moira (Parmenides VIII, 34-41)* başlığını taşımakta olup, "*Was heißt Denken?*" [Düşünmek Ne Demektir?] başlıklı dersinde ele almaktan vazgeçtiği notlarından derlemiştir.

Bu metinde Heidegger, Parmenides'in düşünmek ile varlığın özdeşliği önermesini ele almakta ve bunun Batı düşüncesinin asıl meselesi olduğunu savunmaktadır. Sekizinci fragmanın 34 ila 41 nolu dizelerinde Parmenides, düşünmek ile varlığın özdeş (aynı) olduğunu söylemekte, ifade olmadığında varlığın da olamayacağını, bunların ise *Moira* (kader tanrıçası) tarafından birbirine bağlandığını vurgulamaktadır. Bu noktadan sonra Heidegger, çağdaş Batı felsefesinde bu ilişkinin nasıl ortaya konmuş olduğunu incelemekte ve özellikle Hegel'i ele almaktadır. Bu giriş tartışmalarından sonra gelen kısa yedi bölümde Heidegger, sahih bir Parmenides yorumunu denemekte ve varlık, ölüm, hakikat, kader [*Moira*], görünüm, *logos*, özdeşlik gibi kavramları yukarıdaki fragmandan hareketle temellendirmeye çalışmaktadır.

Vorträge und Aufsätze başlıklı derlemenin son metni, *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)* [Aletheia (Herakleitos, Fragman 16)] başlığını taşımaktadır. Konstanz Lisesi'nin (*Humanistisches Gymnasium Konstanz*) 350'inci yıl kutlamaları için hazırlanan bir armağan kitap için kaleme aldığı bu makale, 1943 yaz döneminde verdiği Herakleitos dersinin notlarına dayanmaktadır.

Özellikle Herakleitos'un "karanlık" felsefesini ele alan bu makale, onun aslında ne kadar aydınlık ve parlak bir düşünür olduğunu vurgulamaktadır. Bu amaçla, onun on altıncı fragmanı üzerinden gitmektedir: "Hiç batmayandan nasıl korunulur ki?" Bu cümlenin kısa bir alımlanış tarihini sunan Heidegger, daha sonra bunun, insanın varlık hakikatinin kapalı olmama, açıkta olma (*a-letheia: Lichtung, kapalısızlık*) olduğuna işaret ettiğini ve *logos*'un da bu şekilde yorumlanması gerektiğini vurgulamaktadır.

3.11 *Was heißt Denken?* (1954)[197]

Heidegger'in 1951/52 güz ve 1952 bahar döneminde Freiburg Üniversitesi'nde aynı başlık altında verdiği dersin notlarından hazırlayıp yayımladığı bu küçük kitap, düşünmenin ne demek olduğu üzerine

197) Martin Heidegger, Was heißt Denken?, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1954. **2. Basım**: 1961. **3. Basım**: 1971. **4. Basım**: 1984. **5. Basım**: 1997. *Reclam yayınevinden çıkan nüsha*: Martin Heidegger, Was heißt Denken?, Philipp Reclam jun., Stuttgart: 1992. **2. Basım**: 1997. *Toplu Eserler'den çıkan nüsha*: **Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 8: Was heißt Denken?**, haz. Paola-Ludovika Coriando, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2002.

varlık-tarihsel bir düşünlemeyi içermektedir. Heidegger'in hareket noktası, Nietzsche'nin istenç metafiziği ve varlık sorusunun Sokrates öncesi düşünce kaynağıdır.

İki bölümden meydana gelen *Was heißt Denken?* [Düşünmek Ne Demektir?] metninin ilk bölümünde (birinci derste) Heidegger, çağımızın bir çözümlemesini sunmakta ve bu çağda en vahim şeyin, hâlâ (ya da henüz) düşünme aşamasına geçilmemiş olduğudur. Bu eksikliğin iki sebebi vardır: Hem düşünmeye yeltenmeyişimiz, hem de düşünmenin kendisini bizden sakınması. Hölderlin'den de hareketle Heidegger, insanoğlunu, kendini-bizden-sakınan'ın işareti olarak yorumlamakta ve dolayısıyla yorumdan mahrum kaldığını savunmaktadır. Dolayısıyla insanoğlu, henüz-menzile-varmamışlık ile mukadderdir.

Bunun ardından Heidegger, özellikle Schopenhauer'le birlikte tarih ve dünyanın bir tasarım olarak algılanmasının ne anlama geldiğini ele almakta, günümüzdeyse modern bilim ve teknolojinin bu tasarımın içeriğini tanımladığını savunmakta ve Nietzsche'den hareketle son kertede metafiziğin de aşılması gerektiğini ileri sürmektedir.

Metnin ikinci bölümünde (ikinci derste) Heidegger, bu sefer doğrudan "düşünmek ne demektir?" sorusuna yönelmektedir. Neyin düşünüldüğü üzerine ayrıntılı ve incelikli çözümlemelere giden Heidegger, özellikle şiir ve dil üzerinde durmakta, bütün bu tartışmalarınsa bizi varlığa götürdüğünün altını çizmektedir. Dolayısıyla düşünce-varlık-dil üçlüsünün asıl sorun olduğunu ortaya koymakta ve özellikle Parmenides'in önemli bir yer işgal ettiğini bildirmektedir. Bu bağlamda modern bilim, teknoloji ve metafizik üzerine bir kez daha bir tartışma ortamı yaratan Heidegger, düşünmenin öğrenilmesi gerektiğini ve bunun da varlık sorusuna açık olmayı şart koştuğunu savunmaktadır.

3.12 *Identität und Differenz* (1957)[198]

1957 yılında yayımlanmış olan bu küçük kitapta iki metin yer almaktadır: *Der Satz der Identität* [Özdeşlik Önermesi] ile *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* [Metafiziğin Onto-Teolojik Esası]. Bi-

198) Martin Heidegger, **Identität und Differenz**, Verlag Günther Neske, Pfullingen: 1957 (aynı yıl içinde dört baskı yapmıştır). Bu yayınevinden çıkan daha sonraki tıpkıbasımlar: **5. Basım**: 1976; 6. Basım: 1978; 7. Basım: 1982; 8. Basım: 1986; 9. Basım: 1990; 10. Basım: 1996 (bu ve bundan sonraki basımlar, yayınevi merkezinin Stuttgart'a nakledilmesi ve Klett-Cotta bünyesine katılması dolayısıyla Stuttgart'ta basılmıştır); 11. Basım: 1999; 12. Basım: 2002 (bu basımda yayınevi olarak Klett-Cotta görünmektedir). Bu kitap, Toplu Eserler arasında cilt 11 olarak çıkacak olup, henüz yayımlanmamıştır. Bu eserin ilk metni olan *Der Satz der Identität*'in bant kaydı, CD olarak da yayımlanmıştır (Klett-Cotta, Stuttgart: 2002).

rinci metin, Heidegger'in, Freiburg Üniversitesi'nin 500'üncü kuruluş yıldönümü töreninde yaptığı 27 Temmuz 1957 tarihli konuşmadır. İkinci yazı ise, Heidegger'in, 1956/57 güz döneminde Freiburg Üniversitesi'nde Hegel'in *Wissenschaft der Logik* [Mantıkbilimin Bilimi] başlıklı eseri üzerine verdiği dersin notlarından hareketle hazırladığı ve 24 Şubat 1957'de Todtnauberg'de küçük bir dost meclisi önünde yaptığı konuşmanın metnidir. İki metnin de kendi içinde ilginç bir gerilimi sergilediği görülmektedir. Bu kitap, *Beiträge*'nin anlaşılması açısından son derece önemlidir.

Heidegger'in bu kitabı, onun geç dönem düşüncesini başarılı biçimde özetlemektedir. Burada Heidegger, özellikle Alman İdealizmiyle yoğun bir tartışma içine girmektedir. Birinci metin, "özdeşlik" kavramı üzerinedir. Yaygın bir yazımla özdeşlik "A=A" ile ifade edilmektedir. Ancak Heidegger'e göre böyle bir notasyon, düşüncenin en üst yasasını temsil ettiği halde özdeşliğin özü hakkında yeterli açıklamada bulunamamaktadır. Platon'dan hareket eden Heidegger, özdeşliğin aynılık değil "aynının kendi için aynılığı" olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre özdeşlik önermesi, bir sentez olup, özellikle Alman İdealizminde doruk noktasına varmıştır. Özdeşliği, varlığın kendisiyle özdeşliği olarak yorumlayan Heidegger, bunu düşüncenin temel önermesi olarak değil, varlığın temel önermesi (A, A'dır) olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla Parmenides'teki düşünmek ile varlık özdeşliğini bu bağlam içine yerleştirmektedir: İnsanın varlığı, varlığın varlığıdır. İnsanla varlığın mevcut "özleyim"ine [*Ereignis*] Heidegger, "çerçeve" [*Ge-stell*] demektedir. Bu bağlamda özleyim, varlıkla düşünce beraberliğinin menşeidir.

İkinci metin de varlık ve düşünce üzerinedir. Hegel'den başlayarak ilerleyen bu yazıda Heidegger, varlığı düşüncenin mutlak öz-düşünümü olarak yorumlamaktadır. Hegel'in düşünmeyi tarihsellik içinde yorumlamasını kendine temel alan Heidegger, Hegel'in de tarihsel olması dolayısıyla düşünceyi "ayrımın ayrımı" şeklinde tanımlar. Tarihsel düşünüm, düşünülende değil, düşünülmeyendedir. Bu bağlamda Heidegger felsefe tarihini aşma olarak değil, geriye doğru adım atma olarak görmektedir. Hegel'de metafiziğin onto-teoloji olarak aşılması, yani mutlak Tanrı'da durması bu sebepledir. Fakat bu anlayış, ayrımı göz ardı eder. Metafizik özdeşlik içinde aşıldığı sanılan ayrımı yeniden sorulmaya layık hale getiren Heidegger, bir adım geriye atarak varlık sorusunu böylece daha temelli biçimde sormaktadır.

3.13 *Der Satz vom Grund* (1957)[199]

Bu kitapta yer alan iki yazı da aynı başlığı taşımaktadır: *Der Satz vom Grund* [Sebeplilik Önermesi]. Kitaptaki birinci metin, Heidegger'in 1955/56 güz döneminde Freiburg Üniversitesi'nde aynı adla verdiği dersin notlarıdır. İkinci metin ise, Heidegger'in 25 Mayıs 1956'da Bremen'de ve 24 Ekim 1956'da Viyana Üniversitesi'nde yaptığı aynı başlıklı konuşmaya dayanmaktadır.

Bu kitaba başlığını veren "Sebeplilik Önermesi"ni ifade eden Leibniz olmuştur: "*Nihil est sine ratione*" [Hiçbir şey sebepsiz değildir / Hiçlik sebepsizdir]. Heidegger bu önermeden hareket ederek, düşünümleyen, yer yer meditatif bir söyleme varan, incelikli bir çözümleme sunmaktadır. Heidegger'e göre bu önermenin ilk algılanış biçimi olan yaygın yorumu, hiçbir şeyin sebepsiz yere olmadığıdır. Oysa Heidegger'e göre böyle bir yorum, modern çağın metafiziğini de özetler niteliktedir: Nedenselliğin araştırılmasıdır, Heidegger'e göre modern bilim ve teknoloji. Buna göre her türlü bilimsel ve teknolojik inceleme ve araştırmanın koşulu, nedenlerin araştırılması ve temellendirici yanıtların aranmasıdır. Ama Heidegger'e göre söz konusu sebeplilik önermesi, ikili anlama sahiptir ve tam da bu ikili anlamı onu son derece semereli kılmaktadır: Heidegger bu önermeden hareketle "hiçlik" kavramını alışılmadık biçimde yorumlamaktadır. Bu durumda hiçlik sebepsizdir, eğer hiçliği "varolmayan" ya da "bir şey olmayan" olarak yorumlamayı sürdürürsek. Oysa hiçliği varlıkla eşanlamlı olarak yorumlarsak, sebeplilik önermesi, varlığın sebepsizliğini, temelsizliğini ya da dipsizliğini de ifade ediyor olacaktır. Böyle bir durumda, varlığın deneyimlenmesi için, neden ve nasılı sorgulamayan biçimde varolanla angaje olmak gerekecektir. Heidegger buna varlığın "oynaması" [*Spiel*] demektedir.

3.14 *Unterwegs zur Sprache* (1959)[200]

İlk basımı 1959'da yapılan, bizzat Heidegger tarafından derlenen ve *Unterwegs zur Sprache* [Dile Doğru] başlığını taşıyan bu kitapta toplam altı metin yer almaktadır. Heidegger'in dil felsefesinin en temel metin-

199) Martin Heidegger, **Der Satz vom Grund**, Verlag Günther Neske, Pfullingen: 1957. Bu yayınevinden çıkan daha sonraki tıpkıbasımlar: **2. Basım**: 1958; **3. Basım**: 1965; **4. Basım**: 1971; **5. Basım**: 1978; **6. Basım**: 1986; **7. Basım**: 1992; **8. Basım**: 1997 (bu basım, yayınevi merkezinin Stuttgart'a nakledilmesi ve Klett-Cotta bünyesine katılması dolayısıyla Stuttgart'ta basılmıştır). *Toplu Eserler'den Çıkan Nüsha*: **Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 10: Der Satz vom Grund**, haz. Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1997.

200) Martin Heidegger, **Unterwegs zur Sprache**, Verlag Günther Neske, Pfullingen: 1959. Bu yayınevinden çıkan daha sonraki tıpkıbasımlar: **2. Basım**: 1960; **3. Basım**: 1965; **4. Basım**: 1971; **5. Basım**: 1975; **6. Basım**: 1979; **7. Basım**: 1982; **8. Basım**: 1986; **9. Basım**: 1990; **10.**

lerinin yer aldığı bu kitabın özü, aslında çok eskilere dayanmaktadır. Zira Heidegger, daha 1920'li yıllarda Aristoteles üzerine verdiği derslerde (özellikle de Marburg Üniversitesi'nde verdiği derslerde) *logos* kavramı üzerinden hareket ederek dilin anlamını irdeleyen incelemelerde bulunmuştur. Öte yandan, daha yukarıda da gösterildiği üzere, *Holzwege*'deki *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36) sanatın şairane yani lisani olduğunun altını çiziyordu. *Unterwegs zur Sprache*'de dil konusunu ele aldığı halde Heidegger, burada daha farklı bir yol izlemiştir. Heidegger'e göre, söz konusu metinler, daha önce hiç dile getirilmemiş olanları dile getirmektedir: Dil, insanın varlığıdır. Varlık olarak deneyimlenebilmek, özleyimlenebilmek için dile ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla Heidegger'in bu kitabı, onun geç dönem felsefesi içinde çok ayrı ve önemli bir yere sahiptir.

Kitabın birinci metni, *Die Sprache* [Dil] başlığını taşır. Heidegger'in 7 Ekim 1950 tarihinde Baden-Baden'deki "*Bühlerhöhe*"de Max Kommerell (1902-1944; filolog, edebiyat tarihçisi, şair) anısına düzenlenen etkinlikteki konuşmasına dayanan bu metin, 14 Şubat 1951'de Stuttgart'ta bir kez daha sunulmuştur. *Die Sprache* başlıklı bu metin, *Unterwegs zur Sprache*'de ilk kez yayımlanmıştır.

Die Sprache, Heidegger'in en ünlü sözlerinden birini içermektedir: "*Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht.*" [Dil, dildir. Dil, dillenir/konuşur.] Heidegger'in bu ifadeyle kastettiği, dilin bizim aracılığımızla konuşması, yani dilin sanki kendi başına bir hayaletimsi varlığı olduğu değildir. Burada Heidegger'in söylemeye ya da işaret etmeye çalıştığı şey, konuşmanın daima belirli bir dilsel bağlam içinde gerçekleştiği (belirli bir dil, belirli bir jargon, belirli bir durum, belirli bir zaman ve mekan vs.) ve aslında herşeyin dille dile getirilemediğidir: Dil, konuşmanın bütün imkânlarının sadece bir kısmını dile getirir. Heidegger'e göre konuşmak demek, dile tevafuk ya da tekabül etmek [*entsprechen*] demektir. Dolayısıyla biz, bir dille konuşmakla kalmayız, biz o dili dillendirir, onun içinden dilleniriz. Bunun en berrak biçimde ortaya konulması, şiirledir. Şiire, dil dinletisi de demek mümkündür bu sebeple. Buradan hareketle Heidegger, *Die Sprache*'deki çözümlemelerini genellikle Georg Trakl'ın (1887-1914; şair, Birinci Dünya Savaşı'nın acılarına dayanamayıp intihar etmiştir) şiiri üzerine temellendirmektedir.

Basım: 1993 (bu ve bundan sonraki basım, yayınevi merkezinin Stuttgart'a nakledilmesi ve Klett-Cotta bünyesine katılması dolayısıyla Stuttgart'ta basılmıştır); 11. Basım: 1997. *Toplu Eserler'den Çıkan Nüsha*: **Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 12: Unterwegs zur Sprache**, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1985.

Zaten kitaptaki ikinci metin de Trakl'ın şiiri üzerine çok ayrıntılı bir çözümleme sunmaktadır. *Die Sprache im Gedicht (Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht)* [Şiirde Dil (Georg Trakl'ın Şiirinin İrdelenmesi)] başlığını taşıyan bu metin, daha önce "Merkur" dergisinde *Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes* [Georg Trakl. Şiirinin İrdelenmesi] başlığı altında yayımlanmıştır (1953, sayı 61, s. 226-258).[201]

Trakl'ın seçme şiirlerini bütün olarak ya da onlardan bazı bölümleri alarak irdeleyen Heidegger, her şairin sadece tek bir şiiri dillendirdiğini, ama tek tek şiirlerinin toplamının bu biricik şiiri meydana getirmediğini, söz konusu şiirin hep mahfuz kaldığını belirtmektedir. Trakl'daki "ruh" kavramını ele alan Heidegger, bunun Platoncu anlamda bir ruh tasarımı anlamına gelmediğini, insanoğlunun yeryüzündeki savrulmuşluğunun ve göğe, aşkınlığa erişme kaygısının bir yansıması olduğunu savunmaktadır. Burada Heidegger, Trakl'ın şiirinin bir gerçeği yansıttığını görmektedir: Şimdiki (eski) insanlık tam olarak batmadıkça yeni insanlık doğmayacaktır. Oysa ki, insanlık henüz tam olarak batmamıştır. Hıristiyan terminoloji ve imgelere başvurarak şiirini dillendiren Trakl'ın gerçekten de Hıristiyani olup olmadığını tartışan Heidegger, onun öyle olmadığı sonucuna varır. Heidegger'e göre Trakl, yeni başlangıcın memleketi olup halen mahfuz olan Gurup Ülkesi'nin [*Abendland*] şairidir.

Unterwegs zur Sprache'nin üçüncü metni, *Aus einem Gespräch von der Sprache (Zwischen einem Japaner und einem Fragenden)* [Dil Üzerine Karşılıklı Konuşma (Bir Japon ile Bir Soran Arasında)] başlığını taşımaktadır. İlk kez bu kitapta yayımlanan metin, Heidegger ile "bir Japon" arasında geçen karşılıklı konuşmanın sözde protokolü olarak kaleme alınmış olması bakımından Platonik bir diyaloğu anımsatmakta, bu açıdan Heidegger'in yapıtları arasında özgün niteliğini korumaktadır (yazım tarihi 1953/54'tür). Heidegger'in böyle bir diyaloğu kaleme alma nedeni, 1954 Mart ayında Tokyo Üniversitesi felsefe profesörlerinden Tezuka Tomio'nun (1903-1983) onu Freiburg'ta ziyaret etmesi olmuştur.

Heidegger bu diyalogta, hermenötik üzerine yoğunlaşmakta, dil ve yorumla ilgili olarak Batı ile Doğu arasındaki yaklaşım ve anlayış farkını ortaya koymakta, Avrupa terminolojisinin Doğu'yu temsil edip edemediği konusunda (ve tersi) olumsuz bir eğilim içinde bulunmakta, ancak dilin özüyle ilgili olarak Doğu'yla Batı'nın temelde yakın durduğunu savunmakta, *Varlık ve Zaman*'la ilgili açıklamalarda bulunmakta ve hermenötik olanın, *Dasein* çözümlemesinin değil bizatihi dilin olduğu-

201) Bu makalenin tam metin tercümesi, *El Kitabı*'mızın "Heidegger'den Parçalar" bölümünde yer almaktadır.

nu vurgulamaktadır. Bu, *Varlık ve Zaman*'daki *Dasein* anlayışının da revize edilmesi anlamına gelmektedir. Anlaşılırlığı, anlamayı sağlayan, onu "veren" dildir, Heidegger'e göre.

Unterwegs zur Sprache'teki dördüncü metin, *Das Wesen der Sprache*'dir [Dilin Özü]. Heidegger'in Freiburg Üniversitesi *Studium generale*'de [halka açık konferanslar] 4 Aralık, 18 Aralık 1957 ve 7 Şubat 1958'de yaptığı üç konuşmadan oluşan bu metin, başlığından da anlaşılacağı üzere dilin özüne dairdir.

Dilin özüne dair irdeleme ve yorumlarını bu kez Stefan George'nin (1868-1933) geç dönem şiirlerinden *Das Wort*'tan [Sözcük] hareketle ele alan Heidegger, dil ile varlık arasındaki bütünsel ilişkiyi ortaya koymaktadır: "*Kein ding sei wo das wort gebricht*" [yaklaşık bir çeviriyle: "Sözcük yoksa, eşya da yoktur"]. Dolayısıyla dilin özü, özün dilidir. Ama yine de varlığın özünü sözcüklerle ifade etmek mümkün değildir. Şairin şiiri, varlığın özünü sessizliğe toplar.

Bundan sonraki metin, *Das Wort* [Sözcük] başlığını taşır. Heidegger'in 11 Mayıs 1958'te Viyana Burgtheater'de yaptığı ve *Dichten und Denken. Zu Stefan Georges Gedicht "Das Wort"* [Şiir ve Düşünme. Stefan George'nin *Das Wort* Şiirine Dair] başlığını taşıyan bir konuşmaya dayanan bu metin, "Dilin Özü" metninde olduğu gibi George'nin *Das Wort* başlıklı şiirini irdelemektedir.

Unterwegs zur Sprache'deki son metin, *Der Weg zur Sprache*'dir [Dile Giden Yol]. Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi ile Berlin Sanatlar Akademisi'nin 1959 yılı Ocak ayında ortaklaşa düzenlediği *Die Sprache* [Dil] konulu konferans dizisinde yaptığı konuşmaya dayanan *Der Weg zur Sprache*, ilk kez "*Gestalt und Gedanke*" dergisinin 1959 yılı sayısında yayımlanmış ve bu kitap için gözden geçirilmiştir.

Bu metnin özelliği, Heidegger'in konuyla ilgili daha önceki yazı ve konuşmalarını derli toplu biçimde özetlemesidir. Dilin esrarını koruduğunu söyleyen Heidegger, insanın insan olmasının dille mümkün olduğunu, onun varlığı bu şekilde dillendirdiğini, dili dil olarak dillendirmenin ise asıl mesele olduğunu ortaya koymaktadır. Bu amaçla Heidegger, Aristoteles ve Stoacılıktaki konuyla ilgili yorumlara değinmekte, daha sonra Wilhelm von Humboldt'un (1767-1835) dil hakkındaki irdelemelerini ele almaktadır.[202] Humboldt'un dil anlayışıyla Heidegger'in dil yo-

202) Heidegger burada, Wilhelm von Humboldt'un 1836 tarihli ve *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und seinen Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* [Insanda Dil Yapısının Farklılığı ve Bunun Insanlığın Tinsel Gelişimi Üzerindeki Etkisi Üzerine] başlıklı eserini incelemektedir.

rumu arasındaki benzerliklerin göze çarptığı bu metinde, Heidegger'in düşünsel olarak hangi kaynaklardan beslendiğini de görmek mümkündür. Metnin sonunda Heidegger, *Ereignis* [özleyim] üzerinde durmakta ve dille dillenen insanın böylece varlık tarafından özleyimlendiğini ortaya koymaktadır.

3.15 *Gelassenheit* (1959)[203]

Heidegger'in 30 Ekim 1955'te Meßkirch'li besteci Conradin Kreutzer'in (1780-1849) 175'inci doğum yıl dönümü için düzenlenen törende yaptığı konuşma olan *Gelassenheit* [Salınmışlık/Bırakılmışlık], daha sonra *Verlag Günther Neske*'den kitap olarak çıkmıştır (1959). Bu, Heidegger'in modern çağı eleştirdiği ve yeni bir yer/yurt arayışını dile getirdiği en keskin metinlerinden biridir.

Heidegger'in kullandığı en "ezoterik" kavramlarından birisi olan *Gelassenheit*'ı Türkçe'ye çevirmek oldukça zordur. Ünlü Ortaçağ mistiği Meister Eckhardt'ın (1260-1327/28) kullandığı bir sözcük olan *Gelassenheit*, Tanrı'nın inayet ve lütfuna bırakılmışlık ya da salınmışlık anlamına gelmekte, olgusal-dışsal dünyadan kopuşu simgelemektedir. Meister Eckhardt'a göre insan ruhunun en temelinde [*Seelengrund*], yaratanla yaratılan arasındaki mesafenin kalktığı bir yer vardır ki, buraya ancak dünyadan koparak insanın kendisini bırakması ve salıvermesiyle, yani *Gelassenheit* içinde olmakla varılabilmektedir.

Kreutzer'le ilgili anma toplantısında Heidegger, anmanın düşünmeyle ilgisini kurmakta, ancak çağımız insanının düşünmekten giderek daha fazla kaçtığını ya da kaçındığını, bunda tüketim alışkanlıklarının etkili olduğunu, hesap eden aklın egemenliği altında kaldığını vurgulamaktadır. Heidegger'e göre iki tür düşünme vardır: Hesap eden düşünme ile anlamın peşinden giden sakin ve sağlam düşünme [*besinnliches Nachdenken*]. Çağımız insanı, düşünmenin bu ikinci türünden uzak kalmıştır. Ancak Heidegger'e göre herkes, düşünme yetisine sahiptir, çünkü insanoğlu düşünen, anlam peşinde koşan varlıktır. Bu bağlamda Heidegger, düşünmeyle "kök" kavramı arasındaki bağıntıyı kurmakta ve düşünmenin yükselebilmesi için köklere inmenin şart olduğunu dile ge-

---

203) Martin Heidegger, **Gelassenheit**, Verlag Günther Neske, Pfullingen: 1959. **2. Basım:** 1959. **3. Basım:** 1960. **4. Basım:** 1974. **5. Basım:** 1977. **6. Basım:** 1979. **7. Basım:** 1982. **8. Basım:** 1985. **9. Basım:** 1988. **10. Basım:** 1992. **11. Basım:** 1999 (bu basımın basım yeri Stuttgart'tır). Bu metin, *Toplu Eserler*'de **16. cilt** içinde yer almaktadır: **Abteilung I, Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Band 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges**, haz. Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2000, s. 517-529.

tiren şair Johann Peter Hebel'den (1760-1826) bir özdeyişi aktarmaktadır. Bu çerçeve içinde Heidegger, *Bodenständigkeit*'ın [yerine yurduna bağlılık] önemini vurgulamaktadır. Oysa Heidegger'e göre çağımız, hiç de *bodenständig* değildir. Özellikle de "atom çağı" olarak anılan bu dönemde, bilim ve teknolojiye körü körüne bir bağlılığın olduğunun altını çizen Heidegger, bilim ve teknolojinin kimya ve biyoloji aracılığıyla insanın özüne ve yaşamın kendisine karşı bir müdahale ya da saldırı içinde olduğunu görmektedir. İnsanın tek tek ve bütün olarak buna hazır olmadığını söyleyen Heidegger, buna karşı tefekkür ve anlamanın şart olduğunu savunmaktadır. İnsanoğluna yeni bir yer ve yurdun gerekli olduğunu gören Heidegger, söz konusu yeni yurdun uzaklarda değil, çok yakında olduğunu söylemektedir: Yeni yerimiz yurdumuz düşünmektir, tefekkür etmektir.[204] Bunun sonucunda, örneğin teknolojinin ürünlerini kullanan ama ona bağlı kalmayan bir salınmışlık söz konusu olacaktır. Nesnelerin egemenliğinden kendini serbest bırakarak salınmış olana Heidegger *die Gelassenheit zu den Dingen* demektedir. Bilim ve teknolojinin mahfuz anlamına karşın, Heidegger, tefekkür çağında sırra açıklığı [*die Offenheit für das Geheimnis*] savunmaktadır. Hem nesneleri bırakmışlık, hem de sırra açıklık birbirini tamamlayan ve ayrı durmayan şeylerdir. Bunların ikisi, yeni *Bodenständigkeit*'ı sağlayacaklardır.

3.16 *Nietzsche* (1961)[205]

Heidegger'in iki ciltlik *Nietzsche* kitabı, çeşitli ders ve notlarına dayanmakta olup, bizzat kendisi tarafından derlenen on adet metinden meydana gelmektedir. *Neske* nüshası toplam 1155 sayfa olan bu kitap,

---

204) William McNeill, *"Heimat: Heidegger on the Threshold"*, Heidegger Toward the Turn – Essays on the Work of the 1930s, der. James Risser, State University of New York Press, Albany: 1999, s. 319-349.

205) Martin Heidegger, Nietzsche, İki Cilt, Verlag Günther Neske, Pfullingen: 1961. 2. Basım: 1961; 3. Basım: 1976; 4. Basım: 1982; 5. Basım: 1989; 6. Basım: 1998 (bu basım, yayınevinin Klett-Cotta bünyesine girmesi sebebiyle Stuttgart'ta yapılmıştır). Bu yapıt, *Toplu Eserler* kapsamında farklı ciltler halinde yayımlanmıştır: **Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Band 6.1: Nietzsche I**, haz. Brigitte Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1996. **Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 6.2: Nietzsche II**, haz. Brigitte Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1997. Bu iki cilt, Verlag Günther Neske'den çıkan *Nietzsche* kitabının Heidegger'in derkenarlarıyla genişletilmiş versiyonudur. Aşağıdaki ciltlerse, *Nietzsche* kitabına temel oluşturan ilgili derslerin halen edisyonu yapılmış nüshalarıdır: **Abteilung 2, Vorlesungen, Band 43: Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst**, haz. Bernd Heimbüchel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1985 [Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde 1936/37 güz döneminde verdiği derstir]. **Abteilung 2, Vorlesungen 1923-1944, Band 44: Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken**, haz. Marion Heinz, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1986 [Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde 1937 bahar döneminde verdiği derstir]. **Abteilung 2, Vor-**

Heidegger'in en hacimli yapıtıdır. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde ve savaş sırasında Nietzsche üzerine verdiği derslerden ve bununla ilgili olarak aldığı notlardan meydana gelen söz konusu kitap, Nietzsche yorumlayıcılarının büyük bir dikkatle alımladıkları temel kaynaklar arasında sayılmaktadır. Heidegger'in burada sunduğu Nietzsche yorumunun son derece özgün olduğu da gözden kaçmamalıdır.

Birinci ciltte yer alan metinler şunlardır: *Der Wille zur Macht als Kunst* [Sanat Olarak Güç İstenci], 1936/37 güz döneminde verdiği derstir;[206] *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* [Aynının Ebedi Dönüşü], 1937 bahar döneminde verdiği derstir; *Der Wille zur Macht als Erkenntnis* [Bilgi Olarak Güç İstenci], 1939 bahar döneminde verdiği derstir.

İkinci ciltte yer alan metinler ise şunlardır: *Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht* [Aynının Ebedi Dönüşü ve Güç İstenci], 1939 bahar döneminde tamamlayamadığı dersin notlarından hazırlanmıştır; *Der europäische Nihilismus* [Avrupa Nihilizmi], 1940 bahar döneminde verdiği derstir; *Nietzsches Metaphysik* [Nietzsche'nin Metafiziği], 1940 yılına ait bu notlar, 1941/42 güz dönemi için vereceği bir ders için hazırlandığı halde söz konusu ders verilememiştir; *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* [Nihilizmin Varlık-Tarihsel Belirlenimi], 1944-46 dönemine ait notlardır; *Die Metaphysik als Geschichte des Seins* [Varlığın Tarihi Olarak Metafizik], 1941 yılına ait notlardır; *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik* [Metafizik Olarak Varlık Tarihine İlişkin Taslaklar], 1941 yılına ait notlardır; *Die Erinnerung in die Metaphysik* [Metafiziğe Hatıra], 1941 yılına ait notlardır.

Heidegger'in Nietzsche okuması, onun metafizik anlayışını belirlemesi açısından son derece kritik ve önemlidir. Nasyonal Sosyalist diktatörlüğün kendi düşünsel bünyesini Nietzsche'ye dayandırmaya çalıştığı dönemde Heidegger'in aynı filozofu ele alıp onu son metafizikçi olarak yorumlaması, egemen güçlerle muhasebesinin de işareti sayılabilir. Heidegger'in bir dönem Nietzsche Arşivi'nde bilim editörü olarak görev alması da onun bu filozofla olan yakın ilişkisinin bir göstergesidir.

---

lesungen 1923-1944, Band 47: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis, haz. Eberhard Hanser, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1989 [Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde 1939 bahar döneminde verdiği derstir]. Abteilung 2, Vorlesungen 1923-1944, Band 48: Nietzsche, der europäische Nihilismus, haz. Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1986 [Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde 1940 bahar döneminde verdiği derstir]. Abteilung 2, Vorlesungen 1923-1944, Band 50: Nietzsches Metaphysik, haz. Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1990 [Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde 1941/42 güz dönemi için ilan ettiği halde vermediği derstir].

206) Bu metnin ilk 53 sayfasının çevirisi, bu kitabın "Heidegger'den Çeviriler" bölümünde yer almaktadır.

Nietzsche kitabındaki birinci metin, Nietzsche'nin ölümünden sonra derlenen ve "başyapıtı" olarak değerlendirilen *Der Wille zur Macht* [Güç İstenci][207] isimli kitabı üzerine odaklanmıştır. Heidegger burada Nietzsche'yi son metafizikçi olarak yorumlamaktadır. Nietzsche'yi Schelling, Hegel ve Schopenhauer'le beraber istenç metafiziği geleneğinin devamcısı olarak değerlendiren Heidegger, onun varolanı güç istenci olarak belirlemesinin bu geleneğin nihai aşamasını teşkil ettiğini savunmaktadır. Bu bağlamda sanata ayrı bir yer ayırmaktadır. Schopenhauer sanatı teskin edici bir araç olarak görürken Nietzsche, sanatı bir muharrik olarak tayin etmektedir. Bu bağlamda Heidegger, estetik tarihine yer vermekte, Nietzsche'nin Platon'u nasıl tersine çevirdiğinin de ana hatlarını sergilemektedir.

Kitabın birinci cildinin ikinci metni olan *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, Nietzsche'nin temel metafizik öğretisinin "aynının ebedi dönüşü" olduğunu temellendirmektedir. Burada ana izlekler "Tanrı'nın ölümü" ile varolanın insanileştirilmesidir. Devranın dönüşünün ebedi tekerrüründe odak noktası artık Tanrı değil bizatihi insandır. Ebedi biçimde dönen ve yinelenen İbrahimi Tanrı ya da Platoncu *idea* değil, bizzat güç istencinin kendisidir. Metafizik anlamda güç istenci, daimi varoluş anlamına gelmektedir.

Üçüncü metnin başlığı *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*'tir. Burada Heidegger, Nietzsche'yi metafiziğin tamamlayıcısı olarak yorumlamaktadır. Heidegger'e göre metafizik, Nietzsche'yle birlikte ikmal olmaktadır. Bu bağlamda Heidegger, Nietzsche'yi bir yaşama filozofu ya da biyolojistik düşünür olarak gören yaygın yorumlara karşı savunmakta ve onda bilgi kavramının, dünya kaosunun insandaki pratik ihtiyaçlar hasebiyle şematize edilişi olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yaşamın özünde ufuk oluşturma ya da ufuk tayin etme vardır. Nietzsche'ye göre bu ufkun betimlenişi şairane biçimde olmaktadır. Bunun sonucu olarak Nietzsche, bir tür perspektivizme varmaktadır: Ufuk, bakış açısını tayin eder. Metafizik hakikat anlayışı da bu şekilde en uç noktasına taşınmış olur: Hakikat, ufku tayin edene göredir. Esas olan oluşumdur. Heidegger'e göre bu durum, Nietzsche'yi Batı metafiziğinin son filozofu ve yeni başlangıcın eşiği haline getirmektedir.

Nietzsche kitabının ikinci cildindeki metinler, verilmemiş ders notlarına ve İkinci Dünya Savaşı sırasındaki diğer notlarına dayanmaktadır. İlk metin, birinci ciltteki son derse ilişkin metinde sunulamayan "sonuç"

207) Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci – Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi**, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul: 2002.

notlarına dayanmaktadır. Burada Heidegger, Nietzsche'yle ilgili görüşlerini özetlemektedir. İkinci metinde (*Der europäische Nihilismus*) Heidegger, Nietzsche'den hareketle modern çağın bir çözümlemesini ve eleştirisini sunmaktadır. Nietzsche nihilizmi olumsuz yönden olumlu yöne çekmekte, eski değerlerin yerini yenilerinin alacağını, bununsa güç istencine dayanacağını savunmaktadır. Heidegger için bu, bir tür nihilizm tarihi demektir ve aslında Platon'dan Nietzsche'ye kadarki metafizik tarihinin de bir özetidir. Girişti̇ği karşı harekatla Nietzsche, metafiziği ikmal etmekte, tamamlamakta ve çağımıza damgasını vurmaktadır: Bu, varlığın iki anlamlılığının zirveye çıkmasıdır. Bu metinden sonrakiler ise (*Nietzsches Metaphysik*, *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*, *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik* ile *Die Erinnerung in die Metaphysik*) bu düşünceleri genişletmekte ve yer yer ayrıntılandırmaktadır.

3.17 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1962)[208]

Heidegger'in 1935/36 güz döneminde Freiburg Üniversitesi'nde verdiği bir derse dayanan bu kitap, 1929 tarihli "Kant Kitabı"ndan sonra Kant üzerine yayımladığı ikinci önemli çalışmasıdır. Burada Heidegger, "Kant Kitabı"ndaki bazı görüş ve yorumlarını kısmen de olsa gözden geçirmiş ve yer yer değiştirmiştir. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* [Nesneye İlişkin Soru. Kant'ın Aşkın İlkeler Öğretisi Üzerine] başlığını taşıyan bu yapıt, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde geliştirdiği "saf aklın tüm ilkelerinin sistemi" öğretisini ele almaktadır.

Kitabın giriş niteliğindeki temel sorusu, "nesne nedir?" sorusudur. *Vorträge und Aufsätze* (1954) kitabında Heidegger, *Das Ding* başlıklı metinde nesne nedir sorusunu sormuş ve bunu "testi" örneğinde ayrıntılı biçimde ele almıştı. İkinci Kant kitabının başında da Heidegger, nesnenin gündelik kullanımından hareket etmekte, felsefi soru sormayla bilimsel ya da teknik soruşturmanın farklılığı üzerinde durmaktadır. Bu noktada Heidegger, yavaş yavaş Kant'la ilgili çözümlemelerine girmektedir: Nesnelere baktığımızda, onları elimize aldığımızda vs., onların ilk önce zaman ve mekân içinde olduklarını görürüz. Zaman ve mekân,

208) Martin Heidegger, **Die Frage nach dem Dinge: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen**, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1962. 2. Basım: 1975; 3. Basım: 1987. *Toplu Eserler'deki Nüsha*: **Abteilung 2, Vorlesungen 1923-1944, Band 41: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen**, haz. Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1984.

adeta nesnenin belirlenimi gibidir. Dolayısıyla nesne, özellikle de Aristoteles'te, metafizik bir kategori, yani nitelik taşıyıcısı olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda hakikati "tekabüliyet" olarak gören klasik öğretinin neden böyle bir belirlenime gittiği de açıklık kazanmaktadır: Nesnelere tekabül eden bir hakikat görüşü gerçek olarak kabul edilir çünkü. Bu da bir gerçeklik ifadesi ya da önermesi, bir başka deyişle bir yargı olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa Heidegger'e göre tüm bu çıkarsamalar, ancak *Dasein*'in tarihselliğiyle mümkündür. Bu noktada Heidegger, koşul ile koşulluluk kavramlarının öne çıkartılması gerektiğini, Kant'ın buradan hareketle yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Buradan itibaren Heidegger, doğrudan Kant'ı yorumlamaya başlar.

Kant incelemesinin ilk adımı olarak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin dayandığı tarihsel zemin ele alınmaktadır. Heidegger'e göre bu zemin kategoriler öğretisi, ussalcılık ve çağdaş fen bilimleridir. Felsefi silsile olarak Descartes-Wolff-Baumgarten-Kant zincirini açıklayan Heidegger, daha sonra *Saf Aklın Eleştirisi*'ne geçer. Heidegger bu Kant kitabında odak noktası olarak Kant'ın nesne öğretisini koyduğundan, *Eleştiri*'nin doğrudan bu konuyla ilgili kısımlarını ele alır. Heidegger'e göre *Saf Aklın Eleştirisi*'nin merkezi ya da çekirdeği, onu taşıyan kilit taşı, saf aklın ilkelerinin sistemidir. Kant'a göre deneyim nesnemiz doğa olduğundan, nesneyi bir doğa nesnesi olarak görürüz ("kendinde nesne"den farklı olarak "görünürdeki nesne"). Heidegger'e göre Kant'ın en önemli keşiflerinden biri, insan elinden çıkmayan nesnelerle yüz yüze kalınma durumumuzdur. Buradaki esas keşif söz konusu karşı karşıya kalışın, insanın *Dasein*'ıyla mümkün olduğu gerçeğidir. Heidegger'in Kant'a katkısı, nesne ile insan arasındaki "aralığa" dikkat çekmesi olmuştur. Bu aralık ya da mesafe üzerine incelemeler yaparken Heidegger, "insan nedir?" sorusunu sormaktadır. Burada Heidegger, insanın söz konusu aralığı ya da mesafeyi aşabilen varlık olduğunu, aşkınlaşabilen olduğunu ortaya koymaktadır.

3.18 *Die Technik und die Kehre* (1962)[209]

Bu küçük kitap, Heidegger'in 1949 ve 1950 yıllarında Bremen'de ve "Bühlerhöhe"de yaptığı *Die Frage nach der Technik* [Tekniğe İlişkin So-

209) Martin Heidegger, **Die Technik und die Kehre**, Verlag Günther Neske, Pfullingen: 1962. **2. Basım**: 1967. **3. Basım**: 1976. **4. Basım**: 1978. **5. Basım**: 1982. **6. Basım**: 1985. **7. Basım**: 1988. **8. Basım**: 1991. **9. Basım**: 1996 (bu ve bundan sonraki basım için basım yeri Stuttgart'tır, bu basımda yayınevi olarak *Verlag Günther Neske* görünmektedir). **10. Basım**: 2002 (bu basımda yayınevi olarak *Klett-Cotta* görünmektedir; daha önceki künye dipnotlarında belirtilen nedenlerden dolayı). Ne kitap, ne de kitabı oluşturan iki makale henüz *Toplu Eserler*'den çıkmış değildir.

ru][210] ile *Die Kehre* [Dönüş] başlıklı iki konuşmaya dayanmaktadır. Bu kitap da, Heidegger'in çağdaş bilim ve teknolojiyle ilgili çözümleme ve eleştirilerini yansıtmaktadır.

Die Frage nach der Technik, tekniğin (teknolojinin) özüne ilişkin bir irdelemedir. Teknik, insanın araç kullanarak bir şeyler yapmasıdır. Oysa tekniğin bu şekilde araçsal olarak belirlenmesi, kökü Aristoteles'e dayanan bir nedensellik tasarımına dayanmaktadır. Buna göre teknik, vücuda getirme anlamında meydana çıkarmadır. Fakat Heidegger, Yunanca'daki *tekhne* kavramıyla *poiesis* [yapım/yaratım] kavramı arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır: Heidegger'e göre *tekhne* (Aristoteles'ten hareketle) bir yapım ya da yaratım olduğundan, meydana çıkartıcı, gizliliği kaldırıcı bir edimdir.

Dolayısıyla teknik, hakikati (*aletheia*) açımlayıcı bir görevi icra etmektedir. Öte yandan çağdaş teknoloji, bir meydan okumadan ibaret olduğu için, açımlananlar, katı bir çerçeve içine sıkıştırılmış birer envanter haline gelmektedir. Dolayısıyla çağdaş teknolojinin özü, "çerçeve-içine-sıkıştırılma"dır [*Ge-Stell*].

Tekniğin bu araçsal irdelemesinin yanı sıra onu tarihsel (ya da Heidegger'in deyimiyle yazgısal) yorumunu yapmak da mümkündür. O, bunu Hölderlin'den hareketle icra etmektedir. Heidegger teknolojiyi şeytan eseri olarak görmediği için, Hölderlin'in deyimiyle "kurtarıcı olan" teknolojide de yer almaktadır.

Teknolojinin çerçevelemesinden kurtuluş, onun yegâne hakikat açımlama aracı olmadığını görmekten geçmektedir, Heidegger'e göre. Dolayısıyla yapılması gereken şey, tekniği yeniden yapım/yaratım kavramının yakınına taşımak, ama ikisi arasındaki ayrımı da göz ardı etmemektir.

Heidegger'in *Die Kehre* başlıklı ikinci metni, insanın teknolojiye yönelik tavrının döndürülmesinin tatbik yollarını incelemektedir. Heidegger burada, *Die Frage nach der Technik*'te çizdiği çerçeve içinde kalmaktadır.

3.19 *Wegmarken* (1967)[211]

Wegmarken [Yol Alametleri], Heidegger'in en hacimli derleme kitaplarından biridir. İçindeki on dört metin, 1919/21 ila 1961 yılları

210) Bu konuşmayla Heidegger'in 18 Kasım 1953'te Münih'te Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi'nde yaptığı aynı başlıklı konuşma birbirine karıştırılmamalıdır. Münih'teki konuşma, buradakinin geliştirilmiş ve genişletilmiş bir versiyonudur.

211) Martin Heidegger, Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1967. Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 2. Basım: 1978. 3. Basım: 1996. *Toplu Eserler'den Çıkan Nüsha*: Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Band 9: Wegmarken, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1976. 2. Basım: 1996.

arasında kaleme alınmış olup, Heidegger'in düşünce yolunun çeşitli alamet ya da izlerini/işaretlerini yansıtması bakımından değerli bir kaynaktır. Metinlerin pek çoğu, daha önce ayrı yerlerde basılmış olup ilk kez bu ciltte Heidegger tarafından bir araya getirilmiştir. Aralarında *Hümanizme İlişkin Mektup*, *Metafizik Nedir?*, *Kant'ın Varlığa İlişkin Tezi*, *Varlık Sorusuna Dair*, *Hegel ve Yunanlılar* gibi çok çeşitli ve kendi başına da çok ses getirmiş metinler bulunmaktadır. *Toplu Eserler*'den yayımlanan mevcut temel edisyon, 1967'deki basıma göre genişletilmiş ve gözden geçirilmiştir.

Kitaptaki birinci metin, *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"* [Karl Jaspers'in "Dünya Görüşleri Psikolojisi"ne İlişkin Değiniler] başlığını taşımakta olup, Heidegger'in 1919-1921 yılları arasında kaleme aldığı ve Karl Jaspers'in (1883-1969) yukarıdaki kitabının bir yorumu/eleştirisi özelliğini taşıyan bir yazısıdır. Heidegger bu yazıyı yayımlamamış, ama 1921 yazında Jaspers'e göndermiştir. Kitabının 1925'teki üçüncü basımının önsözünde Jaspers, Heidegger'in yönelttiği eleştirilere onun adını zikretmeksizin yanıt vermiştir. Heidegger'in söz konusu *Değiniler*'i, Hans Saner'in yayımladığı *Karl Jaspers in der Diskussion* [Karl Jaspers Üzerine Tartışmalar] isimli kitapta ilk kez yayımlanmıştır (R. Piper & Co. Verlag, München: 1973, s. 70-100). Heidegger'in Jaspers'e yönelttiği eleştirilerin başında, felsefe yapmanın tarihsel anlamda koşullandırılmış olduğu, varlığın anlamının tartışılmasının esas kabul edilmesi gerektiğidir. Bu anlamda Heidegger, daha gençlik yıllarında, *Varlık ve Zaman*'ın temel izleği olan *Dasein* çözümlemesinin ana hatlarını burada serimlemektedir. Jaspers'in izini sürdüğü varoluş sorunsalının Husserl açısından gözden geçirilmesi, tarih sorununun sahih biçimde alımlanması ve özleyimlenmesi gerektiğini, bunun içinse fenomenolojik temel duruşun ortaya konulmasını talep eden Heidegger, söz konusu *Değiniler*'le belki de ilk kez felsefi programını açık biçimde dile getirmiştir. Bu metin, Heidegger'in tüm düşünsel yolunun aynı güzergâhı izlediğinin de bir kanıtıdır.

Wegmarken'deki ikinci metin, *Phänomenologie und Theologie* [Fenomenoloji ve Teoloji] başlığını taşımaktadır. Heidegger'in 8 Haziran 1927'de Tübingen'de yaptığı ve 14 Şubat 1928'de Marburg'ta tekrar ettiği bir konuşmanın metnine dayanan bu esere, 9-11 Nisan 1964'te ABD'deki Drew Üniversitesi'nde düzenlenen teoloji konulu bir konferans için gönderdiği 11 Mart 1964 tarihli mektup da eklenmiştir. Hem konuşma metni, hem de ekindeki mektup, ilk kez Fransızca çevirisiyle birlikte *Archives de Philosophie* dergisinde 1969 yılında basılmıştır. Ay-

rıca Vittorio Klostermann yayınevinden aynı başlık altında ayrı bir kitap olarak da yayımlanmıştır (Frankfurt am Main: 1970).

Heidegger'in bu metni, onun ilk dönem felsefesinde çok önemli ve ayrı bir yeri olan teoloji düşünümüyle ilgili ve Marburg'taki teolog dostu Rudolf Bultmann'la (1884-1976) giriştiği verimli diyaloğu kanıtlayan ilk kaynaklardan biridir.

Phänomenologie und Theologie'de Heidegger'in amacı, Hıristiyanlığın Hıristiyaniliğinin ve teolojisinin sorulmaya layık olan sorularını sormak, bunun felsefedeki sorulmaya layık sorularla ilişkisini ele almak olmuştur. Teolojiyi bir pozitif bilim olarak belirleyen Heidegger, onun bu nedenle felsefeden mutlak anlamda farklı olduğunun altını çizmektedir. Hıristiyan teolojisinde pozitif olanın, Hıristiyanilik olduğunu, yani çarmıha gerilen İsa inancı olduğunu vurgulayan Heidegger, bu anlamda son derece Pavlusçu ve Lutherci bir zihniyet içindedir. Bu meyanda felsefe, teolojik temel kavramların Hıristiyanlık öncesi içeriğini gözden geçirip düzenleyen ve düzelten ontolojik bir araç görevini görmektedir. Ancak bu görev, sadece teoloji açısından böyledir. Heidegger'e göre felsefe, düzeltici rolünü görmeden de kendi başına vardır ve mümkündür. Bu açıdan felsefe ile teoloji, birbiriyle bağdaşmaz. Burada Heidegger (özellikle de metne ekli mektupta) esas ödevin, düşünmeyi öğrenmek olduğunu vurgulayarak, teolojiyle arasındaki farkı belirgin kılmaktadır (Heidegger buna "nesnelleştirmeyen düşünce ve ifade" demekte ve örnek olarak şiiri vermektedir).

Wegmarken'deki üçüncü metin, *Aus der letzten Marburger Vorlesung* [Marburg'taki Son Dersten Alıntılar] başlığını taşımaktadır. Heidegger, 1928 bahar döneminde Marburg Üniversitesi'nde son dersini vermiş ve aynı yıl Freiburg Üniversitesi'de Husserl'den boşalan felsefe kürsüsüne profesör atanmıştı. Buradaki metin, Heidegger'in Marburg'taki son dersiyle ("*Logik*"/"Mantıkbilim") ilgili notlarından yararlanılarak hazırlanmıştır. Metin ilk kez Rudolf Bultmann'ın sekseninci doğum yılına armağan kitabında yayımlanmıştır (*Zeit und Geschichte*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen: 1964, s. 491-507).

Marburg'taki son dersle ilgili bu metinde Heidegger, özellikle Leibniz üzerinde durmaktadır. Burada Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın çizdiği çerçeve içinde, insanın dünya-içinde-olmaklığının ekstatik yönünü varlık sorusu açısından irdelemeye çalışmıştır. Heidegger'e göre Leibniz'in önemi, onun tözün tözlülüğü üzerinde düşünmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Leibniz'in kullandığı "monad" [*monas*] kavramının önemini vurgulayan Heidegger, bu kavramla ilgili ayrıntılı bir incelemeye gitmektedir. Monadın en içteki metafizik motifi-

ni, teşvik ya da tazyik [*Drang*] olarak yorumlayan Heidegger, monadın temelde temsil edici, öne çıkartıcı olduğunu ortaya koymaktadır. Monadın kendi içinde de görme minvaline göre farklılaştığını, evrenin bu farklılaşmalarla temsil edildiğini, varlığının tazyik olduğunu, evrenin odaklaşması ve yaşamın görüntüsü olduğunu belirtmektedir.

Bu metinden sonra, *Was ist Metaphysik?* [Metafizik Nedir?] başlıklı çalışma gelmektedir. Heidegger, Freiburg Üniversitesi'ne profesör atandıktan bir süre sonra 24 Temmuz 1929'da yukarıdaki başlığı taşıyan, kamuoyuna açık bir "göreve başlama dersi" vermiştir. Bu dersin notları, aynı yıl kitap olarak yayımlanmıştır.[212]

Was ist Metaphysik?'te Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki bazı konuları yeniden ele alıp geliştirmekte, tartışmayı özellikle "korku/havf" [*Angst*] kavramı üzerine odaklandırmaktadır. Oldukça geniş bir metafizik tanımından hareket eden Heidegger, *Dasein*'ın temel hadisesinin hiçlik olduğunun, bununsa belirsiz ve açık olan anlamında kavranması gerektiğinin altını çizmektedir: "*Das Nichts enthüllt sich in der Angst*" ["Hiçlik kendini korkuda görünür kılar"].[213] *Dasein*'ın söz konusu belirsizliğe ve açıklığa uzanması, hiçliğin içine tutulması olarak aşkınlığın yaşanması, belirli varolanlardan hareketle mümkün olmaktadır. Heidegger, söz konusu metni, metafiziğin temel sorusunu Parmenides'ten mülhem olarak sorarak bitirmektedir: "Niçin varlık vardır da niye daha ziyade hiçlik değil?" ["*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts*?"].[214]

Wegmarken'deki beşinci metin, *Vom Wesen des Grundes* [Sebepliliğin Özüne Dair] başlığını taşımaktadır. Heidegger bu metni, hocası Husserl'in yetmişinci doğum yılı armağan kitabı için yazmış olup kitap, 1929'da yayımlanmıştır.[215]

---

212) Martin Heidegger, **Was ist Metaphysik?**, Verlag Friedrich Cohen, Bonn: 1929. **2. Basım:** 1930. **3. Basım:** 1931 (bundan sonraki basımlar *Vittorio Klostermann* yayınevinden çıkmıştır). Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş **4. Basım:** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1943. Genişletilmiş **5. Basım:** 1949. **6. Basım:** 1952. **7. Basım:** 1955. **8. Basım:** 1960. **9. Basım:** 1965. **10. Basım:** 1969. **11. Basım:** 1975. **12. Basım:** 1981. **13. Basım:** 1986. **14. Basım:** 1992. **15. Basım:** 1998. *Toplu Eserler*'de *Wegmarken* içinde yer almaktadır (s. 103-122).

213) A.g.e., s. 113.

214) A.g.e., s. 122.

215) Martin Heidegger, "*Vom Wesen des Grundes*", **Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag: Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung**, Max Niemeyer Verlag, Halle an der Saale: 1929, s. 71-110. *Aynı yayının ayrı basımı*: Martin Heidegger, **Vom Wesen des Grundes**, Max Niemeyer Verlag, Halle an der Saale: 1929 (daha sonraki basımlar bu ayrı basımdan yapılmıştır). **2. Basım:** 1931 (bundan sonraki tüm basımlar *Vittorio Klostermann* yayınevindendir, basım yeri Frankfurt am Main'dır). **3. Basım:** 1949. **4. Basım:** 1955. **5. Basım:** 1965. **6. Basım:** 1973. **7. Basım:** 1983. **8. Basım:** 1995. *Toplu Eserler*'de *Wegmarken* içindedir (s. 123-175).

Vom Wesen des Grundes, *Was ist Metaphysik?*'teki *Dasein*'ın aşkınlığı izleğine devam etmekte, oradaki hiçlik konusunu tamamlanması bakımından ontolojik ayrım sorununu ele almaktadır. Heidegger'in buradaki belirlenimine göre ontolojik ayrım, varlıkla varolan arasındaki "değil"dir. Bu değillemenin, zihinsel bir kurgulama değil, varlıksal bir hakikat olduğunun altını çizen Heidegger, varlığın varolandan hareketle deneyimlenenin değili ile ontolojik ayrımın değilinin eşit olmadığını, ama varolanın varlığının özü açısından aynı olduğunu vurgulamaktadır.

Metinde, "*Grund*" [sebeplilik, temel] kavramını Aristoteles'in *arkhe* kavramından hareketle ve Leibniz-Crusius-Kant-Schelling güzergahını izleyerek inceleyen Heidegger, günümüz biliminde nedensellik kavramına göndermede bulunmaktadır. Sonuç olarak Heidegger, sebepliliğin özünü ontolojik ayrımdan hareketle kavrarken, onun özünün *Dasein*'ın özgürlüğünün sonluluğu üzerine temellendiğini vurgulamaktadır. Sebeplilik temellendirmesini mümkün kılan, insanın aşkınlığı olduğuna göre, söz konusu aşkınlığı sebeplilik/temellendirme özgürlüğü olarak görmek olasıdır. Bunu ise Heidegger, varlığın çağrısını işitebilme olarak yorumlamakta, yani bunun diyalojik bir deneyimleme olduğunu ortaya koymaktadır.

Wegmarken'deki bir sonraki metin, *Vom Wesen der Wahrheit* [Hakikatin Özüne Dair] başlığını taşımaktadır. 1930-1932 yılları arasında Bremen, Marburg, Freiburg ve Dresden'de yaptığı çeşitli konuşmalara dayanan bu metin, 1943'te *Vittorio Klostermann* yayınevinden kitap olarak çıkmıştır.[216]

Vom Wesen der Wahrheit'ta Heidegger, yine özgürlük konusunu ele almakta ve onu, varolanla karşılaşılabilirliğe açık oluş olarak tanımlamaktadır. Heidegger'e göre hakikatin özü, doğruluk ya da tekabüliyet değil, açık oluş, örtüksüzlük, mahfuz olmama demektir. Bu anlamda Heidegger, özellikle Platon'un "mağara istiare"sinden hareketle *aletheia* kavramının nasıl hakikat anlamına geldiğinin, ancak bu anlamın, felsefenin tarihi içinde yargısal bir doğruluk ifadesine kaydığının altını çizmektedir. *Dasein*'ın temel niteliği açık oluş olduğundan varolan-

216) Martin Heidegger, **Vom Wesen der Wahrheit**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1943. **2. Basım**: 1949. **3. Basım**: 1954. **4. Basım**: 1961. **5. Basım**: 1967. **6. Basım**: 1976. **7. Basım**: 1986. **Genişletilmiş 8. Basım**: 1997. Heidegger, aynı dönemde, söz konusu başlığı taşıyan dersler de vermiştir. Bu dersler *Toplu Eserler*'den çıkmıştır: **Abteilung 2, Vorlesungen (1923-1944), Band 34: Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet**, haz. Hermann Mörchen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1988 (*1931/32 güz dönemi dersi*). Bunun gözden geçirilmiş **2. Basımı**: 1997. Ayrıca bkz. **Abteilung 2, Vorlesungen (1923-1944), Band 36/37: 1. Die Grundfrage der Philosophie; 2. Vom Wesen der Wahrheit**, haz. Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2001 (*1933/34 güz dönemi dersi*).

la karşılaşabilir, onu keşfedebilir, varolanla kendini ilişkilendirebilir. Bu bağlamda Heidegger, "doğruluğu" bir doğru üzerinde yönelme, doğru yönde olma anlamında kavramakta ve dolayısıyla bunun hakikat üzerinde temellendiğini vurgulamaktadır.

Wegmarken'deki yedinci metin, *Platons Lehre von der Wahrheit* [Platon'un Hakikat Öğretisi] başlığını taşımaktadır. Bu metin, Heidegger'in 1931/32 güz döneminde Freiburg Üniversitesi'nde verdiği *Vom Wesen der Wahrheit* [Hakikatin Özü] başlıklı derse dayanmaktadır. Buradaki metin, 1940'ta derlenmiş ve şu dergide basılmıştır: *Geistige Überlieferung. Das Zweite Jahrbuch*, Verlag Helmut Küpper, Berlin: 1942, s. 96-124. Bu metin, *Brief über den Humanismus*'la [Hümanizm Üzerine Mektup] birlikte ayrı bir kitap olarak da yayımlanmıştır (A. Francke Verlag, Bern: 1947).[217]

Vom Wesen der Wahrheit'ta olduğu gibi burada da Heidegger, hakikatin sahih anlamının felsefenin tarihi içinde bozulduğunu, buna örnek olarak Platon felsefesinin zamanla çok başka biçimde yorumlanmaya ve algılanmaya başlandığını göstermenin mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Heidegger, metnine, Platon'un *Devlet* diyaloğundaki "mağara istiaresi"yle (*Politeia* VII, 514a2 ila 517a7) başlamaktadır. Metnin sol sayfasında orijinal Yunanca metin, sağındaysa Heidegger'in kendine özgü çevirisi yer almaktadır.[218] Ardından meselin yorumunu sunan Heidegger, Platon'a göre insanın hakikati görebilmesi için *paideia*'ya [*Bildung*, kültür/terbiye] gerek olduğunun, meselin *paideia*'nın özünü dile getirdiğinin altını çizmektedir. İnsanoğlu açık olanın hakikatine doğru terbiye edilmelidir, bu yoruma göre. Bu noktadan itibaren Heidegger, hakikat [*aletheia*] ile onun özü ve Batı felsefesinin tarihi içindeki sapmalarını (*adeaquatio intellectus et rei*: zihinle eşyanın tekabüliyeti: doğruluk olarak hakikat) ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Heidegger'e göre Platon'un "mağara meseli", onun hakikat öğretisinin ana kaynağı sayılmalıdır.

Bu metinden sonra gelen sekizinci yazı, *Vom Wesen und Begriff der Phusis. Aristoteles, Physik B, 1* [*Phusis* Kavramı ve Özüne İlişkin; Aristoteles, *Fizik* B, 1] başlığını taşımaktadır. Heidegger bu metni

---

217) Martin Heidegger, **Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"**, A. Francke Verlag, Bern: 1947. 2. Basım: 1954. 3. Basım: 1975. Gözden Geçirilmiş 4. Basım: 1997 (bu basım, *Vittorio Klostermann* yayınevince Frankfurt am Main'da gerçekleştirilmiştir). *Toplu Eserler*'de **34. cilt** içinde yer almaktadır (bkz. yukarıdaki dipnot).

218) Martin Heidegger, ***"Platons Lehre von der Wahrheit"***, **Gesamtausgabe, Abteilung 1, Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Band 9: Wegmarken**, 2. Basım, haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1996, s. 204-213.

1939'da kaleme almış ve ilk kez *Il Pensiero* dergisinde yayımlatmıştır (cilt 3, sayı 2 ve 3; 1958). Ayrıca *Testi Filosofici 1960 (Biblioteca "Il Pensiero")* dizisinden ayrı basım olarak yayımlanmıştır.

Burada Heidegger, Aristoteles'in varlıkla ilgili düşüncesinin daha sonraki felsefe tarihi içinde nasıl bir sapmaya uğradığını göstermektedir. Heidegger'e göre Aristoteles'in *Fizik* kitabı, Batı felsefesinin temel kitabıdır (ama hep geride ya da örtük kalmıştır). Yunanca'daki *phusis* kavramının genellikle doğa ya da fizik olarak çevirildiğini belirten Heidegger, aslında Aristoteles'te bu kavramın çok daha kapsamlı ve özlü olduğunu vurgulamaktadır. Yükseliş, tebarüz ediş anlamında ele aldığı *phusis*'i Heidegger, varlığın kendi içinden yükselip tebarüz etmesi olarak anlamakta, Aristoteles'in bu kavramı töz [*ousia*] başlığının altında ele almasınınsa anlamlı olduğunu vurgulamaktadır. Aynı vurguyu, Aristoteles'in *arkhe* [esas, ilke] kavramına da yapan Heidegger, *kinesis* [hareket] kavramını da incelemesine esas alır. Bu bağlamda Heidegger, varlığı zamansallık ve özleyimsellik içinde kavradığını belli etmektedir. Heidegger'e göre, *Fizik* kitabında *phusis*, *ousia*'nın bir cinsi olduğundan ve *ousia*'nın özü *phusis*'ten tebarüz ettiğinden, varlığa zorunlu olarak *aletheia* aittir ve bu yüzden de hakikat, varlığın kendini mevcudiyete açması/açımlaması olarak anlaşılmak durumundadır.

Wegmarken'deki dokuzuncu metin, dördüncü metnin ekidir ve *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* ["Metafizik Nedir?"e Sonsöz] başlığını taşımaktadır. Bu sonsöz, *Metafizik Nedir?* başlıklı kitabın/göreve başlama dersinin 1943'teki dördüncü basımına ektir. Kitabın daha önceki üç basımı *Friedrich Cohen* yayınevinden çıkmış, dördüncü basımla birlikte kitap *Vittorio Klostermann* yayınevinden çıkmaya başlamış, bu vesileyle Heidegger, söz konusu kitaba ek olarak bu sonsözü yazmıştır.

Bazı yanlış anlamaları düzeltmeye ve bakış açısını daha da genişletmeye çalışan Heidegger, kitapta hiçlik felsefesi yapmadığını, tek temel duygunun korku olduğunu ileri sürmediğini, mantık düşmanlığı da yapmadığını vurgulamaktadır. Şairlere önemli görevler düştüğünü belirten Heidegger, onlar varlığı ifade ederler, kutsal olanı dile getirirler, diyerek ne kadar önemli bir yükü taşımak zorunda olduklarının altını çizmektedir.

Bundan sonraki metin, *Brief über den "Humanismus"* ["Hümanizm" Üzerine Mektup] başlığını taşımaktadır ve kitapta onuncu sıradadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "Nazilerden Arındırma Komisyonu" tarafından tüm hocalık yetkileri elinden alınan Heidegger, büyük bir yalnızlığa itilmişti. Bu dönemde ona en çok destek olan ve yardım eden,

bazı Fransız düşünürler olmuştur. Onlar arasında da Heidegger'e en yakın duranı Jean Beaufret'tir (1907-1982). Heidegger'e mektupla birtakım sorular (örneğin "Hümanizm sözcüğünün anlamını yeniden geri kazanmak mümkün müdür?") yönelten Beaufret'ye Heidegger'in 1946 yılı sonbaharında yazdığı cevabi mektup olan *"Hümanizm" Üzerine Mektup*, yukarıda da belirtildiği üzere *Platons Lehre von der Wahrheit*'la birlikte 1947 yılında ilk kez yayımlanmıştır. 1949'daysa ayrı kitap olarak yayımlanmıştır (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main).

Bu ünlü metinde Heidegger, insanın hümanist yorumuna karşı çıkmakta, insanı varlıktan hareketle yorumlamanın şart olduğunu vurgulamaktadır. İnsan varlığın çobanıdır, ifadesine bu metinde yer veren Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki bazı konuları burada geliştirme fırsatı bulmaktadır. Varlığa fırlatılmış olan insan, Sartre'ın ele aldığı anlamda egzistansiyal bir hal değildir. Çünkü Sartre, varoluşun varlıktan önce geldiğini savunmaktadır, oysa *Varlık ve Zaman*'da da ortaya konulduğu gibi, böyle bir ayrıma gitmek *Dasein*'ın ontolojisine uygun değildir. Bu bağlamda Heidegger, kendisine yöneltilen "egzistansiyalizm" yakıştırmalarına karşı çıkmakta ve kendisinin varoluşçu olmadığının altını çizmektedir. Varlığı, kendini varlayan olarak yorumlayan Heidegger, bu sebeple "varlık"ın Tanrı ya da dünyanın asıl sebebi/temeli olmadığını vurgulamaktadır. Varlık bize en yakın olandır, diyen Heidegger, buna rağmen varlığı düşünmenin en zor ve uzak şey olduğunu ortaya koymaktadır. *Dasein*'ı dünya-içinde-var-olmaklık'tan hareketle kavramaya ve bu sayede *Varlık ve Zaman*'la olan bağlantısını sürdürmeye çalışan Heidegger, etik konusuna gelmektedir. Yunanca'daki *ethos* kavramını Herakleitos'tan hareketle yorumlayan Heidegger, bunu bir bakıma "yurt" ya da "mesken/ikametgâh" olarak yorumlamakta, insanın, varlığın çobanı olarak kendini dilin yurdunda iskân ettiğini, dilin ise varlığın ikametgâhı olduğunu belirterek ontoloji ile etik arasında temele inen bir örtüşmeyi ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla Heidegger, neden etik yazmıyorsunuz, eleştirilerine, zaten etikle ontolojinin özü aynıdır, diyerek yanıt vermektedir.

Wegmarken'in on birinci metni, *Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"* ["Metafizik Nedir?"e Giriş] başlığını taşımakta olup, dördüncü metnin önekidir ve *Metafizik Nedir?*'in *Vittorio Klostermann*'dan çıkan beşinci basımı (1949) için hazırlanmış giriş yazısıdır.

Bu giriş yazısında Heidegger, metafiziğin esasen temeli ya da özü nedir, diye sormaktadır. Verdiği yanıt çok açıktır: Metafizik, varolanı varolan olarak düşünmektedir. Varolan nedir, diye sorulduğunda böyle

bir düşünce dile getirilmiş olmaktadır. Dolayısıyla Heidegger, metafizik kavramını mümkün olan en geniş anlamında ele almaktadır. Bu anlamda Heidegger, Descartes'tan hareketle, felsefe ağacının kökünün metafizik olduğunun altını çizmektedir. Giriş yazısının sonlarında Heidegger, yine egzistansiyalizm yakıştırmalarına karşı çıkmaka ve *Varlık ve Zaman*'daki "*Dasein'ın 'özü' varoluşundadır*" (Madde 9, s. 42) cümlesindeki "varoluş" [*Existenz*] kavramı üzerinde durmaktadır. Heidegger burada varoluş kavramını, eski kök anlamından hareketle açık oluş, mahfuzluktan dışarıya çıkış olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda sadece insanın varolduğunu belirten Heidegger, bununsa zamansallıkla doğrudan ilişkili olduğunu vurgulamaktadır.

Kitaptaki on ikinci metin, *Zur Seinsfrage* [Varlık Sorusuna Dair] başlığını taşımaktadır ve edebiyatçı Ernst Jünger'e (1895-1998) yazılmış bir mektuptur. Jünger'in altmışıncı doğum yılı dolayısıyla hazırlanan armağan kitapta *Über "Die Linie"* ["Die Linie" Üzerine] başlığıyla yayımlanmıştır (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1955, s. 9-45). Aynı yayınevinden ayrı basım olarak da kitaplaştırılmıştır (1956).

Ernst Jünger'le nihilizm üzerine yaptığı derin bir tartışmanın belgesi olan bu mektupta Heidegger, Jünger'in metafizik duruşunu ortaya koymaya çalışmakta, onun nihilizmin aşılabilmesine yönelik düşüncelerinin yine aynı metafizik sınırlar içinde kaldığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda Heidegger, metafiziğin asıl sorusu olan varolanın varolan olarak sorgulanması düşüncesi içinde nihilizm tartışmasının, varlığı varlık olarak irdeleme geleneğinden kaynaklandığını belirtmektedir. Burada Heidegger ilk kez varlığın "değil"i olarak ~~varlık~~ notasyonunu kullanmaktadır.

Wegmarken'in on üçüncü metni, *Hegel und die Griechen* [Hegel ve Yunanlılar] başlığını taşımaktadır. Heidegger'in Heidelberg Bilimler Akademisi'nin 26 Haziran 1958 günü toplanan genel kurulunda yaptığı konuşmaya dayanan bu metin, ilk kez Hans-Georg Gadamer'in (1900-2002) altmışıncı doğum yılı dolayısıyla hazırlanan armağan kitapta yayımlanmıştır (J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen: 1960, s. 43-57). Metnin daha eski bir versiyonu, Fransızca çevirisiyle birlikte *Cahiers du Sud* dergisinde yayımlanmıştır (cilt 47, sayı 349, Ocak 1959, s. 355-368).

Bu metinde Heidegger, felsefenin başlangıcı olan Yunanlılarla felsefenin sonu olan Hegel arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Amacı, düşünmenin davasına geri dönebilmek olan Heidegger, bu amaçla burada Hegel'den hareket etmekte ve ondan hareketle başlangıca doğru geri dön-

mektedir. Burada Kant ya da Leibniz'in değil de Hegel'in seçilmiş olması tesadüf değildir. Çünkü Heidegger'e göre Hegel, Yunan felsefesini ilk kez bütünlüğü içinde düşünüp kavramış olan filozoftur. Hegel'e göre felsefe tarihi, herhangi bir tarih değil, tinin kendine doğru ilerleme sürecinin tarihidir. Bu bağlamda söz konusu metin, bir felsefe tarihi felsefesidir. Heidegger, Hegel'in Parmenides ve Herakleitos'la ilgili yorumlarından başlayarak bu iki ilksel filozofa geri dönmekte ve düşünmenin ödevini söz konusu başlangıca geri dönme olarak yorumlamaktadır. Heidegger'e göre düşünmenin davası, *aletheia* kavramıyla ortaya atılan sırdır.

On dördüncü ve son metin, *Kants These über das Sein* [Kant'ın Varlığa Dair Tezi] başlığını taşımaktadır. Heidegger'in 17 Mayıs 1961'de Kiel'de aynı başlıkla yaptığı konuşmaya dayanan bu metin, ilk kez hukukçu Erik Wolf'un (1902-1977) altmışıncı doğum yılı dolayısıyla hazırlanan armağan kitapta yer almış (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1962, s. 217-245), daha sonra ayrı bir kitap olarak da aynı yayınevinden çıkmıştır (1963).

Heidegger bu metinde bir kez daha varlık sorusunu irdelemekte ve bu amaçla Kant'ın felsefesinden hareket etmektedir. Heidegger'in bu irdeleme sırasında Kant'ı seçmesinin iki nedeni vardır: Birincisi Kant'ın, önemli bir felsefi hamle gerçekleştirmiş olmasıdır; ikincisiyse, Kant'ın felsefi gelenekle sürdürdüğü ilişkidir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki varlığa ilişkin tezi şudur: "Öyle anlaşılıyor ki *varlık*, reel bir yüklem [*Prädikat*] değildir ... O sadece bir şeyin pozisyonudur ya da belirli, kendine yönelik belirlenimlerdir" (A598, B626). Bu alıntıdan sonra Heidegger, söz konusu ifadenin ne anlama geldiğine ilişkin ayrıntılı bir çözümlemeye gitmektedir. Sonuç olarak Heidegger, Kant'ın "varlık", "birlik", "*copula*" [...'dır bağlacı], "algı" gibi kavramlardan hareketle, olanaklılık, gerçeklik ve zorunluluk durumlarını ele aldığını, söz konusu modalitelerin yüklemleri meydana getirdiğini, pozisyon kavramının bu şekilde anlaşılması gerektiğini, bu bağlamda tartışmanın Aristoteles'e dek geri götürülebileceğini ve dolayısıyla mutlak olarak varlık kavramının spekülatif-diyalektik yorumunun zirvesi anlamına geldiğini vurgulamaktadır.

3.20 *Zur Sache des Denkens* (1969)[219]

Heidegger'in *Zur Sache des Denkens* [Düşünmenin Davasına İlişkin] başlığını taşıyan bu eseri, onun bizzat yayımladığı son kitap olup top-

219) Martin Heidegger, **Zur Sache des Denkens**, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1969. **2. Basım:** 1976. **3. Basım:** 1988. **4. Basım:** 2000. Bu kitap *Toplu Eserler*'den çıkmamıştır. Çıktığında **14. cilt** olarak basılacaktır.

lam üç metin ve bir "protokol"den meydana gelmektedir. İlk metin olan *Zeit und Sein* [Zaman ve Varlık], *Varlık ve Zaman*'ın birinci yarısının eksik kalan son kısmındaki konuları ele alması bakımından pek çok yorumcu tarafından bu kitabı tamamlayıcı bir eser olarak görülmüştür. *Zur Sache des Denkens*'teki son metin olan *Mein Weg in die Phänomenologie* [Beni Fenomenolojiye Götüren Yol] başlıklı yazıysa, yaşlı Heidegger'in genç Heidegger'e dönüp bakarak kaleme aldığı bir felsefi-düşünsel özgeçmiştir.

Varlık ve Zaman'ın birinci yarısının sonunda Heidegger, zaman ile varlık ilişkisini ele alacaktı. Ancak yayımlanmış kitapta bu kısım ve ondan sonraki diğer bölümler yer almamıştı. Burada Heidegger, daha önce yaptığı *Dasein* çözümlemesiyle ortaya koyduğu zamansallığın, ontolojinin ufku olduğunu gösterecekti. Oysa 1927 tarihli *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Fenomenolojinin Temel Sorunları] isimli dersinde bu konuyu ele almaya çalışmış olan Heidegger, istediği sonucu elde edememişti. Uzun yıllar sonra Heidegger, bu konuya aynı başlık altında bir kez daha dönmüştür. 31 Ocak 1962'de Freiburg Üniversitesi *Studium generale*'de yaptığı *Zeit und Sein* [Zaman ve Varlık] başlıklı sunuş, söz konusu sorunsalı yeniden ele almaktadır. Bu metne yazdığı notta Heidegger şunları söylemektedir: "Yazar o zaman [*Varlık ve Zaman*'ı yazdığı dönemi kastediyor – *khö*], 'Zaman ve Varlık' başlığıyla ifade edilenin yeterli irdelenişi için yetkin değildi. Bu sebeple 'Varlık ve Zaman'ın yayımı, bu noktada kesildi. Otuz beş yıl sonra kaleme alınan bu konuşma metni, 'Varlık ve Zaman'ın metnine doğrudan eklemlenemez. Rehberlik eden soru aynı kaldığı halde, bu ancak şu anlama gelebilir: Soru, sorulmaya daha da layık hale gelmiş ve zamanın tinine daha da yabancılaşmıştır."[220] Söz konusu metin, ilk kez Fransızca çevirisiyle birlikte Jean Beaufret'ye (1907-1982) armağan kitabında yayımlanmıştır (*L'endurance de la pensée*, Plon, Paris: 1968).

Bu metinde Heidegger, zamanı, düşünmenin asıl davası olarak belirlemekte ama onun zamansal olmadığının altını çizmektedir (nasıl ki varlık bir varolan değilse). Heidegger ilk önce varlık kavramıyla ilgili bazı hazırlayıcı belirlenimlerde bulunmaktadır. Varlık kavramını "verme", "irsal etme" [*Gabe*] olarak yorumlayan Heidegger, bu verilişle varlığın mevcudiyete kavuştuğunu vurgulamaktadır. Ardından zaman kavramına geçen Heidegger, şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek kavramları üzerinde durmakta, Aristoteles ve Kant'tan örnekler sunmakta ve niha-

220) Martin Heidegger, **Zur Sache des Denkens**, 3. Basım, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1988, s. 91.

yet şu soruyu sormaktadır: "*Wer sind wir?*" [Biz kimiz?]. Heidegger, buna şu geçici yanıtı verir: Mevcudiyet kazandırıcı verilişin alıcısı. Zamanın insansız mevcut olmadığını vurgulayan Heidegger, verilişin bir tür zaman-mekan açımlayan takdim ya da imtidat olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla *Varlık ve Zaman*'da (madde 70) *Dasein*'ın mekansallığını zamansallığa bağlama denemesinin de başarısızlığa mahküm olduğunu kabul eden Heidegger, hem zamanın hem de varlığın, özleyimin verilişi olarak düşünülmesi, dolayısıyla mekanla ilişkinin de bu özleyim çerçevesi içinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Sonuç olarak Heidegger, özleyimin özleyimlediğini ["*Das Ereignis ereignet*"] ifade etmek suretiyle hakikatin açımlayıcılığının altını çizmiş olur.

Bu metnin ardından gelen "protokol", Heidegger'in 11-13 Eylül 1962'de Todtnauberg'teki dağ evinde verdiği *Zaman ve Varlık* konulu altı oturumluk seminerin, Alfredo Guzzoni tarafından tutulan ve Heidegger tarafından gözden geçirilen tutanağıdır. Bu metin, *Zeit und Sein*'ın konularını bir daha sunmakta ve bazı noktaların daha belirgin kılınması amacına hizmet etmektedir.

Zur Sache des Denkens'in ikinci metni, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* [Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi/Terki][221] başlığını taşımaktadır. 1964'te yaptığı bir konuşmaya dayanan bu metin, yine *Varlık ve Zaman*'la ilgili olup, buradaki sorunsalın daha "başlangıçsal" olarak ele alınmasına yöneliktir.

Metinde Heidegger iki soru sormaktadır. Birinci soru, çağımızda felsefenin sonuna gelinip gelinmediğiyle ilgilidir. İkinci soru, felsefenin sonunda düşünmeye hangi ödevin verileceği hakkındadır?

Birinci soruya ilişkin olarak Heidegger, felsefenin metafizik demek olduğunu, bununsa varolanı bir bütün olarak düşünmeye çalıştığını vurgulamaktadır. Sorudaki "son" sözcüğünü olumsuz anlamda değil, tamamlama, ikmal etme, metafiziğin tamamına erdirilmesi anlamında ele alınması gerektiğinin altını çizen Heidegger, bunun mükemmele varma demek olmadığı konusuna dikkat çekmektedir. Heidegger "son" [*Ende*] sözcüğünü, mahal ya da uç olarak anlamaktadır. Bu bağlamda Heidegger, bütün felsefe tarihine Platon düşüncesinin şu ya da bu şekliyle egemen olduğunu belirtmektedir. Nietzsche'nin Platon'u ve Karl Marx'ın da metafiziği tersine çevirmesiyle Batı felsefesinin sonuna gelindiğini vurgulayan Heidegger, bunun düşüncenin bittiği demek olmadığını özellik-

221) "*Aufgabe*" sözcüğü ikili anlama sahiptir: hem görev (ya da ödev), hem de terk etme, feragat, vazgeçme demektir. Heidegger'in düşünmenin görevi olarak sunduğu, alışıldık düşüncenin terki anlamına geldiği için bu ikililik son derece anlamlıdır.

le vurgulamaktadır. Felsefeden bilimlerin kopup kendi başlarına birer gerçeklik olarak ortaya çıkmaları da bu gelişmenin birer ürünüdür. Dolayısıyla Heidegger için, felsefenin sonu bilimsel-teknik dünyanın zaferi olarak görünmektedir: Felsefenin sonu, Batı-Avrupa düşüncesine dayalı dünya uygarlığının başlangıcıdır. Peki, diye sorar Heidegger, felsefe ilk başlangıcından itibaren sahih bir yolu mu izlemiştir, yoksa felsefe olarak görülen bir sapma mıdır, yani asıl sorunun unutulması mıdır?

Bu noktada ikinci sorunun yanıtlanmasına geçilmektedir: Felsefenin sonunda düşünceye hangi görev biçilecektir? Ne metafizik, ne de bilim olan bir düşüncedir bu ödev. Bu anlamda alışıldık düşüncenin terk edilmesidir. Bu düşünme, Platon'un "eşyanın kendisi" dediğidir: Düşünme davasında hakkında hüküm verilememiş olanlardır. Hegel ve Husserl'e de değinen Heidegger, asıl hareket gücünün felsefelerden değil, eşya ve sorunlardan gelmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Heidegger'e göre asıl düşünme ödevi, "açımlanmışlıktır" [*Lichtung*].[222] Bu noktada Heidegger, Parmenides'in *aletheia* [örtüsüzlük, açıklık, hakikat] öğretisini temel almaktadır: açığın açımlanmasıdır hakikat.

Sonuç olarak Heidegger, düşünmenin ödevinin ve terk edilişinin *Varlık ve Zaman* değil *Açımlanma ve Bulunma* [*Lichtung und Anwesenheit*] olup olmadığını sorarak metni bitirmektedir. Heidegger bu soruya olumlu cevap verir ve düşünmenin ödevinin, ananevi düşüncenin terk edilmesi ve düşünmenin davasının yeniden belirlenmesi olduğunu vurgular.

Zur Sache des Denkens'in son metni, *Mein Weg in die Phänomenologie*'dir. Bu otobiyografik metin, aynı adlı yayınevinin sahibi Max [Maximilian David] Niemeyer'in (1841-1911) vefatından sonra yayınevinin yönetimini devralan oğlu Hermann Niemeyer'e (1883-1964) sekseninci doğum yılı için hazırlanan armağan kitaba Heidegger'in yazdığı katkıdır (1963). Yaşlı Heidegger'in, genç Heidegger'i nasıl değerlendirdiğine, düşünsel köklerinin nerelere uzandığına ilişkin son derece değerli bir belge niteliğini taşıyan bu metin, uzun yıllar bu konuyla ilgili tek kaynak işlevini görmüştü.[223]

Heidegger'in bizzat yayımladığı son kitabının (*Toplu Eserler*'den çıkan ilk cilt hesaba katılmazsa) kendi özgeçmişiyle sona ermesini hem bir tavır, hem de bir işaret olarak yorumlamak mümkündür.

---

222) Heidegger, sayfa 72'de *Lichtung*'un "ışık" ya da "aydınlık"la ilgili olmadığını, bunun açma, kaldırma, hafifletme, yoğunluğu azaltma anlamında olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda *Lichtung* (açımlanmışlık), her türlü mevcut olanın ve mevcudiyetten kaybolanın açıklığıdır, meydana çıktığı/çekildiği mahaldir.

223) *Toplu Eserler*'den 16. cilt olarak çıkan *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)* bu konudaki boşluğu nihai olarak doldurmuştur (haz. Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1999).

4. TÜRKÇE'DE HEIDEGGER OKUMA REHBERİ

"Okuma Rehberi"ni oluştururken önümde iki seçenek vardı: Birincisi, Heidegger'in Türkçe'deki çevirilerini orijinallerinin basım yıllarına göre sunmak, yani kronolojik düzenlemeye gitmek; ikincisi, tematik bir Heidegger okuması listesi oluşturmak, yani onun yayınlarını konularına göre sınıflandırmaktı. Ben birinci seçeneği tercih ettim. Zira ikinci seçenek, sanki, kronolojik bir okumadan sonra kazanılan genel bir bilgiden sonra derinlemesine bilgi edinmek için tercih edilmesi gerekir gibi geliyor bana. Dolayısıyla ben, "Okuma Rehberi"ni kronolojik olarak düzenledim. Sadece ilk okuma önerisinde bir istisnaya gittim: Heidegger'in en son yayımladığını ilk başa taşımak istememin sebebi, burada Heidegger'in kendisiyle bir tür hesaplaşmaya [*Auseinandersetzung*] gitmiş olmasıdır. Birincisinin dışındaki tüm okuma önerileri, kronolojik bir güzergâhı izlemektedir. Okuma önerilerini sırasıyla numaralandırarak, çapraz atıflandırmaları bu sıra numaralarına göre yaptım.

Aşağıdaki okuma listesinden de anlaşılacağı üzere, Türkçe'de var olan Heidegger çevirilerinin çoğu, onun geç dönem felsefesini yansıtır niteliktedir. Dolayısıyla bu kitapta yer alan *Bölüm II'deki,* 1 ve 2 nolu metinler, "genç Heidegger"i tam olarak yansıtamasa da önemli bir açığı bir miktar kapatma görevini yerine getirecektir.

1. Heidegger'in en son yayımladığı metni, *Beni Fenomenolojiye Götüren Yol* [*Mein Weg in die Phänomenologie*] onun ileri yaşta kaleme aldığı bir düşünsel özyaşam öyküsü olduğu için belki de ilk önce okunması gerekir (bkz. *"Beni Fenomenolojiye Götüren Yol", Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara: 2001, s. 85-93).

2. Heidegger'in en erken dönem teolojik köklerini serimlemesi bakımından, buradaki kitaptaki *Selanikliler'e Birinci Mektup*'la ilgili yorumları (bkz. *Bölüm II, 1*) oldukça yararlıdır. Aynı teolojik sorunsalı irdelemesi ve felsefe ile teoloji arasındaki olmazlığı ortaya koyması bakımından, Ahmet Demirhan'ın çevirdiği 1957 tarihli *Metafiziğin Onto-Teo-lojik İnşası* [*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*] ile 1927 tarihli *Fenomenoloji ve Teoloji* [*Phänomenologie und Theologie*] başlıklı metinler ufuk açıcıdır (bkz. *Heidegger ve Teoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002, s. 33-48 ve 49-71).

3. Heidegger'in, fenomenolojik köklerine ilişkin kendi yorumlarını, 1 nolu okuma önerisinden izlemek mümkündür. Bunun dışında, buradaki kitaptaki *Fenomenolojik Araştırmaların Ortaya Çıkışı ve İlk Başarıları* başlıklı metin okunabilir (*Bölüm II, 2*).

4. Heidegger'in Marburg Üniversitesi'nde Teoloji Fakültesi mensuplarına hitaben yaptığı 1924 tarihli sunuş, onu *Varlık ve Zaman*'a götüren yolun başlangıçlarını sergilemesi bakımından son derece ilginçtir. Bu konuşmanın Türkçe'de iki farklı çevirisi bulunmaktadır (Babür'ün çevirisi iki dillidir): *"Zaman Kavramı"*, çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, 11 (1997), s. 29-41. *"Zaman Kavramı", Zaman Kavramı*, der. ve çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara: 1996, s. 58-103.

5. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* başlıklı tamamlanmamış başyapıtı henüz Türkçe'ye kazandırılmamıştır. Ama yine de bu metinden bazı bölümler kısmen çevirilmiştir. Bu kitapta, söz konusu eserin ilk üç maddesi çevirilmiş olup, *Varlık ve Zaman*'ın neyle ilgili olduğu buradan izlenebilmektedir (bkz. *Bölüm II, 3*). Öte yandan henüz basılı olmamasına karşın *work in progress* dokümantasyonu olarak Aziz Yardımlı, internet ortamında *Varlık ve Zaman*'ın ilk on bir maddesinin deneme çevirisini yayımlamıştır (bkz. *http://www.diyalektik.org/heidegger/heidegger_001.htm*). Hüsamettin Arslan, *Varlık ve Zaman*'ın anlama ve yorumla ilgili 31 ila 34'üncü maddelerini çevirmiştir (bkz. *İnsan Bilimlerine Prolegomena – Dil, Gelenek ve Yorum*, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2002, s. 307-331). Akın Etan, *Varlık ve Zaman*'ın gündelik *Dasein* ve *das Man* alanıyla ilgili 27. maddesini çevirmiştir (bkz. *Ders Belgeliği*, Nisan 1995, Sayı 5: *http://mimoza.marmara.edu.tr/~avni/dersbelgeligi/dersbelgeyazilari/5martinheidegger.htm*).

Buna göre *Varlık ve Zaman*'ın 1-11, 27 ve 31-34 nolu maddeleri Türkçe'ye kazandırılmış durumdadır.

Geç dönem Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmamış ikinci yarısıyla ilgili düşüncelerini yansıtması bakımından bkz. *"Zaman ve Varlık"* ile *"Zaman ve Varlık Konferansı Üzerine Bir Seminerin Özeti", Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara: 2001, s. 13-37 ile 38-66.

6. Türkçe'de yayımlanmış ilk Heidegger çevirisi, Mazhar Şevket İpşiroğlu ile Suut Kemal Yetkin'in 1935 yılında kazandırdıkları *Metafizik Nedir?* [*Was ist Metaphysik?*] başlıklı metindir (Vakit Gazete-Matbaa-Kütüphane, İstanbul: 1935; *yeni basımı*: Kaknüs Yayınları, İstanbul: 1998). Heidegger'in 1929'da Freiburg Üniversitesi'ne profesör atandığında verdiği "başlama dersi"ne dayanan bu metnin Türkçe'si, o zamanın dilini yanıstması dolayısıyla son derece ağır olmasına karşın, aynı nedenle son derece de ilginçtir. Bu metnin çağdaş çevirisi, Yusuf Örnek tarafından yapılmış ve 1991'de *Türkiye Felsefe Kurumu* tarafından yayımlanmıştır. İki çevirinin birbiriyle karşılaştırılması, hem Türkiye'de

felsefe dilinin gelişimi açısından hem de başka açılardan oldukça yararlı bir fırsat sunmaktadır. Türkçe'de Heidegger okumasına bu iki çeviriden başlamak, hem *Metafizik Nedir?*'in Heidegger'in "ilk dönem" düşüncelerini temsil etmesi, hem de çevirinin güçlüğünü gözler önüne sermesi bakımından iyi bir adım olacaktır.

7. Heidegger'in Rektörlük dönemiyle ilgili Türkçe'de oldukça yeterli kaynaklar bulunmaktadır. Onun ünlü "Rektörlük Konuşması", bu kitapta *Bölüm II, 4*'te yer almaktadır. Konuşmanın alternatif çevirisi için bkz. *"Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı", Heidegger ve Naziler*, der. ve çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 40-50. Ahmet Demirhan'ın değerli derlemesinde, Heidegger'in Rektörlüğü sırasında yaptığı bazı konuşmalara ve gazete yazılarına da yer verilmiştir (*a.g.e.*, s. 51-64).

8. Rektörlük görevinden sonra Heidegger, üniversiter siyasal angajmandan geri çekilecek ve "poetik felsefe"ye doğru giden yola girecektir. Bu bağlamda Heidegger özellikle Hölderlin ve Nietzsche, bunun yanı sıra da genel anlamda sanat felsefesi üzerine çalışmış, dersler vermiş ve yazılar kaleme almıştı. Bu döneme ilişkin Türkçe'deki şu çevirilerin okunması önerilebilir: *"Hölderlin ve Şiirin Özü", Hölderlin – Seçme Şiirler*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul: 1997, s. 33-49. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa: 2001. *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı, Babil Yayınları, Erzurum: 2003. *"Yurdavarış / Hısımlara"*, çev. Oruç Aruoba, *Defter*, 25 (Sonbahar 1995), s. 18-31. *Ayrıca bkz. Bölüm II, 5.*

9. İkinci Dünya Savaşı sırasında Heidegger, özellikle Platon'u ve Sokrates öncesi düşünürleri ele alan dersler vermiştir. Bu derslerden bazılarını Heidegger, daha sonra yayımlamıştır. 1940 tarihli bir dersten (1931/32'de de benzer bir ders vermiştir) hareketle ortaya çıkmış olan *Platon'un Hakikat Doktrini*, bu bağlamda temsil edici niteliktedir (bkz. *"Platon'un Hakikat Doktrini", Metafizik Nedir?, Bergson, Heidegger, Marcel, Guénon*, der. ve çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul: 2001, s. 85-116).

10. Heidegger İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından Nasyonal Sosyalist angajmanı dolayısıyla *Arındırma Komisyonu*'na hesap vermek durumunda kalmıştır. Bununla ilgili olarak bkz. *"Freiburg Üniversitesi Rektörüne Mektup, 4 Kasım 1945", Heidegger ve Nazizm*, der. ve çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 66-71. Bu "aklanma" dönemi sırasında Heidegger ile Herbert Marcuse arasında cereyan eden mektuplaşma için bkz. *"Marcuse ile Heidegger Arasındaki Mektuplaş-*

ma", a.g.e., s. 79-84. Buradaki ifade ve açıklamalar 7 nolu okuma önerisiyle mutlaka karşılaştırılmalıdır.

11. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından felsefe anlamında hızla tecrit edilen Heidegger'le ilişkileri, özellikle genç Fransız felsefeciler (en başta da Jean Beaufret) ayakta tutmaya çalışıyordu. Heidegger'in Beaufret'yle yaptığı mektuplaşmaya dayanan *Hümanizm Üzerine Mektup*, hem bu ilişkiyi belgelemesi, hem de Heidegger'in "geç dönem felsefesi"ni derli toplu biçimde özetlemesi bakımından mutlaka okunması gereken bir metindir (bkz. *"Hümanizm Üzerine Mektup", Hümanizm Özü*, der. ve çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul: 2002, s. 37-95).

12. Rehabilite olmuş ve emekli hocalık statüsü iade edilmiş (*Emeritus*) geç dönem Heidegger'in şiir ve dille ilgili irdelemeleri, Türkçe'ye nispeten zengin biçimde kazandırılmıştır. Okuma önerisi olarak şunlar dile getirilebilir: *Mörike'nin "Auf eine Lampe" Şiiri Üzerine Tartışma*, çev. Fikret Elpe, Menteş Matbaası, İstanbul: 1973. *"Şiirle Yaşar İnsan"*, çev. Yurdanur Salman, *Kuram*, 7 (Ocak 1995), s. 83-90. *Şiirde Dil – Georg Trakl'ın Şiiri Üzerine Bir İrdeleme* (bu kitapta *Bölüm II, 6*). *"İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek"*, çev. Olcay Kunal, *Cogito*, 8 (1996), s. 67-70. Bu metinlerin tamamı 1951/52 dönemine aittir.

13. Heidegger'in 1952 yılında verdiği bir ders, daha sonra küçük bir kitap olarak yayımlanmıştır. *Düşünmek Ne Demektir?* başlıklı bu ders, Türkçe'de tefrika halinde çevrilerek yayımlanmıştır: *"Düşünmek Ne Demektir?"*, çev. Osman Bekiroğlu, *Seçki*, 2-7, 1999-2001.

14. Heidegger'in 1953 yılında yaptığı yayınlar, Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bunların 12 nolu okuma önerileriyle bir arada ele alınmasında yarar vardır: *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul: 1998. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul: 1998.

15. Heidegger'in 1955 yılında yaptığı bir konuşmaya dayanan bir metin olan *Nedir Bu – Felsefe?*, onun yine geç dönem felsefesini yansıtması bakımından önemlidir. Bu metnin Türkçe'de iki farklı çevirisi bulunmaktadır: *Nedir Bu – Felsefe?*, çev. Ali Irgat, 2. Basım, Sosyal Yayınları, İstanbul: 2003. *Nedir Bu – Felsefe?*, çev. Dürrin Tunç, Logos Yayınları, İstanbul: 1990. Bu çevirilerin birbiriyle karşılaştırılması ve 6 nolu okuma önerisiyle birlikte değerlendirilmesi ilginç olacaktır.

16. Heidegger'in *Unterwegs zur Sprache* başlıklı derlemesindeki dördüncü metin olan *Das Wesen der Sprache* Türkçe'ye *Dilin Doğası* olarak kazandırılmıştır. Bu metin, Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'nde 4 Aralık, 18 Aralık 1957 ve 7 Şubat 1958'de yaptığı üç konuşmaya dayan-

maktadır: *"Dilin Doğası", İnsan Bilimlerine Prolegomena – Dil, Gelenek ve Yorum*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2002, s. 29-63.

17. Heidegger'in *Bodenständigkeit* [yerine yurduna bağlılık] anlayışını yansıtması bakımından onun 22 Temmuz 1961'de yaptığı konuşma son derece önemlidir. Bu konuşmayı, 7 ve 8 nolu okuma önerileriyle birlikte değerlendirmek yararlı olacaktır. Metnin çevirisi için bkz.: *"Messkirch'in 700. Yılı – 22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma"*, çev. Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Defter*, Kış 2001, Yıl 14, Sayı 42, s. 45-52.

18. Geç dönem Heidegger düşüncesinin önemli bir ayağı çağdaş bilim ve teknolojiyle ilgilidir. Bu anlamda onun 1962'de yaptığı konuşma temel bir metin sayılmaktadır: *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Açа, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara: 1998. Bu metinle 14 nolu okuma önerisi birlikte okunmalıdır.

19. Ünlü Alman haber dergisi *Der Spiegel*, 23 Eylül 1966 tarihinde, ölümünden sonra yayımlanması koşuluyla Heidegger'le önemli bir söyleşi yapmıştı. Dergi sözünü tutmuş ve söyleşiyi Heidegger'in ölümünden hemen sonra yayımlamıştı (*Der Spiegel*, Yıl 30, Sayı 23, 31 Mayıs 1976). Bu metnin Türkçe'de üç farklı çevirisi bulunmaktadır: *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?*, çev. Turhan Ilgaz, 2. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 1995. *"Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir – Martin Heidegger ile Der Spiegel'in Söyleşisi", Heidegger ve Nazizm*, der. ve çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 242-270. *"Bizi Ancak Bir Tanrı Kurtarabilir. Martin Heidegger'le Yapılmış 23 Eylül 1966 Tarihli Der Spiegel Mülakatı"*, çev. Sual Mertoğlu, Mahmut Yaşar, *Dergah*, Bölüm 1: 46 (Aralık 1993), s. 16-19, Bölüm 2: 50 (Nisan 1994), s. 15-16. Bunların 7 ve 10 nolu okuma önerisiyle mutlaka karşılaştırılması gerekir.

20. Türkçe'de çevirisi yayımlanan Heidegger'in en son yapıtı (1 nolu okuma önerisiyle ilgili açıklamalar dikkate alınmalıdır), 1967 yılına ait olan ve sanat felsefesi üzerine yaptığı bir konuşmanın metnidir: *"Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu", Patikalar – Martin Heidegger ve Modern Çağ*, kitabı derleyen: Hasan Ünal Nalbantoğlu, metni çevirenler: Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu, İmge Kitabevi, Ankara: 1997, s. 11-31.

İkinci Bölüm

Heidegger'den Çeviriler

1. TEOLOJİK KÖKENLER: *DİN FENOMENOLOJİSİNE GİRİŞ* (1920/21)

Heidegger'in en erken dönem dersleri arasında yer alan ve onun kadrosuz öğretim görevlisi [*Privatdozent*] olarak Freiburg Üniversitesi'nde verdiği ilk derslerinden biri olan *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [Din Fenomenolojisine Giriş] (1920/21 güz dönemi), felsefi kavram oluşumu, çağdaş din felsefesinde akımlar, tarihsellik fenomeni, formal gösterim gibi konuları ele alan kavramsal giriş kısmından sonra Pavlus'un bazı mektuplarından hareketle somut dinsel fenomenlerin fenomenolojik irdelenişine yer vermektedir.

Aşağıdaki metin, bu dersin *Selanikliler'e Birinci Mektup*'la ilgili kısmının çevirisidir. Metnin künyesi şöyledir: Martin Heidegger, **Gesamtaus-**

gabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens, 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920/21, haz. Matthias Jung ve Thomas Regehly, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1995, s. 87-105. Orijinaldeki sayfa numaraları köşeli parantez içinde verilmiş, bölümlendirmeler ve başlık numaraları aynen korunmuştur.

[87]

Selanikliler'e Birinci Mektup'un Fenomenolojik İrdelenişi

§ 23. *Yöntemsel Zorluklar*

Selanikliler'e Birinci Mektup, milattan sonra 53 yılında (yani çarmıha gerilişten yirmi yıl sonra) yazılmış olup, Yeni Ahit'te bulunan en eski belgedir. Bu belgenin sahihliği konusunda artık bir kuşku duyulmamaktadır. Daha önce ortaya koyduğumuz yöntemimizi izleyerek şu soruyu soruyoruz: Bu mektubu yazarken Pavlus'un içinde bulunduğu nesne-tarihsel durum nedir? Mektup, onun birinci misyon seyahati sırasında Korintos'ta yazılmıştır. Bu seyahat sırasında Pavlus'un yolu ilkin Filippi'ye, oradan da üç haftalık bir süre için Selanik'e düşmüştür. Burada Yahudilerin ona muhalefet yapmaları nedeniyle Pavlus, Selanik'i gizlice terk etmek zorunda kalmış, Atina'ya geçmiş, orada Timoteos'u yeniden Selanik'e geri yollamış ve onunla ancak Korintos'ta yeniden buluşmuştur. Pavlus, söz konusu mektubu, Timoteos'un Korintos'a dönmesinden hemen sonra kaleme almıştır. Böylece Pavlus'un nesne-tarihsel durumu eksiksiz biçimde belirlenmiş olmaktadır. Bu konuda bkz. *Selanikliler'e Birinci Mektup* 3:6, 3:2, *Elçilerin İşleri* 18:5. Pavlus'un Selanik'e ilk seyahati hakkında bkz. *Elçilerin İşleri* 17:1-16. Nesne-tarihsel durum ortaya konduğunda Pavlus, alışıldık bir seyyah vaiz gibi konuşmakta ve pek fazla dikkat çekmediği görülmektedir.

Şimdi ise, nesne-tarihsel duruma bakmayıp, Pavlus'la birlikte mektubu kaleme alıyormuşçasına bu durumu ele alacağız. Onunla birlikte mektubu kaleme alma ya da dikte etme eylemini gerçekleştireceğiz. Birinci sorumuz şudur: Mektup yazan kişi olarak Pavlus'un Selanikliler'le arası nasıldır? Selanikliler'in Pavlus'la deneyimleri ne olmuştur? Mektup kaleme alma durumundaki Pavlus'a birlikte-dünyası nasıl verilmiştir? Bu soru, [88] *Pavlus*'un söz konusu birlikte-dünya ile ilişkisi nedir

sorusuyla bir aradadır. Birlikte-dünyanın belirlenimsel *içeriği*, söz konusu birlikte-dünyayla *ilişkinin* nasıl kurulduğunun bağlamı içinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla biz, bu ilişkinin temel belirlenimini ortaya çıkarmak durumundayız.

Bir yöntemsel zorluğu daha düşünmek zorundayız. Şöyle denilebilirdi: Kendimizi tam olarak Pavlus'un içinde bulunduğu duruma sokmamız imkansızdır ya da sınırlı ölçüde mümkündür. Zira biz, onu çevreleyen dünyayı hiç bilmiyoruz. Bu itiraz, "duygudaşlık" göstereceğimiz belirli bir durum açısından nesnel olarak verili olanın birincil olduğunu savunan bir yaklaşımdan doğmaktadır. Oysa ki, Pavlus'un çevresi içindeki konumunu, onun kişiliğinden hareketle değerlendirmeli ve Pavlus için çevrenin esasen önemli olup olmadığını kendimize sormalıyız. "Duygudaşlık" sorunu genellikle bilgikuramsal açıdan dile getirildiğinden, daha başından itibaren yanlıştır. Bu sorunu en doğru biçimde dile getirmeye en yakın duran Scheler'in yaklaşımıdır ki, o da çok ağır bir bilgikuramsal yükün altındadır. Bunun yanı sıra, Pavlus'un sarfettiği cümlelerin, nesne-tarihsel bir rapordan farklı olmadığı da açıktır. Bu bir sunum sorunudur: Kullanılan dil yüzünden her ifade hemen öznelliğe bürünmektedir. Fakat nesne kavramlarını öznelliğe uygun düşecek biçimde budamanın yanlış olduğunu bilmek gerekir.

Son olarak da tefrik etme sorunu ele alınmalıdır: Olgusal deneyimlemede birbirine karışan çevreleyen dünya, birlikte-dünya ile kendinin dünyasının verililiği birbirinden nasıl tefrik edilmektedir? İncelemelerde bunlar hep teker teker irdelenebilmektedir. Söz konusu tefrik etme bir soyutlama değildir, çünkü öteki etmenler bu irdelemelerde daima bir aradadır. İrdelemede sergilenen eğilim, tarihsel olgusallıkların gözden kaçırılması değil, belirli bir örnek üzerinden genel din-fenomenolojik önermelerin kazanılmasıdır. Hedeflenen şey, bir kuramsal kurgulama ideali olmayıp, mutlak-tarihsel-olanın asliliğinin mutlak olarak tekrar edilemezliğidir. Aslında felsefenin tüm soruları, nasıla ilişkin sorulardır, yani katı anlamıyla yönteme ilişkin sorulardır.

Nesne-tarihsel durumun [89] icra-tarihsel duruma dönüşümü, icra-tarihsel durumun irdelenişinin sunumunda bir zorlukla karşılaşmaktadır ve alışık olduklarımıza kıyasla *daha asli bir terminolojiyle yapılan içkin bir irdeleme vardır* ki, alışık olduklarımız her zaman buradan türetilmektedir, yani onların aslı orasıdır. Felsefi terminolojinin anlamına ilişkin asıl önsoru, Sokrates'ten bu yana bir daha sorulmamıştır. Alışık olduğumuz terminolojiyse yaklaşımsal olana, bir konuyu irdelemeye yönelik olana doğru meyletmiştir. Sunum sorununa buradan baktığı-

mızda, şunu görürüz: Konuşma sırasında dile getirilen bütün örnekler, icra bağlamını da kapsayan bir terminoloji kullanılmadıkça anlaşılmaz kalır. Konusal kavramları fenomenolojik kavramlarla karşılaştırmak da mutlak olarak imkansızdır. Duygudaşlık sorununa ilişkin saiklere asli biçimde bakıldığında, bunun hiç de bilgikuramsal bir sorun olmadığı görülecektir. "Duygudaşlık" sorununu, gelenek (tarihsel-olgusal yaşama deneyimi) fenomeninden ayrı tutmak mümkün değildir.

Karşılaşılan bir zorluk, düşüncelerimizle kendimizi Pavlus'un yerine koyamayışımızda saklıdır. Oysa bu doğru değildir, çünkü burada önemli olan Pavlus'u çevreleyen dünyanın konusal niteliği değil, onun bizatihi kendi durumudur. "Kendini bilen bireylerin" *sunumu*, *duygudaşlığı* ve *irdelenişi* sorunu aslında yanlış kurulmuştur. Zira irdeleme, kuramsal yaklaşımların her türlü konusal soyutlamalarından ayrıdır. Orada soyutlama ve bir konu alanını belirleme, irdelemeye ait kabul edilmektedir: Orada önemli olan, soyutlananın, *nereden* soyutlandığına bakılmaksızın, daha sonraki aşamalarda sabit kalmasıdır, yani soyutlamanın nereden hareketle yapıldığı, soyutlamanın anlamı açısından önemsiz kalmaktadır. Burada, dayanaktan soyutlanana geçişle ilgilenilmemektedir. İrdeleme şu demektir: Belirli bir anlama yönelik olarak irdeleme yapılırken, diğer anlam yönleri de bu yönün içine uzanmaktadır; burada önemli olansa, söz konusu içine uzanışın nasılını belirlemektir. Bir yönü irdelerken aynı zamanda [90] diğerlerini de (örneğin içerik anlamını, bağlam anlamını ve icra anlamını) irdelemenin imkansız olduğu söylendiğinde, bu itirazda yaklaşımsal bir tutum söz konusu olmuş olacaktır. Çünkü her bir anlam yönü, birer nesne değildir. Sadece somut bir durum bağlamından bakıldığında, bu zorluğun tamamen kaybolduğu görülecektir.

Nesne-tarihsel *bağlamdan* icra-tarihsel *duruma* dönüşüm, bizatihi olgusal yaşama deneyiminde ortaya çıkarılabilen bağlamlardan kaynaklanmaktadır. Peki, bu dönüşümle tarihin dışına çıkılabilir mi? Fenomenolojik olan nerede başlamaktadır? Bu itirazın haklılığı olsa da, sorunun arka planında, felsefi olanın ayrı bir boyutunun var olduğu inancı yatmaktadır. Bu ise bir yanlış anlamadan ibarettir. Çünkü felsefe, asli tarihsel olana geri dönüştür. Dolayısıyla bu zorluk, incelememiz üzerinde bir yük oluşturmaz.

§ 24. "Durum"

Nesne-tarihsel olandan icra-tarihsel olana dönüşüm, bizatihi olgusal yaşama deneyiminin içinde vardır. Bu, durum'a dönmektir. Burada "durum" fenomenolojik bir terimdir. Nesnel bağlamlar için kullanılma-

maktadır (tarihsel "hal" olarak da değil: örneğin ölümcül durum ya da hal gibi). Dolayısıyla "durum", icrai anlamaya ait olan bir şey olup, cins kabilinden değildir. Durum çokluğunu ya da tek bir durum içindeki çokluğu cins bağlamı içinde ele almamak gerekir. Ayrıca durumlar silsilesi de cinsler silsilesi değildir (bkz. Bergson'un "durée concrète"[224] kavramı). Bir durumun sınırlandırılması sorunu, nesne-tarihsel bir dönemin, [91] tarihsel bir dönem ya da çağın belirlenmesinden bağımsızdır. Ama aslında nesne-tarihsel dönem bile matematiksel-fiziksel olarak belirli bir zaman-mekandan farklı bir şeydir. Nesne-tarihsel sınırlandırmayla durum sınırlandırmasının ne zaman örtüştüğünü tespit etmek için ayrı bir incelemeye gerek vardır. Durumun birliği ya da çokluğu sorusu açısından önemli olan, onu sadece *formal gösterim* ile kazanabileceğimizdir. Bu birlik, formal *mantıksal* olarak değil sadece formel olarak *gösterilmiştir*. Formal gösterim, "ne şu, ne bu"dur; ne cins kabilinden bir şeydir, ne de fenomenolojik bir belirlenimin irdelenmesidir.

Bir durumu belirli bir varlık alanına, hatta "bilinç"e bile yansıtamayız. "B ile C arasındaki A noktası"nın durumundan söz edemeyiz. Zaten buna dilimiz direnmektedir. Bundan söz edemeyiz, çünkü bir nokta "bensel" bir şey değildir. Biz "benselliği" tamamıyla belirlenimsiz biçimde anlıyoruz. Her bir duruma bensellik aittir. Bununla, bir durumun benselliğinin o durumdaki çokluğun birliğini sağladığını söylemek istemiyoruz. Zira bir duruma bensel olmayanın da ait olması zorunludur. Bensel olanla bensel olmayan arasındaki ilişki üzerine hiçbir şey söylenmemiştir. Bu noktaya özne-nesne ilişkisiyle ilgili yorumlar da katılamaz ve hatta Fichte'den hareketle şu da denilemez: "Ben, ben-değili tayin eder".[225] Biz bu konuda hiçbir şey söylemiyoruz. Öyle görünüyor ki, Fichte'nin dile getirdiği ilişki çok genel olup, yine de oldukça belirli bağlamları öngörmektedir; şu denmektedir: "Ben, bensel olmayanın formunu tayin eder" – yani tayin edilen, olgusal dünya değildir. Fichte'nin yaptığı şey, Kant'ın durum anlayışını daha keskin bir hale getirmektir. Bensel olan hem bensel olanlarla, hem de bensel olmayanlarla; bensel olmayanlar da kendi içlerinde bir bağlamsal ilişki oluşturabilirler.

[92] Bizim bensel olanla bensel olmayan arasında koyduğumuz tek ayrım şudur: "Bensel olan hem bensel *olmayandır*, hem de bensel olmayana *sahiptir*; oysa bensel olmayan sadece *öyledir* ve *sahip olmaklığı* yoktur." Bu yine formal bir gösterimdir; buradaki *...'dir* ifadesi görünür-

224) Bkz. H. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, 11. Basım, Paris 1912, s. 75-79.

225) Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (1794), neu herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus, Leipzig 1911, s. 46.

de en genel tarzda (yani sıfat kabilinden) bile ele alınmamış olup, varoluş veya gerçek var olma vs. demek değildir. Buradaki sorun, varlık kavramlarının aslıyla ilgilidir; kuramsal irdelemelerin sıfat kabilindeki *...'dir*'i asli olan "ben varım"dan neşet etmektedir, tersi değil. Bensel olan bir şeylere sahip olduğu sürece, bunu durumun hareket noktası olarak alabiliriz. Çünkü sahip olunanlar, kendilerini nesnelmiş gibi gösterirler. Bu sebeple de irdelemenin yapılabilmesi için gerekli olan hareket noktasını verirler.

Alışıldık dilde "durum", statik olma anlamını da bünyesinde barındırır; bu yan anlamı akıllardan silmek gerekir. Aynı şekilde fenomen bağlamını bir "akış" olarak kavrayan ve fenomenlerin akışından söz eden "dinamik" bir durum anlayışı da yanıltıcıdır. Böyle bir açıdan bakıldığında "durum" "durdurmak"la eşanlamlı olmaktadır. Oysa durumun bağlamı, "statik-dinamik" alternatifinin ötesinde bulunmaktadır; akış ve akım tahayyülü de cins kabilindendir, ki burada, açıkça dile getirilmemiş de olsa, en azından homojenite anlamı da vardır. Olgusal yaşamın zamanı, bizatihi olgusal yaşamın icra bağlamından kazanılmalı ve ancak buradan hareketle bizatihi durumun statik ya da dinamik niteliği belirlenmelidir.

Durumu, salt formel olarak bir çokluğun birliği olarak ele alıyoruz. Neyin birliği oluşturduğu belirsiz kalsa da durum, ilişkilerin oluşturduğu homojen bir saha değildir; durumun yapısı bir ya da birçok boyutlarda yürümez, o bambaşkadır. Fenomenolojik bir incelemeyi cins kabilinden yürütmek ve konusal bir betimlemeye girişmek bile, bizatihi fenomenin kendisinde başarısızlığa uğrar. Her seferinde hareket noktasına geri [93] dönmek durumundayız. Hareket noktası, bensel olanın sahip olmaklık ilişkisidir. Çünkü sahip olunan, yine de nesnel olarak nitelendirilebilir bir şey olarak kendini göstermektedir: Pavlus'un karşısındaki insanların onunla ilişkisi, *onun* bu ilişkiye nasıl sahip olduğuyla ilgilidir.

§ 25. Selanikliler'in "Yaratılmışlığı"

Dolayısıyla biz, Pavlus'un Selanik'teki topluluğa *ne olarak* ve *nasıl* sahip olduğunu izleyeceğiz. Bu amaçla, nesne-tarihsel raporun belirli bir olgusuna dayanacağız: *Elçilerin İşleri* 17:4 – yani Pavlus'un "katılan"lardan "bazıları"yla olan ilişkisine (*kai tines eks auton epeisthesan kai aposeklerothesan to Paulo*). Söz konusu nesne-tarihsel ilişki bir "duruma" dönüşürken baki kalmakta mıdır ve bu durum mektup yazımı sı-

rasında nasıl açığa çıkmaktadır? Topluluğun (*tines*) bünyesinde bizzat Pavlus da bulunmaktadır. Selanikliler, Pavlus'a katılanlardır. Dolayısıyla Pavlus, zorunlu olarak onlarda kendisini de deneyimlemektedir.

Pavlus'la ona "katılanlar" arasındaki ilişkinin bünyesini formel olarak belirliyoruz. Pavlus, Selanikliler'i iki belirlenim içinde deneyimlemektedir: 1. Onların yaratılmışlığını (*genethenai*) deneyimlemektedir. 2. Onların kendi yaratılmışlıklarından haberdar olduklarını deneyimlemektedir (*oidate* vs.). Bu demektir ki, onların yaratılmışlığı aynı zamanda Pavlus'un da yaratılmışlığıdır. Ve onların yaratılmışlığından Pavlus da etkilenmektedir. Bunun somut kanıtını mektup üstünde göstermek çok kolaydır. *Selanikliler'e Birinci Mektup*'un bütününde, 1. *genesthai* vs., 2. *oidate*, *mnemoneusate* ve benzerinin sıkça kullanıldığı dikkat çekmektedir. Aynı kelimenin bütün içinde sürekli olarak kullanılması ilk bakışta keyfi görünebilir, ama *icra-tarihsel anlama* içinde bunu sıkça beliren bir eğilim, bir motif olarak kavramak gerekir. Bu, bir doğa olayının tekrar etmesinden farklı bir şeydir.

1. *Selanikliler'e Birinci Mektup* 1:5, 6, 7 vs. Buradaki olay bağlamı belirli bir tarzda vurgulanmaktadır. Sürekli olarak [94] *egenethe*'nin işin içine girdiği görülmektedir. Pavlus onları, yaşamlarına dahil olduğu birileri olarak görmektedir. Onların yaratılmışlığı, Pavlus'un yaşamlarına dahil olmasıyla birbirine bağlıdır (*eisodos*, 2:1). 2:5 *egenethemen*: Burada bulunuşunun "nasıl"ı nitelendirilmektedir (bkz. 2:7, 8, 10, 14). Bu bölümler, Selanikliler'in Pavlus için burada bulunduklarını vurgulamaktadır, çünkü bizzat Pavlus ve onlar yaratılmışlıkları içinde birbirlerine bağlanmışlardır.

2. "*oidate*": 2:2; 5'te *genesthai* bağlamıyla birlikte. 2:9 *mnemoneuete*. 2:11 *oidate*. 3:6 *eksete mneian*. 4:2 *oidate*. 4:9 *ou ksreian eksete graphein humin*. 5:1 *ou ksreian eksete humin graphesthai*. Söz konusu haberdar oluş, diğer her türlü haber ve hatırlamadan farklıdır. Bu sadece Hıristiyan yaşama deneyiminin durum bağlamından hareketle ortaya çıkarılabilir.

Kendi yaratılmışlığı hakkında haberdar olmak, irdelemeyi çok ayrı bir ödevle karşı karşıya bırakmaktadır. Bundan, belirli bir bilginin eşlik ettiği bir olgusallığın anlamı belirlenecektir. Olgusallıkla bilgiyi birbirinden ayırsak da bilgi, diğeriyle birlikte tamamen asli olarak deneyimlenmektedir. Tam da "bilimsel serencam psikolojisi"nin nasıl başarısız kaldığını bu sorunda göstermek mümkündür.

Yaratılmışlık, yaşamda karşılaşılan herhangi bir hadise olmayıp, sürekli olarak yaşamla birlikte deneyimlenmektedir, öyle ki, şu anki var-

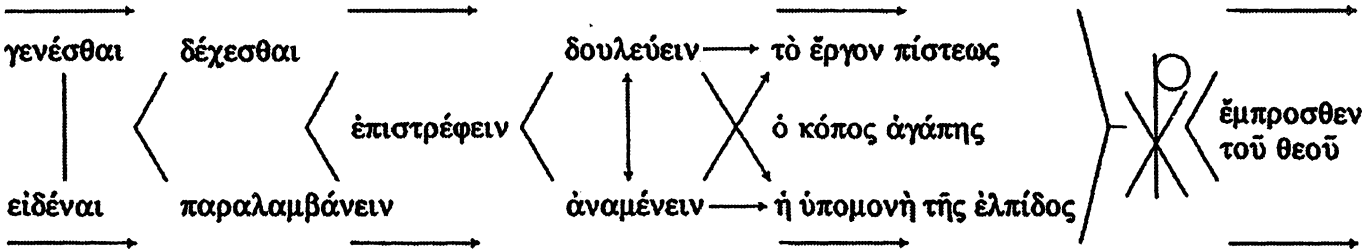
lığı onun yaratılmışlığıdır. Yaratılmışlığı onun şu anki varlığıdır. Bunu daha iyi kavrayabilmek için yaratılmışlığı daha ayrıntılı olarak belirlememiz gerekmektedir. Söz konusu anlamı, bu mektuptan hareketle irdelemek mümkün müdür?

Selanikliler'e Birinci Mektup 1:6: *Genesthai* bir *deksesthai ton logon*'dur, "Söz'ü kabul ederek" – *en thlipsei polle meta ksaras* – "büyük sıkıntılarda". *Deksesthai* beraberinde sıkıntıyı getirmiştir ve sıkıntı devam etmektedir, fakat aynı zamanda "sevinç" de canlı haldedir (*meta ksaras*) ve Kutsal Ruh'tan gelmektedir (*pneumatos hagiou*) – bu O'nun verdiği bir armağandır, yani saikini kişisel deneyimden almamaktadır. Bütün bunlar *genesthai*'nin niteliklerine aittir. 2:13: *Logon theou* aynı zamanda hem *genitivus subjectivus*, hem de *genitivus objectivus*'tur. Yaratılmışlık öyle anlaşılmaktadır ki, kabul edenler onu kabul ederek Tanrı'yla bir etkileşim bağlamına [95] girişirler. 4:1: *Parelabeite*, Hıristiyan yaşam biçiminin *nasıl*'ını kabul ettiniz vs. Kabul edilen, olgusal yaşamdaki kendi davranış tarzımızın nasılına dairdir.

Özetle, *genesthai*'yi *deksethai*'le ve ayrıca *paralambanein*'le belirledik. Kabul edilen, kendi davranış tarzımızın nasılıdır. Bu bağlamı açıklığa kavuşturan bölüm 1:9-10'dur. Burada söz konusu olan, *mutlak dönüşümdür*, daha doğrusu yüzünü Tanrı'ya *çevirme* ve putlardan *dönmedir*. Olgusal yaşamın icra anlamı içinde mutlak dönüşüm iki yönde irdelenmiştir: *douleuein* ve *anamenein*, Tanrı'ya dönmek ve beklemek.

Kendi yaratılmışlığımızdan haberdar olmak, teolojinin hareket noktası ve menşeidir. Bu haberdar oluşun ve kavramsal ifade etme biçiminin irdelenişi içinde teolojik terminoloji oluşumunun anlamı ortaya çıkmaktadır. *Deksesthai*'in nasılı *en thlipsi* (sıkıntı içinde) olarak nitelendirilmiştir. Kabul etmek, kendini yaşamın sıkıntısına dahil etmek demektir. Buna, Kutsal Ruh'tan gelen ve yaşamın kavrayamadığı bir sevinç bağlıdır. *Paralambanein* ait olmak anlamında değil, Tanrı'yla canlı bir etkileşim bağlamının kazanılmasına götüren kabul ediş demektir. Tanrı'nın huzurda oluşu, yaşamdaki dönüşümün (*peripatein*) temel rabıtasıdır. Kabul ediş, kendi içinde bizatihi Tanrı önünde dönüşümdür.

Şimdi bu fenomenin *formel şemasını* veriyoruz. Bağlam bütünüyle ilgili bir önkavrayış olmaksızın buradaki ilişkileri tek tek ele almak mümkün değildir. İrdelemenin formel şeması, sadece formel sunuşta bir anlama sahiptir, oysa fenomenolojik anlamayı icra ederken bu ortaya çıkmaz. Formel tasarıda asli olan şey eksiktir.


γενέσθαι
δέχεσθαι
δουλεύειν
τὸ ἔργον πίστεως
ἐπιστρέφειν
ὁ κόπος ἀγάπης
ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ
εἰδέναι
παραλαμβάνειν
ἀναμένειν
ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος

[97] 1:9-10'a dair: Yüzünü Tanrı'ya dönme birincildir. Buradan hareketle ve bununla birlikte yüzünü *eidola*'dan çevirme gerçekleşir. Bu ise ikincildir. *Epistrephein pros ton theon apo ton eidolon* (klasik Yunanca'da *eidolon* sahte görüntü demektir, Septuaginta'da ise put anlamında kullanılmıştır; Pavlus da kelimeyi buradan almıştır). İrdelememiz açısından şöyle bir görevle karşılaşmaktayız: Tanrı'nın nesneselliğinin anlamını belirleme. Tanrı'yı birincil olarak spekülasyon nesnesi olarak kavramak, sahih anlamından uzaklaşmak demektir. Bunu idrak edebilmek için, kavramsal bağlamları irdelemek gerekmektedir. Oysa, Yunan felsefesi Hıristiyanlığın içine sızdığı için, böyle bir irdeleme hiçbir zaman denenmemiştir. Sadece Luther bu yönde bir ilk adım atmış olup, onun Aristoteles'e dair nefretinin kökenini burada aramak gerekir.

2:20: *Humeis gar este he doksa hemon kai he ksara.* "Siz benim sevincim ve *doksa*'msınız." Sanki *oute zetountes eks anthropon doksan oute aph' humon* (2:6) ile 2:20 mutlak bir çelişki gibi gözükmektedir. Pavlus, kendi emniyetini, Selanikliler'deki başarısıyla sağlamaya çalışmaktadır. Burada aslında söylenmeye çalışılan şey, Yunan seyyah vaizleriyle Pavlus arasına bir ayrım koymaktır. Lukian bunları *doksokopia* (övünç meraklısı) olmakla suçlamaktadır. 3:8: Pavlus'un yaşamı, Selanikliler'in imana bağlı kalıp kalmamalarına bağlıdır. Yani o, kendini tamamıyla Selanikliler'in kaderine teslim etmektedir. Burada kullanılan *elpis, doksa, ksara* kavramlarının özel bir anlamı olması gerektir, aksi takdirde bazı çelişkiler ortaya çıkacaktır. Söz konusu kavramların anlamını kazanabilmemiz için bu irdeleme bizi, Pavlus'un yaşantısındaki temel bağlama inmeye zorlamaktadır. Buradaki kavramsal yapının tamamı, zannedildiğinden çok farklıdır. Yani fenomenlerin bizi zorlamasıyla daha asli olanlara inmek durumunda kalmaktayız.

Birer temel yön olarak *douleuein* ile *anamenein* diğer bütün ilişkileri belirlemektedir. Burada önemli olan, Rab'bin *parousia*'sıdır. Pavlus için Selanikliler insani anlamda ümit teşkil etmezler, onun için ümit *parousia*'yı deneyimleme anlamındadır. Bu deneyim, bizatihi Hıristiyanların yaşamına ait olan mutlak sıkıntıdır (*thliphis*). Kabul etme (*deksesthai*), [98] kendini sıkıntı içine dühul ettirmek ve orada öylece bulunmaktır. Bu sıkıntı, bir temel niteliktir, zamanın sonunda gerçekleşecek yeniden geliş anlamındaki *parousia*'nın ufku içinde yaşanan mutlak bir endişedir. Böylece Pavlus'un iç dünyasına dahil olmuş olduk.

§ 26. Parousia Beklentisi

Pavlus, Rab'bin yeniden gelişinin beklentisi içinde kendine özgü, Elçi olarak kendine has bir sıkıntı içinde yaşamaktadır. Pavlus'un gerçek durumunu ifade eden, bu sıkıntıdır. Onun her anı, bu sıkıntıdan hareketle belirlenmiştir. Elçilik sevinci içinde olmasına rağmen, o daima bir ıstırap içindedir. Metinde iki kere şu ifadeye rastlarız: *meketi stegontes* "daha fazla dayanacak halimiz kalmayınca" (3:1, 3:5). 3:10: Selanikliler'in yaratılmışlığı, aynı zamanda yeniden olmadır. *Ta husteremata* şu anlama gelmektedir: eksiklerin tamamlanması.

2:17: Pavlus için Selanikliler mutlak bir öneme sahiptir. Onun mektup yazarkenki tutumunu anlayabilmek için, içinde bulunduğu sıkıntıdan hareket etmek gerekir. Pavlus'un iç dünyasına bir daha bakıyor ve bu amaçla *Korintliler'e İkinci Mektup*'taki 12:2-10 bölümüne başvuruyoruz. Pavlus için önemli olan lütuf sahibi olmak değildir. O bunu dışta tutmakta ve hakkında bilgi vermemektedir. Esrimenin nasıl olduğuyla ilgili bilgisi yoktur, zaten bu bilgi önemli de değildir. *Korintliler'e İkinci Mektup* 12:5: Esrimiş birisi ile Elçi olarak varolma arasına bir ayrım koymaktadır. Pavlus sadece güçsüzlüğü ve sıkıntısı içinde görünmek istemektedir. Oysa Hıristiyanca varoluşa neden sıkıntının ait olduğuyla ilgili daha asli bir sebep daha bulunmaktadır. *Skolops te sarki* – bunun ne anlama geldiği çok tartışılmıştır. Augustinus bunu *concupiscentia* olarak anlasa da aslında daha genel biçimde görmek gerekir. *Sarks*, "et", saikini Tanrı'dan almayan tüm duyguların neşet ettiği alemdir.

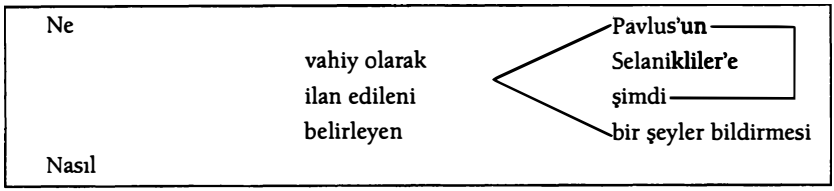
2:18: *Enekopsen hemas ho satanas*, "Şeytan bize engel oldu". Burada Pavlus'un "Şeytan"dan söz ettiğini düşünmemek gerekir. Şeytan kavramını ve onun [99] Hıristiyanın yaşamındaki yerini, bu bölümden hareketle irdelemek mümkün değildir. Eski Ahit'te "Şeytan", sadece "*rakip*", "savaştaki düşman", daha sivri bir ifadeyle: "Tanrı'nın isteklerine karşı mücadele eden" anlamına gelmektedir. Birinci olan, Şeytan'ın ne olduğu ve ne istediği üzerinde spekülasyon yapmak değildir. Yapılması gereken, Şeytan'ın Pavlus'un yaşamındaki duruşu ve etkisidir. Şeytan, içinde bulunulan zamanın sonundaki çağrısıyla ilgili mutlak Elçilik endişesi demek olan sıkıntılarını artırarak Pavlus'un çalışmalarını sürekli olarak engellemektedir. Bkz. 3:5: *ho peirazon*, "Ayartıcı". 3:11'de Pavlus, Tanrı'ya dua ederek (gerçek anlamda dua), Selanikliler'e kavuşturan yolunu açmasını dilemektedir. Zaten 2:17'de kendisinden "ırak düştük" diye söz etmektedir, çünkü onlardan uzaktadır. Pavlus'un duasına, mektubun sonunda da rastlanmaktadır, 5:27: "Size *buyuruyorum*, bu mektup bütün kardeşlere okunsun." Buradaki bütün etmenler (da-

yanamama, Şeytan, dua, mektup sonundaki buyurma), Pavlus'un içinde bulunduğu sıkıntıyı anlamamızı sağlamaktadır. Bununla ilgili olarak diğer mektuplarına bkz. (*Korintliler'e İkinci Mektup* 12:5; 7).

Parousia fikrinin açıklığa kavuşması için *Selanikliler'e Birinci Mektup* 4:13-18 ile 5:1-12 karşılaştırılmalıdır. Mevcut durumu belirledikten sonra sıra, bir bildirme biçimi olarak mektup yazmaya gelmiştir. Aşağıdaki yorum, şu ana kadar yaşanan bazı zorlukları halledecektir. Zorluklar şunlardır: 1. *Parousia*'yı deneyimleyemeyecek olan ölülerin durumu ne olacaktır (4:13-18)? 2. *Parousia* ne zaman gerçekleşecektir (5:1-12)?

İlk önce ikinci soruyu ele alacağız. Pavlus'un bu soruya nasıl cevap verdiğine bakılarak onun soruyu nasıl anladığını görebiliriz. Pavlus soruya dünyevi anlayışla cevap vermemektedir. Bilgisel bir incelemeden tamamen uzak olsa da, cevabın bilinemez olduğunu da söylemez. Pavlus soruya cevap verirken, iki farklı yaşam tarzını birbiriyle karşılaştırmaktadır: *Hotan legosin...* (5:3) ve *humeis de...* (5:4). Önemli olan, gerçek yaşamda nasıl bir tutum içinde olduğumdur. Buradan da, "ne zaman?"ın anlamı, yani zaman [100] ve an ortaya çıkar. Fenomenolojik anlamanın zorlukları sadece teknik değildir. Sonsuz derecede karmaşık olan olarak bireyselin anlamı burada söz konusu edilmemektedir. Anlamanın zorluğu, bizatihi icrasında saklıdır; somut fenomene yaklaştıkça da bu zorluk artmaktadır. Bu, kendini-yerine-koyma zorluğudur; kendini-hayal-olarak-yerine-koyma, "başlangıç olarak anlama"yla ikame edilemeyecek bir şeydir bu. Bizden beklenen, gerçek bir icradır.

Korintliler'e İkinci Mektup 12:2-10'da bize, Pavlus'un iç dünyasına bir bakış sunulmuştu. Yaşamındaki olağanüstülükler Pavlus için herhangi bir rol oynamamaktadır. O, sadece güçsüz olduğunda, yaşamının sıkıntılarına dayanabildiğinde, Tanrı'yla yakın bir rabıta içine girebilecektir. Tanrı'ya sahip olmanın bu temel koşulu, her türlü kötü mistisizmin tam zıddıdır. Mistik içe kapanma ve özel gayret değil, yaşamın güçsüzlüğüne dayanabilme önemlidir. Pavlus'a göre yaşam bir hadiseler zinciri değildir, çünkü o, yaşama *sahip* olduğu sürece yaşam *vardır*. Onun yaşamı, Tanrı'yla, işittiği çağrı arasında asılı durmaktadır. Yaşama "sahip olma" tarzı, ki yaşamın icrasıyla bir arada olan bir şeydir, sıkıntıyı (*thlipsis*) daha da artırmaktadır. Her gerçek icra bağlamı, bu sıkıntıyı artırır. Buraya kadar elde ettiklerimize yöntemsel açıdan baktığımızda, Pavlus'un Selanikliler'e ne söylemek istediği ancak buradan hareketle anlaşılabilir. Onlara söyledikleri ve bunu nasıl söylediği, onun kendi durumuyla belirlenmiştir. Bir şema üzerinden gösterilecek olursa:



Pavlus'un mektubu yazarken içinde bulunduğu sıkıntılı durum budur (bkz. *Selanikliler'e Birinci Mektup* 3:10): Buradaki *huperekperissou* kelimesi, "ısrarla" kelimesi yerine kullanılan çok güçlü kelimedir; *ta husteremata tes pisteos*: Hıristiyanca yaşam [101] içinde günahın yeri açısından önemlidir. Pavlus'un vahiy niteliğindeki sözleri, formel olarak şöyle nitelendirilebilir: Belirli bir anda Selanikliler'in sahip olduğu bilgiye müdahale etmek. Vahyin fenomenolojik nitelendirilişiyle birlikte, gerçek bir perspektif olarak şunlar da ortaya çıkartılmalıdır:

1. Pavlus'un Selanikliler'le olan birlikte-dünya ilişkisinin ciddi biçimde anlaşılması, 2. Pavlus'un durumunu gerçekte neyin ifade ettiğinin belirlenmesi, 3. Buradan hareketle, olgusallığa ait olan bilgi sorununun çözümlenmesi, 4. "Ne" ve "nasıl"ı her zaman icra bağlamına bağımlı olan Hıristiyanca yaşam deneyiminin zengin yapısına ön bakış. Bu konuyla ilgili olarak bkz. 1919 öğretim yılı bahar dönemindeki dersimde (*"Über das Wesen der Universität"*, *Üniversitenin Özü Üzerine*) olgusal yaşam deneyimiyle ilgili irdelemede bilgi sahibi olma ve bilginin kaynağı üzerine ortaya koyduklarım[226] – ve ayrıca 1919/20 öğretim yılında güz dönemindeki dersimde (*"Phänomenologische Grundprobleme"*, *Fenomenolojik Temel Sorunlar*) belirli bir konu alanının somut mantığındaki gelişmelerle ilgili açıklamalarım.[227]

Şu anda yaptığımız gözlemlerle *Galatyalılar'a Mektup* arasındaki farklar önemlidir. O mektupla ilgili gözlemlerimiz sadece içeriğin bilgilerinize sunulmasından ibaretti, ama bu bile anlamaya yönelik erişim bağlamı içindeki belirli ve zorunlu bir aşamaydı; gerçek icra-tarihsel anlamayı gerçekleştirmeye çalıştıkça hep bu aşamadan geçmek durumunda kalacağız. *Galatyalılar'a Mektup* "dogmatik" bir içeriğe sahiptir. Tefsir sırasında bu içerik birincil olarak görülendir. Oysa bu içeriğin "imana dair bilgi" olarak nasıl anlaşılması gerektiği konusunda aydınlanmış olmak gerekir. Pavlus'un söylediklerini nitelendiren şey, bunları Sela-

226) Bkz. Martin Heidegger, *"Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums"*, **Zur Bestimmung der Philosophie**, Gesamtausgabe Cilt 56/57, yay. haz. Bernd Heimbüchel, Frankfurt 1987, s. 211 vd.

227) Bkz. Martin Heidegger, **Grundprobleme der Phänomenologie**, Gesamtausgabe Cilt 58, yay. haz. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt 1993, s. 72-75.

nikliler'e ya da Galatyalılar'a *şimdi* söylemesidir. Yalıtılmış biçimde ortaya konan içeriğin üstüne atılmamak gerekir. Mektupların dogmatik içeriği denilen şey, [102] Hıristiyan irfanıyla ilgili bir iletinin kendini nasıl muhafaza ettiğinin bütünü içinde anlaşılmalıdır. İçeriği yalıtılmış biçimde ele almak yanılmak demektir.

Selanikliler'e Birinci Mektup'un dogmatik içeriği nedir? Pavlus, ona yöneltilen iki soruyu cevaplamıştı:

Parousia ifadesinin tarihine bakıldığında, önceleri başka ve burada başvurulmayan bir anlama sahip olduğu görülecektir: Tarihinin akışı içinde hem kavramsal yapısı tamamıyla değişmiş, hem de anlamı. Söz konusu kavramdaki bu değişim, Hıristiyanca yaşam deneyiminin farklılığını da yansıtmaktadır. Klasik Yunanca'da *parousia* "varış" (var'lık) demektir, Eski Ahit'te (ya da Septuaginta'da): "Rab'bin Hüküm Günü varışı"; geç dönem Yahudilikte "Tanrı'nın vekili olarak Mesih'in varışı" demektir ki, aslında kelimenin ifadelenişinde bu anlam yoktur. Oysa böylece kavramın tüm yapısı değişmiş, başka olmuştur.

Öncelikle şöyle düşünülebilir: *Parousia*'daki temel tutum bir beklentidir ve Hıristiyanca ümit (*elpis*) ise bunun özel bir halidir. Fakat bu tamamen yanlıştır! Gelecekteki bir hadiseyle ilgili bilincin salt çözümlenişiyle asla *parousia*'nın ilişkisel anlamına varamayız. Gerçekte *parousia*'nın ilişkisel anlamı olan Hıristiyanca ümidin yapısı, her türlü beklentiden radikal biçimde başkadır. Dolayısıyla irdelememiz açısından "zaman ve an" (5:1: "*peri ton khronon kai ton kairon*", bu ikisi hep birlikte kullanılır) özel bir sorun teşkil etmektedir. Genel bir yaklaşıma bağlı olan "nesnel" zaman anlamında kavrandığı takdirde "ne zaman?" ifadesini asli olarak ele alamayız. "Olgusal yaşam"ın geride bırakılan, vurgusu olmayan, Hıristiyanca olmayan anlamındaki zaman kavramından da bahsedilmemektedir. Bu ifade, ifade edilecek olana uygun olmadığından, yetersiz olduğundan dolayı Pavlus "ne zaman?" dememektedir.

Pavlus'a göre bu soru bütünü, bilgisel bir soru değildir (bkz. 5:2: *autoi gar akribos oidate*). O, "Rab'bimiz şu ve şu [103] zamanda gelecektir" dememektedir; "ne zaman geleceğini bilmiyorum" da dememektedir – söylediği şey: "Siz de çok iyi bilirsiniz ki"dir. Bu bilgi, asli bir bilgi olmalıdır, çünkü bu konuda Selanikliler'i kendi özlerine ve olmuşlar olarak sahip oldukları irfana havale etmektedir. Böylesi bir cevap verme türü dolayısıyla, "soru"nun çözümlenip karara bağlanması kendi yaşamlarına bağlı olmaktadır. Bu yüzden Pavlus, iki farklı yaşam türünü ayırt etmektedir (5:3: *hotan legosin*... ile 5:4: *humeis de*...). Fakat bu, iki farklı yaşam tipinin karşı karşıya getirilmesi anlamında değildir; buradaki saik, söz konusu iletinin nasıl yapıldığında saklıdır.

Bu türden bir karşı karşıya getirmeye *Selanikliler'e İkinci Mektup*'ta da rastlayacağız. Şuraya dikkat ediniz: *hotan legosin* (5:3): "dediklerinde", yani buradaki insanların gayesi, bu konuda bir şeyler söylemektir. Olgusal yaşamda *eirene kai asphaleia* (5:3), "esenlik ve güvenlik": Bu ifade, olgusal yaşamda karşılaştıklarım karşısındaki tutumumun nasıl olacağını temsil etmektedir. Dünyasal tutumum içinde karşılaştıklarım, kendi içlerinde huzursuzluk yaratacak bir saik taşımamaktadırlar. Bu dünyada huzur ve güvenlik arayıp bulanlar, tam da bu dünyaya bağımlıdırlar, çünkü burası onlara esenlik ve güvenlik sağlamaktadır. "Esenlik ve güvenlik", bu şekilde konuşanların ilişki tarzını nitelendirmektedir.

Onlar ansızın yıkıma uğrayacaktır (5:3: *tote aiphnidios autois ephistatai olethros*). Yıkım karşısında şaşkına dönecekler, bu yıkımı beklemiyor olacaklar. Daha doğrusu: Onlar tam da yaklaşımsal beklentiler içindedirler; beklentileri, yaşamın sunduklarının içinde massolmaktadır. Bu beklenti içinde yaşadıkları için yıkımdan kaçamayacaklardır. Kendi özlerine sahip olmadıkları, kendi benliklerini unuttukları, sahih irfanın berraklığı içinde kendilerine sahip olmadıkları için kendilerini koruyamayacaklardır. Bu yüzden kendilerini kavrayamayacak ve kurtaramayacaklardır (bkz. 5:4: *en skotei*: "karanlıkta"). Gebe kadın benzetmesi (5:3), yıkımın ansızınlığını nitelendirmektedir. Ancak bu benzetme, bazı sorunlar yaratmaktadır, örneğin [104] söz konusu anlam ilişkisi içinde bu benzetmenin görevinin ne olduğu, ne kadar "sıkıştırılabildiği" vs. Aslında, kullanılan bütün benzetmeler, irdemeleyi özel zorluklarla karşı karşıya bırakmaktadır.

5:4: *Humeis de, adelphoi, ouk este en skotei*: "Ama kardeşler, siz karanlıkta değilsiniz ki". – *Hina he hemera humas hos kleptes katalabe*, "O gün sizi hırsız gibi yakalasın". – *Hemera*'nın iki anlamı vardır: 1. Karanlık karşısındaki kendini bilmenin "aydınlığı" demektir (*humeis huioi photos este*, 5:5). 2. *Hemera*, "Rab'bin günü", yani "*parousia* günü" de demektir. Pavlus'un verdiği cevabın tür ve tarzı budur. Bu cevapla ("ayık ve uyanık olalım") şunu görüyoruz: "Ne zaman?"a ilişkin soru, kendi tutumuma bağlıdır. *Parousia*'nın yaşamımdaki yeri ve duruşu, yaşamın bizatihi icrasına bağlıdır. "Ne zaman?"ın anlamı olan Mesih'in içinde yaşadığı zaman, çok özel bir niteliğe sahiptir. Daha önce formel olarak şu nitelendirmeyi yapmıştık: "Hıristiyanca dinsellik zamansallığı yaşar." Bu, kendine özgü bir düzeni ve sabit noktaları vs. olmayan bir zamandır. Zamana ilişkin herhangi bir nesnel kavrayıştan hareket ederek söz konusu zamansallığı isabet ettirmek mümkün değildir. Buradaki "ne zaman?"ı hiçbir surette nesnel olarak kavrayamayız.

Söz konusu zamansallığın anlamı, olgusal yaşama deneyimi açısından da temellendiricidir, aynı şekilde Tanrı'nın ebediyeti gibi sorunlar

için de. Söz konusu sorunlar Hıristiyanlığa Platoncu-Aristotelesçi felsefenin dühul etmesi dolayısıyla daha Ortaçağ'da asli olarak kavranamamaya başlamış olup, Tanrı hakkındaki güncel spekülasyonlar mevcut kaosu daha da artırmaktadır. Kafa karışıklığının zirve noktası, Tanrı'ya geçerlilik kavramını projeksiyon eden tartışmalardır.

Şu anki incelememiz, Hıristiyanca yaşamanın odağını ele almaktadır: yani eskatologya sorununu. Eskatologya konusu, daha birinci yüzyılın sonlarına doğru perdelenmeye başlamıştır. Daha sonraki zamanlardaysa tüm asli Hıristiyanca kavramlar tanınmaz hale gelmiştir. Günümüz felsefesinde bile Hıristiyanca kavram oluşumları, Yunan yaklaşımının ardında saklı kalmıştır. Söz konusu sorunun temel duruşunun nereden neşet ettiğini görebilmek için [105] İnciller'e –İsa'nın Matta ve Markos İncili'ndeki büyük eskatolojik hitabelerine– başvurmak gerekecektir. Buradaki eskatolojik temel yönelim geç dönem Yahudiliğine ait olup, bununla ilgili Hıristiyanca bilinç, onun özgün bir ayrı düzenlemesidir. İlgili kavramların anlamlarının kaynağı karakteristiktir (bkz. Ezra Apokalipsi). Anlam yönlerinin (içerik, ilişki, icra) burada nasıl dağıtılmış olduğuna dikkat etmek gerekir. Gerçekliğin kavranılışının nasıl gerçekleştiği, hadiselerin alımlanışının nasıl olduğu, "sağduyu"dan hareket eden bir nesne-yaklaşımsallık içinden anlaşılamaz. Aksine, fenomenlerin anlaşılabilmesi için durum bütünü anlaşılmalıdır. Burada önemli olan, *parousia*'nın "ne zaman?" gerçekleşeceğiyle ilgili Pavlus'un nasıl cevap verdiğidir; ancak buradan hareketle onun ne dediğini kestirebilmek mümkün olacaktır.

Hıristiyanca yaşamın güvencesi yoktur; olgusal yaşamın temel anlam öğelerini nitelendiren de zaten bu sürekli güvensizliktir. Güvensizlik tesadüf değil zorunluluktur. Bu mantıksal değil konunun doğasından gelen bir zorunluluktur. Berrak bir bakışı sağlayabilmek için, kendi yaşamımız ve bu yaşamı nasıl icra ettiğimiz üzerinde akıl yormamız gerekir. "Esenlik ve güvenlik" (5:3) diyenler, yaşamın onlara sunduklarına teslim olmuşlardır, onlar yaşamın birtakım işleriyle meşgul olanlardır. Yaşamın getirdikleri içine sıkışmışlardır; onlar, kendi özlerine dair bilgi açısından karanlıkta olanlardır. İmanlılar ise ışık çocukları ve gündüz çocuklarıdır.

Parousia'nın ne zaman gerçekleşeceğine ilişkin soruya Pavlus'un verdiği yanıt, demek ki bir çağrıdır, ayık ve uyanık durma çağrısıdır. *Parousia*'nın "ne zaman?" gerçekleşeceği gibi soruların izini süren ve bunlar hakkında spekülasyonlarda bulunan kuruntu düşkünlerinin şevklerine karşı çıkış vardır burada. Onlar sadece "ne zaman?", "ne?", nesnel belirlenim gibi şeylerle alakadar olurlar; bunlarla ilgili sahih kişisel ilgileriyse hiç yoktur. Onlar, dünyevi olan içinde sıkışıp kalanlardır.

2. FENOMENOLOJİK KÖKENLER: *ZAMAN KAVRAMININ TARİHİNE PROLEGOMENA* (1925)

Heidegger'in Marburg Üniversitesi'ne profesör atandıktan sonra verdiği ilk ders olan *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena], onun 1925 bahar döneminde *Geschichte des Zeitbegriffs – Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur* [Zaman Kavramının Tarihi – Tarih ve Doğa Fenomenolojisine Prolegomena] adıyla ilan edilmiş, *Toplu Eserler*'in editörünce yukarıdaki başlık uygun görülmüştür. Heidegger'in bu dersi, onun *Varlık ve Zaman*'a giden yolunu çok açık ve anlaşılır biçimde ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Ayrıca bu dersin hemen başında *Sinn und Aufgabe der phänomenologischen Forschung* [Fenomenolojik Araştırmaların Anlamı ve Görevleri] üzerine yaptığı açıklamalar, fenomenolojik yöntemin kısa bir tarihi gibidir. Bu anlamda Heidegger'in fenomenolojik konumlanışını birinci elden belgeleyen bir kaynaktır.

Aşağıdaki metin, bu dersin *Fenomenolojik Araştırmaların Ortaya Çıkışı ve İlk Başarıları*'yla ilgili kısmının çevirisidir. Metnin künyesi şöyledir: Martin Heidegger, **Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 20:** *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, **Marburger Vorlesung Sommersemester 1925**, 3. Basım, haz. Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1994 (*1. Basım*: 1979; *2. Basım*: 1988), s. 13-33. Orijinaldeki sayfa numaraları köşeli parantez içinde verilmiş, bölüm başlık ve numaraları aynen korunmuştur.

[13]

Fenomenolojik Araştırmaların Ortaya Çıkışı ve İlk Başarıları

§ 4. On Dokuzuncu Yüzyılın İkinci Yarısında Felsefenin Durumu. Felsefe ve Bilimler

Fenomenolojik araştırmaların ortaya çıkış tarihini, felsefenin on dokuzuncu yüzyılın son birkaç onyılı içindeki vaziyeti açısından aydınlığa kavuşturmak zorundayız. Bu sıralarda felsefe, yine on dokuzuncu yüzyılda idealist sistemlerin çökmesiyle ortaya çıkan bilimsel bilinç dönüşümünün belirlemesi altındaydı. Bilimsel bilinçte yaşanan bu dönüşüm, bizatihi felsefeyi etkilemekle kalmadı, tüm bilimleri etkisi altına aldı. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında görülen bilimsel felsefe te-

sis etme çalışmalarında izlenen tarzı da söz konusu dönüşümler açısından değerlendirmek gerekmektedir. Bu denemeler, bir yandan somut tikel bilimlerin kendi haklılıklarını teslim etme, diğer yandan da bu bilimlere karşı felsefenin aynı zamanda kendi sahasını güvenceye alma temayülü içinde icra edilmiştir. Böyle bir felsefe; esasen *bilim kuramı*, *bilimlerin mantığı* niteliğine sahip olmuştur. Bu, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki felsefi yenilenmenin özelliklerinden biridir.

İkincisi şudur: Bu dönemde felsefe, soru yöneltilen şeylere asli bir geri dönüş niteliğini taşımayan biçimde icra edilmiş, tarihsel olarak verili olan bir felsefeye, Kant'ın felsefesine geri dönülmüştür. [14] Yani burada felsefe gelenekselcidir; belirli bir soru formülasyonunun belirli bir kompleks bütününü yeniden ele almakta ve bu yoldan somut bilimlerle ilgili olarak belirli bir pozisyona varmaktadır.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki bilimsel durum, burada sadece felsefe biliminin yenilenmesine yönelik taşıdığı tarz ve önemi açısından ve sadece ana hatlarıyla nitelendirelecektir. Bilimsel durum, tüm bilimlerdeki şu düsturla belirlenmiştir: Spekülasyonlar ve boş kavramlar değil *deneyim olguları*. Bu düsturun egemen olmasının pek çok sebebi vardır, özellikle de idealist sistemlerin çöküşü önemli bir sebeptir. Bilimler, bütün güçlerini o dönemde de birbirinden ayrılmaya başlamış olan tarihbilimsel dünya ile doğa deneyimi alanlarındaki deneyim alanlarına odaklamaktadırlar. O dönemde felsefi akıl yürütme babından canlı kalabilenler de, adına *doğabilimsel dünyagörüşü* denen cansıkıcı ve kaba bir maddecilik içinde egemenliğini sürdürüyordu.

Historiyolojik bilimler ise felsefi akıl yürütmeden tamamıyla vazgeçmişlerdi. Genel tinsel yönelimleri açısından Goethe ve Lessing'in dünyasında yaşıyorlardı; onlar için önemli olan, somut çalışmalardı, bunun da anlamı, *"olgulara" yönelme temayülüydü*. Böyle bir temayül içinde olabilmek için, tarih alanında birincil bir görevin yerine getirilmesi gerekiyordu: Tarihsel kaynakların bulunup emniyet altına alınması. Bu temayülle kol kola giden başka bir hareket, filolojik eleştiri ve yorumlama tekniklerinin geliştirilmesi olmuştur. Kaynaklarda verili olan malzemenin "kavrayışı" anlamında kullanılan konusal yorumlama, yöntemsel yönelimi ve temel ilkeleri açısından tarihçinin kendi tinsel varoluşuna terk edilmiş haldeydi. Söz konusu kavrayışı, tarihçinin içindeki itkilerin değişmesine göre değişiyordu. Bu itkiler çok çeşitliydi ve yetmişli yıllardan itibaren de özellikle siyaset üzerinden besleniyorlardı. Bunun yanı sıra, kültür-tarihsel bir yön de izleniyordu. [15] Dolayısıyla seksenli yıllarda tarihin kültür tarihi mi, yoksa siyasi tarih mi oldu-

ğuna ilişkin bir tartışma doğmuştu. Ama ilkesel düzeye bir türlü inilemedi, çünkü ellerinde buna uygun herhangi bir araç yoktu. Bu bize şunu göstermektedir: Tarihçinin kendi inceleme nesnesiyle olan temel ilişkisi güvence altında değildi ve genel kültürel popüler akıl yürütmelere terk edilmiş durumdaydı. Bu durum günümüzde de hakimdir, ama artık söz konusu iki alan, *tin tarihi* başlığı altında toplanmıştır. Dolayısıyla tarih bilimleri artık salt somut çalışmalara odaklanmış ve bu suretle de önemli kazanımlar sağlamışlardır.

O zamanın doğabilimleri, Galilei ve Newton'un yarattığı büyük geleneklerce belirlenmişti. Doğabilimlerinin kapsamı özellikle fizyoloji ve biyoloji alanlarının içine doğru genişlemişti. Böylece doğabilimsel soruların ufku içine fizyolojik sorularla birleşen ruhsal yaşam sorusu girmişti, başlarda, fizyolojik olanlarla çok yakın bir ilişki içinde olanlar (yaşam) dahil olmuştu – özellikle de duyu organlarıyla algılanabilenler. Ruhsal yaşam, doğabilimsel yöntemin sunduğu araçlarla araştırıldığı takdirde, buna duyu psikolojisi, algı psikolojisi, duyumsama denmişti (psikolojiyle çok yakın bir ilişki içinde olunarak). Wundt'un başyapıtından da görülebileceği üzere psikoloji, fizyolojik psikoloji haline gelmişti. Böylelikle ruhsal yaşamı (tini) doğabilimsel soru formülasyonunun sunduğu araçlarla açıklığa kavuşturabilecek bir saha bulunmuştu. Burada unutulmaması gereken, o dönemde, psikolojinin görevine ilişkin anlayışın *İngiliz empirisizminin* –Descartes'a dayanmak suretiyle– etkisi altında kaldığı, bu bağlamda psikolojinin *bilincin bilimi* olarak anlaşıldığıdır. Ortaçağ'da ve Yunan felsefesinde insan, bir bütün olarak görülüyor ve şimdilerde sıklıkla bilinç denilen ruh-içi yaşama ilişkin anlayış, doğal bir deneyimleme içinde icra ediliyor, dışsal bir algıdan ayrıt edilen içsel bir algı olarak görülmüyordu. [16] Descartes'tan bu yana psikoloji kavramı, hatta genel olarak ruha ilişkin bilim kavramı, kendine özgü biçimde değişmiştir. Tinsel olanın bilimi, aklın bilimine, *bilinç bilimine* dönüşmüştür, ki bu bilim, kendi nesnesini içsel deneyimleme denilenle elde etmektedir. Fizyolojik psikoloji için de psikolojinin izleğinin ne olduğu baştan bellidir; bu yaklaşım, salt dışsal biçimde ve bir zıtlık içinde dile getirilmiştir: *Bir töz olarak anlaşılan ruhun bilimi değil, ruhun görüngülerinin, içsel deneyimleme sırasında ortaya çıkanın bilimi.* Burada karakteristik olan, doğabilimlerinin kendi yöntemleriyle birlikte, geleneksel olarak felsefe için mahfuz tutulan bir alana girmiş olmasıdır. Doğabilimsel psikolojinin temayülü, kendini felsefenin alanı içine sokmak, hatta gelişimi sırasında *felsefenin bizatihi temel bilimi* haline gelmektir.

a) Pozitivizmin Konumu

Bütün bilimsel disiplinlere *pozitivizm* hakimdir, *pozitif* olanlara yönelme eğilimi egemendir – burada "*pozitif*", *olgular* anlamındadır, *olgularsa gerçekliğin* belirli bir yorumu içinde ele alınmaktadır; sayılabilen, tartılabilen ve ölçülebilen, deney sırasında belirlenebilen şeyler (tarihte ise kaynaklar üzerinden erişilebilen olay ve gelişmeler) olgu olarak anlaşılmaktadır. Pozitivizm, somut araştırmaların düsturu olmakla kalmayıp, bilgi ve kültür kuramı olarak anlaşılmalıdır.

Kuram anlamında pozitivizm Fransa ile İngiltere'de Auguste Comte ve John Stuart Mill'in çalışmalarıyla birbirine paralel biçimde gelişmiştir. Comte, insan varlığının gelişimini üç aşamaya ayırmaktadır: dinsellik, metafizik ve bilim. Bilim aşaması henüz başlamıştır; hedef, [17] doğabilimsel yöntemle geliştirilen bir *sosyolojiyle*, insanın ve insani ilişkilerin genel öğretisinin elde edilmesidir.

J. St. Mill'de pozitivizm felsefi anlamda ve evrensel bir bilim kuramı olarak ele alınmaktadır. "*System der deduktiven und induktiven Logik*" [Tümdengelimsel ve Tümevarımsal Mantık Sistemi] isimli eserinin altıncı kitabı, ahlak bilimlerinin mantığı üzerinedir (bizim tarih ya da tin bilimleri dediğimize o zamanlar ahlak bilimleri deniyordu). Söz konusu İngiliz-Fransız pozitivizmi, kısa zamanda Almanya'ya da ulaştı ve ellili yıllar civarında bilim-kuramsal akıl yürütmeleri canlandırdı. Bilimler içindeki pozitivizm hareketine ve felsefi kuram olarak pozitivizme karşı neredeyse tek başına H. Lotze durmaktadır. Lotze Alman idealizmi geleneğini canlı tutmuş ve aynı zamanda bilimlerdeki pozitivizme layık olabilmeye çalışmıştır. O, ondan sonraki felsefe açısından oldukça önemli olan tuhaf bir geçişi simgelemektedir.

b) Yeni Kantçılık – Kant'ın Bilim Kuramsal Açıdan Yeniden Keşfi

Altmışlı yıllarda J. St. Mill'in "Mantık"ı daha geniş çevrelerce tanınmaya başladı. Somut bilimlerin yapısının ne olduğuna ilişkin soruşturmalarda bulunabilme olanaklılığı felsefeye, hem yeni bir görev vermiş, hem de somut bilim yapabilme hakkını da kendinde bulundurabilme imkanı vermişti. Söz konusu bilim-kuramsal ödev, Kant'ın "*Kritik der reinen Vernunft*" [Saf Aklın Eleştirisi] isimli kitabını yeniden akıllara getirdi. Bu kitap, söz konusu bilim kuramsal ödev çerçevesince yorumlanmaya başlandı. Kant'a geri dönüş, Kant felsefesinin yenilenmesi, Yeni Kantçılığın kurulması sınırları tam olarak belli olan bir soru formülas-

yonu içinde gerçekleşmiştir: bilim-kuramsal soruşturma. Bu, Kant'la ilgili daraltılmış bir anlayıştır ve ancak şimdilerde bu görüş aşılmaya [18] çalışılmaktadır. Söz konusu bilim-kuramsal akıl yürütmeler ve Kant'a dönüş, şimdiye kadarki bilim kuramında temel bir ihmalin söz konusu olduğunu da göstermektedir. Doğabilimlerinin yanındaki ikinci büyük deneyimsel bilim grubu olan tarihsel disiplinler karşısında bilim-kuramsal akıl yürütmeler, Kant'ın çalışmalarını *tarihsel aklın eleştirisiyle* genişletmekle kendilerini yükümlü görmüşlerdir. Daha yetmişli yıllarda Dilthey, yapılması gereken ödevi bu şekilde dile getirmiştir.

Tam olarak belirlenmiş bir bilim-kuramsal yönelime sahip biçimde Kant'ın yeniden keşfedilmesi, önceleri Kant felsefesinin pozitif biçimde yorumlanması üzerine odaklanmıştı. Bu çalışmalar, Marburg Okulu denilenin kurucusu olan H. Cohen tarafından "*Kants Theorie der Erfahrung*" [Kant'ın Deneyim Kuramı] isimli eserinde yapılmıştı. Kitabın başlığından da görüleceği üzere Kant, ilkesel olarak *deneyim kuramı* içinde ele alınıyordu. Burada deneyim, matematiksel fizikte somutlaşan bilimsel deneyimleme olarak anlaşılıyordu, yani bu, yönelimini Kant'tan alan bir bilim pozitivizmi kuramıydı. Daha doğrusu, bu bilim kuramı, tamamıyla Kant'ın çizdiği ufuk içinde kalarak bilginin yapısını araştırmakta, bilgiyi oluşturan öğeleri *bilincin bilimi* anlamında çalışmaktaydı. Burada da, yani bilim-kuramsal çalışmada da, psikolojideki yönelime koşut olarak bilince geri dönülüyordu. Bilinç bir tarafta doğabilimsel psikolojide, diğer taraftaysa bilgi kuramında tamamıyla başka bir anlamda izlek haline gelmişse de bilinç, bütün incelemelerin açıkça dile getirilmeyen tematik sahası (belirli bir incelemenin yolu üzerinde Descartes'ın felsefi akıl yürütmelerin temel sahası haline getirdiği saha) olarak kalmış ve günümüze kadar gelmiştir.

[19] *c) Pozitivizm Eleştirisi – Dilthey'in Tin Bilimleri İçin Özgün Yöntem Talebi*

"*Mantık*"ın altıncı kitabında – "*Von der Logik der moralischen Wissenschaften*" [Ahlak Bilimlerinin Mantığına Dair] – J. St. Mill, doğabilimsel yöntemi tarihsel bilimlere de aktarmayı denemektedir. Bu aktarımın imkansız olduğunu ve aynı zamanda bizatihi bilimlerin pozitif kuramının zorunluluğunu gören genç Dilthey olmuştur. Tarihsel disiplinlerin felsefi olarak anlaşılması ödevinin başarıyla sonuçlandırılabilmesi için söz konusu bilimlerde esasen onların nesnesini oluşturan "gerçeklik" üzerine akıl yürütmek gerektiğini, bunun içinse bu gerçek-

liğin temel yapısını (buna Dilthey "*yaşama*" demektedir) açığa çıkartmaya mecbur olunduğunu gören odur. Böylece o, pozitif açıdan tamamıyla yeni ve kendi başına ortaya koyduğu bu ödevi, *psikolojinin* ya da *bilincin biliminin* bir zorunluluğu haline getirmişse de, bunu, doğabilimsel psikoloji veya bilgi-kuramsal bir ödev anlamında değil, tarihin temel gerçekliği olarak bizatihi "yaşama"yı kendi yapıları içinde görme olarak anlamıştır. Dilthey'in soru formülasyonunda önemli olan, tarihin biliminin kuramı sorusu değil, tarihsel olanın gerçekliğini nazarı dikkate alma ve buradan hareketle yorumun tarz ve imkanını açığa kavuşturma temayülüdür. Pek tabii o bu soruyu bu kadar radikal biçimde dile getirmemiştir. Dilthey, çağının soru formülasyonlarının çerçevesi içinde hareket etmektedir, yani tarihsel bilimlerin gerçekliğine ilişkin soruyu sorarken, bizatihi bilginin yapısına ilişkin soruyu da sormuş oluyordu. Söz konusu soru formülasyonu uzunca bir süre egemenliğini korumuş, onun *"Einleitung in die Geisteswissenschaften"* [Tin Bilimlerine Giriş] (1883) isimli çalışması da özünde bilim-kuramsal bir yönelime sahip olmuştur.

[20] *d) Dilthey'daki Soru Formülasyonunun Windelband ve Rickert Tarafından Önemsizleştirilmesi*

Windelband ile Rickert, Marburg Okulu ve Dilthey'dan gelen hareketi devralmış, basite indirgemiş ve önemsizleştirerek, sorunları tanınamaz hale getirmişler, yani söz konusu okulun bilim kuramsal açıdan açığa çıkartılması anlamındaki soru formülasyonunu boş bir metodolojiye dönüştürmüşlerdir. Artık, bizatihi bilginin yapısı, bilimsel araştırmaların yapısı, ilgili gerçekliklere erişim yolları, söz konusu gerçekliklerin yapısı soruşturulmamaktadır; izlek olarak elde kalan tek şey, bilimsel sunumun mantıksal yapısına ilişkin sorudur. Hatta bu o kadar ileriye götürülür ki, Rickert'in bilim kuramında, ele alınan bilimler tanınamayacak hale gelmiştir; burada temel olarak alınanlar, artık boş birer bilim şemasından ibarettir. Dilthey'in soru formülasyonunun bu şekilde çarpıtılıp önemsizleştirilmesi, sorunun gerçek anlamının üzerini örtmek ve günümüze kadar pozitif etkilerini imkansızlaştırmak gibi şaibeli bir başarıya neden olmuştur.

Oysa Dilthey'in çalışmalarındaki pozitiflik, tarihsel bilimlerin izleğini meydana getiren bizatihi gerçekliğe yönelme temayülüdür. Bu soru formülasyonu dolayısıyla Dilthey, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki felsefe içinde mümtaz bir yere sahipti, özellikle de Marburg Okulu'yla kı-

yaslandığında; çünkü o, *dogmatik Kantçılığa* bulaşmamış ve daha radikal bir temayül göstererek bizatihi salt şeylerden hareketle felsefe yapmaya çalışmıştır. Elbette hem geleneksel, hem de çağdaş felsefe o kadar güçlüydü ki, bu yüzden onun kendine özgü doğasını emin ve kesin bir yolda tutmak mümkün olamadı. Dolayısıyla Dilthey sıkça yalpaladı, zaman zaman da çalışmalarını salt çağının geleneksel felsefesi anlamında ele aldı, bu felsefe kendi çalışmalarından tamamıyla farklı da olsa. Ama yine de onun temelli içgüdüsü, kendi soru formülasyonuna geri döndürdü. [21] Onda görülen bu tereddüt, kendine özgü bir yönteme varamadığını ve sahih bir soru formülasyonunu başaramadığını göstermektedir. Ancak yine de önemli olan, geleneksel soru formülasyonlarıyla kıyasla Dilthey'in sahih alana yönelik atılımlarıdır. Kendimizi bugün bilimsel felsefede canlı olan geleneksel ölçütlerden arındırdığımızda onun atılımlarını takdir edebilir, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru bilimsel felsefeyi niteleyenin aslında felsefede önemli olmadığını görürüz: Akım ve okulların birbiriyle mücadelesi, bir bakış açısını diğerine göre öne çıkartıp savunmaktır aslında. Devam ettirilen geleneksel bir felsefi duruş noktası yüzünden konuları yine geleneksel kavramlarla ele almak önemli değildir. Önemli olan, bizatihi yeni sahaları, yeni konu alanlarını meydana çıkarmak ve üretken kavramlar geliştirerek bunları bilimlerin tasarrufuna sunmaktır. Bilimsel felsefe kıstası budur, tarih eliyle devrolunmuş kavramsal malzemenin herhangi biçimde işlenmesine dayanan bir sistemin kurgulanma imkanı değil. Günümüz felsefesinde yine sistem kurma temayülleri canlanmıştır, ama bu, sorunların ciddi biçimde işlenmesi dolayısıyla dikte edilen bir zorunluluk yüzünden ortaya çıkmamıştır. Aksine bu temayül, Kant felsefesinin yenilenmesi gibi sadece gelenekselcidir, yani Kant'tan Fichte'ye, ondan da Hegel'e geçilmektedir.

e) "Bilimsel Felsefe" Olarak Felsefe – Felsefenin Temel Bilimi Olarak Psikoloji – (Bilinç Öğretisi)

Özet olarak şunları söyleyebiliriz: On dokuzuncu yüzyılın ortalarında belirli bir bilimsel felsefe hakim hale gelmiştir. "*Bilimsel felsefe*" ifadesinin üç anlamı vardır. Bu felsefe, bizatihi kendisini bilimsel olarak isimlendirmektedir:

[22] Çünkü birincisi, bilimlerin felsefesidir, yani bilimsel bilginin kuramıdır, kendine nesne olarak bilim olgusunu almıştır.

İkincisi, kendi izleğini verili bilimlerin yapısına ilişkin soru formülasyonuyla kazanmakta, tikel bilimsel akıl yürütme sahasına girmediği

için söz konusu yapıyı kendine özgü yöntemle araştırmaktadır. O, kendine özgü bir saha ve yöntem elde ettiği için "bilimsel"dir, ki bu yöntem, yönelimini bizatihi bilimlerin olgusal tavır ve hareketlerine koşut tuttuğu için kendini teminat altında tutmaktadır. Böylelikle dünyagörüşsel spekülasyonlara engel olmuş olur.

Üçüncüsü, araştırma konusu olarak bilince yönelen farklı disiplinlere bir zemin (bizatihi bilincin asli bilimi anlamında *psikoloji*) sunmaya çalıştığı için bilimseldir.

Elbette Yeni Kantçılık doğabilimsel psikolojiye şiddetle karşı çıkmıştır, ama bu, hem bizzat doğabilimcilerin (Helmholtz), hem de felsefecilerin psikolojiyi temel bilim ilan etmelerine engel olamamıştır. Eğer bilgi, bir bilinç edimiyse, o zaman, bilgi kuramı ruhsal yaşamın (bilincin) öncelikle verili olması ve bilimsel olarak incelenmesiyle mümkün olabilir. Burada "bilimsel" ifadesi, doğabilimsel yöntem anlamında kullanılmaktadır.

Şunu ifade etmek gerekir: Çeşitli akımlarıyla günümüz psikolojisi, söz konusu doğabilimsel psikolojiden çok farklı bir düzeye sahiptir; fenomenolojik çalışmaların da ciddi etkisiyle psikolojideki soru formülasyonları değişmiştir.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda "bilimsel" felsefenin tüm akımları, kendine *bilinci* izlek olarak almıştır. Bu felsefenin kendi iç bağlamlarına ilişkin açıkça ifade edilen bilgisi Descartes'la başlamaktadır. İlk kez Descartes bilinci [23] (*res cogitans*'ı) felsefenin temel izleği olarak belirlemiştir. Ancak konularına tek tek bakıldığında bu felsefe pek saydam değildir. Burada tek tek bağlaşımları takip etmeyeceğiz, çünkü sorunun konusal formülasyonu açısından bu yol verimli değildir. Sadece şuna değinmekle yetineceğiz ki, 1840'tan beri bu hareket içinde bir *Aristoteles geleneği* canlanmaya başlamıştır. Bu geleneğin kurucusu Trendelenburg olup, Hegel'e muhalefet etmek maksadıyla ortaya çıkmış ve Yunan felsefesine ilişkin tarihsel araştırmaların yeniden ele alınması anlamında Schleiermacher ve Böckh'le beraber yürürlüğe konmuştur. Dilthey ile Brentano, Trendelenburg'un öğrencileri olmuşlardır.

α) *Franz Brentano*

Franz Brentano seksenli yılların sonlarında Berlin'de üniversite okumuş, başta katolik teoloji öğrenimi görmüştür. İlk çalışmasının konusu Aristoteles'tir. Burada Aristoteles'i Ortaçağ felsefesinin ufku içinden, özellikle de Thomas Aquinas'tan hareketle yorumlamaya çalışmıştır. Ça-

lışmasının özelliği budur. Ancak Aristoteles'i anlamanın gerçek yolunun bu olup olmadığını söylemiyoruz, söylediğimiz tek şey, bu yorum minvaliyle Aristoteles'in özsel olarak farklı yorumlandığıdır. Fakat önemli olan bu olmayıp, Brentano'nun bizzat Yunan felsefesiyle meşgul olmasıyla bizatihi felsefi soru formülasyonu açısından daha asli ufuklar elde etmiş olmasıdır. Katolik inanç sisteminin içsel zorlukları, özellikle de teslis sırrı ile yetmişli yıllarda Papa'nın yanılmazlığının ilanı Brentano'yu bu tinsel dünyanın dışına çıkmaya mecbur bırakmıştır; ancak yine de bazı belirleyici ufukları ve Aristoteles saygısını beraberinde götürmüş ve hür, bağımsız felsefi bilim temayülü içinde yaşamaya başlamıştır.

Brentano'nun gelenekten çıkış yolu Descartes'tan geçmiştir. Dolayısıyla onda, Aristotelesçi-Skolastik felsefe yapmayla [24] Descartes'taki modern soru formülasyonu kendine özgü biçimde görülmektedir. Brentano'da da felsefi çalışma bilincin bilimine yönelmektedir; ancak onun "*Psychologie vom empirischen Standpunkt*" [Empirik Duruş Noktasından Psikoloji] (1874) isimli çalışmasında önemli olan, doğabilimsel-fizyolojik yöntemin ruhsal yaşamın araştırılmasına aktarımından ilk kez kendini sıyırabilmiş olmasıdır. 1866 tarihli doçentlik tezi [*Habilitationsthese*], düşüncesinin yönelimi açısından karakteristiktir: *Vera methodus philosophiae non alia est nisi scientiae naturalis.* "Hakiki felsefi yöntem, doğabilimlerindeki yöntemden başka değildir." Bu tezi, doğabilimsel yöntemin felsefeye aktarılması gerektiği yönünde yorumlamak yanlış olur. Söylenmek istenen şudur: Kendi alanında felsefe, doğabilimleri gibi çalışmalıdır, yani kavramlarını *kendi* konularından çekip çıkarmalıdır. Bu tez, doğabilimsel yöntemin felsefeye kaba biçimde aktarımının ilamı değil, aksine, doğabilimsel yöntemin dışlanması ve felsefenin de doğabilimlerinin kendi alanında çalıştığı gibi –ilgili konuların türüne temel olarak dikkat etmek suretiyle– çalışması gerektiğinin talep edilmesidir.

Psikolojinin ödevi açısından bunun ifade ettiği şey şudur: Ruhsal olanın bedensel olanla, duyusal yaşamın duyu organlarıyla ilişkisine dair her türlü kuramdan önce, ruhsal yaşamın doğrudan erişilebilen olguları kayda alınmalıdır. Yapılması gereken ilk iş, "psişik fenomenlerin sınıflandırılması"dır, psişik fenomenlerin keyfi, dışarıdan tatbik edilmiş bir ilkeye göre değil, psişik olanın doğasını izleyen bir sınıflandırma ve düzenleme gereklidir. Tartışılan konuların özünden, bizatihi psişik olanın içinden kazanılan bir düzenleme şart olup, bu aynı zamanda temel kavramların geliştirilmesi anlamına da gelecektir.

[25] Brentano, bilincin biliminin (geniş anlamıyla deneyimlemenin, psişik olanın) dayanaklarını yaratmaya, bu sahada verili duran olguları

kayda almaya çalışmıştır. Onun başlama noktası ruhsal olana ilişkin kuramlar, ruhun kendisi, ruhsal olanla fizyolojik-biyolojik olan arasındaki ilişkiler değil, psişik olandan, deneyimlemeden söz edildiğinde neyin verili olduğunu açığa kavuşturmak olmuştur. Başyapıtı "*Psychologie vom empirischen Standpunkt*" [Empirik Duruş Noktasından Psikoloji] (1874), iki kitaba ayrılmıştır: Birinci kitapta bilim olarak psikolojiden, ikinci kitaptaysa genel olarak psişik fenomenlerden söz edilmektedir. Burada "*empirik*", doğabilimleri anlamında tümevarımsal, yani konstrüktif değil, konusaldır. Yapılacak ilk iş, bizatihi psişik fenomenleri nitelendirmek, onların çokluğunu temel yapılara göre düzenlemektir, bu yüzden de bu bir "*sınıflandırma*" işidir. "*Sınıflandırma*" verili olguları gruplandırma, düzenleme demektir. Bilindiği gibi düzenleme, belirli bir bakış noktasına göre yapılır. Bakış noktası, bakışımı yönelttiğim şeydir, bir konu alanında belirli ayrımlaştırmaları icra ettiğim bakış yöneltimidir. Söz konusu bakış yöneltimi ya da bakış noktası, farklı türden olabilir. Verili bir nesne çokluğunu düşünsel bir şemaya göre düzenleyebilirim; bazı genel süreçlerin bulunduğunu, bunlardan bazılarının içten dışa, bazılarınınsa dıştan içe doğru gittiğini kafamda kurabilir ve psişik fenomenleri bu bakış noktasına göre düzenleyebilirim. İkinci olarak, bakış noktası, nesnel ilişkilerden hareketle elde edilebilir, ki bu bakış noktası, düzenlenecek olanla bizatihi bir ilişki içinde bulunabilir – yani burada psişik süreçler fizyolojik olanın ilişkileri açısından düzenlenmektedir. Örneğin bu yüzden, hareket sinirlerindeki fenomenlerden yola çıkılarak düşünme ve isteme sinirsel olarak belirlenmeye çalışılmıştır. Üçüncü olarak, düzenlemeyi ona göre yaptığımız [26] bakış yöneltimini, düzenlenecek olgulardan elde etmeye çalışabiliriz. Yani burada olgulara bir ilke dayatılmamakta, bizatihi ilke olgulardan kazanılmaktadır. Brentano'nun yaptığı sınıflandırmada izlediği asıl düstur tam da budur: "Deneyimlerin düzenlenişi doğal olmalıdır", yani doğası gereği oraya ait olanlar sınıflandırmaya dahil edilmelidir. Burada "*doğa*" şu demektir: Ne olduğu kendinden hareketle bakıldığında görülen. Sınıflandırmanın tam olarak icra edilebilmesi, onun hakiki olmasına bağlıdır, bunun için de, "nesnelerin öncesel bilgisi", "nesnelerin etüdü" gereklidir.[228] Nesnelerden, onların temel yapılarından önceden haberdar olmalıyım ki, onları konuya uygun olarak, nesneye uygun olarak düzenleyebileyim. Dolayısıyla şu soru ortaya çıkar: Fiziksel olanlara kıyasla psişik fenomenlerin doğası nedir? Brentano bu soruyu *Psikoloji*'nin birinci kitabında sorar.

228) Franz Brentano, **Psychologie vom empirischen Standpunkt** [Empirik Bakış Açısından Psikoloji], 1874 [1925 basımının ikinci cildinden alıntılanmıştır, s. 28].

Şöyle demektedir: Psişik fenomenlerin diğer bütün fiziksel fenomenlerden en önemli farkı, özlerinde nesne tasarımının [*Gegenständlichkeit*] bulunmasıdır. Dolayısıyla psişik fenomenler alanında bazı ayrımların bulunması halinde, özlerindeki söz konusu temel yapıların yol açtığı farklar, bir şeyin deneyimlenmesindeki nesne tasarımı ayrımları olmak durumundadır. Bu sebeple kafada canlandırmada kafadan canlandırılanda, yargıda bulunmada yargıda bulunulanda, istemede istenende bir şeyin nesne tasarımının farkları, psişik fenomenler içindeki en mümtaz sınıf ayrımlarını ortaya koyarlar. Psişik olanın bu temel yapısına (yani her deneyimlemeye nesnelliğin öz olarak ait olduğuna) Brentano *yönelimsel namevcutluk* [*intentionale Inexistenz*] demektedir.

Yönelim [*intentio*] Skolastik bir ifadedir ve şu anlama gelir: *kendini bir şeye doğru yöneltmek*. Brentano, nesnenin yönelimsel namevcutluğundan söz etmektedir. Her deneyimleme, bir şeye yöneliktir ve bu, sahip olduğu niteliğe göre her seferinde farklı bir yönelimdir. [27] Kafada canlandırmak suretiyle bir şeyi canlandırmakla, bir şeyi yargılamak suretiyle yargılamak farklı birer yönelmedir. Brentano, Aristoteles'in bu bakış noktasını (buna öyle diyor) psişik fenomenleri ele alırken kendine temel aldığının ve Skolastiğin de söz konusu yönelimsellik fenomenini devraldığının altını çizmektedir.

Brentano, psişik fenomenlerin bu temel yapısından hareketle, ilgili nesnelere yönelmenin farklı minvallerini psişik tavrın üç temel sınıfına ayırmaktadır: Birincisi, kafada canlandırma anlamında canlandırma, ikincisi yargı, üçüncüsü ilgi. "Bir şeyin belirdiği her durumda canlandırmadan söz ederiz."[229] – Ne zaman bir şeyler yalın olarak veriliyse ve yalın olarak verili olan bu şey algılanıyorsa canlandırmadan söz edilir. En geniş anlamıyla canlandırma bir şeylerin yalın olarak var olmasıdır. Brentano yargıyı, "doğru olarak kabul etme ya da yanlış olarak reddetme" olarak yorumlamaktadır.[230] Bir şeylerin öylece var olmasına karşın yargılama, kafada canlandırılan olarak canlandırılana yönelik belirli bir duruş almadır. Brentano üçüncü sınıfı çeşitli biçimlerde isimlendirmektedir: ilgi, aşk, duygu hareketi. "Bize göre bu sınıf, birinci ve ikinci sınıf içine girmeyen bütün diğer psişik belirişleri kapsamaktadır."[231] Brentano, bir şeylere ilgi yöneltme edimlerine ilişkin özgün bir ifadenin bulunmadığının altını çizmektedir. Daha sonraları buna "değerlendirme" ya da daha doğrusu "değer duruşu" [*Wertnahme*] denmiştir.

229) Franz Brentano, a.g.y., s. 261.
230) A.g.y., s. 262.
231) A.g.y.

Psişik deneyimlemelerin söz konusu temel ayrımının rehberliğinde Brentano, canlandırma, yargılama ve duygu hareketinin temel yapısını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Brentano'nun bu fenomenlerin ilişkilerine dair *temel tezi* şöyledir: *Her psişik fenomen, ya bizatihi canlandırmadır ya da temelinde canlandırma vardır.* "Bu canlandırma, sadece yargılamanın değil, aynı zamanda arzu etmenin ve her [28] türlü başka psişik edimin temelini oluşturur. Canlandırılmadıkça hiçbir şey yargılanamaz, arzulanamaz, ümit edilemez ya da endişe edilemez."[232] Böylece, bir şeyin salın var oluşu, temel tavır işlevine sahip olur. Yargı ve ilginin mümkün olabilmesi, bir şeyin canlandırılmasıyladır. Bunun anlamıysa, söz konusu şeye ilginin yöneltilmesidir. Dolayısıyla Brentano, sadece salt betimlemeyle kendini sınırlandırmamakta, bu sınıflandırmayı eleştirel bir gözle geleneksel sınıflandırmalara karşı da savunmaya çalışmaktadır. Bu konuya girmeyeceğiz.

Böylece psikoloji ve felsefede yepyeni bir temayül uyanmış olup, daha o zaman, Amerikan psikoloji üzerinde etkili olmuştur: Örneğin Almanya ve bütün Avrupa'da etkili olan William James ile ondan önce Henri Bergson. Onun, bilincin doğrudan verileri (*"Essai sur les données immédiates de la conscience"*, 1889) öğretisi, Brentano'nun psikoloji fikirlerine dayanmaktadır. Söz konusu *betimsel psikoloji* fikri, Dilthey üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. 1894'de yayımlanan "Akademi" makalesi *"Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie"*de [Betimsel ve Ayrımlaştırıcı Psikoloji Fikri] Dilthey, işte bu psikolojiyi tin bilimlerinin temel bilimi haline getirmeye çalışmıştır. Brentano'nun soru formülasyonunun geliştirilmesindeki esas önemli aşama, Husserl'in hocası olmasında görülmelidir. Daha sonra Husserl, fenomenolojik araştırmaların kurucusu olacaktır.

β) *Edmund Husserl*

Husserl aslen matematikçidir. Weierstrass'ın öğrencisi olmuş ve doktorasını matematiksel bir çalışmayla almıştır. Felsefeye ilişkin duydukları, derslerde herhangi bir öğrencinin duyduklarından farklı değildi. Paulsen'in okuttukları samimi ve güzeldi, ama [29] Husserl'in, bilimsel bir disiplin olarak felsefeye ilgi duymasına uygun değildi. Husserl doktorasını aldıktan sonra, hakkında çok konuşulan Brentano'nun derslerini izlemeye başladı. Onun kişisel tavrı, soru sorma ve inceleme ihtirası, tüm bunlar Husserl'i çok etkilemişti. Böylece Husserl, Brenta-

232) A.g.y., s. 104.

no'nun yanında iki yıl çalıştı (1884-1886). Husserl'in çalışmalarında görülen bilimsel yön itkisini Brentano kazandırmıştı kuşkusuz. Matematikle felsefe arasındaki kararsızlığını felsefe lehinde çözmüştü. Bir hoca ve araştırmacı olarak Brentano'nun Husserl üzerinde bıraktığı etki, çağının felsefesinin üretkensizliğinin orta yerinde ona bilimsel felsefe yapma imkânı sunmak olmuştu. Burada karakteristik olan şuydu: Husserl'in felsefi çalışmaları, kafasında keyfi biçimde kurduğu herhangi bir sorunla başlamamıştı. Bilimsel yetişme süreci dolayısıyla Husserl, sahip olduğu zemin üzerinde felsefe yapmaya, yani Brentano'nun izlediği yöntem içinde matematik üzerine felsefi akıl yürütmelerde bulunmaya başladı.

Başlarda (geleneksel bir dil kullanacak olursak) matematik mantığı üzerine çalıştı. Ama sadece matematiksel düşünce ve bilginin kuramı değil, matematiksel nesnelerin (sayıların) yapısının çözümlemeleri de onun akıl yürütmelerinin konusu olmuştur. Husserl, seksenli yılların sonlarında Brentano'nun en eski öğrencisi olan Stumpf'un yanında sayı kavramı[233] üzerine hazırladığı bir çalışmayla Halle Üniversitesi'nde doçent oldu [*Habilitation*]. Bu, Brentano'nun betimsel psikolojisinin zemini üzerinde, konunun gerçek bir incelemesi anlamında yapılan bir çalışma olarak mümkün olabilmiştir. Kısa bir süre içinde Husserl'in soruşturmaları, konunun ilkeleri üzerine odaklanmaya başladı ve incelemeleri, *düşüncenin temel kavramlarına* ve genel olarak nesnelere yöneldi. Böylece, bilimsel mantık çalışmaları yapma ve bununla birlikte [30] mantığın nesnelerinin doğru olarak araştırılmasına ilişkin yöntemsel araç ve yollar üzerine akıl yürütme ödevi ortaya çıktı. Bu, Brentano'nun betimsel psikolojisinin sunduklarını daha radikal biçimde ele alınması ve o sıralarda psikoloji-genetik soruların mantıksal sorularla karıştırılmasına karşı da temelli bir eleştiri yöneltilmesi gerektiği anlamına geliyordu. Husserl on iki yıldan fazla bir süre mantığın temel nesnelerine ilişkin bu tür çalışmalarda bulunmuştur. Söz konusu çalışmalarının ilk sonuçları, 1900/01 yıllarında iki cilt halinde yayımlanan "*Logische Untersuchungen*" [Mantıkbilimsel İncelemeler] başlıklı eserinin özünü meydana getirmektedir. Bu yapıtla ilk kez fenomenolojik çalışmalar başarıyla ortaya çıkabilmiştir. Söz konusu eser, *fenomenolojinin temel kitabı* olmuştur. Bu eserin içsel oluşum tarihi, sürekli olarak yaşanan ümitsizliklerin tarihidir aslında, bu yüzden de burada anlatılmayacaktır.

233) Edmund Husserl, **Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen** [Sayı Kavramı Üzerine. Psikolojik Çözümlemeler], Halle 1887.

Söz konusu incelemenin merkezi önemini hemen fark eden kişi Dilthey olmuştur. Dilthey bu incelemeyi, Kant'ın "*Kritik der reinen Vernunft*"undan [Saf Aklın Eleştirisi'nden] bu yana felsefede yaşanan ilk büyük bilimsel ilerleme olarak nitelendirmiştir. Dilthey, Husserl'in "*Logische Untersuchungen*"ini [Mantıkbilimsel İncelemeler'i] okuduğunda yetmiş yaşındaydı, yani başkalarının kendi sistemlerinin çatısı altında huzur ve güven içinde oldukları bir yaştaydı. Söz konusu incelemeyi okuduktan sonra Dilthey, en yakın öğrencileriyle pek çok sömestr boyunca bu kitap üzerine okumalarda bulundu. Temel temayüllerine ilişkin düşünce akrabalığı içinde olması, onun bu kitabın önemini idrak etmesini kolaylaştırmıştı kuşkusuz. Husserl'e yazdığı bir mektupta, onun çalışmalarıyla ve kendi çalışmalarını, bir dağı iki ters yönden delmeye ve ortalarda bir yerlerde karşılaşmaya benzetmişti. Dilthey, 1894'teki "Akademi" makalesinde bizatihi yaşamanın temel bilimini kurmak olarak eleştirel-programatik biçimde formüle ettiği ve onyıllarca süren arayışlarının ilk meyvelerini bu incelemede bulmuştu.

Ayrıca bu kitap, Lipps ve onun Münih Üniversitesi'ndeki öğrencileri üzerinde de büyük bir etki bırakmıştı. Ancak onlar, "*Logische Untersuchungen*"i [Mantıkbilimsel Araştırmalar'ı] sadece geliştirilmiş bir betimsel psikoloji olarak anlamışlardı.

[31] *Marburg Okulu* ise, kendine özgü biçimde tavır almıştı. Natorp, kaleme aldığı uzunca bir tanıtım yazısında eserin sadece birinci cildini övmüştü. Çünkü birinci ciltte, çağın mantıkbilimine ilişkin eleştiriler vardı ve mantıkbilimin psikoloji üzerine temellendirilemeyeceği gösterilmişti. Natorp, Marburg'takilerin söz konusu eserden fazla bir şey öğrenmelerinin mümkün olmadığını belirtmişti, zira ona göre burada yazılanları zaten Marburglular keşfetmişti. Oysa esas önemli olanı içeren ikinci cilt hiç dikkate alınmamıştı. Sadece söz konusu ikinci cildin, psikolojiye geri düşme demek olduğunu, halbuki Husserl'in, onun felsefeye aktarımını tam da birinci ciltte reddettiğini yazmıştı.

Bu yanlış anlamanın sebeplerinden belki de bir tanesi, Husserl'in ikinci cilde girişte yazdığı ve çalışmasını özetlediği kendi yorumudur: "Fenomenoloji betimsel psikolojidir." Oysa kendi eserine ilişkin Husserl'in bu yorumu, burada çalışılmış olanlara hiç de uygun değildir. Başka bir deyişle Husserl, buradaki incelemelere ilişkin giriş kısmını kaleme aldığı sırada, bu ciltte ortaya koyduklarını fiilen ve esasen görememe durumu içindeydi. Bundan ancak iki yıl sonra kendi yorumunun yanlış olduğunu açıklayan bir yazı kaleme alarak bu durumu düzeltti ("*Archiv für systematische Philosophie*" [Sistematik Felsefe Arşivi] içinde, 1903).

Söz konusu "*Logische Untersuchungen*" [Mantıkbilimsel İncelemeler] her ne kadar temelli de olsalar, duygu gereksinimleri ve benzeri şeylerin anlaşılmasına ilişkin herhangi bir derin bilgi sunmazlar. İçinde hareket edilen konular tamamıyla özel ve son derece kurudur: nesne, kavram, doğru, önerme, olgu, yasa gibi şeyler ele alınmaktadır. Pozitif olan ikinci cildin alt başlığı şöyledir: "*Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*" [Bilginin Fenomenolojisi ve Kuramına İlişkin İncelemeler]. Bu ciltte, altı adet oldukça uzun özel inceleme bulunmakta ve bunların birbiriyle ilişkisi, ilk bakışta anlaşılabilecek gibi değildir: I. "*Ausdruck und Bedeutung*" [İfade ve İmleme]; II. "*Die ideale Einheit der Spezies und die neueren Abstraktionstheorien*" [Türlerin İdeal Birliği ve Son Zamanlardaki Soyutlama Kuramları]; III. "*Zur Lehre von den Ganzen und Teilen*" [Bütün ve Kesirlerine İlişkin Öğretiye Dair]; IV. "*Der Unterschied der selbständigen und unselbständigen Bedeutungen und die Idee* [32] *der reinen Grammatik*" [Özerk Olan ve Olmayan İmlemeler Ayrımı ve Saf Gramer Düşüncesi]; V. "*Über intentionale Erlebnisse und ihre 'Inhalte'*" [Yönelimsel Deneyimlemeler ve 'İçerikleri' Üzerine]; VI. "*Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*" [Bilginin Fenomenolojik Olarak Aydınlatılmasının Öğeleri]. Alt başlığın "Bilgi Kuramı" olarak seçilmiş olması, aslında sadece geleneğin böyle olması yüzündendir. Giriş kısmındaysa Husserl şunları yazmıştır: Dar anlamda bilgi kuramı aslında bir kuram değildir, "akıl yürütme ve düşünceyle bilmenin ne olduğuna ilişkin aşikar biçimde anlaşmaktır, yani türsel saf özü üzerine anlaşmaktır."[234] Kuramdan bahsedildiği yerlerde, gizli kalmış bir doğacılık vardır, çünkü her kuram, verili olguların izahına yönelik tümdengelimsel bir sistemdir. Dolayısıyla Husserl, alışıldık anlamıyla bilgi kuramını açıkça reddetmektedir.

Bu yapıtı okur ve özümserken bizden beklenenlerse oldukça alışılmadıktır ve eski usül felsefe yapmaya çok terstir. Eserin baştan sona inceleyici bir yürüyüşü vardır; ele aldıkları hakkında görselleştirici canlandırma ve kontrol edici izhar edişi talep etmektedir. İncelemeyi bütünüyle yanlış anlamak istemiyorsak, çalışmanın sonuçlarını çıkarıp bir sistem içine yerleştiremeyiz. Yapmamız gereken, ele alınan konularla ilgili olarak birlikte yürüyen ve daha derinlere nüfuz eden bir çalışma eğilimi göstermektir. Eseri, talep ettiklerini ölçü alarak değerlendirdiğimizde, yirmi yıldır yol açtığı büyük dönüşümlere rağmen etkisinin hâlâ çok az ve henüz daha sahih olmadığını söylemek durumunda kalırız.

234) Edmund Husserl, **Logische Untersuchungen** [Mantıkbilimsel İncelemeler], Halle 1900/01; Cilt II/1, Madde 7, s. 19.

Fenomenolojik incelemelerin özünde kısaca özetlenememeleri gerçeği yatmaktadır. Yapılabilecek tek şey, yeniden tekrar etmek ve içinden geçmektir. Bu esere ilişkin bunun ötesindeki her içerik sunumu –fenomenolojik olarak konuşulduğunda– bir yanılgı olacaktır. Bu yüzden biz, [33] bir çıkış yolu arıyor ve söz konusu eserin kazanımlarına ilişkin bir ilk cihet belirlemeye çalışıyoruz. Bu aynı zamanda bir ilk hazırlık ve bütün dersimiz boyunca içinde bulunarak çalışacağımız yaklaşımın ortaya konulması da demektir.

3. TAMAMLANAMAMIŞ BAŞYAPIT: *VARLIK VE ZAMAN* (1927)

Heidegger'in başyapıtı *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman] 1927'de tamamlanmamış biçimde hocası Husserl'in çıkardığı fenomenoloji yıllığında ve ayrı basım olarak yayımlanmıştır (metnin yayım tarihiyle ilgili ayrıntılı bilgiler yukarıda *Bölüm I, 2.3*'te yer almaktadır).

Aşağıdaki metin, *Varlık ve Zaman*'ın "Giriş" kısmının ilk üç maddesini kapsamaktadır. Metnin künyesi şöyledir: Martin Heidegger, **Sein und Zeit**, 17. Basım, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1993, s. 2-11. Orijinaldeki sayfa numaraları köşeli parantez içinde verilmiş olup, başlıklar ve numaralandırmalar aynen korunmuştur.

[2] Giriş
Varlığın Anlamına İlişkin Sorunun Serimlenmesi

1
Varlık Sorusunun Gerekliliği, Yapısı ve Önceliği

§ 1. Varlık Sorusunu Açık Biçimde Tekrar Etmenin Gerekliliği

Çağımız, yeniden "metafiziği" onamayı kendince bir ilerleme saydığı halde sözü edilen soru günümüzde unutulmuştur. Bununla birlikte, bir *gigantomakhia peri tes ousias*'ın yeniden alevlendirilmesi çabalarından da kendimizi muaf tutmaktayız. Ama temas edilen soru, öyle herhangi bir soru değildir. Bu soru, Platon ve Aristoteles'in araştırmalarına nefes verdiği halde, onlardan sonra *gerçek bir incelemenin tematik sorusu olarak* suskunluğa bürünmüştür. İkisinin kazanımları, türlü tahrifat ve "alalamalar"la Hegel'in "Mantıkbilim"ine kadar sürüp gelmiştir. Her ne kadar kısım kısım ve acemice hamlelerle de olsa, düşünmenin en üs-

tün gayretiyle fenomenlerden evvelce çıkarılıp elde edilenler, artık çoktandır önemsizleştirilmiştir.

Sadece bu da değil. Varlığın yorumlanışına dair Greklerin hazırladığı çıkış noktasının zemini üzerinde öyle bir dogma oluşturulmuştur ki, varlığın anlamına ilişkin soru bu yüzden hem gereksiz ilan edilmiş, hem de bu sorunun ihmal edilmesi tasvip edilir olmuştur. Denilmektedir ki, "varlık" en tümel ve boş kavramdır. Söz konusu niteliği yüzünden de her türlü tanımlama girişimine direnç göstermektedir. En tümel ve dolayısıyla tanımlanamaz olan bu kavram, aslında bir tanıma da ihtiyaç göstermemektedir. Herkes onu sürekli olarak kullanmakta ve kullandığı her seferinde bununla neyi kastettiğini zaten bilmektedir. Böylece, Antikçağ felsefesini sıkıntıya sokan, fakat onu bu sıkıntı içinde koruyan mahfuzluk, gün gibi berrak bir apaçıklık haline gelmiştir. Öyle ki, her kim bununla ilgili yine de bir soru sorduğunda, yöntemsel bir hata işlemekle suçlanır olmuştur.

Varlığa yönelik soru sormaya gerek olmadığını sürekli olarak yeniden aşılayan ve bunu savunan önyargıları bu incelemenin başında ayrıntılı biçimde tartışmak mümkün değildir. Bu önyargıların kökleri [3] bizatihi Antikçağ ontolojisi içindedir. Söz konusu ontolojinin (hem ontolojik temel kavramların doğduğu zemin açısından, hem de kategorilerin tanıtlanışının uygunluğu ve noksansızlığı açısından) layıkıyla yorumlanabilmesiyse, önceden aydınlığa kavuşturulan ve yanıtlandırılan varlığa ilişkin sorunun rehberliğinde mümkündür. Dolayısıyla biz, bu önyargıları, varlığın anlamına ilişkin soruyu tekrar etmenin gerekliliğini aşikâr kılma noktasına kadar tartışacağız. Söz konusu önyargıların sayısı üçtür:

1. "Varlık" kavramların "en tümeli"dir: *to on esti katholou malista panton.*[235] *Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* "Varlığın kavranışı, zaten bir kimsenin varolanda kavradıklarının her zaman içindedir."[236] Fakat "varlığın" "tümelliği" *cins* tümelliği değildir. Cins ve sınıf olarak kavramsal açıdan ifade edildiğinde "varlık", varolanın en üst sahasını ihata ediyor değildir: *oute to on genos.*[237] Varlığın "tümelliği", cins kabilindeki her türlü tümelliğin "*üstündedir*". Ortaçağ ontolojisindeki adlandırmaya göre "varlık" bir "*transcendens*"tir. Aristoteles bile maddesel içeriğe sahip en üst cins kavramlarının çokluğuna karşılık bu aş-

235) *Aristoteles*, Met. B 4, 1001 a 21.
236) *Thomas v. A.*, S. th. II1 qu. 94 a 2.
237) *Aristoteles*, Met. B 3, 998 b 22.

kın "tümelin" birliğini *benzeşimin birliği* olarak görmüştür. Her ne kadar Aristoteles, Platon'un ontolojik soruş çerçevesine bağımlı kalmışsa da, bu keşifle o, varlık sorununu temelden yeni bir kaide üzerine oturtmuştur. Kuşkusuz ki, o da söz konusu kategoriyal ilişkilerin karanlığını aydınlatamamıştır. Öte yandan Ortaçağ ontolojisi bu sorunu özellikle Thomasçı ve Scotusçu ekoller içinde çokça tartışmışsa da, temelli bir açıklığa kavuşturamamıştır. Ve nihayet Hegel, "varlığı" "belirlenimsiz dolayımsızlık" olarak belirleyip, bu belirlenimi "Mantıkbilim"inin diğer tüm kategoriyal irdelemelerine temel alırken, Antikçağ ontolojisiyle aynı bakış yönü içinde kalmakta, üstelik de Aristoteles tarafından zaten dile getirilmiş olan maddesel içeriğe sahip "kategorilerin" çokluğuna karşılık varlığın birliği sorununuysa elinden kaçırmaktadır. O halde, "varlık" en tümel kavramdır dendiğinde, bundan onun en berrak ve her türlü başka irdelemeden ari olduğu anlamı çıkartılamaz. "Varlık" kavramı, daha ziyade, en karanlık olan kavramdır.

[4] 2. "Varlık" kavramı tanımlanamazdır. Bu sonuç, onun en üst tümelliğinden çıkarsanmıştır.[238] Haklı olarak – eğer *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* ise. Gerçekten de "varlık" bir varolan olarak kavranamaz; *enti non additur aliqua natura*: "Varlığın" belirlenimi, ona bir varolanı atfetmekle yapılamaz. Varlığı daha üst kavramlardan türetmek ve daha alt kavramlarla göstermek tanımsal açıdan mümkün değildir. Peki buradan, "varlığın" artık bir sorun oluşturmadığı sonucu çıkarsanabilir mi? Asla; buradan ancak şu sonuç çıkarsanabilir: "Varlık" varolan kabilinden bir şey değildir. Dolayısıyla, belirli sınırlar içinde haklılığı olan varolanı tanımlama şekli –temelleri Antikçağ ontolojisine dayanan geleneksel mantıkbilimin "tanımı" yani– varlığa tatbik edilemez. Oysa, varlığın tanımlanamaz oluşu, varlığın anlamına ilişkin sorudan bizi muaf kılmadığı gibi, tam da bu soruyu sormaya çağırmaktadır.

3. "Varlık" kendiliğinden anlaşılır olan kavramdır. Her bilme ve ifade etmede, varolanla her türlü ilişkide, kendi kendimizle olan her ilişkide "varlık"tan yararlanılmakta ve bu sırada söz konusu tabir "kolaylıkla" anlaşılmaktadır. "Gökyüzü mavi*dir*", "mutlu*yum*" ve benzerini herkes anlar. Ama aslında bu vasat anlaşılırlık, onun anlaşılmazlığını tanıtlamaktadır sadece. Bu durum, varolanla varolan olarak kurulan her türlü ilişki ve varlıkta *a priori* olarak bir muammanın yattığını açığa çı-

238) Krş. *Pascal*, Pensées et Opuscules (ed. Brunschvicg)6, Paris 1912, s. 169: On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.

karmaktadır. Zaten hep bir varlık anlayışı içinde yaşıyor oluşumuz, ama aynı anda da varlığın anlamının karanlıklar içine sarmalanmış olması, "varlığın" anlamına ilişkin soruyu tekrar etmenin esasen gerekliliğini kanıtlamaktadır.

Felsefi temel kavramlar dairesinde ve hatta "varlık" kavramına yönelik olarak kendiliğinden anlaşılırlığa başvurmak, kuşku duyulması gereken bir işlemdir; eğer "kendiliğinden anlaşılır olan" ve sadece bu, yani "sıradan aklın örtük yargıları" (Kant), çözümlemebilimin ("filozofların işi"nin) açık açık izleği olacak ve öyle kalacaksa.

Söz konusu önyargılarla ilgili bu mülahazalar, hem varlığa ilişkin soruya verilmiş bir *yanıttan* yoksun olduğumuzu, hem de bizatihi bu sorunun karanlıkta ve yönsüz kaldığını belirgin kılmıştır. Dolayısıyla, varlık sorusunu tekrar etmek, öncelikle sorunun *formülasyonunu* layıkıyla ortaya çıkarmak demektir.

[5] § 2. *Varlığa İlişkin Sorunun Formel Yapısı*

Varlığın anlamına ilişkin soru *formüle* edilecektir. Eğer o, bir ya da *asıl* fundamental soruysa, böylesi bir soru sorma, uygun bir saydamlığa gerek duyacaktır. Bu nedenle, herhangi bir soruya esasen nelerin ait olduğu kısaca irdelenmeli, buradan hareketle de varlık sorusunun *müstesna* bir soru olduğu görünür kılınmalıdır.

Soru sormak, bir şeyleri aramak demektir. Her arayış, aranılanın öncesel doğrultusundan hareket eder. Soru sormak, varolanı buluğu ve neliği içinde bilerek aramaktır. Bilerek aramak, sorunun ne için sorulduğunu açığa çıkartıcı biçimde belirleme olduğunda bir "inceleme"ye dönüşür. Soru sorarken ...'yı sormak, *neyin sorulduğunu* ortaya koyar. Bütün ...'yı sormalar, şu ya da bu şekilde ...'ya müracaat etmek demektir. Soru sormaya, neyin sorulduğunun yanı sıra *sorgulanan* da aittir. İnceleyici, yani özgül olarak kuramsal soru sormalarda, neyin sorulduğu belirlenmeli ve kavramsal biçimde ifade edilmelidir. O halde, neyin sorulduğunun içinde, asıl olarak kastedilen şey anlamındaki *soruşturularak bulunan*, yani soru sormanın hedefine vardığı şey yatmaktadır. Bizatihi soru sormak, belirli bir varolanın –soruyu soranın– bir davranış tarzı olmasından ötürü, varlığın özgün bir niteliğine sahiptir. Soru sormak, "öylesine soru sorma" şeklinde olabileceği gibi, açık seçik formüle edilmiş bir soru olarak da icra edilebilir. Bu ikincisinin mahsusluğu ise, soru sormayla ilgili yukarıda dile getirilen bütün teşkil edici nitelikler açısından soru sormanın daha önce bizatihi saydam hale gelmesidir.

Varlığın anlamına ilişkin soru *formüle edilerek* sorulacaktır. Dolayısıyla, varlık sorusunu, yukarıda zikredilen yapısal etmenleri dikkate alarak irdeleme zorunluluğuyla karşı karşıyayız.

Arama olarak soru sorma, aranılanın öncesel rehberliğine gereksinim duyar. Bu yüzden, varlığın anlamı bu ya da şu şekilde elimizde mevcut olmalıdır. Şuna işaret etmiştik: Biz daima bir varlık anlayışı içinde hareket ederiz. Varlığın anlamına ilişkin sarih soruya ve onun kavranılışına yönelik eğilim, bu varlık anlayışından hasıl olmaktadır. "Varlığın" ne demek olduğunu *bilmiyoruz*. Fakat "'varlık' ne*dir*?" diye sorduğumuzda dahi, "...*'dır*"ın anlamını kavramsal olarak sabitleyemediğimiz halde onun bir anlayışı içinde bulunuruz. Hatta onun anlamını kavrayıp sabitleyeceğimiz ufku dahi bilmiyoruz. *Bu vasat ve muğlak varlık anlayışı bir olgudur.*

Söz konusu varlık anlayışı, istediği kadar oynak ve dağılgan olsun ve tam da safi kelime bilgisinin sınırında bulunsun: Zaten hep hazır olan varlık anlayışının bu belirlenimsizliği, aydınlatılmaya [6] gereksinim duyan bizatihi pozitif bir fenomendir. Oysa varlığın anlamı hakkındaki bir inceleme, bunu hemen işin başında yapmak istemeyecektir. Vasat varlık anlayışının yorumu, kendi zorunlu rehberini, geliştirilmiş varlık kavramından elde edecektir. Bu kavramın berraklığından ve onun açık açık anlaşılmasına ilişkin uygun minvallerden hareketle, karanlık veya henüz aydınlanmamış varlık anlayışının ne demek olduğunu ya da varlığın anlamının açıkça aydınlığa kavuşturulmasını engellemesi ya da karanlığa büründürmesi açısından nelerin mümkün ve zorunlu olduğunu kestirebileceğiz.

Ayrıca bu vasat ve muğlak varlık anlayışının içine, varlığa dair geleneksel kuram ve içtihatlar işlemiş olabilir; öyle ki, bu kuramlar, hakim anlayışın kaynakları olduğu halde mahfuz kalmış olabilirler. – Varlığa ilişkin soruda aranılan, büsbütün yabancı bir şey değil, ama ilkin tamamıyla kavranılamaz olandır.

Ele alınacak olan soruda *neyin sorulduğunun* karşılığı varlıktır, yani varolanı varolan olarak belirleyendir, ister şöyle ister böyle irdelensinler, varolanların hep neye göre anlaşıldığını gösteren şeydir. Varolanın varlığı bizatihi varolan değil"dir". Varlık sorununun anlaşılmasına yönelik atılacak ilk felsefi adım, *muthon tina diegeisthai*'dir,[239] "hikaye anlatmamak", yani bir varolan olarak varolanın menşeini, başka bir varolana dayandırmak suretiyle belirlememektir – sanki varlık, bir olası varolan niteliğine sahipmiş gibi. Bu sebeple, neyin sorulduğu olarak var-

239) *Platon*, Sophistes 242 c.

lık, varolanın keşfedilmesinden özsel olarak farklı olup, kendine özgü bir gösterim minvalini talep etmektedir. Dolayısıyla, *soruşturularak bulunmak istenen*, yani varlığın anlamı, varolanların kendi anlam belirlenimlerine kavuştukları kavramlardan özsel olarak ayırt edilmiş olan kendine özgü bir terminolojiyi isteyecektir bizden.

Varlık, neyin sorulduğu ise ve varolanların varlığı olarak ifade ediliyorsa, varlık sorusunda *sorgulanan*, varolanın kendisi olacaktır. Burada, varolanlar adeta kendi varlıkları açısından soruşturulmaktadırlar. Fakat varolanların, kendi varlıklarının niteliklerini tahrif etmeksizin açığa çıkartmaları isteniyorsa, bunlara, öncesel olarak bizatihi kendileri nasılsa o şekilde erişilmiş olunması gerekir. Sorgulanan perspektifinden varlık sorusu, varolanlara yönelik doğru erişim yolunun kazanılmasını ve peşinen güvenliğe alınmasını talep etmektedir. Fakat pek çok şeye "varolan" diyor ve bunu çok çeşitli anlamlarda söylüyoruz. Üzerinde konuştuğumuz, ifade etmek istediğimiz, şöyle veya böyle [7] bir ilişki içinde olduğumuz her şey varolandır; fakat bizatihi kendimizin ne ve nasıl olduğu da bir varolandır. Varlık; buluk ve neliktedir, gerçeklikte, mevcut-oluşta, vücutta, muteberlikte, *Dasein*'da, "vardır"dadır. Varlığın anlamı *hangi* varolandan derlenecek, varlığın açımı hangi varolandan hareketle yapılacaktır? Hareket noktası ihtiyari midir, yoksa varlık sorusunun çalışılmasında belirli bir varolan önceliğe mi sahiptir? Söz konusu örnek oluşturan varolan hangisidir ve ne anlamda bir önceliğe sahiptir?

Varlığa ilişkin soru açık açık sorulacak ve kendinde noksansız bir saydamlığa sahip biçimde icra edilecekse, buraya kadarki açıklamalardan görülebileceği üzere, söz konusu sorunun çalışılması, varlığa bakış minvalinin açık hale getirilmesini, anlamın anlaşılmasını ve kavramsal olarak kavranmasını, örnek oluşturan varolanı doğru olarak seçme imkanının hazırlanmasını, bu varolana yönelik hakiki erişim yolunun ortaya çıkarılmasını talep etmektedir. Bakış, anlama, kavrama, seçme ve erişme soru sormanın teşkil edici tutumları olup, belirli bir varolanın, soru soran olarak her zaman bizatihi biz olduğumuz *varolanın*, birer varlık halidir. Buna göre, varlık sorusunu çalışmak, bir varolanın –soru soranın– kendi varlığı içinde saydam hale getirilmesi demektir. Bu sorunun, bir varolanın *varlık* hali olarak sorulması, bizatihi kendisinde neyin sorulduğu tarafından –yani varlık tarafından– özsel olarak belirlenmiştir. Hep biz kendimiz olan ve başka şeylerin yanı sıra soru sorma gibi bir varlık imkanına da sahip bulunan bu varolana terminolojik olarak *Dasein* diyoruz. Varlığın anlamına ilişkin açık açık ve saydam bi-

çimde yapılacak bir sorunun formülasyonu, bir varolanın (*Dasein*'ın), kendi varlığı nazarı dikkatinden bakıldığında, daha önce uygun biçimde açık hale getirilmesini talep etmektedir.

Peki ama, böyle bir girişim açıkça bir kısır döngü demek değil midir? Varolanı önce *kendi varlığı içinde* belirlemek durumunda olmak ve ancak bunun ardından bu zemin üzerinde varlığa ilişkin soruyu sorabiliyor olmak: kısır bir döngü içinde dolanmaktan başka nedir ki bu? Söz konusu sorunun çalışılabilmesinin "koşulu", her şeyden önce soruya verilecek yanıttan beklenen sonuç değil midir? İlke araştırmaları alanında görüldüğü üzere, her zaman kolayca öne sürülebilen "tanıtlamada kısır döngü" gibisinden formel itirazlar, incelemenin somut yolları üzerine yapılan mülahazalarda daima semeresiz kalmaya mahkûmdur. Bu tür itirazlar, meselenin anlaşılmasına katkıda bulunmadığı gibi, inceleme alanına girip burada ilerlememizi de engellemektedir.

Oysa, hatları çizilen sorunun formülasyonunda olgusal olarak herhangi bir kısır döngü söz konusu bile değildir. Varlığın anlamına ilişkin açıklığa kavuşmuş bir kavrama önceden sahip olmaksızın da varolanları kendi varlıkları içinde belirlemek mümkündür. Eğer böyle bir şey mümkün olmasaydı, halihazırda herhangi bir [8] ontolojik bilgiye sahip olamazdık, ki böyle bir bilginin olgusal olarak var olduğunu herhalde kimse yadsıyamaz. "Varlık" şimdiye kadarki bütün ontolojilerde "varsayılmaktadır", ama hazır bir *kavram* olarak değil – yani aranılan şey olarak değil. Varlığın "varsayılması", varlığa öncesel bakış yöneltimi niteliğine sahiptir, öyle ki, verili olan varolana yöneltilen bakışla bu varolan kendi varlığı içinde eğreti biçimde dile getirilmektedir. Varlığa yönelik bu yol gösterici bakış yöneltimi, zaten hep içinde hareket ettiğimiz *ve önünde sonunda bizatihi Dasein'ın öz konstitüsyonuna ait olan* vasat varlık anlayışından doğmaktadır. Bu türden "varsayıltıların", tanıtlanmamış bir ilkeyi öne sürme ve bundan tümdengelimsel olarak bir dizi önermeyi çıkarsamayla ilgisi yoktur. Varlığın anlamına ilişkin sorunun formülasyonunda "kısır döngü" söz konusu olamaz, çünkü sorunun yanıtlanması sırasında söz konusu olan, tümdengelimsel temellendirme değil, zeminin teşhir edici biçimde meydana çıkartılmasıdır.

Varlığın anlamına ilişkin soruda bir "kısır döngü" bulunmasa da, bir varolanın varlık hali olarak soru sorma açısından neyin sorulduğunun (varlık) dikkate şayan bir "geriye ve ileriye dönüşlülüğünün" söz konusu olduğu kesindir. Soru sormanın, neyin sorulduğu tarafından öz olarak tutulmuşluğu, varlık sorusunun en zati anlamına aittir. Fakat bu sadece şu demektir: Dasein niteliğindeki varolanın varlık soru-

suyla kendine özgü –ve belki de müstesna– bir ilişkisi vardır. Peki ama, bu suretle, belirli bir varolanın varlık önceliğini kanıtlamış ve varlık sorusunun birincil *sorgulananı* olarak görev alacak olan örnek oluşturan varolanı böylece sunmuş olmuyor muyuz? Halbuki şu ana kadar irdelenenlerle ne Dasein'ın önceliği kanıtlanmış, ne de varolanın birincil sorgulanan olarak olası ve hatta zorunlu biçimde işlev görmesi karara bağlanmıştır. Ama Dasein'ın önceliği gibisinden bir şeyin kendini haber ettiği de ortadadır.

§ 3. *Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği*

Varlık sorusunun, bizatihi sorunun formel yapısı rehberliğinde nitelendirilişi, bu sorunun kendine özgü bir soru olduğunu açıklığa kavuşturmuştur; öyle ki, bu sorunun çalışılması ve hatta çözümlenmesinin bir dizi fundamental mütalaaya gereksinim duyduğu ortaya çıkmıştır. Varlık sorusunun farikasının tam olarak aydınlığa kavuşması içinse, bu sorunun işlev, meram ve saikleri açısından ihata edilmiş olması gerekir.

Buraya kadar, bu sorunun tekrar edilmesinin gerekliliğinin saiki olarak, bir yandan onun menşeinin saygıdeğerliği, öte yandan da özellikle [9] belirli bir yanıttan yoksun olma, hatta haddizatında yeterli bir soru formülasyonunun bile eksikliği gösterilmiştir. Fakat, bu sorunun ne işe yaradığını bilmeyi de talep etmek mümkündür. Bu soru, en genel tümelliklere ilişkin serbest uçuş halinde olan spekülasyonların işi olarak kalacak ve hatta bu işin *kendisi* mi olacaktır – *yoksa o, aynı zamanda en ilkesel ve somut soru mudur*?

Varlık hep bir varolanın varlığıdır. Varolanlar bütünü, onun farklı sahalarına göre belirli konu alanlarının meydana çıkarılıp ihata edildiği bir meydan haline gelebilir. Sözü edilen konu alanlarıysa (örneğin tarih, doğa, mekan, yaşam, *Dasein*, dil ve benzerleri), ilgili bilimsel incelemelerle birer obje halinde tematize edilebilmektedir. Bilimsel araştırma, konu alanlarının çerçevelenmesini ve ilk sabitlenişini safdil ve kabataslak gerçekleştirmektedir. Alanın temel yapılarının açığa çıkartılması, bizatihi konu alanının onun içinde sınırlandırıldığı varlık sahasının önbilimsel deneyimi ve tefsiriyle bir anlamda zaten sağlanmış durumdadır. Bu şekilde ortaya çıkan "temel kavramlar", alanın ilk somut açılımına yönelik rehberler olarak kalırlar ilkin. Bütün araştırmaların ehemmiyetinin hep söz konusu pozitiviteden kaynaklanıp kaynaklanmadığı bir yana, araştırmalarda asıl ilerleme, sonuçların toplanıp "elkitaplarında" saklanmasıyla değil, eşyaya dair artan bu tür bilgilerden ço-

günlukla tepkisel olarak doğan ve *ilgili alanın temel konstitüsyonuna* dair sorulan sorulardır.

Bilimlerde asıl "hareketlilik", temel kavramların az ya da çok radikal ve fakat kendinde saydam olmayan revizyonu içinde cereyan etmektedir. Bir bilimin ilerlemişlik düzeyi, temel kavramlarında krize açık olup olmama *kabiliyetiyle* belirlenmektedir. Bilimlerdeki bu tür içkin krizlerde; pozitif biçimde inceleyen soru sorma ile sorgulanan eşya arasındaki ilişki bizatihi sarsılmaya başlar. Günümüzde her yerde, çeşitli disiplinlerdeki araştırmaları yeni temeller üzerine dayandırma eğilimleri uyanmıştır.

Görünürde en kati ve sıkı biçimde yapılandırılmış bilim olan *matematik*, bir "temel dayanak krizi" içine düşmüştür. Formalizm ile sezgicilik arasındaki mücadele, matematik biliminin objesinin ne olması gerektiğine ilişkin birincil erişim yolunun kazanımına ve emniyete alınmasına yöneliktir. *Fizikteki* izafiyet kuramı, bizatihi doğanın kendi bağdaşımını "kendinde" nasılsa öyle ortaya çıkarma eğiliminden doğmuştur. İzafiyet kuramı, bizatihi doğaya erişim koşullarının kuramı olarak, tüm izafilikleri belirlemek suretiyle [10] hareket yasalarının değişmezliğini korumaya çalışmakla kendisine verili olan konu alanının yapısına dair soruyla, yani madde sorunuyla, karşı karşıya kalmaktadır. *Biyolojide* ise, mekanizm ve vitalizm tarafından yapılan organizma ve yaşam tanımlamalarının ardında yatanları soruşturma ve bir varlık minvali olarak bizatihi canlılığı yeniden belirleme eğilimi doğmaktadır. Öte yandan *historiyolojik tinbilimlerinde*, nakil ve onun temsili ve geleneği yoluyla bizatihi tarihsel gerçekliğe yönelme dürtüsü güçlenmiştir: Buna göre, edebiyat tarihi bir sorunsal tarihi olmalıdır. *Teoloji* ise, bizatihi imanın anlamından doğarak hatları çizilen ve bu çerçeve içinden yapılan insanın Tanrı'ya doğru varlığının daha asli tefsirinin arayışı içindedir. Yavaş yavaş teoloji; kurulan dogma sisteminin, birincil olarak iman eden bir soru sormadan doğmamış olan ve terminolojisi teoloji sorunsalı açısından hem yetersiz, hem de örtücü ve tahrif edici olan bir "temel" üzerine oturduğuna ilişkin Luther'in içgörüsünü idrak etmeye başlamaktadır.

Temel kavramlar, bir bilimin tüm tematik objelerinin temelinde yatan konu alanının, öncesel olup bütün pozitif incelemelere kılavuzluk eden kavrayışa eriştiği belirlenimlerdir. Buna göre bu kavramların hakiki tanıtlaması ve "temellendirilişi", sadece bizatihi konu alanının uygun bir öncesel araştırma ve incelenişiyle gerçekleşmektedir. Fakat bu alanların her biri, bizatihi varolanın sahasından kazanıldığı durumda, bu öncesel ve temel kavram kazandıran araştırmalar, söz konusu varolanın, kendi varlığının temel konstitüsyonu açısından tefsir edilmesinden başka bir şey de-

mek olmayacaktır. Bu tür araştırmalar, pozitif bilimlerin önünden yürümek durumundadır; ve zaten bunu *yapabilmektedirler*. Platon ve Aristoteles'in çalışmaları buna birer kanıttır. Bilimlerin bu şekildeki temellendirilişi, onları topallayarak takip eden "mantıkbilimden" ilkesel olarak farklıdır, çünkü mantıkbilim, bir bilimin tesadüfi vaziyetini onun "yöntemi" açısından incelemektedir. O, adeta belirli bir varlık alanının içine daldığı, onu kendi varlık konstitüsyonu içinde açtığı ve bu şekilde kazanılan yapıları pozitif bilimlere soru sormanın saydam talimatları halinde sunduğu için üretken bir mantıkbilimdir. Örneğin felsefi açıdan birincil olan, ne historiyolojide kavram oluşturma kuramı, ne de historiyolojinin nesnesi olarak tarihin kuramıdır; felsefi açıdan birincil olan, sahici olarak tarihsel biçimde varolanın bizatihi tarihselliği açısından yorumlanmasıdır. Bu sebeple, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin pozitif hasılası, bir bilgi "kuramı" olmasında değil, genel anlamda doğaya nelerin ait olduğunun [11] ortaya çıkarılmasına yönelik attığı ilk adımdadır. Kant'ın aşkın mantıkbilimi, doğa denilen varlık alanının *a priori* sorunsal mantığıdır.

Fakat böylesi bir soruşturma –yani en geniş anlamıyla ele alınan ve belirli ontolojik akım ve eğilimlere göndermede bulunmayan ontoloji– de henüz bir rehbere gereksinim duymaktadır. Ontolojik soruşturma, pozitif bilimlerin ontik soruşturmalarıyla kıyaslandığında daha asli olsa da; varolanın varlığına ilişkin yürüttüğü incelemeler esasen varlığın anlamını irdelemediğinde, bizzat safdil ve bulanık kalacaktır. Aslında tam da varlığın farklı olası minvallerini ortaya koyan, tümdengelimsel olarak kurgulanmamış bir soyağacını oluşturmaya yönelik ontolojik görev, "söz konusu 'varlık' tabiriyle aslında ne demek istediğimiz" üzerine bir önanlaşmaya gereksinim duymaktadır.

O halde varlık sorusu, sadece bu veya şu şekilde varolan varolanları araştırıp inceleyen ve bu sırada hep belirli bir varlık anlayışı içinde hareket eden bilimlerin olanaklılığının *a priori* koşullarını değil, ontik bilimlerden önce gelen ve onların temelini oluşturan ontolojilerinin bizatihi kendisinin olanaklılık koşullarını hedeflemektedir. *İstediği kadar zengin ve sıkı örülmüş bir kategori sistemine sahip olsun, daha önce varlığın anlamını yeterince aydınlatmadığında ve söz konusu aydınlatma işinin kendisinin temel görevi olduğunu kavramadığında, her ontoloji, aslında kör ve en zati amaçlarını saptırıcı kalmaktadır.*

Doğru biçimde anlaşılmış bir ontolojik araştırma bizzat, saygıdeğer bir geleneğin salt devamına ve halen saydam olmayan bir sorunun ilerletilmesine karşın varlık sorusuna ontolojik önceliğini verir. Oysa bu konusal-bilimsel öncelik, yegâne öncelik değildir.

4. MUKADDER SİYASAL ANGAJMAN: *REKTÖRLÜK KONUŞMASI* (1933)

Heidegger'in, rektörlük görevine başlaması dolayısıyla 27 Mayıs 1933 günü düzenlenen "Freiburg Üniversitesi Rektörlüğünü Devralma Töreni"nde yaptığı bu ünlü konuşma Almanca aslından çevrilmiştir: Martin Heidegger, **Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Band 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, "*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (27. Mai 1933)*"**, haz. Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2000, s. 107-117.

Bu törenin üzerinden henüz bir yıl bile geçmeden, 1934 yılı ilk baharında Heidegger, rektörlük görevinden istifa etti. Heidegger'in burada çevirisi sunulan ünlü *Rektörlük Konuşması*'nı, onun "faşizan" olduğu iddia edilen siyasal ontolojisinin en çarpıcı kanıtı olarak görme yaklaşımı pek yaygındır. Oysa bir yargıya varmadan önce, Heidegger'in kullandığı anahtar kavramların (*phúsis, lógos, téchne, tò ón, oùsía, noûs, noeîn, nóesis, èmpeiría, héksis, égklisis, ptôsis, theoría, pólemos, tópos, àlétheia, ìdéa, aùtá, bíos, genéstai, gnôsi, deloûn, dialégein, dianoeîn, dóksa, dúnamis, eìdénai, deinón, díke, ènérgeia, èntelekhéia, èón, kairós, krísis, èpistéme, èrgon, hérmeneía, èstin, eúboulía, eùpraksía, èksein, légein, metánoia, moîra, parousía, poíesis, prâksis, prágmata, prohaíresis, sophía, sôma, télos, húpokeímenon, phaínesthai, phainómenon, phrónesis, pseûdos, psuché* gibi) Eski Yunanca'da taşıdığı anlamları ve onun bu kavramları anlayıp yorumlama yordamını mutlaka göz önünde bulundurmak gerekir. Genelde "Heidegger düşüncesi"ne, özeldeyse *Rektörlük Konuşması*'nın özüne ancak bu şekilde nüfuz edilebilir.

Heidegger'in yaklaşık bir yıllık rektörlük döneminde sergilediği siyasal angajmanın kendi felsefesiyle olan ilişkisi üzerine derli toplu ve dengeli bir kaynak için bkz. Jeff Collins, **Heidegger ve Naziler**, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Everest Yayınları, 2001. Bunun felsefi yorumu için bkz. Kaan H. Ökten, **Heidegger ve Üniversite**, Everest Yayınları, İstanbul: 2002.

Çevirinin daha eski bir hali *E Dergisi*'nde yayımlanmıştır (Ekim 2001, Yıl 3, Sayı 31, s. 42-48). Bu metnin alternatif çevirisi için bkz. Martin Heidegger, **"Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı"**, ***Heidegger ve Nazizm***, der. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 40-50.

ALMAN ÜNİVERSİTESİNİN KENDİNİ HAKİM KILMASI

Rektörlük görevini devralmak bu yüce okulun *tinsel* önderlik sorumluluğunu üstlenmek demektir. Öğretmen ve öğrenci kadrosu, sadece ve sadece Alman üniversitesinin özüne hakiki ve ortaklaşa kök salarak uyanacak ve güçlenecektir. Bu özün açıklığa, mevki ve kudrete kavuşması bizzat önderlerin öncelikle ve her an için maiyet olmalarıyla – Alman ulusunun [*Volk*] kaderini kendi tarihinin kalıbı içine sığdırmaya zorlayan o yılmaz manevi görevin rehberliğinde olur.

Bu manevi görevden haberdar mıyız? Haberdar olsak da olmasak da kaçınılmaz olarak şu soru ortada durmaktadır: Bu yüce okulun öğretmen ve öğrencileri olarak bizler, Alman üniversitesinin özüne hakikaten ve hep birlikte kök saldık *mı*? Bu özün varoluşumuz üzerinde gerçek bir iz bırakma gücü var mı? İz bırakma gücünün olması için bu özü temelden *istiyor* olmamız gerekir. Peki, bundan kuşku duyan var mı? Üniversitenin öncelikli vasfı olarak genellikle "özerklik" görülür ve bunun korunması istenir. Fakat söz konusu özerklik isteminin bizden neler talep ettiği hakkında tam olarak düşündük mü?

Özerklik şu demek değil midir: Kendi görevimizin bizzat amiri olmak ve bu görevleri gerçekleştirme yol ve yordamını kendi kendimize belirlemek suretiyle ne olmak istiyorsak bizatihi onu olmak. Peki ama, Alman ulusunun bu en yüce okulundaki öğretmen ve öğrenci bütünü olarak bizler *bizatihi kim olduğumuzu* biliyor muyuz? Kendimiz hakkında sürekli ve keskin bir *zati tefekküre* [*Selbstbesinnung*] girişmeksizin kim olduğumuzu bilmemiz *mümkün* müdür?

Ne üniversitelerin bugünkü durumunu bilmek ne de üniversite tarihinden haberdar olmak onun özü hakkında yeterli bir bilgi sahibi olmanın güvencesini verir – meğer ki, bu özün kapsam sınırlarını geleceğe yönelik olarak açıklık ve keskinlik içinde çizelim, böylesi bir zati tahditlendirmeyi [*Selbstbegrenzung*] *isteyelim* ve bu isteme içinde *kendimizi hakim kılalım*.

Özerklik ancak zati tefekkür zemini üzerinde durabilir. Zati tefekkürse sadece Alman üniversitesinin *kendini hakim kılma* kuvvetinde mümkündür. Kendimizi hakim kılacak mıyız ve bunu nasıl gerçekleştireceğiz?

Alman üniversitesinin kendini hakim kılışı, kendi özüne yönelen asli ve ortak bir iradedir. Bize göre Alman üniversitesi, Alman ulusunun kaderinin önder ve muhafızlarının talim ve terbiyesini bilimden besle-

nerek ve bilimler eliyle ifa eden yüce bir okuldur. Alman üniversitesinin kendi özüne yönelme iradesi bilim iradesidir. Bilim iradesi, Alman ulusunun tarihsel manevi vazifesine yönelme iradesidir. Alman ulusu, kendini bilmesini [zati vukufiyetini] kendi devleti içinde gerçekleştiren bir ulustur. Bilim ile Alman kaderi *özellikle* öze yönelen irade olarak iktidara gelmelidir. Bilimin ve Alman kaderinin iktidara gelişi ancak ve ancak *bir yandan* bizlerin –yani öğretmen ve öğrencilerin– bilimi en derin zorunluluğuyla karşı karşıya bırakmamız, *öte yandan* yaşadığı en ağır sıkıntılarda Alman kaderine dayanabilmemiz halinde mümkündür.

Sadece "yeni bilim kavramı"ndan söz ederek fazlasıyla günümüze ait olan bir bilimin özerkliğini ve koşulsuzluğunu reddetmek suretiyle bilimin özünü kendi en derin zorunluluğu içinde tecrübe edemeyiz. Hayır demekten öteye gidemeyen ve sadece birkaç on yıllık bir geçmişe sahip olan böyle bir edim, yavaş yavaş bilimin özüne yönelik sözde hakiki bir çaba gibi görünmeye başlamıştır.

Eğer bilimin özünü kavramak istiyorsak, dikkatimizi nihai karar sorusuna [*Entscheidungsfrage*] yöneltmemiz gerekir: Bilim ileride de bizim için mi *varolsun*, yoksa bilimin hızlı bir sona doğru gitmesine göz mü yumulsun? Bilimin haddizatında varolması diye koşulsuz bir zorunluluk asla yoktur. Ama eğer bilim varolacak ve bizim için ve *bizim elimizle* olacaksa, o zaman hangi koşulda hakiki olarak ayakta durabilecektir?

Kendimizi ancak ve ancak tinsel-tarihsel varoluşumuzun *başlangıcının* kudretine yeniden bıraktığımızda bilim ayakta durabilir. Bu başlangıç Yunan felsefesinin doğuşudur [*Aufbruch*]. Bu başlangıçta garbi [*abendländisch*] insan bir ulus halinde ve bu ulusun dil gücünden yararlanarak ilk kez *bir bütün olarak var olana* karşı durmakta ve var olanı bizatihi varlığı içinde sorgulamakta ve kavramaktadır. Bilip isteseler de istemeseler de bütün bilimler felsefedir. Bütün bilimler felsefenin sözü edilen başlangıcına tutuklanmışçasına bağlıdırlar. Bilimler kendi özlerinin kuvvetini buradan temin ederler – bu başlangıcın hakkını vermeleri koşuluyla.

Burada, asli Yunan biliminin özünün temayüz etmiş iki niteliğini *kendi Dasein*'ımız için geri kazanma niyetindeyiz.

Yunanlılar'da, ilk filozofun Prometheus olduğuna dair eski bir söylence yaygındı. Aischylos Prometheus'a bilginin özünü ifade eden bir söz söyletir:

> *téchne d'ànágkes àsthenestéra makrô*
>
> (**Prom.** 514 ed. Wil.)

"Fakat bilgi, zorunluluktan çok daha kuvvetsizdir." Bunun anlamı şudur: Eşyaya dair her türlü bilgi, her şeyden önce kaderin kahir kuvvetine teslim edilmiş olmakta ve onun karşısında sözsüz kalmaktadır [*versagen*].

Bu sebeple, gerçekten de sözsüz kalması için bilgi bizzat en yüksek karşı duruşunu açımlamalıdır. Zira varolanın mahremiyetinin bütün kudreti ancak bu karşı duruş içinde dikelir. Varolan, temellendirilemeyen kendi değiştirilemezliği içinde işte böylece kendini açmakta ve bilgiye hakikatini tevdi etmektedir. Bilginin halkedici kuvvetsizliğine dair bu söz Yunan sözüdür. Ancak pek de kolaya kaçılarak Yunanlılar'da, hem bizzat kendi üzerine pür biçimde temellenmiş hem de esrimiş [*selbstvergessen*] bilginin bir örneğinin bulunduğu düşünülür ve buna "teorik" duruş denir. – Fakat Yunanlı için *theoría* nedir? Şöyle denilmektedir: Eşyanın sadece mebzuliyet ve formuna [*Fülle und Forderung*] bağlı kalan pür bakış. Yunanlılar'a göndermede bulunularak, bu nazari ilişkinin bizatihi kendi nazari ilişkisi için gerçekleşeceği savunulmaktadır. Fakat bu haksız bir göndermedir. Çünkü bir taraftan, "teori" bizatihi kendisi için gerçekleşmeyip sadece varolana yakın olma ve varolanın sıkıştırması [*Bedrängnis*] altında kalma tutkusu içinde gerçekleşmektedir. Diğer taraftan ise Yunanlılar, tam da bu nazari soru soruşun insandaki *ènérgeia*'nın, yani "işleyiş-halinde-olma"nın bir tarzı ve hatta *tek* tarzı olarak kavranıp gerçekleştirilmesi için mücadele etmişlerdir. Onların aklında, praksisin teoriye benzetilmesi değil tam tersi vardı: Teoriyi, hakiki praksisin en yüce gerçekleştirilmesi olarak anlamaya çalışmışlardı. Yunanlılar için bilim bir "kültür emtiası" [*Kulturgut*] değil, ulusal-devletsel *Dasein*'ın bütününü en derinden belirleyen ortadır. Ayrıca Yunanlılar için bilim, bizi bilincinde olmadıklarımızın bilincine vardıran salt bir araç değil, bir bütün olarak *Dasein*'ı keskin bir kıvamda tutan ve çepeçevre kavrayan bir kudrettir.

Bilim, bir bütün olarak varolanın daimi mahremiyetinin orta yerinde soru sormak suretiyle dik durmadır. Bu edimsel inadına duruş, kader karşısındaki kuvvetsizliğini pekâlâ bilmektedir.

Bilimin ilksel özü işte budur. Fakat bu ilk başlangıç iki bin beş yüz yıl geride kalmamış mıdır? İnsanın yapıp edişlerindeki ilerleme bilimi de değiştirmemiş midir? Şüphesiz ki! Daha sonra gelen Hıristiyan-teolojik dünya açımlanışı ve ondan sonra gelen Yeniçağ'ın matematik-teknik düşünüşü bilimi zamansal ve konusal olarak başlangıcından uzaklaştırmıştır. Ama yine de başlangıcın bizatihi kendisi aşılmış ya da yok edilmiş değildir. Çünkü asli Yunan bilimini büyük bir şey olarak

varsayarsak, o zaman bu büyük şeyin *başlangıcı en büyük* olacaktır. Başlangıcın büyüklüğü hâlâ varolmaya devam etmeseydi, günümüzün bütün neticelerine ve "uluslararası organizasyonlara" rağmen içi boşaltılan ve aşındırılan bilimin özü diye bir şey olamazdı. Başlangıç hâlâ *var*. O, çok eskilerde olup bitmiş bir şey olarak *gerimizde* değil, daha *önümüzde*. En büyük olarak başlangıç, gelecek olan her şeyin önünde ve öncesinde olduğu için bizim üzerimizden geçip gitmiştir. Başlangıç geleceğimizin içine dalıvermiş. Orada, eski büyüklüğüne yeniden erişmemiz için verilen ötelerdeki bir emir olarak duruyor.

Başlangıcın büyüklüğünü geri kazanmak üzere bu ötelerdeki emre azimkâr biçimde tevekkül ettiğimizde ancak, bilim *Dasein*'ın en derindeki zorunluluğu haline gelir. Aksi takdirde bilim, içine düşüverdiğimiz bir tesadüf veya bilginin artıp çoğalması için desteklenen tehlikesiz bir uğraşının sakinleştirici hoşnutluğu olarak kalır.

Fakat başlangıcın bu ötelerdeki emrine tevekkül ettiğimizde bilim, tinsel-ulusal *Dasein*'ımızın temel vakası haline gelmek zorundadır.

Peki, bizatihi kendi biricik *Dasein*'ımız büyük bir değişim ile karşı karşıyaysa, büyük bir tutkuyla Tanrı'yı arayan son Alman filozofu Friedrich Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü doğruysa, varolanın orta yerinde kala kalan günümüz insanının terk edilmişliğini ciddiye alacaksak, o zaman bilime ne olacaktır?

O zaman, başlangıçta Yunanlılar'ın varolan karşısındaki meftun olmuş inadına duruşu, mahrem olana ve emin olunmayana, yani şüphe duyulana [soru-sorulmaya-değer-olan'a: *das Fragwürdige*] korunmasız biçimde terk edilmeye dönüşür. Bu durumda soru, amacı bilgi olan bir cevabın aşılabilir bir önaşaması olmaktan çıkıp, bizzat bilginin en yüce biçimi haline gelir. Böylece soru sorma, bütün eşyanın özünü açma demek olan en mahsus kuvvetini açımlar. Bundan böyle soru sorma, kaçınılmaz olana yönelen bakışımızı en uç basitleştirmeye zorlar.

Böyle bir soru sorma, ayrı ayrı branşlara ayrışmış olan bilimlerin bağladığı kabuğu kırmakta, bilimi ayrı ayrı alan ve birimlerin uçsuz bucaksız ve amaçsız dağılmışlığından kurtarmakta ve insani-tarihsel *Dasein*'ı bütün dünya-oluşturucu kudretlerinin [*weltbildende Mächte*] (ki bunlar doğa, tarih, dil; ulus, ahlak, devlet; şiir, düşünce, iman; hastalık, delilik, ölüm; hukuk, ekonomi, teknik'tir) mümbitliği ve bereketine yeniden doğrudan teslim eder.

Varolan bütününün emin olunamazlığının orta yerinde soru sorarak ve örtüksüz biçimde inadına duruş anlamındaki bilimin özünü istediğimizde, öze yönelen *bu* irade, ulusumuza en derin ve en uç tehlikelerden

oluşan kendi dünyasını, yani hakiki *tinsel* dünyasını yaratacaktır. Zira "tin" ne boş bir zekavet, ne esprinin bağlayıcı olmayan bir oyunu, ne de akli bölüp parçalamaların sınırsız sürüklenişidir, dünya aklı ise hiç değildir. Tin, varlığın özüne yönelen asli anlamda, vakıf bir azimkârlıktır. Bir ulusun *tinsel dünyası* ise ne bir kültürel üst yapı, ne de sarfedilebilir bilgi ve değerlerin silah deposudur. Ulusun tinsel dünyası, toprağa ve kana bağlı kuvvetlerini en derin biçimde muhafaza etme kudreti olarak *Dasein*'ının en derin tahrik ve sarsılışının kudretidir. Yalnızca tinsel bir dünya, bir ulusa büyüklüğünün teminatını sağlar. Çünkü tinsel dünya, ulusumuzun geleceğinin tarihine doğru başlattığı marşın ritmi olarak bir yanda büyük olma iradesi ile öte yanda çöküşe göz yumma arasında duraksamadan karar vermeyi zorunlu kılar.

Eğer bilimin özü isteniyorsa, üniversite hocaları dünyanın emin olunamazlığının daimiliği tehlikesinin en ileri mevzilerine hakiki olarak ilerlemek zorundadırlar. Eğer hocalar bu mevziye dayanabilirlerse, yani bütün eşyanın sıkıştırmasının özsel yakınlığı olan buradan, birlikte soru sormaktan ve topluluksal duygulanımdan gelen bir söz söyleme doğabilirse; hocalarımız, birer önder olma kuvveti kazanacaklardır. Zira önderliğin esası sadece öne atılmak olmayıp, en derin emir ve en geniş vazifeden güç alarak (bencillikten veya iktidar hırsından değil) tekbaşına-gidebilme kuvvetine sahip olmaktır. Böyle bir kuvvet özsel olana bağlar, en iyilerin seçimini sağlar ve yeni bir cesarete sahip olanlardan oluşan hakiki bir maiyeti uyandırır. Fakat bizler ilk önce bu maiyeti uyandırmak zorunda değiliz. Çünkü Alman üniversite öğrencileri ilerleyiştedir. *Aradıkları*, söz konusu önderlerdir ki, onlar aracılığıyla öğrenciler, kendi mukadder emirlerini temellendirmek ve bilen bir hakikat haline yükselterek açımlayan-edimleyen sözün ve eserin netliğine teslim etmek istemektedirler.

Alman üniversite öğrencilerinin Alman kaderinin karşılaştığı bu en ileri sıkıntıya sağlam biçimde direnme azminden, üniversitenin özüne yönelik bir irade doğmaktadır. Bunun hakiki bir irade olabilmesi için, yeni Öğrenim Yasası eliyle Alman üniversite öğrencileri kendi özlerinin yasasına teslim olmaları ve böylece önce söz konusu özün kapsamını çizmeleri gerekmektedir. Kendi uyacağı yasasının yasa koyucusu olmak en büyük özgürlüktür. Herkesin ağzında dolaşan "akademik özgürlük" Alman üniversitesinden kovulacaktır. Çünkü bu özgürlük sahih değildi, sadece hayır diyen bir özgürlüktü. Bu özgürlük genellikle ilgisizlik, amaç ve eğilimlerde umursamazlık, eylem ve eylemsizlikte sorumsuzluk anlamına gelmekteydi. Alman üni-

versite öğrencisinin özgürlük kavramı, şimdi yeniden kendi hakikatine ulaştırılmaktadır. Alman üniversite öğrencisinin gelecekteki bağlılığı ve görevi bu hakikatle açımlanacaktır.

Öğrencilerin *birinci* bağlılığı ulusal toplulukla olan bağlılıktır. Bu, ulusun bütün zümre ve uzuvlarının çaba, gaye ve imkânlarına birlikte el atmaya ve ortak davranmaya mükellef eden bir bağlılıktır. Bu bağlılık, bundan böyle *çalışma görevi* [*Arbeitsdienst*] olarak belirlemekte ve üniversite öğrencisinin *Dasein*'ına kök saldırılmaktadır.

İkinci bağlılık, diğer ulusların orta yerindeki kendi ulusunun haysiyet ve talihine olan bağlılıktır. Bu bağlılık öğrencilerden bilgi ve beceriyle teminat altına alınan ve terbiyeyle kuvvetlendirilen bir sonuna-kadar-gitmeye-hazır-olmayı beklemektedir. Bu bağlılık, *askerlik görevi* [*Wehrdienst*] olarak gelecekte bütün üniversite öğrencisi *Dasein*'ını kapsayacak ve ona nüfuz edecektir.

Üniversite öğrencilerinin *üçüncü* bağlılığı, Alman ulusunun tinsel görevine olan bağlılıktır. Bu ulus, kendi tarihini insan *Dasein*'ının dünya-oluşturucu kudretlerinin hakimiyetinin zahirliğine teslim ederek ve kendi tinsel dünyasını her seferinde yeniden mücadele etmek suretiyle kazanarak kaderini kendi eliyle çizmektedir. Bizatihi kendi *Dasein*'ının en uç sorgulanmaya-değer-oluş'una teslim olan bu ulus, tinsel bir ulus olmayı istiyor. Kendiliğinden ve önder ve muhafızları eliyle kendi namına en yüce, en geniş ve en zengin bilginin en keskin netliğini talep etmektedir. Erkekliğe erken adım atan ve isteğini ulusun gelecekteki talihi üzerine açıp seren bir öğrenci gençliği, bu bilgiye temelden hizmet etmek için kendisini mecbur kılar. Artık onlar için *bilim görevi* [*Wissensdienst*], "kibar" bir mesleğe yönelik sıkıcı ve aceleci bir terbiye alma olmayacaktır. Devlet adamı ve öğretmen, hekim ve hakim, papaz ve mimar ulusal-devletsel *Dasein*'ı yürüttüklerinden ve temel ilintileriyle insan varlığının dünya-oluşturucu kudretlerine ait olarak onu muhafaza edip keskin halde tuttuklarından, bu meslekler ve onlara ilişkin verilen eğitim bilim görevine teslim edilmişlerdir. Bilim, mesleklerin hizmetinde değildir. Tam tersine: Meslekler, ulusun kendi bütün *Dasein*'ına ilişkin o en yüce ve en öz bilgisini meydana çıkarıp idare etmektedir. Fakat bu bilim, bizatihi varlık ve değerlerin huzur verici dikkate sunumu değildir. Bu bilim, varolanın kahir kudretinin orta yerindeki *Dasein*'ın en keskin tehlikeye atılışıdır. Bizatihi varlığın sorgulanmaya-değer-oluşu'dur ki, ulusu emeğe ve mücadeleye sevketmekte ve mesleklerin kendilerine aidiyet buldukları devlete mecbur etmektedir.

Bu üç bağlılık (yani ulus *aracılığıyla tinsel* bir görevle devletin *talihine* bağlılık) Almanlığın özünde *eşit derecede aslidir*. Buradan kaynaklanan söz konusu üç görev (yani çalışma görevi, askerlik görevi ve bilim görevi) eşit derecede zaruri olup, eşit bir mevkiye sahiptir.

Birlikte el atılarak öğrenilen ulusun neliği bilgisi ile devletin talihine dair müteyakkız bilim, tinsel göreve ilişkin bilgiyle bir bütün oluşturarak bilimin asli ve tam özünü yaratmaktır ki, bu özün gerçekleştirilmesi görevi bizlere tevdi edilmiştir – eğer tinsel-tarihsel *Dasein*'ımızın başlangıcının ötelerdeki emrine tevekkül etmek istiyorsak.

Alman ulusunun kaderinin önder ve muhafızlarını bilim eliyle ve bilimsel çerçevede talim ve terbiye eden yüce bir okul olarak Alman üniversitesinin özü ihata edildiğinde işte *bu* bilimden söz edilmektedir.

Bilimin *bu* asli kavramı bizi sadece "ciddiyet"e değil, bunun da öncesinde ulusun tarihsel-tinsel dünyasının orta yerinde sormanın öze yönelmişlik ve basitliğine mecbur kılmaktadır. Evet – hakiki bir ciddiyeti temellendirmek, yani onun cinsini ve sınırını tespit etmek, ancak böyle mümkün olabilir.

Bu anlamda bilim, Alman üniversite kurumunun şekillendirici kudreti olmak zorundadır. Burada iki şey söz konusudur: Bir taraftan hem öğretmenler ve hem de öğrencilerin bu bilim kavramından *mütehassis* olmaları, mütehassis *kalmaları* gerekmektedir. Öte taraftan bu bilim kavramı, öğretmen ve öğrencilerin bir topluluk olarak içinde bilimsel edimlerde bulundukları temel yapılara (yani *fakülte* ve *bölümlere*) müdahaleci biçimde nüfuz etmelidir.

Fakülteler, *kendi* çevrelerini saran *Dasein*'ın sıkıştırıcı kudretlerini ulusun *biricik* tinsel dünyasına şekillendirerek dahil etmek için, kökü kendi biliminin özünde bulunan tinsel yasalar koyma imkânına açıldıkları takdirde birer fakülte olurlar.

Bir bölüm, daha baştan itibaren söz konusu tinsel yasanın kapsamına girdiği ve bölümsel sınırları bu suretle ortadan kaldırarak kokuşmuş ve sahte görüntüsel mesleki terbiye düzenini kırdığı takdirde bir bölümdür.

Fakülte ve bölümler kendi bilimlerinin öz ve basit sorularını harekete geçirdikleri andan itibaren öğretmen ve öğrenciler ulusal-devletsel *Dasein*'ın *aynı* nihai zorunluluk ve sıkıntıları tarafından kavranmış olurlar.

Bilimin asli özünün şekillendirilmesi öyle büyük bir katiyet, sorumluluk ve üstün bir sabır gerektirmektedir ki, mevcut çalışma metotlarına titizlikle sadık kalma ya da büyük bir gayretle bu metotları değiştirme çabalarının hiçbir ağırlığı kalmaz.

Eski Yunanlılar bilginin ne olduğunu, onun doğru zemininin ve emniyetli izleğinin hangisi olduğu *sorusunu* ancak üç yüz yılda sorabildiyseler, *bizler* hiçbir hakla Alman üniversitesinin özünü aydınlatma ya da açımlamanın şimdiki ya da bundan sonraki öğretim yılında gerçekleşeceğini bekleyemeyiz.

Fakat bilimin işaret edilen özünden anlayabileceğimiz *bir* şey vardır ki, o da ancak söz konusu üç görev (yani çalışma, askerlik ve bilim görevi) asli olarak nüfuz edici *tek* bir kuvvet halinde biraraya geldiğinde Alman üniversitesinin bir şekil ve kudrete sahip olacağıdır. Bunun anlamı şudur:

Öğretmenlerin öze yönelik iradesi, bilimin özünü kavrayan bilginin sadeliğini ve genişliğini görüp uyanmalı ve kuvvetlenmelidir. Öğrencilerin öze yönelik iradesi ise, kendisini bilginin en yüce netliğine ve terbiyesine zorlayarak yükselmeli, ulusu ve devletinin bilgisinin de bilimin özüne dahil edilmesini talep etmeli ve bunlara belirleyici biçimde müdahale etmelidir.[240] Bütün iradi ve düşünsel kapasiteler, bütün yürek kuvvetleri ve bütün bedensel beceriler bu mücadele *aracılığıyla* geliştirilmeli, bu mücadele *sırasında* artırılmalı ve *bir mücadele olarak* muhafaza edilmelidir.

Kendimize, soranların bilen mücadelesini seçiyor ve Karl von Clausewitz'le birlikte ikrar ediyoruz ki: "Kurtuluşun tesadüf eliyle geleceğini ümit eden safiyane yaklaşımdan kendimi azat ediyorum."

Öğretmen ve öğrencilerin meydana getirdiği mücadele birliğinin Alman üniversitesini tinsel yasamanın yuvası ve ulusa kendi devleti içinde en yüce hizmeti sağlayabilen en katı külliyesi haline getirebilmesi için, ulusun bütün diğer fertlerine nazaran çok daha basit, daha sert ve daha ihtiyaçsız bir *Dasein* sürdürmeleri gerekmektedir. Bütün önderler maiyetine özkuvvetlerini bahşetmek zorundadır. Ama her maiyet aynı zamanda bir direnişi de kendi içinde taşımaktadır. İşte önderlik ile maiyet arasındaki bu özsel zıtlık, ne gizlenmeli ne de ortadan kaldırılmalıdır.

Sadece mücadele, zıtlığı açık tutmakta ve öğrenciyle öğretmenlerin meydana getirdiği bütüne, sınırlarını kendi kendine tayin edip, kendini hakim kılan hakiki özerkliğin azimkâr zati tefekkürünün yarattığı temel duygulanımı [*Grundstimmung*] katmaktadır.

---

240) Bu cümleden sonra, *Gesamtausgabe*'de yer almayan, ama 1933'te yayımlanan konuşma metninde şu cümle bulunmaktadır: "Her iki irade de karşılıklı olarak *mücadeleye* hazır olmalıdır." (Martin Heidegger, **Die Selbstbehauptung der deutschen Universität - Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i.Br. am 27.5.1933,** Breslau, Verlag Wilh. Gottl. Korn, Yayım Tarihi Belirtilmemiş, s. 20).

Alman üniversitesinin özünü istiyor muyuz, istemiyor muyuz? İyi niyetli de olsa sadece eski kurumları değiştirip yerlerine yenilerini tesis etmekle kendimizi hakim kılmak ve zati tefekkürümüzü tali bir uğraşı olmaktan çıkarıp temelli olarak istemek arasında tercih yapmak bize kalmıştır. Hiç kimse bizi bunu yapmaktan alıkoyamayacaktır.

Ama garbın [*Abendland*] tinsel kuvveti tükenip, kendi çerçevesi kırılınca, yaşanıp tüketilen bu sahte kültür kendi içine yıkılıp, bütün kuvvetleri karmaşaya doğru sürükleyerek bir çılgınlık içinde boğulunca da bunu isteyip istemediğimiz sorulmayacaktır.

Bunların olması ya da olmaması sadece bizlerin bir tarihsel-tinsel ulus olarak halen ve bir kez daha kendimizi isteyip istemediğimize bağlıdır. Her bir fert bu konuda *birlikte* karar verecektir – bu kararı vermekten kaçtığı zaman bile ve özellikle de bu durumlarda.

Fakat bizim arzumuz, ulusumuzun tarihsel emrini yerine getirmesidir.

Kendimizi istiyoruz. Ulusun zinde ve en genç kuvvetleri, bizi çoktan aşıp geçti ve bu konuda zaten *kararını verdi.*

Bu doğuşun ihtişamını ve büyüklüğünü tam olarak kavrayabilmek için Eski Yunan bilgeliğinin kendini dile getirdiği o derin ve kapsamlı basireti içimizde taşımalıyız:

> *tà ... megála pánta èpisphalê ...*
> "Bütün büyük şeyler fırtınada durur ..."
> (Platon, **Devlet**, 497 d, 9)[241]

5. METAFİZİĞİN SONU: *NIETZSCHE* (1936/37)

Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'ndeki siyasal angajmanının ardından İkinci Dünya Savaşı sırasında (ve hatta sonrasında) verdiği derslerin çoğu, Hölderlin ve Nietzsche üzerine olmuştur. Onun özellikle Nietzsche üzerine verdiği dersler, pek çok yorumcu tarafından Nasyonal Sosyalist egemen güçlerle hesaplaşmasının birer kanıtı olarak okunmuştur. Bunun ne kadar doğru bir yorum olduğu tartışmalıdır. Oysa Heidegger'in düşünsel gelişimi içinde Nietzsche, son Batı metafizikçisi olarak yer almaktadır ki, bu çok daha önemli bir bulgudur. Metafiziğin sona ermesi ve felsefenin yeni başlangıcına geri dönmesi açısından Heidegger'in Nietzsche dersleri önemli bir yere sahiptir. Bu dersler, bizzat Heidegger

241) Bu Heidegger'in yaptığı çeviridir. Eyüboğlu/Cimcoz çevirisinde bu parça şöyle aktarılmıştır: "... bütün büyük işlerde tehlike vardır..." (Platon (Eflatun), **Devlet**, Altıncı Basım, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988, Kitap VI, 497d, s. 184).

tarafından derlenerek iki cilt halinde *Nietzsche* başlığıyla yayımlanmıştır (bu yapıtın yayım-tarihsel bilgileri için bkz. *Bölüm I, 2.16*).

Aşağıdaki metin, *Nietzsche* kitabının birinci cildinde yer alan ilk metin olan *Der Wille zur Macht als Kunst*'tan [Sanat Olarak Güç İstenci] alınmadır. Metnin künyesi şöyledir: Martin Heidegger, **Nietzsche, Erster Band**, 5. Basım, Verlag Günther Neske, Pfullingen: 1989, s. 13-33. Orijinaldeki sayfa numaraları köşeli parantez içinde verilmiş olup, bölüm başlıkları aynen korunmuştur.

[11] SANAT OLARAK GÜÇ İSTENCİ

"Neredeyse iki bin yıl geçti ve
hâlâ tek bir yeni Tanrı gelmedi!" (1888)
(VIII, 235/36. "Der Antichrist" [Deccal])

Metafizik Düşünür Olarak Nietzsche

Nietzsche, bu dersin inceleme konusu olan "eser" "*Wille zur Macht*"ta [Güç İstenci'nde] felsefe hakkında şunları söylemektedir:

"Ben kimseyi felsefeye kazandırmak istemiyorum. Felsefenin *nadir* bir bitki olması lazımdır ve belki de arzu edilen de budur. Seneca'nın ve hatta Cicero'nun felsefeyi bilgiççe methetmesi kadar bana iğrenç gelen başka bir şey yoktur. Felsefenin erdemle pek bir ilgisi yoktur. Şunu söylememe izin veriniz: Bilimsel insan da filozoftan esaslı biçimde farklıdır. – Şunu arzu ediyorum: Keşke gerçek filozof kavramı Almanya'da tamamıyla yok olsa." (*"Der Wille zur Macht"* [Güç İstenci], no. 420)

Yirmi sekiz yaşındaki Nietzsche, Basel'de profesörken şunları kaleme almıştır:

"Filozoflar, büyük tehlikeler içeren zamanlarda zuhur ederler – çemberin gittikçe daha hızlı döndüğü zamanlarda - onlar ve sanat, kaybolmakta olan mitosun yerini alırlar. Ama onlar, çok ileriye fırlatılırlar, çünkü çağdaşlarının dikkati ancak yavaş yavaş onlara yönelir. Kendi tehlikelerinin bilincinde olan bir ulus, dahiyi yaratır." (X, 112)

[12] "Güç İstenci" – bu ifade Nietzsche'de ikili bir role sahiptir:

1. Bu ifade, Nietzsche'nin yıllarca planlayıp hazırlıklarını yaptığı, ama hiçbir zaman hayata geçiremediği felsefi başyapıtının başlığını oluşturmaktadır.

2. Bu ifade, bütün varolanların temel niteliğini oluşturanın adıdır. "Güç istenci, inebildiğimiz en son olgudur." (XVI, 415)

"Güç İstenci" ifadesinin bu iki kullanımının nasıl birbirine bağlı olduğunu görmek çok kolaydır: Bu ifade, ikinci rolü oynayabildiği için birinci rolü üstlenebilmekte ve üstlenmek zorundadır. Tüm varolanın temel niteliğinin adı olarak "Güç İstenci", varolan nedir sorusuna verilen yanıttır. Eskiden beri bu soru, felsefenin *asıl* sorusudur. Tüm varolanın temelde güç istenci olduğunu söyleyen bir düşünürün felsefi başyapıtının başlığı bu nedenle "Güç İstenci" adını alarak burada durmak zorundadır. Nietzsche için bu başlıktaki eseri, felsefi "ana binayı" oluşturuyorsa ve onun sadece "avlusu" "Zerdüşt"se, o zaman Nietzsche'nin düşüncesi, felsefenin eskiden beri kılavuz sorusu olan "varolan nedir?"in uzun güzergahında yol alıyor demektir.

O halde, onun adı çevresinde oluşan tüm gürültü ve patırtıya karşın Nietzsche o kadar da modern değil midir? Yoksa Nietzsche, taslağı kadar devrimci değil midir? Bu endişelerin bertaraf edilmesi çok acil bir gereksinim olmadığı gibi, bir kenarda bile bırakılabilir. Buna karşın Nietzsche'nin garp felsefesinin soru sorma güzergahı içinde kalmış olduğuna ilişkin dikkat çekişimiz, onun felsefesinin ne demek olduğunu bildiğini açığa çıkarmak içindir. Bunu bilenlere pek ender rastlanır. Sadece büyük düşünürler bu bilgiye sahiptirler. En büyükleriyse, bu bilgiye, kesintisiz bir soru olarak en saf şekliyle sahiptirler. [13] Esasen temellendirici olarak, varlığın özüne dair soru olarak temel soru, felsefe tarihi içinde bizatihi açımlanmış değildir; Nietzsche de sadece kılavuz sorunun kapsamı içinde kalmaktadır.

Bu dersin amacı, Nietzsche'nin garp düşüncesinin kılavuz sorusunu açımlayıp yanıtladığı temel duruşunu aşikar kılmaktadır. Nietzsche'yle yapılacak düşünce tartışmasını [*Auseinandersetzung*] hazırlayabilmek için böyle bir açığa kavuşturma gereklidir. Eğer Nietzsche'nin düşünüşünde garp düşüncesinin günümüze değin ulaşan geleneği belli bir açıdan toplanıp tekamüle erdiriliyorsa, onunla yapılacak düşünce tartışması, günümüze değin ulaşan garp düşüncesiyle tartışma haline gelecektir.

Nietzsche'yle düşünce tartışması henüz başlamadığı gibi, bunun için gerekli olan koşullar bile henüz hazır değildir. Şimdiye kadar Nietzsche ya övülür ve taklit edilir ya da sövülür ve istismar edilirdi. Nietzsche'nin düşünüp söyledikleri zaman açıdan bizim daha yakınımızda. Onun ve bizim aramızda yeterli bir tarihsel ayrımlaşma, bu düşünürün gücünü takdir edeceğimiz bir mesafe henüz söz konusu olmamıştır.

Düşünce tartışması, gerçek bir eleştiridir. Bir düşünürün hakiki değerinin tayin edilmesinin en üstün ve biricik usulü budur. Çünkü onun düşüncesini izleyerek düşünebilen ve zayıflıklarını değil, etkin gücü-

nün peşinden gidebilendir düşünce tartışması. Peki, bunun amacı nedir? Söz konusu düşünce tartışmasıyla bizzat kendimizin, düşünmenin en üst gayreti için özgür kılınabilmesidir.

Fakat uzunca bir süredir Almanya'daki felsefe kürsülerinde, Nietzsche'nin pekin bir düşünür olmadığı, bir "şair filozof" olduğu anlatılıp durulmaktadır. Denilmektedir ki Nietzsche, sadece soyut, yaşamdan çekip çıkartılmış [14] ve gölgemsi konuları düşünen filozoflar arasında sayılamaz. Dolayısıyla ona filozof denecekse, bundan onun bir "yaşama filozofu" olduğu anlaşılmalıdır. Uzun bir zamandır revaçta olan bu adlandırma, felsefenin bir bakıma sadece ölüler için olduğunu ve bu sebeple de aslında vazgeçilebilir olduğu kuşkusunu beslemek istemektedir. Böyle bir yaklaşım, Nietzsche'yi nihayet soyut düşünmeyi ortadan kaldırmış olan "yaşama filozoflarının başı" olarak bağırlarına basanların görüşleriyle tam olarak örtüşmektedir. Nietzsche hakkındaki bu yaygın yargılar yanlıştır. Bu yanlışlığın bilinebilmesi için, Nietzsche'yle girişilecek düşünce tartışmasıyla birlikte felsefenin temel sorusuyla da bir düşünce tartışmasının harekete geçmesi gerekir. Şimdiden Nietzsche'nin "Güç İstenci" üzerinde çalıştığı döneme ait bir sözü burada zikredebiliriz. O şöyle demektedir: "Soyut düşünce pek çokları için bir eziyettir – benim içinse, iyi günlerde, bir şölen ve sarhoşluk." (XIV, 24.)

Soyut düşünce – bir bayram mı? İnsan varlığının [*Dasein*] en üst formu mu? Gerçekten de öyle. Ama aynı zamanda dikkat etmemiz gereken, Nietzsche'nin, bu şölenin özünü nasıl gördüğü, bunu sadece tüm varolana ilişkin temel yaklaşım içinde, yani güç istenci içinde düşünebildiği gerçeğidir. "Şölenin kapsamı içinde gurur, taşkınlık, coşkunluk; her türlü ciddiyet ve sınırlılıkla alay etme; kendine hayvani mebzuliyet ve tamamlık içinde tanrısal bir evetleme vardır – tüm bunlar, bir Hıristiyan'ın gerçekten evet demesine izin olmayan hallerdir. *Şölen, kafirliğin en iyi örneğidir.*" ("Güç İstenci", no. 916) Bu sebeple –diye ekleyebiliriz– Hıristiyanlıkta hiçbir zaman düşünce şöleni olmamıştır; başka bir deyişle, Hıristiyan felsefesi yoktur. Kendini bizatihi kendinden başka bir yerden belirleyen hakiki bir felsefe olamaz. Bu nedenle kafir felsefesi de yoktur, çünkü "kafirlik" [*das Heidnische*] halen Hıristiyanca bir şeydir: anti-Hıristiyan [15] olandır. Yunan düşünür ve şairlerini "kafir" olarak isimlendirmek ise mümkün olmasa gerek.

Şölenler uzun ve itinalı bir hazırlık evresine gerek duyarlar. Bu sömestrede söz konusu şölene hazırlanacağız, şöleni kutlayamasak ve düşünce şöleninin sadece ön kutlanışını hissetsek ve ayılışın ne olduğunu, hakiki soru sormada neyin sılada olmayı belirlediğini tahmin etsek de.

Varolan nedir sorusu, varolanın varlığını aramaktadır. Nietzsche için her türlü varlık bir oluşumdur. Bu oluşum, bir eylem niteliğine ve istemenin faaliyetine sahiptir. İstenç ise özü itibarıyla güç istencidir. Bu ifadeyle Nietzsche'nin, felsefenin kılavuz sorusunu sorduğunda ne düşündüğü dile getirilmiş olmaktadır. Bu nedenle de planlanan, ama hiç gerçekleştirilemeyen başyapıtının başlığı olarak bu adın kullanılması aşikardır. Günümüzde "Güç İstenci" başlığıyla yayımlarımız olan kitap, bu esere dair ön çalışma ve kısmi çalışmaları içermektedir. Bu fragmanların düzenlendiği ana plan, eserin dört kitaba bölünmesi ve bu kitapların başlıkları bizzat Nietzsche'nin kaleminden çıkmıştır.

Özellikle kısaca Nietzsche'nin hayatı, eserle ilgili plan ve ön çalışmalarının oluşum süreci ve daha sonra Nietzsche'nin ölümünün ardından bunların yayımlanışıyla ilgili özet bilgi vermek gerekecektir.

Nietzsche 1844'te, protestan bir ruhban ailesine doğmuştur. 1865'te Leipzig'te klasik filoloji öğrencisiyken, Schopenhauer'in başyapıtı "*Die Welt als Wille und Vorstellung*"u [İstenç ve Tasarım Olarak Dünya] okumuştur. Leipzig'te okuduğu son sömestr (1868/69) sırasında [16] Richard Wagner'le şahsen tanışmıştır. Yaşamı boyunca Nietzsche için belirleyici olacak olan Yunan dünyasının yanı sıra (akıl sağlığının yerinde olduğu son yıllarda yerini kısmen Roma dünyası almış olsa da), ilk önceleri Schopenhauer ve Wagner onu düşünsel olarak etkileyen güçler olmuştur. 1869 yılının ilk baharında, henüz yirmi beş yaşına bile basmamış olan Nietzsche, daha doktorasını tamamlamadan Basel Üniversitesi'ne klasik filoloji profesörü (kadrosuz) olarak atanmıştır. Burada Jakob Burckhardt ve kilise tarihçisi Overbeck'le dostane ilişkiler kurmuştur. Jakob Burckhardt'la Nietzsche arasında gerçekten bir dostluk olup olmadığı sorusu, salt hayat hikayesi mülahazalarının ötesinde bir öneme sahiptir. Ancak bu konudaki açıklamaların yeri burası değildir. Nietzsche, Bachofen'le de tanışık olduğu halde bu, meslektaşlık ilişkisinin ötesine geçmemiştir. Bundan on yıl sonra, 1879'da Nietzsche, profesörlük mesleğini bırakmıştır. Yine bir on yıl sonra da (1889 Ocak ayında) akıl sağlığını kaybetmiş ve 25 Ağustos 1900'de vefat etmiştir.

Nietzsche Schopenhauer ve Wagner'den içsel kopuşunu daha Basel'deyken gerçekleştirmiştir. Nietzsche'nin gerçek özünü bulması, 1880 ile 1883 yılları arasına rastlamaktadır. Bir düşünür için bu şu demektir: Varolanlar bütünü içinde kendi temel duruşunu bularak düşüncesinin belirleyici membaını keşfetmek. 1882 ile 1885 yılları arasında "Zerdüşt" fırtına hızıyla şekil kazanmıştır. Felsefi ana binasının planı yine aynı yıl-

lara rastlamaktadır. Planladığı eserin ön çalışmaları sırasında taslaklar, planlar, bölümlendirmeler ve yapılandırma yaklaşımları sıkça değişmiştir. Bu konuda kesin karar verememiş, ölçü olabilecek ana hatları görünür kılacak bir bütün düzenlemesine gitmemiştir. Akıl sağlığının çöküntüye uğramasından bir yıl önce (1888), yayım konusundaki [17] planlarını kesin olarak terk etmiştir. Bu dönemde Nietzsche'nin içini tuhaf bir hursuzluk kaplamaya başlamıştır. Başlı başına bir eser olarak kendi adına konuşabilecek kapsamlı bir yapıtın yavaş yavaş olgunlaşmasını artık bekleyememektedir. O, kendisi olarak konuşmalı, kendini açığa vurmalı ve dünyadaki duruşunu dile getirmeli, başkalarıyla her türlü karıştırmalara karşı kendini tahdit etmelidir. Bu şekilde "*Der Fall Wagner*" [Wagner Olayı], "*Nietzsche contra Wagner*" [Nietzsche Wagner'e Karşı], "*Götzen-Dämmerung*" [Putların Alacakaranlığı], "*Ecce Homo*" [İşte İnsan] ve "*Der Antichrist*" [Deccal] (bu kitap ancak 1890'da yayımlanacaktır) gibi nispeten kısa metinler kaleme almıştır.

Ancak Nietzsche'nin sahih felsefesi, yani yukarıdakilerde ve bizzat yayımlattığı diğer metinlerinde dile gelen temel duruşu, nihai şekle kavuşamadığı gibi, ne 1879-1889 arasındaki on yılda, ne de bundan önceki yıllarda başlıbaşına bir eser olarak yayımlanamamıştır. Nietzsche'nin çalışma hayatı boyunca yayımladıkları, hep ön planda kalanlardır. Bu, ilk eseri olan "*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*" [Tragedyanın Müziğin Ruhundan Doğuşu] (1872) için de geçerlidir. Onun sahih felsefesi, bir "*Nachlaß*" [metruk evrak] olarak geride kalmıştır.

Nietzsche'nin ölümünden bir yıl sonra 1901'de, Nietzsche'nin başyapıtıyla ilgili ön çalışmalarını derleyen bir ilk çalışma yayımlanmıştır. Bu derleme, Nietzsche'nin 17 Mart 1887'de oluşturduğu plana dayanıyordu, ayrıca bizzat onun bazı parçaları gruplandırdığı notları da derlemede kullanılmıştı.

Söz konusu kitabın ilk basımında ve ondan sonraki basımlarında, Nietzsche'nin bıraktığı yazmalardan oluşan *Nachlaß*'ından alınan parçalar sırasıyla numaralandırılmıştır. "Güç İstenci"nin ilk basımı, toplam 483 parçadan oluşuyordu.

Kısa bir süre sonra, Nietzsche'nin geride bıraktığı yazmalarla kıyaslandığında bu ilk basımın oldukça eksik kaldığı anlaşılmıştır. 1906'da yeni ve esaslı biçimde genişletilmiş bir basım daha yapılmış, sözü geçen plan ise aynen korunmuştur. Bu [18] basımda 1067 parça vardır ve birincisine göre kapsam neredeyse iki katına çıkmıştır. Bu basım, Nietzsche'nin eserlerinin *Großoktavausgabe* [büyük boy edisyon] denilen toplu basımında XV. ve XVI. cilt olarak yayımlanmıştır. Ancak bu basım da

eldeki bütün malzemeyi kapsayamamış; plana dahil edilmemiş olan parçalar, toplu edisyonun XIII. ve XIV. sayılı *Nachlaß* ciltlerinde yayımlanmıştır.

Bir süredir Weimar'daki Nietzsche Arşivi, onun eser ve mektuplarını kronolojik bir sırayla ve tarihsel-eleştirel toplu edisyon olarak hazırlamaktadır. Bunun, asıl nihai çalışma olması düşünülmektedir. Burada, Nietzsche'nin şahsen yayımlattığı eserleriyle *Nachlaß*'ı arasında bir fark gözetilmeyecek (önceki toplu edisyon böyle bir ayrıma gidiyordu), her yaşam dönemi için hem yayımlanmış, hem de yayımlanmamış yazılar biraraya getirilecektir. Yeni ve aydınlatıcı keşiflerle sayısı giderek artan mektupları da kronolojik sıra içinde yayımlanmak durumundadır. Başlanılan tarihsel-eleştirel toplu edisyon, taslağı bakımından ikircikli bir konumdadır:

1. Var olan her şeyi toparlayan ve noksansızlık ilkesine dayanan bir tarihsel-eleştirel toplu edisyon, bu haliyle esasen on dokuzuncu yüzyıl girişimlerinin kapsamı içinde yer almaktadır.
2. Nietzsche'nin "yaşamına" dair bütün "verilerin" ve çağdaşlarının görüşlerinin noksansız biçimde toparlanması ve bir tür biyografik-psikolojik açıklamaya gidilmesi, zamanımızın psikoloji-biyoloji düşkünlüğünün bir saçmalığıdır.

Eğer bu görev başarıyla tamamlanırsa, yani hakiki "eseri" (1881-1889) gerçekten istifadeye açılırsa, geleceği olan bir çalışma olacaktır. Ayrıca bu görev ve onun uygulanması, 1 ve 2 nolu itirazda dile getirilenlerin aksini ispatladığı gibi, onlar olmaksızın da gerçekleştirilebilmektedir. Fakat soru sorma içinde Nietzsche'yi garp metafiziğinin sonu olarak kavramadan [19] ve varlığın hakikatine dair o çok daha başka soruya geçmeden söz konusu esaslı işi başarmak hiçbir zaman mümkün olmayacaktır.

Bu ders sırasında izlemek üzere, A. Baeumler'in hazırladığı ve *Kröners Taschenausgaben*'den çıkan "Güç İstenci"ni tavsiye ediyorum. Bu eser, *Toplu Edisyon* Cilt XV ve XVI'nın titiz bir tıpkı basımı olup, bilgilendirici bir sonsöz ve Nietzsche'nin kısa ama yararlı bir hayat hikayesinden oluşmaktadır. Öte yandan Baeumler, aynı diziden çıkan "*Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen*" [Mektupları ve Çağdaşlarının Anlattıkları Işığında Nietzsche] başlıklı bir kitap yayımlamıştır. Bilgi edinmek açısından bu kitap yararlıdır. Nietzsche'nin hayat hikayesi hakkında bilgi için, ablası Elisabeth Förster-Nietzsche'nin "*Das Leben Friedrich Nietzsche's*" [Friedrich Nietzsche'nin Hayatı]

(1895-1904) başlıklı çalışması önemini halen korumaktadır. Kuşkusuz ki, tüm biyografik çalışmalarda olduğu üzere, bu yayın da ciddi çekincelerle karşı karşıyadır.

Nietzsche hakkındaki çok çeşitli yayınlar üzerine bilgi vermek ve hatta bunları tanıtıp tartışmaktan vazgeçeceğiz, çünkü bunların hiçbirisi bu dersin amacına hizmet edebilir gibi değildir. Nietzsche'nin yazılarıyla bizzat yüzyüze gelme cesaretini ve düşünme gücündeki dayanıklılığı gösteremeyenlerin zaten *onun hakkında* bir şeyler okumaları gerekmez.

Nietzsche'nin eserlerinden yaptığımız alıntılara ait göndermelerde *Großoktavausgabe*'nin cilt ve sayfa numaralarına başvurulmuştur.

"Güç İstenci"nden yapılan alıntılar, belirli bir basımın sayfa numarasına göre değil, tüm basımlarda ortak olan parça numaralarına göredir. Bu parçalar; basit, tamamlanmamış fragmanlar ve öylesine söylenmiş sözler değildir. Bunlar itinayla çalışılmış birer "aforizma"dır (Nietzsche'nin kaleme aldığı kısa yazılara bu adın verilmesi yaygındır). Ancak her kısa yazı [20] bir aforizma –yani özlü olmayanları dışta tutup da kendi içinde salt öze dair olanı kapsayan bir ifade ya da söz– değildir. Nietzsche bir keresinde şöyle demiştir: Başkalarının koca bir kitapta söyleyemediklerini, ben, kısacık bir aforizmayla söylemek hırsı içindeyim.

"Ana Bina"ya İlişkin Planlar ve Ön Çalışmalar

"Güç İstenci"nin mevcut basımının dayandığı plana yakından bakmadan ve bizim soru soruşumuzun başlayacağı alıntıyı belirlemeden önce, Nietzsche'nin planladığı ana binaya ilişkin ön çalışmaların oluşumuna ışık tutabilecek bazı mektuplarına bakmak, çalışmanın hangi temel ruh halinden hareketle biçim bulduğuna değinmek gerekir.

Nietzsche Basel'deki dostu Overbeck'e gönderdiği 7 Nisan 1884 tarihli mektubunda şunları yazmaktadır:

"Son aylarda 'dünya tarihi yazıcılığı' yaptım, büyük bir zevkle; ama ürpertici sonuçlara da varmadım değil. Beni 'dünya tarihi yazıcılığı'na tatlı tatlı zorlayan Jacob Burckhardt'ın mektubunu sana göstermiş miydim? Bu yaz, Sils Maria'ya gelecek olursam, metafiziğimi ve bilgibilimsel görüşlerimi gözden geçirmeyi düşünüyorum. Şimdi bir dizi disiplinleri adım adım gözden geçirmem gerekiyor, çünkü önümüzdeki beş yıl boyunca, avlusunu Zerdüştümle inşa ettiğim 'felsefemi' geliştirmeye karar vermiş bulunuyorum."

Yeri gelmişken belirtelim ki, Nietzsche'nin "*Also sprach Zarathustra*"sının [Böyle Buyurdu Zerdüşt], onun felsefesini başta şiir biçiminde

[21] dile getirdiğine, ama etkisiz kalması sebebiyle bu felsefenin daha kolay anlaşılması için düzyazıya dönüştürdüğüne ilişkin yaygın düşünce, bir yanılgıdan ibarettir. Gerçekte, planladığı başyapıtı "Güç İstenci", "Zerdüşt" kadar düşünsel ve şiirseldir. Bu iki eser arasındaki ilişki, bir avluyla ana bina arasındaki ilişki gibidir. Aslında 1882-1888 yılları arasında bazı önemli adımları atmışsa da, *Nachlaß*'tan elde edilen parçaların şu anki tertibi yüzünden, bu adımlar tümüyle karanlıkta kalmakta ve Nietzsche metafiziğinin özsel yapısına bakışımız olanaksızlaşmaktadır.

1884 yılı haziran ayının ortalarında ablasına gönderdiği mektuptan:

"Neticede ana binamın çerçevesi bu yaz kurulacaktır; ya da başka bir deyişle: önümüzdeki aylarda felsefemin şemasını ve gelecek altı yıla ilişkin planımı kaleme almak istiyorum. Tabii sağlığım el verdiği ölçüde!"

Dostu ve yardımcısı Peter Gast'a 2 Eylül 1884'te Sils Maria'dan yazdığı mektup:

"Öte yandan kendime verdiğim haliyle bu yazın ana görevimi genel hatlarıyla *tamamladım*, – önümüzdeki altı yılı 'felsefemi' özetlediğim şemanın geliştirilmesine adayacağım. Durum iyi ve bu konuda ümitliyim. Zerdüşt ise benim için özellikle kişisel bir öneme sahip, o benim 'tefekkür ve cesaret kitabım' – ama diğer yönlerden karanlık ve gizli ve herkese göre gülünç."

Overbeck'e gönderdiği 2 Temmuz 1885 tarihli mektuptan:

"Neredeyse her gün iki ila üç saat kadar dikte ettim, ama 'felsefemi' (eğer varlığımın köklerine kadar eziyet eden şeye bu adı vermeye hakkım varsa) dile getirmek, en azından basım yoluyla, artık *mümkün değil*."

Burada, kendi felsefesini bir [22] yapıt biçime kavuşturma konusundaki ilk kuşkularını görüyoruz. Ama bundan bir yıl sonra yine umut doludur:

Anne ve ablasına yazdığı 2 Eylül 1886 tarihli mektuptan:

"Önümüzdeki dört yıl için, dört ciltlik başyapıtım için çalışacağımı ilan ettim; başlığı bile korkutucu: *'Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte'* [Güç İstenci. Tüm Değerleri Başaşağı Etme Denemesi]. Bunun için *her şeye* ihtiyacım var: sağlık, inziva, neşe, belki bir kadın."

Nietzsche ana binasından söz ederken, aynı yıl yayımlanan "*Jenseits von Gut und Böse*" [Hayır ve Şerrinin Ötesinde] başlıklı eserinin kapağındaki bilgiye işaret etmektedir: Burada, sözü edilen eserin yakında

yayımlanacağı ilan edilmiştir. Ayrıca Nietzsche, 1887'de yayımlanan "*Zur Genealogie der Moral*"de [Ahlakın Soykütüğü Üzerine] şunları belirtmektedir (üçüncü makale, no. 27):

"Bu konuda [çileci idealin önemi sorusunda], üzerinde çalıştığım bir esere işaret etmek isterim: ***Güç İstenci. Tüm Değerleri Başaşağı Etme Denemesi.***"

Nietzsche planladığı eserin başlığını bizzat kalın yazı karakterleriyle kendisi vurgulamıştır.

Peter Gast'a yazdığı 15 Eylül 1887 tarihli mektuptan:

"Venedik mi, *Leipzig* mi, cidden karar veremedim. Leipzig'i akademik sebeplerle düşünüyorum, çünkü hayatımın tamamlanması gereken ana işiyle ilgili çok öğrenmem, çok sormam, çok okumam gerekiyor. Ama Almanya açısından bu bir 'son bahar' değil, *tam bir kış* olurdu: Sonuç olarak Venedik ve Nice'te karar kıldım: – ve sizin açınızdan bakılarak değerlendirildiğinde, kendi içimde derin bir inzivaya çekilmek, beş bin tikel sorunla ilgili öğrenmekten ve soru sormaktan daha acil bir ihtiyaçtır."

[23] *Carl von Gersdorff'a yazdığı 20 Aralık 1887 tarihli mektuptan*:

"Hayatımın çok derin anlamdaki *öğlenini* yaşıyorum: Bir kapı kapanıyor, ardından bir başkası açılıyor. Son yıllarda yaptıklarım sadece bir hesaplaşma, hesap kapama, geçmiş şeyleri alt alta koyup toplamadan ibaretti, ama artık insan ve eşyayla olan hesabım bitti ve altına bir çizgi çektim. Düşüncemin gerçek ana davasına geçmek zorunda olduğum (geçmek için *mahkûm edildiğim*...) şu günlerde, artık baş soru, elimde *kimin* ve neyin artakalacağıdır. Çünkü, aramızda kalsın, içinde bulunduğum durumun gerginliği, bu büyük görev ve ihtirasın baskısı, o kadar büyük ki, yeni insanların bana yanaşabilmeleri pek mümkün değil. Gerçekten de çevremdeki ıssızlık korkunç boyutlarda; aslında sadece yabancılarla ve tesadüfen karşılaştıklarımla geçinebiliyorum ve öte yandan çok eskilerden ve çocukluğumdan beri bana ait olanlara dayanabiliyorum. Diğer her şey parçalanıp döküldü ya da *itilip atıldı* (bunlar arasında çok şiddetli olan ve epey acı verenler de vardı –)."

Artık burada salt "başyapıt"tan bahsedilmiyor. Bunlar, çevresindeki her şeyin göz kamaştıran bir parlaklıkta göründüğü ve bu sebeple de uzaktakinin ölçü dışılığının kendini hissettirdiği sağlıklı düşünmenin son yılına ait işaretlerdir. Bu yıl (1888), çalışma planı baştan aşağıya değiştirilecektir. 1889 yılı ocak ayının ilk günlerinde Nietzsche, akıl sağlığını yitirmeden hemen önce son bir işaret olarak 4 Ocak tarihinde

dostu, yardımcısı ve bestekâr Peter Gast'a bir kartpostalla şu sözleri göndermiştir:

"Benim *maestro Pietro'ma. Bana yeni bir şarkı söyle: Dünya aydınlığa kavuştu ve gökler sevinç içinde. Çarmıha gerilmiş olan.*"

Bu sıralardaki birkaç belgede Nietzsche, iç dünyasının derinliklerini dile getiriyor olsa da, bizim için bunlar, eserin planlamaları ve ön çalışmaları sırasında içinde bulunduğu temel ruh hallerine işaret eden dışsal [24] alametler kalacaktır. Ama aynı zamanda bizatihi planlara ve onların oluşumlarına da işaret edilmelidir; bunu da ancak ilkin dışarıdan bakarak yapmak mümkündür. Söz konusu plan ve taslaklar, cilt XVI, 413-467'de yayımlanmıştır.

Taslaklar, üç temel duruş ayırt edilecek şekilde sıralanmıştır: Birincisi 1882-1883 arasını kapsamaktadır ("Böyle Buyurdu Zerdüşt"); ikincisi 1885-1887 arasını kapsar ("Hayır ve Şerrin Ötesinde", "Ahlâkın Soykütüğü"); üçüncüsüyse 1887-1888 arasını kapsamaktadır ("Putların Alacakaranlığı", "İşte İnsan", "Deccal"). Ancak bu aralıklar, bir gelişmenin aşamaları değildir. Bu üç temel duruş, kapsamları açısından da ayırt ediliyor değildir zaten; zira her biri, felsefenin tamamına delalet etmektedir ve her birinde diğer ikisi zaten kapsanmıştır, ama bu, her seferinde farklı bir içsel düzenleniş tarzı ve şekil veren ortanın farklı bir dengede tutulmasıyla yapılmıştır. Ve sadece söz konusu ortaya dair soru Nietzsche'ye gerçek anlamda "eziyet" veren şey olmuştur. Tabii ki bu, mevcut yazmaların uygun biçimde nasıl derleneceğine ilişkin dışsal bir soru değildir. Nietzsche bizzat bunun idrakine gerçekten varmamış ve buna yönelmemiş olsa da bu, felsefenin öz temellendirilişiyle ilgili sorudur. Bu konu, felsefenin ne olduğunu ve her seferinde nasıl olduğuyla, sadece kendi içinden kendini belirlediğiyle, ama bu öz belirlemenin, bizzat kendini temellendirmiş olmakla mümkün olabileceğiyle ilgilidir. Her zaman kendi özü yüzünü kendine çevirmekte ve bir felsefe ne kadar asliyse bu kendine dönüş içinde o kadar saf biçimde kendi çevresinde dönüp titremekte, hiçliğin kenarına dek uzanıp itilmekte ve böylece çemberin çevresine erişilmiş olunmaktadır.

Dikkatle bakıldığında, üç temel duruşun her birinin, öne çıkan bir başlıkla adlandırıldığı görülmektedir. [25] Ara başlık olarak belirlenen iki başlığın, yine ana başlıkta karşımıza çıkması bir tesadüf değildir.

Birinci temel duruşun niteliği şu başlıkla belirlenmiştir: "*Philosophie der ewigen Wiederkunft*" [Ebedi Dönüş Felsefesi]. Alt başlığı şöyledir: "*Ein Versuch der Umwertung aller Werte*" [Tüm Değerleri Başaşağı Etme

Denemesi] (XVI, 415). Buraya ait planda (s. 414), şu muhteşem sonuç bölümü (5.) yer almaktadır: "*En güçlü insanın* elindeki *çekiç* olarak ebedi dönüş öğretisi." Buradan aynı zamanda, güç düşüncesinin (bu, her zaman güç istenci demektir), bütüne baştan aşağıya kadar nüfuz ettiği anlaşılmaktadır.

İkinci temel duruş şu başlığa sahiptir: "*Der Wille zur Macht*" [Güç İstenci]. Alt başlık olarak: "*Versuch einer Umwertung aller Werte*" [Tüm Değerleri Başaşağı Etme Denemesi]. Buraya ait bir planda (s. 424, no. 7), eserin dördüncü bölümü olarak şu tespit edilmiştir: "*Die ewige Wiederkunft*" [Ebedi Dönüş].

Üçüncü temel duruş, diğer ikisinde alt başlık olanı ana başlığa taşımaktadır (s. 435): "*Umwertung aller Werte*" [Tüm Değerlerin Başaşağı Edilmesi]. Buraya ait planlarda dördüncü bölüm olarak *"Die Philosophie der ewigen Wiederkunft"* [Ebedi Dönüş Felsefesi] ve konumu değişken olan başka bir bölüm olarak "*Die Jasagenden*" [Evet Diyenler] gösterilmiştir. Ebedi Dönüş, Güç İstenci, Değerlerin Başaşağı Edilmesi; bunlar, planlanan başyapıtın bütününe çeşitli ağırlıklarla nüfuz eden üç kılavuz sözcüktür.

Aynının ebedi dönüşü öğretisiyle güç istenci öğretisini ve bu iki öğretiyi en içsel bağlamlarıyla değerlerin başaşağı edilmesi olarak kavrayabilecek bir düşünmeye dayalı soru soruşu geliştiremez ve aynı zamanda bu temel soru soruşun garp metafiziğinin yürüyüşü içinde zorunlu olduğunu idrak edemezsek, [26] Nietzsche'nin felsefesini hiçbir zaman anlayamayacağımız gibi, yirminci ve gelecek yüzyılları bilemez, metafizik ödevimizin ne olduğunu kavrayamayız.

Güç İstencinin, Ebedi Dönüşün ve Değerlerin Başaşağı Edilmesinin Bütünlüğü

Aynının ebedi dönüşü öğretisiyle güç istenci öğretisi, en içsel biçimde beraberdir. Bu öğretinin bütünlüğü, kendini, mevcut tüm değerlerin başaşağı edilmesinin tarihselliği olarak görülmektedir.

Fakat aynının ebedi dönüşü öğretisiyle güç istenci hangi açıdan özsel olarak beraberdir? Bu soru, asıl kritik soru olarak bizi daha derinden harekete geçirmek zorundadır; şimdilik burada sadece ileriye işaret edecek bir yanıt verilecektir.

"Güç istenci" ifadesi, varolanın temel niteliğini dile getirmektedir; var olan her varolan, var olduğu sürece güç istencidir. Böylece, varolan olarak varolanın hangi niteliğe sahip olduğu ifade edilmiş olur. Ama bununla, felsefenin birinci ve asıl sorusu yanıtlanmış değildir, sa-

dece en sonuncu ön soru yanıtlanmıştır. Garp felsefesinin sonunda felsefece soru sorabilen ve felsefece soru sormak zorunda olan birisi için asıl kritik soru, sadece varolanın hangi temel niteliğe sahip olduğu, varolanın varlığının nasıl nitelendirilmiş olduğu değil, şu sorudur: Varlık bizatihi nedir? Bu, "varlığın anlamı"na ilişkin sorudur, sadece varolanın varlığı sorusu değil; ve buradaki "anlam" sözcüğünün kavramsal kapsamı, varlığın haddizatında varlık olarak açımlanabildiği ve hakikate kavuşabildiği neşet yeri ve zeminidir. [27] Bugün ontoloji olarak sunulanların, gerçek varlık sorusuyla ilgisi yoktur. Onlar, ananevi kavramları çok akademik ve çok keskin akıllı bir ayrımlaştırmaya tabi tutan kıyas ve ölçmelerden ibarettir.

Güç istenci bizatihi ne ve nasıldır? Yanıt: Aynının ebedi dönüşüdür.

Felsefi başyapıtın planlarında bu öğretiyle sıkça ve en kritik noktada karşılaşılması bir tesadüf müdür? Nietzsche'nin basitçe "Ebedi Dönüş" (XVI, 414) başlığını taşıyan planında birinci bölüme "*Der schwerste Gedanke*" [En Zor Düşünce] başlığını vermesi ne anlama gelmektedir? Gerçekten de varlık sorusu, felsefenin en zor düşüncesidir, çünkü aynı zamanda hem en içsel, hem de en dışsal düşüncesidir, onunla yükselip çöktüğü düşüncedir.

Şunu işitmiştik: Varolanın temel niteliği güç istenci, isteme, yani oluştur. Yine de Nietzsche, onu Herakleitos'la yan yana koyan düşüncenin aksine, bu noktada durup kalmaz. Tersine Nietzsche, özellikle vurgulayarak toplu özetleme dediği bir yerde şunları ifade etmektedir ("Güç İstenci", no. 617): "*Özetleme*: Oluşa, varlığın niteliğini *darbetmek – en yüce güç istenci budur*." Bu, şu demektir: Oluş, ancak varlık içinde varlık olarak temellendirilmişse *vardır*: "*Her şeyin dönüşü, bir oluş dünyasının varlık dünyasına* en uç *yakınsamasıdır*: – incelememizin doruğu." Nietzsche ebedi dönüş öğretisiyle, örtük de olsa tüm garp felsefesine egemen olan asıl tahrik edici düşünceyi kendi tarzında düşünmektedir. O, bu düşünceyi, kendi metafiziğiyle garp felsefesinin başlangıcına dönecek şekilde düşünmektedir – daha açık ifadeyle: garp [28] felsefesinin, kendi tarihinin akışı içinde görmeye alıştığı başlangıca döndürmek (her ne kadar Nietzsche, Sokrates öncesi felsefeyi asli biçimde kavramışsa da kendini bu alışkanlığa kaptırmıştır).

Genel ve gündelik tasavvurda Nietzsche, hayır diyen, kırıp döken ve kehanette bulunan bir devrimci olarak görülmektedir – onun temsil ettiği resme bunların da ait olduğu kuşkusuzdur. Bunların, onun sadece oynadığı birer rol olmadığı, çağının en içsel zorunluluğu olduğu da kesindir. Ama bir devrimcinin özü, bizatihi devirip tersine çevirmek de-

ğil, devirirken kritik ve özsel olanı gün ışığına çıkarmaktır. Felsefede bunlar her zaman birkaç temel ve büyük sorudur. Nietzsche, "incelememizin doruğu"nda "en zor düşünce"yi düşünürken varlığı, yani ebedi dönüş olarak güç istencini düşünüp mütalaa etmektedir. Bu ne anlama gelmektedir – çok geniş ve özsel olarak ele alındığında? Ebediyet, duraduran bir şimdi ya da sonsuza doğru sıralanan şimdilerin art ardalığı değil, bizatihi kendine geri dönüp açılan bir şimdidir: Zamanın mahrem özünden başka nedir ki bu? Varlığı, güç istencini, ebedi dönüş olarak düşünmek, felsefenin en zor düşüncesini düşünmek, varlığı zaman olarak düşünmek demektir. Nietzsche bu düşünceyi düşünmüşse de bunu varlık ve zaman *sorusu* olarak düşünmemiştir. Varlığı *ousia* (mevcudiyet) olarak kavrayan Platon ve Aristoteles de bu düşünceyi düşünmüşlerdir, ama onlar da tıpkı Nietzsche gibi bunu bir soru olarak düşünmemişlerdir.

Biz bunu sorarken, Nietzsche'den ve onun "sadece" sonuna kadar düşündüğü garp felsefesinden daha akıllı olduğumuzu iddia etmiyoruz. Biliyoruz ki, felsefenin en zor düşüncesi, artık daha da zor olmuştur, incelemenin doruğuna henüz tırmanılmamıştır, hatta bu doruk belki de henüz keşfedilmemiştir bile.

[29] Nietzsche'nin güç istencini, yani varolanın varlığına dair sorusunu "varlık ve zaman" sorusunun bakış güzergahına yerleştirmiş olmamız, onun eserinin "*Sein und Zeit*" [Varlık ve Zaman] adını taşıyan bir kitapla ilişkilendirildiği ve o kitapta yazılanlara göre yorumlanarak değerlendirildiği anlamına gelmemektedir. O kitabı, bizzat ortaya attığı soruyla boy ölçüşüp ölçüşemediği oranda değerlendirebiliriz. Sorunun kendisinden başka bir ölçü yoktur; sadece bu soru aslidir, kitap değil (zaten söz konusu kitap da bu sorunun eşiğine kadar gelmekte, ama kendisine girmemektedir).

Felsefi olarak düşünülmesi esas olan olarak ebedi dönüş düşüncesini güç istenciyle birlikte düşünmeyenler, güç istenci öğretisinin metafiziksel içeriğini bütün ağırlığı ve boyutlarıyla kavrayamazlar. Ancak varlığın en yüce belirlenimi olan ebedi dönüş ile tüm varolanların temel niteliği olan güç istenci arasındaki ilişki apaçık değildir. Bu nedenle Nietzsche, "en zor düşünce" ve "incelememizin doruğu"ndan söz etmektedir. Ama yine de bunlar, Nietzsche'yle ilgili günümüzdeki yorumların, ebedi dönüş öğretisinin esas felsefi anlam ve önemini yok etmesine ve böylece kendini, Nietzsche metafiziğini semereli biçimde kavrama imkanından kesin olarak dışlamasına engel olamamıştır. Burada, Nietzsche'nin felsefesi içinde ebedi dönüş öğretisini birbirinden bağımsız

biçimde ele alan iki tanığa yer verilecektir: A. Baeumler, "*Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*" [Nietzsche. Filozof ve Politikacı], 1931; ile K. Jaspers, "*Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*" [Nietzsche: Felsefe Yapışının Anlaşılmasına Giriş], 1936. İki yazar da ebedi dönüş öğretisini reddeden birbirinden farklı bir tavır alırken (bizce bu bir yanlış anlamadır), aslında birbirinden yine ayrı nedenlerden hareket etmektedirler.

Baeumler, Nietzsche'nin en zor düşünce ve incelemenin doruğu diye ifade ettiklerini, onun kişisel bir "dinsel" inanışı olduğunu savunmakta ve şöyle demektedir: "Sadece biri geçerli olabilir: Ya ebedi dönüş öğretisi ya da güç istenci öğretisi" (s. 80). Baeumler'e göre bu ayrım, şöyle bir akıl yürütmeye dayanmaktadır: Güç istenci oluştur, varlık bir oluş olarak kavranmaktadır; bu ise eski Herakleitos'un eşyanın akışı öğretisi olup, Nietzsche'nin de ana öğretisidir. Öte yandan onun ebedi dönüşe dair düşüncesi, oluşun sonsuz akışını inkâr etme durumundadır. Bu düşünce, Nietzsche metafiziğini bir çelişkiyle karşı karşıya bırakır. O halde Nietzsche'nin felsefesini ya güç istenci öğretisi ya da ebedi dönüş öğretisi olarak belirlemek gerekecektir. Baeumler şöyle demektedir (s. 80): "Gerçekte bu düşünce, Nietzsche'nin *sistemi* içinden bakıldığında önemsizdir." Ve sayfa 82'de şunları savunmaktadır: "Din kurucusu Nietzsche de Herakleitos dünyasını Mısır'laştıranlardandır." Buna göre ebedi dönüş öğretisi, oluşun duradurması anlamına gelir. Baeumler'in bu ayrımı savunurken dayandığı ön kabul, Herakleitos'un, eşyanın sonsuz akışını bir durmak bilmeme olarak öğrettiği şeklindedir. Bir süredir biliyoruz ki, Herakleitos'un öğretisini bu şekilde kavramak, Yunan düşüncesinde yoktur. Herakleitos'u bu şekilde yorumlamak nasıl tartışmalıysa, Nietzsche'nin güç istencini akıp gitme anlamındaki bir oluş olarak ele almak da tartışmalıdır. Neticede böyle bir oluş kavramı o kadar yüzeyseldir ki, Nietzsche'ye bu düşünceyi yakıştırmak, onun böyle düşünebileceğini sanmak pek mümkün değildir. Buradan çıkan ilk sonuç, "varlık oluştur" ile "oluş varlıktır" önermeleri arasında zorunlu bir çelişkinin olmadığıdır. Aslında bu tam da Herakleitos'un öğretisidir. Ama şimdilik, söz konusu iki öğreti (güç istenci öğretisi ile ebedi dönüş öğretisi) arasında bir çelişki olduğunu varsayalım: Oysa Hegel'den beri [31], çelişkinin, metafizik önermenin içerdiği hakikatin yanlış olduğunu değil, tersini kanıtladığını biliyoruz. O halde, ebedi dönüş ve güç istenci bir çelişkiyse eğer, bu, "dinsel" olana kaçmak yerine, en zor düşünceyi *düşünmeye* çağrı demek olacaktır. Gerçekten de ortadan kaldırılamaz bir çelişkinin bulunduğunu kabul etsek ve bu, ya güç istenci ya da ebedi dönüş

arasında bir tercihte bulunmamızı mecbur kılsa bile, Baeumler neden Nietzsche'nin en zor düşüncesi ve incelemesinin doruğu yönünde değil de güç istenci yönünde karar vermektedir? Yanıt basittir: Baeumler'in her iki öğretinin birbiriyle olan ilişkisine dair akıl yürütmeleri, hiçbir açıdan gerçek soru sormanın sahasına girememekte, bir Mısır'cılık endişesi sezinlediği ebedi dönüş öğretisini ise kullandığı metafizik söylemine karşın metafiziksel olarak kavrayamamakta ve tüm bunlar, siyasi anlamda yorumladığı kendi güç istenci anlayışıyla ters düşmektedir. Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisi, Baeumler'in siyaset anlayışıyla uyuşmamaktadır. O halde bu öğreti, Nietzsche'nin sistemi içinde "önemsizdir". Böyle bir Nietzsche yorumu, Klages'e dayanan bir psikolojik-biyolojik Nietzsche yorumuna karşı çıkan ender insanlar arasında Baeumler'in de bulunduğu düşünüldüğünde daha da şaşırtıcıdır.

Nietzsche'nin tekrar dönüş öğretisiyle ilgili ikinci yaklaşım Karl Jaspers'e aittir. Jaspers, Nietzsche'nin öğretisine daha derin biçimde nüfuz edebilmiş ve bunun Nietzsche'nin önemli bir düşüncesi olduğunu görebilmiştir. Ama yine de Jaspers, tüm varlık söylemine rağmen bu düşünceyi garp felsefesinin temel sorusunun sahasına getirememiş ve bu sebeple güç istenci öğretisini gerçek bağlamına sokamamıştır. Baeumler'e göre ebedi dönüş öğretisi Nietzsche'nin siyasal olarak yorumlanmasıyla [32] bağdaşmamaktadır; Jaspers içinse bu öğretiyi içeriksel bir soru olarak ciddiye almak mümkün değildir. Çünkü ona göre felsefede kavramın ve kavramsal bilginin hakikati yoktur.

Peki, ama eğer Nietzsche'de ebedi dönüş öğretisi metafizik düşünmenin en iç odağıysa, felsefi başyapıtının ön çalışmalarının derlenmesini, öne çıkan başlık olarak "Güç İstenci"ni gösteren bir plana dahil etmek yanlış ya da en azından yanlı olmayacak mıdır?

Üç temel duruştan planlama sırasında ortadakinin seçilmiş olması, editörlerin basiret sahibi olduğunu göstermektedir. Çünkü Nietzsche için de asıl gayret, ilk önce varolan bütününü geçerek onun temel niteliğinin güç istenci olduğunu görünür kılmaktır. Ama bu, onun için nihai olan değildir. Eğer Nietzsche bir düşünür ise, ki öyledir, güç istenci daima varolanın varlığı düşüncesi, yani onun için: aynının ebedi dönüşü çevresinde dolanacaktır.

Başyapıtla ilgili ön çalışmaları güç istencini kılavuz bakış açısı seçerek yayımlamak, yapılacaklar içinde en iyisiyse de, mevcut basım, sonuçta sonradan derlenmiş bir şeydir. Nietzsche planladığı başyapıtı tamamlayabilmiş olsaydı bu ön çalışmaları nasıl değerlendirecekti, bunu kimse bilemez. Yine, bugün erişebildiğimiz notlar, o kadar özsel ve zen-

gin ve Nietzsche açısından bakıldığında o kadar nihaidir ki, sonuç itibarıyla, önemli olana dair ön koşullar hazır gibidir: Yani Nietzsche'nin gerçek felsefi düşüncesini gerçekten düşünmek. Bunda daha da başarılı olabilmek için, daha sonra kitap halinde derlenen parçaları yayımlanış sırası içinde dikkate almamalıyız. [33] Çünkü bizzat Nietzsche'nin hazırladığı tasnif şemasına uygun biçimde düzenlenen parça ve aforizmaların sırası, keyfi olup özsel değildir. Önemli olan, esas soruyu soran düşünce hareketinden gelerek söz konusu parçaları akıldan geçirip düşünmektir. Bu sebeple –mevcut metnin sıralanış biçimine bakıldığında– çeşitli bölümler arasında gidip geleceğiz. Burada da bir derece keyfiliğe düşmek kaçınılmazdır. Ama tüm bunlarda önemli olan, bizzat Nietzsche'yi dinlemek, onunla birlikte ona nüfuz edip onu geçmek *ve böylece aynı zamanda ona karşı*, fakat garp felsefesinin biricik ve en içteki ortak davası *için* soru sormaktır. Böyle bir iş, ancak tahditle mümkündür. Ama hududun nereden geçtiği önemlidir. Bu hudut dışlayıcı olmayıp, derste açıkça ele alınamayanları, "Güç İstenci" isimli kitabı okumaya başladığınızda zamanla kendi başınıza burada sunulan yöntemlerle elden geçirmeyi bekler ve talep eder niteliktedir.

"Başyapıtın" Yapısı
Nietzsche'nin Başaşağı Edici Düşünme Tarzı

Nietzsche'nin metafizik temel duruşu iki önermeyle belirlenebilir:
Varolanın bizatihi temel niteliği "güç istenci"dir.
Varlık "aynının ebedi dönüşü"dür.

Nietzsche'nin felsefesini bu iki önermenin kılavuzluğunda soru soran bir düşünmeyle ele aldığımızda, onun ve ondan önceki felsefenin temel duruşunu aşabiliriz. Zaten Nietzsche'ye geri dönerek varmayı da ancak bu aşımla sağlayabiliriz. Bu da "Güç İstenci"ni yorumlayarak yapılacaktır.

[34] Nietzsche'nin bizzat kaleme aldığı, hatta tarih düştüğü (17 Mart 1887) ve kitap olarak basılan yayının temel aldığı plan, aşağıdaki gibidir (XVI, 421):

GÜÇ İSTENCİ
Tüm Değerleri Başaşağı Etme Denemesi.
I. Kitap: *Avrupa Nihilizmi.*
II. Kitap: *En Yüce Değerlerin Eleştirisi.*
III. Kitap: *Yeni Değer Tayininin İlkesi.*
IV. Kitap: *Yetiştirme ve Yetiştiricilik.*

Sorgulamamız hemen üçüncü kitaptan başlayıp, kendini bununla tahdit etmektedir. III. Kitap'ın başlığı bile ("Yeni Değer Tayininin İlkesi"), burada temellendirici ve kurucu bir şeylerin dile getirileceğini göstermektedir.

Dolayısıyla Nietzsche'ye göre felsefe için önemli olan değer tayinidir. Bu, şu demektir: Tüm varolanların ona göre ve ondan çıkarsanarak olması gerekeceği en yüce değerin belirlenmesi. En yüce değer, varolanın bir varolan olacaksa bağlı olacağı değerdir. Eskiye ve eskimiş olana göre "yeni" bir değer tayini, gelecekte belirleyici olan başka bir değeri kuracaktır. Bu sebeple II. Kitap'ta şimdiye kadarki en yüce değerlerin eleştirisi yer almaktadır. Bu değerler; din (yani Hıristiyanlık), ahlak ve felsefedir. Nietzsche'nin buradaki söz ve yazı tarzı çoğu kere net değildir ve yanlış anlamalara elverişlidir; çünkü din, ahlak ve felsefe kendi başlarına en yüce değerler değildir, onlar en yüce değerlerin tespit ve uygulamasının temel minvalleridir. Bunlar, ancak bu vesileyle ve dolaylı biçimde "en yüce değerler" olarak geçerli olup belirlenebilirler.

Şimdiye kadarki en yüce değerlerin eleştirisi, basitçe [35] bunların doğru olmadığının ispat edilmesi değil, tayin edilmiş değerlerle hayırlanacak olanı evetleyecek kaynağın kabullerinin ortaya çıkarılmasıdır. O halde şimdiye kadarki en yüce değerlerin eleştirisi esasen şu demektir: ilgili değer belirlenimlerinin tartışmalı kaynağını açığa çıkarmak ve böylece bizatihi bu değerlerin sorgulanmaya değerliliğini kanıtlamak. II. Kitap'taki bu eleştiriden önce ise, I. Kitap'ta Avrupa nihilizminin serimlenişine yer verilmiştir. Buna göre eser, garp tarihinin temel olgusu olan nihilizmi ilk kez bu denli belirgin ve kapsamlı gören Nietzsche'nin etraflı serimlenişiyle başlayacaktır. Nietzsche'ye göre nihilizm, herhangi bir yer ve zamanda zuhur etmiş bir dünya görüşü değil, garp tarihi hadisesinin temel niteliğidir. Nihilizmin bir öğreti ya da talep olarak faaliyet içinde olmadığı ve görünürde tersinin savunulduğu yerlerde (ve özellikle buralarda da) işleyiş halindedir. Nihilizm budur: en yüce değerlerin değersizleşmesi. Bu ise şu demektir: Hıristiyanlıkta, geç Antikçağ'dan beri ahlakta, Platon'dan beri felsefede ölçüt koyucu gerçeklik ve yasalar olarak tayin edilenler, bağlayıcı (ve Nietzsche için bu her zaman yaratıcı demektir) kuvvetlerini kaybetmektedir. Nietzsche için nihilizm, hiçbir zaman salt en yakın çevresinin ve sadece on dokuzuncu yüzyılın olgusu demek değildir. Nihilizm, Hıristiyanlık önceki asırlarda başlamış olup, yirminci yüzyılda sonra erecek değildir. Bu tarihsel süreç, önümüzdeki asırlarda da devam edecektir, bir karşı savunma başlasa bile (ve hatta özellikle o zaman). Ama Nietzsche için nihilizm, hiç-

bir zaman sadece çöküş, değersizlik ve yıkım demek değildir. Nihilizm, uzun erimde belirli bir yaratıcı yükselişi dışlamayan, hatta buna ihtiyacı olup, onu destekleyen tarihsel hareketin temel minvalidir. [36] "Çürüme", "fizyolojik bozulma" ve benzerleri nihilizmin sebepleri değil sonuçlarıdır. Bu yüzden, bu durumların ortadan kaldırılmasıyla nihilizm aşılamaz. Karşı savunmanın sadece bu arazlara ve bunların temizlenmesine odaklanışı, nihilizmi aşmayı geciktirmekten başka bir işe yaramaz. Nietzsche'nin neye nihilizm dediğini kavramak için, çok derin bir bilgi ve bundan çok daha derin bir ciddiyet gerekir.

Garp tarihinin bu hareketine zorunlu olarak ait olması sebebiyle ve şimdiye kadarki değer tayinlerinin kaçınılmaz eleştirisi neticesinde *yeni* değer belirlenimi, tüm değerlerin *başaşağı* edilerek yeniden değerlendirilmesi olmak zorundadır. Bu nedenle de Nietzsche'nin felsefesinin son döneminde bir ana başlık halini alan alt başlık, nihilizme karşı nihilizm *dahilinde* cereyan eden bir hareketin genel niteliğini ifade etmektedir. Hiçbir tarihsel hareket, tarihin dışına atlayamaz ve tamamıyla baştan başlayamaz. Aksine, şimdiye kadar geleni kökünde aşıp, köksel sahada yeni bir düzen kurduğunda daha da tarihsel, yani tarihi daha asli biçimde temellendirici olur. Nihilizm tarihinin kazandırdığı en büyük tecrübe, uygun bir değer tayin etme duruşu ve düşünme tarzı karşılık gelmediğinde, tüm değer tayinlerinin güçsüz kalacağıdır.

Özsel anlamdaki her değer tayini, "anlaşılır" olabilmek için gerekli olan imkanlarını geliştirmenin yanı sıra, aynı zamanda ve öncelikle, yeni değer tayinine gerekli tavrı sergileyip onu geleceğe taşıyacak olanları yetiştirmek zorundadır. Yeni ihtiyaçlar ve hak talepleri, öncelikle yetiştirilmek durumundadır. Ve bu süreç, uluslara biçilen tarihsel sürenin çoğunu alıp götürür. Büyük çağlar, büyük oldukları için çoğunlukla biriciktir ve [37] ömürleri çok kısadır; tekil insanın en önemli zamanının tek bir anda toplanması gibi. Yeni değer tayini, yeni değerlere karşılık gelen ihtiyaç ve taleplerin yaratılmasını ve sağlamlaştırılmasını bizatihi içermektedir. Bu nedenle söz konusu eser, IV. Kitap'ta "Yetiştirme ve Yetiştiricilik"le tamamına erecektir.

Ancak en yüce değerlerin tayininin tek bir hamlede gerçekleşmediği, ebedi hakikatin bir sabah ansızın gökyüzünde belirmediği ve tarihte hakikatin hiçbir ulusun kucağına düşüvermediği de değer tayini tarihinin bir temel tecrübesi olduğu bir gerçektir. En yüce değerleri tayin edecek olanlar, yani yaratıcı olanlar, en başta da filozoflar, Nietzsche'ye göre deneyci olmalıdırlar; *gerçek* hakikate sahip olmadıklarını bile bile çığır açmalı, güzergahlar geliştirmelidirler. Fakat böyle bir bilgi, sahip

oldukları kavramların birer oyun taşı gibi olduğu ve diğer kavramlarla keyfe keder biçimde değiş tokuş edebilecekleri anlamına gelmez. Aksine: Düşünmenin pekinliği ve bağlayıcılığı, şimdiye kadarki felsefenin hiç tanımadığı ölçüde bizatihi eşyanın kendisi üzerine temellenmelidir. Ancak bu şekilde belirli bir temel duruşun başka bir temel duruşa üstün gelmesi ve kavganın gerçek bir kavga olmasıyla hakikatin gerçek kaynağı haline gelmesi mümkün olabilir. Yeni düşünürler, birer deneyci olmalıdırlar; yani bizatihi varolanı varlığı ve hakikati açısından soru sormak suretiyle deneye tabi tutmalı ve onu ayartmalıdır. O halde Nietzsche, eserinin alt başlığında tüm değerlerin başaşağı edilmesi "*denemesi*" deyince bunun, tevazu göstermek ve sunulanın henüz noksan olduğuna işaret eden bir retorik, bir edebi tür olarak "deneme" olduğu değil, son derece berrak bir bilgiye dayanarak nihilizme [38] yönelik karşı hareketten doğan yeni soru sormanın temel duruşu olduğu anlaşılmalıdır. " – *Hakikat ile bir deneye tutuşuyoruz*! Belki de insanlık bu deneye dayanamayıp yok olacak! Varsın yok olsun!" (XII, 410).

"Biz yeni filozoflarsa, sadece insanın fiili hiyerarşisinin ve değer farklılığının sunumuyla işe başlamayacağız; biz benzeştirmenin, dengeleyişin tam da tersini istiyoruz: her türlü anlamda yabancılaşmayı öğretiyor, görülmemiş uçurumlar aşıyor, insanoğlunun hiç olmadığı kadar kötü olmasını istiyoruz. Şimdilik birbirimize yabancı ve gizli olarak yaşıyoruz. Pek çok nedenden ötürü münzevi olmak, maskeler takınmak gerekli olacaktır – bize benzeyenlerin bulunmasında pek hizmetimiz olamayacak bu yüzden. Yalnız yaşayacağız ve muhtemelen yalnızlığın yedi ıstırabının hepsini yaşayacağız. Tesadüfen yollarımız kesişse, bahse girerim, birbirimizi tanıyamayacağız ya da birbirimizi kandıracağız." ("Güç İstenci", no. 988).

Nietzsche'nin yöntemi, yeni değer tayininin uygulanması sırasındaki düşünce tarzı, duraksamasız bir başaşağı etmedir. Bu başaşağı etmelerin derinlerine inip bunlar üzerinde düşünme fırsatımız daha çok olacak. Ama açıklayıcı olması bakımından burada sadece iki örnek üzerinde durulacaktır. Schopenhauer, sanatın özünü "yaşam müsekkini" olarak yorumlamakta, sefalet ve acı dolu yaşamı sakinleştiren, sağladığı güdüyle insan varlığının tüm sefaletini doğuran istenci işleyiş dışı bırakan bir müsekkin olarak görmektedir. Nietzsche ise bunu başaşağı etmekte ve demektedir ki: Sanat, yaşamın "*muharriğidir*", yaşamı tahrik edip canlandıran, onu çoğaltıp artırandır. "Ebedi olarak yaşama, ebedi yaşama *zorlayan*..." (XIV, 370). "Muharrik" açıkça "müsekkin"in başaşağı edilmesidir.

İkinci bir örnek verelim. Hakikat nedir sorusuna Nietzsche şu yanıtı vermektedir: "*Hakikat* belirli türden canlıların yaşamalarını mümkün [39] kılan *bir yanılgı türüdür*. Neticede *yaşam* için hangi değeri taşıdığı kararımızda etkili olacaktır." ("Güç İstenci", no. 493) "'Hakikat': benim düşünme tarzımda bu, yanılgının zorunlu zıddı anlamını taşımak mecburiyetinde değildir, en temelli durumlarda, çeşitli yanılgıların birbirlerine göre olan konumlarıdır." (no. 535) Buna benzer cümlelerden sonra, Nietzsche'ye göre yanılgı olan her şey doğrudur, demenin son derece yüzeysel bir düşünmeye dayandığı ortadadır. Nietzsche'nin hakikat yanılgı, yanılgı hakikattir cümlesi, ancak onun Platon'dan bu yana garp felsefesinin tamamına karşı takındığı temel duruştan hareketle kavranabilir. Bunu kavradığımızda, bu cümle kulaklara hiç de yabancı gelmeyecektir. Nietzsche'nin başaşağı etme usulü, bazen tam bir şuurlu bağımlılığa, hatta zevksizliğe bile varmaktadır. Nietzsche, "son gülen iyi güler" atasözüne göndermede bulunmakta ve bunu başaşağı ederek "ve bugün en iyi gülen son gülendir" (VIII, 67) demektedir. "Görmediği halde inanmak" deyişine karşı, "görmek, ama yine de inanmamak" sözünü söylemektedir. Nietzsche buna, "farkına varanın birinci erdemi" demektedir, ki onun "en büyük ayartıcısı", "göze görünen"dir (XII, 241).

Nietzsche'nin başaşağı etme usulünü her yerde ve kolaylıkla belirleyebilmek için, aslında onun düşüncesine çok fazla nüfuz etmeye de gerek yoktur. Bu tespit dolayısıyla Nietzsche'nin usulüne ve böylece tüm felsefesine karşı şu temelli itiraz dile getirilmeye çalışılmıştır: Başaşağı etme, hayır demekten öteye gitmez; mevcut değerler düzenini ortadan kaldırmakla yeni değerler oluşmaz. Bu türden itirazlarda, neticede söz konusu filozofun, en azından kendisine karşı da bu itirazları yöneltmek gibi bir zeka keskinliğini gösterdiğini varsaymak daima yerinde olacaktır. Nietzsche yalnızca [40] başaşağı etmeyle yeni bir değer düzeninin oluşacağını varsaymamış, bizzat kendisi açıkça, bir düzenin bu şekilde "*kendiliğinden*" oluşacağını ifade etmiştir. Nietzsche şöyle demektedir: "Şimdiye kadarki değerlerin baskısı bu şekilde kırıldığında, 'gerçek dünya' ortadan kaldırıldığında, bunu dünyanın yeni bir düzeni kendiliğinden izleyecektir." Salt ortadan kaldırma ile kendiliğinden yeni bir şeyler meydana gelecektir! Böyle bir düşünceyi Nietzsche'ye yakıştırabilir miyiz? Yoksa ortadan kaldırma ve tersine çevirmenin anlamı, gündelik kavramlar yardımıyla tasavvur edebileceğimizden çok daha farklı mıdır?

Yeni değer tayininin ilkesi nedir?

Dersimizi üzerine odaklayıp sınırladığımız III. Kitap'ın yukarıdaki başlığını öncelikle genel biçimde netliğe kavuşturmak çok önemlidir.

"İlke" [*Prinzip*] Latince *principium*'dan, başlangıç'tan [ilk'ten] gelmektedir. Bu kavram, Yunanlıların *arkhe* dediğinin karşılığıdır: Ne ve nasıl olduğu, ondan hareketle belirlendiği şey. İlke: bir şeyin üzerinde durduğu, tüm yapısına ve özüne nüfuz eden ve onu yönlendiren temeldir. İlkelere temel önermeler de deriz. Ama temel önermeler, bir şeyin başka bir şeyin temeli olduğunu bir önerme içinde kabul ve tayin ettikleri için, yani çıkarsamaya dayandıkları için birer "ilke"dirler. Bir önerme olarak önerme, hiçbir zaman bir ilke olamaz. Yeni bir değer tayininin ilkesi olan şey, bizatihi kendisi olarak değer tayininin kendi taşıyıcı ve kılavuzluk edici temelini bulduğu şeydir. Yeni bir değer tayininin ilkesi, değer tayinini şimdiye kadarki değer tayinine kıyasla yeni kılan bir temeldir. Değer tayini yeni olacaktır, yani sadece bir değer olarak belirlenen değil, her şeyden önce, değerlerin nasıl tayin edildiğinin minvali yeni olacaktır. O halde, Nietzsche'nin temelde yaratıcı olmadığı ve aslında yeni değerler tayin etmediği iddia edildiğinde, ilk önce bu itirazın incelenmesi gerekir. Bu tetkik, her ne şekilde sonuçlanırsa sonuçlansın, söz konusu itiraz, [41] Nietzsche'nin esasen ve öncelikle amaçladığı şeyin özüne isabet edememektedir. Onun istediğinin özündeki şudur: Değerleri belirleme usulünü yeni biçimde temellendirmek, bunun için yeni bir temel hazırlamak. Bu nedenle, üçüncü kitabın "Yeni Değer Tayininin İlkesi" başlığını, eğer burada düşünüleni kavramak istiyorsak, şu anlamda okumak gerekecektir: Değer tayininin minval ve usulünün ileride neşet edeceği yeni temeli. Bu temel nasıl kavranmalıdır?

Bu eser, başlığında da belirtildiği üzere, güç istenci üzerineyse ve üçüncü kitabı temel oluşturucu ve inşa edici olacaksa eğer, yeni değer tayininin söz konusu ilkesi sadece ve sadece güç istenci olabilir. Bunu nasıl anlamak gerekir? Şimdilik şöyle bir şey demiştik: Güç istenci, tüm varolanın temel niteliğini ifade eder; varolanda gerçek varolanın *neyin* oluşturduğunu dile getirir. Nietzsche'nin asıl kritik akıl yürütmesi şu şekildedir: Neyin sahih olması, neye göre olması gerektiği belirlenecekse eğer, ilkin bunun bizatihi kendi hakkında netliğe kavuşabilmesi için, öncelikle neyin *var* olduğunu ve varlığı *varlık* yapanın ne olduğuna dair hakikat ve sarahat sahibi olmak gerekmektedir. Varlığın ne olması gerektiğini belirlemek başka türlü nasıl mümkün olsun ki?

Nietzsche bu en genel düşünce içinde (ki nihai sağlaması henüz belirsiz kalmak durumundadır) şöyle demektedir: "Görev: Eşyayı *olduğu gibi görmek*!" (XII, 13) "Felsefem: insanı *görünür olandan* çekip çıkarmak ve *tüm* tehlikelere göğüs germek! Yaşamın mahvolmasından

da korkmamak!" (XII, 18) Ve nihayet: "Var olan hakkında yalan söylediğimiz için, ne olması gerektiği konusunda iştah duymuyorsunuz." (XII, 279)

Varolanın temel niteliği olarak güç istencinin meydana çıkarılması, varolanın tecrübe ve yorumundaki yalanı ortadan kaldıracaktır. Sadece bu da değil. Buradan, [42] değer tayininin neşet edeceği, köklerini kalıcı biçimde salacağı temelin atılacağı ilke kurulacaktır. Zira "Güç İstenci" zaten kendi içinde bir takdir etme ve değer belirlemedir. Varolan, güç istenci olarak kavrandığında, varolanın kendisini onda ölçebilmesi için varolanın üzerine geçiriliveren bir ödeve de gerek kalmayacaktır. Eğer yaşam bizatihi güç istenciyse, bizzat yaşamın kendisi temel olacak, bu değer tayininin *principium*'u olacaktır. Artık, varlığı ödev değil, ödevi varlık tayin edecektir. "Değer tayininden söz ederken, yaşamın ilhamı ve bakış açısından söz ediyoruz: bizi değerler tayin etmeye yaşamın kendisi zorlamaktadır; değerler tayin *ettiğimizde* bizatihi yaşamın kendisi bizim aracılığımızla değer tayin etmiş olur..." (VIII, 89)

Bu nedenle yeni değer tayininin ilkesini açığa çıkarmak demek, öncelikle varolanın temel niteliği olarak güç istencini tüm saha ve çevreler için delillendirmek demektir. Bu görevden hareketle, "Güç İstenci"nin editörleri, söz konusu üçüncü kitabı dört bölüme ayırmışlardır:

I. Bilgi Olarak Güç İstenci.
II. Doğada Güç İstenci.
III. Toplum ve Birey Olarak Güç İstenci.
IV. Sanat Olarak Güç İstenci.

Böyle bir bölümlendirmeye gidilirken, Nietzsche'nin pek çok talimatından yararlanılmıştır. Bunlardan ilki, 1885 tarihli *Plan I*, 7'dir (XVI, 415): "Güç İstenci. Tüm Olup Bitenleri Yorumlama Denemesi. 'Anlamsızlık' Tehdidi Üzerine Önsöz. Kötümserlik Sorunu." Bunun ardından alt alta sıralı olarak: "Mantık. Fizik. Ahlak. Sanat. Politika." Bunlar felsefenin ananevi disiplinleridir; bir tek eksik olan, ki olmayışı bir tesadüf değildir, spekülatif teolojidir. Nietzsche'nin varolanı güç istenci olarak [43] yorumlaması üzerine yapılacak yorumlarda önemli olan, bir bütün olarak varolanı, okul felsefesinin ananevi disiplinleri açısından dikkate almış olmasıdır.

Yazma olarak elimizde bulunan aforizmaları söz konusu bölüm başlıkları altında ve mevcut şekilde toplamaya yardımcı olan bir diğer plan, Nietzsche'nin bizzat numaralandırdığı ve bir fihrist şeklinde düzenlediği 372 adet aforizmayı toparlayan, daha geç bir dönemine ait olan *Plan*

III, 6'dır (XVI, 424). Bu fihrist XVI, 454-467'de basılmıştır ve 1888 yılına aittir.

O halde, "Güç İstenci"nin mevcut basımının III. Kitap'ına koyulan bu ek, yazmalara dayanılarak yapılan bir derleme için mümkün olan en iyi temellendirmeyi sunmaktadır.

III. Kitap'ın yorumuna, "Bilgi Olarak Güç İstenci" ismini taşıyan birinci bölümden değil, dördüncü ve sonuncu bölüm olan "Sanat Olarak Güç İstenci"nden başlayacağız.

Bu bölüm, 794 ila 853 numaralı aforizmaları içermektedir. Neden bu bölümden başladığımızı, ileride içeriğini gördüğümüzde anlayacağız. İlk görevimiz, şu soruyu sormak olmalıdır: Nietzsche sanatın özünü nasıl görmekte ve nasıl tayin etmektedir? Bölüm başlığının da işaret ettiği üzere sanat, güç istencinin bir suretidir. Eğer sanat, güç istencinin bir suretiyse ve varlık bütünü dahilinde sanata mümtaz bir erişim minvaline sahipsek, güç istencinin ne demek olduğunu en iyi Nietzsche'nin sanat anlayışından hareketle kavramak lazım gelecektir. Fakat "güç istenci" ifadesinin artık salt bir sözcük olarak kalmaması için, IV. Bölüm'ün yorumu, ileriye uzanan bir mütalaayla ele alınacaktır. Bunun için şunları soracağız: [44] 1. Nietzsche bu ifadeyle neyi kastetmektedir? 2. Varolanın temel niteliğinin *istenç* olarak belirlenmiş olması niçin tuhafımıza gitmemelidir?

Ananevi Metafizikte Varolanın İstenç Olarak Varlığı

Son sorudan başlamak gerekirse: Tüm varolanın varlığını istenç olarak görmek, Alman felsefesinin en iyi ve en büyük mirasına dayanmaktadır. Nietzsche'den geriye doğru bakacak olursak, karşımıza ilk olarak Schopenhauer çıkacaktır. Onun başyapıtının (ki bu, başta Nietzsche'yi felsefeye tahrik etmiş, zamanla bir kavga öznesi haline gelmiştir) başlığı şöyledir: "İstenç ve Tasarım Olarak Dünya". Fakat Nietzsche'nin istençten anladığı şey bambaşkadır. Nietzsche'nin istenç kavramını, Schopenhauer'inkinin başaşağı edilmiş hali olarak kavramak yeterli değildir.

Schopenhauer'in başyapıtı 1818'de yayımlanmıştır ve daha önce yayımlanan Schelling ve Hegel'in başyapıtlarına çok şey borçludur. Bunun en güzel kanıtı, Schopenhauer'in yaşamı boyunca Hegel ile Schelling'e karşı sarfettiği ölçüsüz ve zevksiz sözlerdir. Örneğin Schelling'i bir "palavracı", Hegel'iyse "kaba bir şarlatan" olarak isimlendirmektedir. Schopenhauer'den sonra onu taklit ederek felsefeye bu şekilde sövmek, aslında "yeni" olmak gibi tartışmalı bir özelliği bile bünyesinde barındırmamaktadır.

Schelling, 1809'da yayımlanan ve en derin eserlerinden birisi olan "*Über das Wesen der menschlichen Freiheit*" [İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine] başlıklı denemesinde şunu ortaya çıkarmıştı: "Nihai ve en yüce kertede istemekten başka bir varlık yoktur. İsteme asli varlıktır." [45] (I, VII, 350) Hegel ise "*Phänomenologie des Geistes*"te [Tinin Görüngübilimi] (1807), varlığın özünü, bilmek olarak kavramış, bilmeyle istemenin özü itibarıyla aynı olduğunu ortaya koymuştur.

Varlığı istenç olarak yorumlayan Schelling ve Hegel, başka bir büyük Alman düşünürün özsel düşüncesini, yani Leibniz'in varlık kavramını düşündüklerinin farkındaydılar. Leibniz, varlığın özünü *perceptio* ile *appetitus*'un, tasarım ve istencin asli birliği olarak belirlemişti. Nietzsche'nin "Güç İstenci"nde en kritik noktada Leibniz'in adını iki kere zikretmesi, bu nedenle bir tesadüf değildir: "Bir bütün olarak Alman felsefesi -Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer; büyükleri sayacak olursak eğer- şimdiye kadarki en esaslı *romantizm* ve sıla özlemidir: gelmiş geçmiş en iyiyi arzulamak." (no. 419) Ve: "Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck –*güçlü Alman türü* için karakteristikler." (no. 884)

Ancak, Nietzsche'deki güç istenci öğretisinin bu konuda daha fazla akıl yormamak maksadıyla Leibniz veya Hegel ya da Schelling'e bağımlı olduğunu iddia etmek gibi bir niyetimiz yok. Büyüklerin kendi aralarındaki ilişkileri yerli yerine oturtabilmek için "bağımlılık" kavramını kullanmak mümkün değildir. Çünkü daima küçük olan büyük olana bağımlıdır. Tam da bağımsız olduğunu sandığı için o "küçük"tür. Büyük düşünürse, diğer "büyüklerin" eserleri içinden en büyük olanı dinleyip asli biçimde dönüştürebildiği için büyüktür.

Varlığın istenç niteliğine ilişkin öğretisinde Nietzsche'nin bir düşünsel akrabalığa dayandığını söylemek, bir bağımlılık hesabına dayanmadığı gibi böyle bir öğretinin garp metafiziği içinde keyfi biçimde gelişmediğine, belki de zorunlu olduğuna işaret eder. Her hakiki düşünme, düşünülecek olanın ne olduğundan hareketle belirlenir. Felsefede varolanın varlığı [46] düşünülecektir; onda, düşünme ve sorma için daha yüce ve pekin bir mükellefiyet bulunmamaktadır. Oysa tüm bilimler, diğerleri arasından sadece tek *bir* varolanı, varolanın *tek* bir belirli sahasını düşünürler. Sadece onunla doğrudan tahdit edilmiş olsalar da aslında hiçbir şeyle sınırlandırılmış değildirler. Felsefi düşünmede azami mükellefiyet hakim olduğu için bütün büyük düşünürlerin düşündüğü şey hep aynıdır. Fakat bu şey, o kadar özsel ve zengindir ki, tek bir kişinin onu tüketebilmesi mümkün olmayıp, herkes birbirini daha sıkı bir biçimde bu şeye mükellef eder sadece. Temel niteliği açısından varolanı istenç

olarak kavramak, bazı düşünürlerin kendi görüşlerinden ibaret olmayıp, temellendirdikleri insan varlığı tarihinin bir zorunluluğudur.

Güç İstenci Olarak İstenç

Önemli olanı şimdiden soralım: Nietzsche, "güç istenci" sözünden şahsen ne anlamaktadır? İstenç ne demektir? Güç istenci ne demektir? Nietzsche için bu iki soru, aslında tek bir sorudur, çünkü ona göre istenç, güç istencinden başka, güçse istencin özünden başka bir şey değildir. O halde güç istenci, istenç istencidir, yani isteme: kendini istemedir. Ama bu konuda açıklamaya gerek vardır.

Varolanın varlığını kavrama iddiasında bulunan bu gibi bütün kavramlarda iki şey dikkate alınmak zorundadır: 1. Üzerinde konuşulan şeyi gerçekten aklımızda icra edip iç gözümüzde canlandırmadıkça, belirlenecek şeye dair özelliklerin tek tek sayılarak kavram belirlemesine gitmek boş ve yanlış olacaktır. 2. Nietzsche'nin istenç kavramını kavramak için özellikle şu geçerlidir: Eğer Nietzsche'ye göre güç istenci olarak istenç tüm varolanın temel niteliğiyse, [47] istencin özünü belirlerken, kendimizi belirli bir varolanla sınırlayamadığımız gibi, istencin özünü açıklamak üzere hareket noktası olarak kabul edeceğimiz özel bir varlık minvaline de göndermede bulunamayız.

O halde, tüm varolanda ortak olan bir nitelik olarak istenç, kendi kavramını varlığın bir kavramı olarak nereden türetilmesi gerektiğine ilişkin doğrudan bir talimatta bulunmamaktadır. Nietzsche bu durumu hiçbir zaman temelli ve sistematik biçimde geliştirmemişse de, burada sıra dışı bir sorunun peşinden gittiğinin kuşkusuz farkındadır.

Konunun ne olduğunu iki örnek üzerinde görelim. Yaygın tasavvurda istenç, bir ruh kabiliyeti olarak görülmektedir. İstencin ne olduğu, ruhun özünden hareketle belirlenmektedir; ruhu psikoloji ele alır. Burada ruh; beden ya da tinden ayrı özel bir varolan anlamındadır. Nietzsche, her türlü varolanın varlığını istenç olarak belirlerken, istencin ruhsal bir şey olduğu anlamını çıkarsamayıp, ruhun istençsel olduğunu ifade etmiş olur. Fakat beden ve tin de istençtir, eğer bunlar "var" ise. Ve ayrıca: istenci bir kabiliyet olarak kabul etmek demek; yapabilmek, bir imkana sahip olmak, güçlü olmak ve güç bahşedebilmek demektir. Kendi içinde güçlü olan bir şey (ki Nietzsche'ye göre istenç), yani kabiliyetin özü, güç olarak istencin özünde temellendiğinden, onu bir kabiliyet olarak belirlemek suretiyle nitelendirmek mümkün değildir.

İkinci bir örnek: İstencin bir tür sebep olduğu kabul edilir. Şöyle denir: Bu adam işini akılla değil istençle yapıyor; yani buna göre istenç,

bir şeyi ortaya çıkartmakta, kişiyi bir başarıya ulaştırmaktadır. Fakat sebep oluş, özsel bir varlık minvalidir. Bu yüzden onunla, bizatihi varlığı kavramak mümkün değildir. İstenç bir etkinlik değildir. Zaten yaygın görüşte etki yaratan, sebep olan kabiliyet diye görülen de aslında istenç üzerine temellenmektedir (krş. VIII, 80).

[48] Güç istenci, bizatihi varlığı nitelendiriyorsa, geriye, istenci bundan *başka bir şey daha olarak* belirleyecek bir şey kalmamaktadır. İstenç istençtir; ama formel olarak doğru olan bu belirleme, hiçbir şey ifade etmez. Basit bir sözcüğe basit bir şeyin karşılık geldiğini sanmak, bizi kolayca yanıltabilir.

Bu nedenle Nietzsche şöyle diyebilmektedir: "Bugün biliyoruz ki, o ['istenç'] sadece bir sözcük." ("Putların Alacakaranlığı", 1888; VIII, 80). "Zerdüşt" dönemine ait daha eski bir sözü şöyledir: "Özgür olan ve olmayan istencinize gülüyorum: Sizin istenç dediğiniz bir vehimdir; istenç yoktur." (XII, 267) Tüm varolanın temel niteliği olarak istenci gören bir düşünürün şu sözü sarf etmesi tuhaftır: "istenç yoktur". Ama Nietzsche'nin söylemek istediği, şimdiye kadar bir ruh kabiliyeti ve genel bir gayret olarak bilinen ve ifade edilen anlamıyla *istencin* olmadığıdır.

Bununla beraber Nietzsche, istencin ne olduğunu tekrar tekrar dile getirmek durumundadır. Örneğin şunları söylemektedir: İstenç bir "heyecandır", istenç bir "ihtirastır", istenç bir "duygudur", istenç bir "emirdir". Peki, ama istencin "heyecan" ve benzeri biçimlerde adlandırılması, ruh ve ruhsal haller alanına ait sözcükleri kullanmak demek değil midir? Heyecan ve ihtiras ve duygu ve emir birbirlerinden farklı şeyler değil midir? Burada istencin özünü aydınlatmak üzere kullanılanlar, bizzat açık ve aydınlanmış olmak zorunda değil midir? Oysa heyecanın ve ihtirasın özü ve bunlar arasındaki fark kadar karanlık olan başka bir şey var mıdır? İstenç bunların tümüyle nasıl bir olabilir? Nietzsche'nin istencin özüne dair yorumu hakkındaki bu soru ve çekincelerden kaçınmak mümkün değildir. Ama belki de bunlar, aslolana isabet etmiyorlardır. Nietzsche bizzat şunu vurgulamaktadır: "İsteme, bana, her şeyden önce *karmaşık* bir şey olarak, [49] sadece bir sözcük olarak birlik ve bütünlük sahibi olarak görünüyor – ve tam da bu tek sözcükte halkın ön yargısı gizli ki, tüm zamanlardan beri pek az filozofun dikkati buna egemen olup sahip çıkabilmiştir." ("Hayır ve Şerrin Ötesinde"; VII, 28) Nietzsche burada özellikle Schopenhauer'e karşı konuşmaktadır. Ona göre istenç, dünyanın en basit ve bilinen şeyidir.

Fakat Nietzsche'ye göre güç istenci olarak istenç, varlığın özünü ifade ettiği için, asıl aranan ve belirlenmesi gereken, hep istenç olagelmiş-

tir. Bu özü bir kez keşfettikten sonra, bir daha kaybetmemek için onu her yerde arayıp bulmak gerekecektir. Nietzsche'nin izlediği yöntemin mümkün olan yegane yöntem olup olmadığı, *varlığa ilişkin soru sormanın* biricikliği hakkında kendini yeterince açıklığa kavuşturup kavuşturmadığı ve bu amaçla izlenecek zorunlu ve olası yollar hakkında temelli bir akıl yürütme yapıp yapmadığı hususlarını şimdilik yanıtsız bırakacağız. Şu kadarı kesin ki, istenç kavramının çok anlamlılığı ve egemen kavram belirlemelerinin çeşitliliği karşısında Nietzsche'nin eldeki bildik kavramlar yardımıyla söyleyeceklerini açıklığa kavuşturmaktan ve yanlış anlamaları bu şekilde önlemekten başka bir çaresi olmamıştır (krş. "Hayır ve Şerrin Ötesinde" felsefedeki kavramlar üzerine yaptığı genel açıklamalar; VII, 31 vd.).

İstemeyi kendine özgülüğü içinde ve hemen kendini sunuveren şekliyle kavramak istediğimizde, şunu demek istemiş oluruz: İsteme, bir şeye doğru, bir şeyin üzerine doğru yönelmedir; isteme, bir şeye yönelmiş olan bir davranıştır. Ama mevcut bir nesneye doğrudan baktığımızda ya da bir sürecin akışını izlediğimizde de yine bu şeylerin geçerli olduğu bir davranış içindeyizdir: İç gözümüzün önünde duracak şekilde bu nesneye yöneliriz, burada istemenin oynayacağı bir rol yoktur. Nesnelere sadece baktığımızda, onlarla bir şey "yapmak", onlardan bir şeyler "istemek" istemeyiz, nesneleri olduğu gibi bırakmak isteriz. Bir şeye yönelmiş olmak, henüz bir isteme değilse de, istemede yine de [50] böyle bir yönelimlilik yatmaktadır.

Öte yandan bir nesneyi, örneğin bir kitabı ya da bir motosikleti de "isteyebiliriz". Bir erkek çocuk bu nesneyi "ister", yani onu arzu eder. Bu arzulama, salt tasarım değildir, özel bir dileme niteliğine sahip bir tür gayrettir. Ama dileme de henüz bir isteme değildir. En saf biçimde dileyenler, dilediklerinin kendi çabaları olmaksızın gerçekleşmesini ümit ederler. Yoksa isteme, kendi yapacağı faaliyetin katkısına dayalı bir dileme midir? Hayır – isteme, dileme değildir. İsteme şudur: Kendi emrinin memuru olmak; kendi içinde zaten icra etmek demek olan kendi kendine emir verme kararlılığı. Ancak istemeyi bu şekilde adlandırdığımızda, kendini bir şeye yöneltme olarak düşünüp hareket ettiğimiz şeye, öncelikle verili olmayan bir dizi belirlemeyi katmış oluruz.

Fakat öyle anlaşılıyor ki, istencin özünü en saf biçimde kavramak için, salt arzulama, dileme, gayret etme ya da salt tasarlama anlamındaki bir yönelmeden farklı bir saf isteme olarak bir şeye yönelmeyi uygun biçimde ayrımlaştırmamız gerekir. Burada istenç, basit bir yönelişin, bir şeye doğru oluşun saf ilintilenişi olarak tayin edilmektedir. Oysa bu ta-

yin, bir yanılgıdır. Nietzsche'nin görüşüne göre, Schopenhauer'in en temel yanılgısı, istenenin ne kadar belirsiz bırakıldığı ve isteyenin ne kadar etkili biçimde göz ardı edildiği ölçüde billurlaşacağı saf bir istemenin bulunduğunu düşünmesidir. Daha ziyade, istemenin özünde, istenenle isteyenin istemeye dışsal anlamda olmasa da hep birlikte iştirak etmesidir. Buna göre, gayret için bir gayret edenin ve bir de gayret edilenin ait olduğunu söyleyebiliriz.

[51] Buradaki *asıl kritik soru* tam da şudur: İsteme için istemeyi isteyen ve istenilen nasıl ve hangi zeminde aittir? Yanıt: İstenenin temelinde ve isteme aracılığıyla. İsteme, isteyeni bir isteyen olarak ister ve isteme, istenileni bir istenilen olarak ortaya koyar. İsteme, kendine kararlılıktır, ama istemede istenen olarak, konulmuş olanı isteyen olarak kendine kararlılıktır. İstenç, istemesine kendinden bir kapsamlı belirlenmişlik getirir. Ne istediğini bilmeyen birisi, aslında istemez ve hatta istemesi bile mümkün değildir; genel bir isteme diye bir şey yoktur; "çünkü istenç, emrin bir heyecanı olarak, başına buyrukluğun ve kuvvetin kritik alametidir". ("Şen Bilim", 5. Kitap, 1886; V, 282) Buna karşın gayret, hem aslen gayret edilen açısından, hem de bizatihi gayret eden bağlamında belirsiz olabilir. Gayret etme ve sıkıştırmada bir yerlere doğru iteleniriz ve işin içinde nelerin olduğunu şahsen bilmeyiz. Bir şeyler için salt gayret etmekle, kendi kendimizin önüne getirilmiş olmayız; bu yüzden de, kendimizi aşacak bir gayret burada mümkün değildir. Biz sadece gayret ederiz ve bu gayrette kararlılıkla kendimize gideriz – bu daima şu demektir: kendini aşmayı istemek. Nietzsche, istencin emir niteliğini sık sık tekrarlarken, bir edimin icrasına yönelik bir talimat ve direktiften söz ediyor değildir. O, istenç edimini karar verme anlamında da düşünmez. Aksine, Nietzsche burada kararlılığı düşünmektedir – istemenin, isteyenle istenen üzerindeki tayin edici kavrayışa vardığı ve bu kavrayışı tesis edilmiş, kalıcı bir kesinlik olarak gördüğü kararlılığı. Sadece kendini emir altına alacak halde olanlar değil, sürekli olarak kendini emir altına almaya hazır olanlar gerçek anlamda emir verebilirler – bunu, şuna buna emir verip durmakla eşit tutmamak gerekir. Bu hazır olma sayesinde [52] kendini, ölçü koyacak şekilde itaat eden olarak emir katına birinci dereceden yerleştirmiş olur. İstemenin kendini aşan kesinliğinde bir şeylere egemen olma, isteme içinde açığa çıkan ve kararlılık içinde kavramaya uğrayan olarak sabitlenen şey üzerinde muktedir olma vardır.

Bizatihi isteme, kendini aşarak bir şeylere egemen olmadır; isteme kendi içinde güçtür. Ve güç, kendi-içinde-sürekli-duran istemedir. İs-

tenç güçtür ve güç istenç. O halde, "Güç İstenci" ifadesi anlamsız mıdır? Eğer istenci Nietzsche'nin istenç kavramı bağlamında düşünecek olursak, gerçekten de anlamsızdır. Ama Nietzsche bu ifadeyi yine de alışıldık istenç kavramından ayrı biçimde ve özellikle Schopenhauer'in savunduğunu önleyici şekilde kullanmayı sürdürmektedir.

Nietzsche'nin "güç istenci" şunu ifade etmektedir: Genellikle anlaşıldığı şekliyle istenç, esasen ve sadece güç istencidir. Ama bu açıklama da olası bir yanlış anlamaya neden olabilir. "Güç istenci" ifadesi, alışıldık anlamda bir tür arzu edişle uyum içinde olduğu, sadece hedef olarak mutluluk ve zevki değil gücü amaçladığı anlamına gelmez. Oysa Nietzsche çoğu yerde bu şekilde konuşur, kendini şimdilik anlaşılır kılmak için. Ama mutluluk veya zevk ya da istencin şahlanışı yerine, istence hedef olarak güç tayin etmesiyle istencin hedefini değiştirdiği gibi, bizatihi istencin özünün belirlenimini de değiştirmektedir. Nietzsche'nin istenç kavramının sınırları içinde kesin biçimde kalındığında, güç bir hedef olarak daha önce istencin önüne konulamaz, sanki güç, istencin daha önce dışında tayin edilebilmiş gibi. İstenç, kendini aşarak egemen olma anlamında kendine göre kararlılık, kendinin aşılmasını istemek olduğu için, istenç gücü kendine kadir kılan güçlülüktür.

[53] O halde buradaki "güç" ifadesi, hiçbir zaman istence yapılan bir ekleme değil, bizatihi istencin özünü açıklayıcıdır. Nietzsche'nin istenç kavramını bu açılardan açığa kavuşturduktan sonra ancak, Nietzsche'nin basit bir sözcük olan istencin "karmaşık" olan yüzünü ifade etmeye çalıştığı adlandırmalar anlaşılır hale gelmektedir. Nietzsche, istence –yani kudret istencine– bir "heyecan" demektedir; hatta şunu bile demektedir ("Güç İstenci"; no. 688): "Benim kuramım şudur: – *güç istencinin* ilkel heyecan biçimi olduğu, diğer tüm heyecanların onun türevsel biçimleri olduğudur." Nietzsche istenç için "ihtiras" ya da "duygu" da demektedir. Bu tür serimlemeleri, her zamanki gibi, alışıldık psikolojik bakış açısından hareketle anladığımızda Nietzsche'nin istencin özünü "duygusallığa" kaydırdığını ve idealizmin ussal yanlış yorumlarının dışına taşıdığını söyleyecek kadar aklımız çelinebilir.

6. POETİK FELSEFE: *GEORG TRAKL ÜZERİNE* (1953)

İkinci Dünya Savaşı'dan sonra Heidegger'in bir süre için de olsa ders verme yetkisi elinden alınmış, ancak daha sonra bu hakkı yeniden iade edilerek *Emeritus* statüsünde ders verme imkanına kavuşmuştu. Heidegger'in "Savaş Sonrası" dönemde özellikle dil ve şiir üzerine odak-

lanması ve bir tür poetik felsefe üzerine yoğunlaşması, onun kendi derlediği ve *Unterwegs zur Sprache* [Dile Giden Yol] başlığını taşıyan kitabını ortaya çıkarmıştı (yayım-tarihsel bilgiler için bkz. *Bölüm I, 2.14*). Bu kitapta Heidegger, özellikle Georg Trakl'ın şiirini ele alıyordu. Heidegger'in düşünsel gelişim tarihi açısından "klasik" Hölderlin ile "çağdaş" Trakl'ın etkisinin ne kadar büyük olduğunu gösteren bu yapıttan *Die Sprache im Gedicht – Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* (1953) başlıklı uzun makale aşağıda sunulmuştur.

Metnin künyesi şöyledir: Martin Heidegger, *"Die Sprache im Gedicht – Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht"*, Unterwegs zur Sprache, 11. Basım, Verlag Günther Neske, Stuttgart: 1997, s. 35-82. Orijinaldeki sayfa numaraları köşeli parantez içinde verilmiştir.

Çevirimin daha eski bir versiyonu *Cogito* dergisinde yayımlanmıştır (Sayı 38, Kış 2004, s. 151-189).

[35] Şiirde Dil
Georg Trakl'ın Şiiri Üzerine Bir İrdeleme

[37] İrdeleme, burada öncelikle bir şeyin alanını belirleme, onu bir yere yerleştirme anlamındadır. Sonra, o şeyin alanını dikkate alma demektir. Aslında her ikisi de, yani alanı belirleme ile alanı dikkate alma, bir irdelemeyi hazırlayan adımlardır. Halbuki aşağıda, hazırlayıcı adımlarla yetindiğimizde bile oldukça büyük bir işe kalkışmış olacağız. Bir düşünme çığırı için yakışık aldığı üzere bu irdeleme, bir soruyla sonlanmaktadır. Bu soru, alanın yer[leşim]ini sorgulamaktadır.

Bu irdeleme, şiirinin alanı üzerine düşünmek yoluyla Georg Trakl'den sözetmektedir. Böyle bir yordam; tarihsel, biyografik, psikanalitik, sosyolojik açıdan duru ifadeye tutulmuş olan çağımıza açıkça tekyanlı, hatta hatalı gelecektir. Oysa bu irdeleme, alan üzerine düşünmekle yetinecektir.

Almanca'da *"Ort"* [alan] adı aslında, mızrağın ucu demektir. Her şey onda toplanır. Bu alan, her şeyi en yüce ve uç biçimde kendinde toplar, her şeyin içine işleyip yayılır. Toplayan olarak alan; içine alır, içine aldığını saklar – mühürleyen bir kapsül gibi değil, topladığını, ışığıyla içine işleyip aydınlatarak, özüne salıveren olarak.

Şimdi yapılması gereken, Georg Trakl'ın şiirsel deyişini onun şiiri olarak toplayan o alanı, yani şiirinin alanını irdelemektir.

Her büyük şair, yalnız tek bir şiirden çıkışla şiir yaratır. Şairin büyüklüğünün ölçüsü, bu tek olana ne derece teslim olduğu, şiirsel deyişini onun içinde noksanız biçimde koruyup koruyamadığıdır.

Şairin bu şiiri dile gelmez. Şiirlerinin hiçbiri, [38] onların toplamı bile, onu bütünüyle ifade etmiş olmaz. Ama yine de her bir şiir, bu tek şiirin bütününden dile gelir ve her seferinde bu tek şiirden söz eder. Şiirin bu alanından, sözsel deyişi bir şairane deyiş için kışkırtan dalgalanma yükselir. Oysa bu dalgalanma, şiirin alanını neredeyse hiç terk etmeyen yükselişiyle, deyişin bütün hareketinin, her zaman için daha örtük olan kaynağa geri dökülmesine yol açar. Hareket ettirici dalgalanmanın kaynağı olarak şiirin alanı, metafizik-estetik açıdan ilk bakışta ritm olarak görünenin örtük özünü bünyesinde barındırır.

Biricik şiir, dile gelmeyende saklı kaldığından, onun alanını, ancak tek tek şiirlerinde dile getirilenlerden hareketle belirlemeye çalışabiliriz. Oysa bunun için, tek tek şiirlerin de açıklığa kavuşturulması gerekir. Bu ise, bütün şiirsel deyişlerde parıldayan duruluğu ilk görünümüne taşıyan şeydir.

Kolayca görülebileceği gibi, doğru bir açıklığa kavuşturma işi, irdelemeyi kendiliğinden varsayar. Tek tek şiirler, o biricik şiirin alanından kaynayarak ışığa ve sese kavuşurlar. Tersinden baktığımızda; şiirin irdelenişi, tek tek şiirlerin başlangıç için açıklığa kavuşturulmasına yönelik önceleyici geçişe gerek duyar.

Bir şairin şiiriyle gerçekleştirilen düşünce temelli diyalog, açıklığa kavuşturmayla irdeleme arasındaki bu karşılıklı ilişki içinde durur.

Şairin şiiriyle gerçekleştirilecek sahih diyalog, ancak şairane olabilir: Bu, şairler arası şairane söyleşidir. Oysa *düşünme* ile şiir arasında da bir diyalog mümkündür, hatta bazen böyle bir diyalog şarttır. Şu sebeple ki: İkisi de dille ayrıcalıklı, ama birbirinden ayrı bir ilişki içindedir.

Düşünmenin şiirle söyleşisi, ölümlülerin dilde yurt tutabilmeyi yeniden öğrenebilmeleri için dilin *özünü* uyandırmayı amaçlar.

[39] Düşünmeyle şiir arasındaki diyalog uzundur. Hatta belki de başlamamıştır bile. Trakl'ın şiiriyle ilgili olaraksa özellikle temkinli olmak gerekir. Şiirle yürütülecek düşünme temelli bir diyalog, şiire sadece dolaylı biçimde hizmet edecektir. Bu sebeple böyle bir diyalog, şiirin kendi dinginliğinden çıkan hoş sesini duyuracağı yerde, onun deyişine zarar verme tehlikesini içinde barındırır.

Bir şiiri irdelemek, şiirle girişilen düşünme temelli bir diyalogtur. O, ne şairin dünyaya bakışını ortaya koyar, ne de onun işliğinin envanterini çıkarır. Şiiri irdelemek, asla şiiri işitmenin yerini alamaz, buna

rehberlik bile edemez. Düşünme temelli irdeleme, olsa olsa, işitmeyi sorgulanmaya değer kılar ve en iyi halde işiteni daha yüksek duygulara ulaştırır.

Bu çekinceleri akılda tutarak ilk önce, saklı kalıp da dile gelmeyen şiirin alanını belirlemeye çalışacağız. Bu amaçla, dile gelen şiirlerden hareket etmek durumundayız. Soru hâlâ şudur: hangi şiirlerden? Birbirinden ne kadar uzak, birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, Trakl'ın bütün şiirlerinin o biricik şiirin tekil alanına işaret ediyor olması, şiirinin temel tınısının doğurduğu eşsiz şiirsel ahengi belgelemektedir.

Ancak şimdi girişeceğimiz, söz konusu alana işaret etme denemesi, birkaç kıta, dize ve cümleden oluşan bir seçkiyle yetinmek durumundadır. Seçkimizin keyfi olduğu izleniminin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Oysa bu seçki, bir sıçrayışta dikkatimizi şiirin alanına taşıma amacının rehberliğinde oluşturulmuştur.

I

Şiirlerinden birisinde Trakl şöyle diyor:

> *Ruh bir yabansıdır yeryüzünde.*
> *[Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.]*

Bu cümleyle birdenbire, yaygın bir anlayış içinde buluveririz kendimizi. Bu cümle yeryüzünü, kalımsızlık anlamında dünyevi olan olarak tanıtmaktadır [40] bize. Buna karşın ruh; bozulmaz, dünyaüstü sayılmaktadır. Platon'un öğretisinden bu yana ruh, duyularüstü dünyaya ait kabul edilir. Duyular dünyasında belirdiğindeyse bu dünyaya savrulmuştur [*verschlagen*] sadece. Onun "bu dünya"da yeri yok gibidir. Ruh sanki yeryüzüne ait değildir. Burada o, "yabansı"dır. Beden ruhun hapishanesidir – belki daha beteri. Bu sebeple ruh, Platon'cu açıdan bakıldığında, hakiki-olarak-varolmayan ve sadece bozulma demek olan duyusal alemden mümkün olan en kısa zamanda kurtulmayı ummaktan başka bir şey yapamaz ilk bakışta.

> Oysa, ne tuhaf! Şu:
> Ruh bir yabansıdır yeryüzünde

cümlesi, "Ruhun Baharı / *Frühling der Seele*" başlığını taşıyan bir şiirden seslenmektedir (149 vd.) Ölümsüz ruhun dünyaüstü yurdundan tek kelimeyle bile söz edilmez burada. Bu durum bizi düşünmeye sevk etmektedir: şairin diline dikkat etmek daha iyi olacaktır. Ruh: "bir ya-

bansıdır". Trakl sıkça ve severek aynı ifade kalıbıyla diğer şiirlerinden de seslenmektedir: "bir ölümlü / *ein Sterbliches*" (55), "bir karanlık / *ein Dunkles*" (78, 170, 177, 195), bir "yapayalnız / *Einsames*" (78), "bir tüketilmiş / *ein Abgelebtes*" (101), "bir hasta / *ein Krankes*" (113, 171), "bir insancıl / *ein Menschliches*" (114), "bir solgun / *ein Bleiches*" (138), "bir ölü / *ein Totes*" (171), "bir sessiz / *ein Schweigendes*" (196). İçeriklerdeki farklılıklar bir yana, bu ifade kalıbının da her seferinde aynı anlama sahip olmadığı görülmektedir. Bir "yalnız", "bir yabansı" tek bir şeye karşılık gelebilir, bazen "yalnız", bazense özel bir biçimde ve sınırlanmış anlamda "yabansı". [41] Bu türden "yabansı" olanlar, yabansılık sınıfına dahil edilip buraya terk edilebilir. Bu şekilde düşünüldüğünde ruh, pek çok başka yabansılık örnekleri arasından bir örnek olacaktır.

Peki, ama "yabansı" ne demektir? Yabansıdan söz edildiğinde, alışılmadık, cazip gelmeyen, tersine külfet olan ve huzursuz eden bir şey anlaşılmaktadır genellikle. Ancak Almanca'da "*fremd*", Eski Yüksek Almanca'da "*fram*" [yabansı] aslında şu demektir: başka bir yere doğru ilerleyen, bir menzile doğru giden, önceden göze kestirilene yönelen. Yabansı; ileride giden, yol alandır. Ama bir hedeften yoksun, başı boş dolanıp duran değildir. Yabansı, bir seyyah [*ein Wanderndes*] olarak kalabileceği alanına yönelir aranarak. "Yabansı", kendisi buna aymamış bile olsa, kendine giden yolun çağrısına uymaktadır.

Şair, ruh için "bir yabansıdır yeryüzünde" demektedir. Ruhun, henüz menziline varamadığı yolculuğu tam da bu yeryüzüdür. Ruh yeryüzünü öncelikle aramakta, ondan kaçmamaktadır. Seyyah olarak yeryüzünü aramak, yeryüzünde kendini şairane inşa ederek ikamet edebilmek ve yeryüzünü yeryüzü olarak ancak bu şekilde koruyabilmek, ruhun varlığını tamamına erdirmesidir. Bu nedenle ruh, asla, öncelikle ruh ve buna ek olarak yeryüzüne herhangi bir sebepten dolayı ait olmayan şey, değildir.

> Tersine;
> Ruh bir yabansıdır yeryüzünde

cümlesi, "ruh" denilenin özünü dile getirmektedir. Bu cümle, ruhun özüne dair zaten bilinen bir ifade içermez; dolayısıyla, yeryüzünde ne bir sığınak, ne de karşılık bulamama gibi, ruh için uygun olmayan ve bu yüzden de yadırgatıcı bir şeyin başa gelmesini sadece tespit eden tamamlayıcı bir ifade değildir. Buna karşın ruh olarak ruh, özünün esası gereği "bir yabansıdır yeryüzünde". Öylelikle seyir halinde kalır ve özü-

nün esasını seyyah olarak takip eder. Bu sırada şu sorunun bizi sıkıştırdığını hissederiz: Açıklığa kavuşturulan anlamıyla "bir yabansı" olan, adımlarını nereye doğru yöneltmeye çağırılmıştır? "Sebastian Rüyada / *Sebastian im Traum*" (107) başlıklı şiirin üçüncü bölümünden bir kıta şu cevabı vermektedir:

> [42] Mavi ırmağın kıyısında aşağıya yürümek böyle sessiz
> Unutulanları akla getirerek, yeşermiş dallar arasında
> Ardıç kuşu bir yabansıyı batmaya çağırdığında.
> *[O wie stille ein Gang den blauen Fluß hinab*
> *Vergessenes sinnend, da im grünen Geäst*
> *Die Drossel ein Fremdes in den Untergang rief.]*

Burada ruh, batmaya *[Untergang]* çağırılmaktadır. Demek, gerçekten de öyle; demek ruh, yeryüzündeki seyahatini sona erdirmeli ve dünyayı terk etmeli. Oysa alıntılanan dizelerde bundan hiç söz edilmemektedir. Yine de "batmak"tan bahsedilmektedir. Doğrudur. Ancak, burada sözü edilen batış ne bir felakettir, ne de harabolma içinde yalın bir solup gitmedir. Mavi ırmağın kıyısı boyunca giderek zevale uğrayan;

> Huzur ve sükut içine batıp gider.
> *[Das geht in Ruh und Schweigen unter.]*
> "Nurlu Güz / *Verklärter Herbst*" (34)

Hangi huzur içine? Bir ölünün. Ama hangi ölünün? Ve hangi sükut içine?

> Ruh bir yabansıdır yeryüzünde.

Bu cümlenin ait olduğu dize şöyle devam eder:

> ... Ruhani bir alacakaranlık
> Mavi çöker tarumar ormanın üzerine ...
> *[... Geistlich dämmert*
> *Bläue über dem verhauenen Wald ...]*

Ondan önce de güneşten bahsedilmiştir. Yabansının adımları alacakaranlığa *[Dämmerung]* doğru ilerleyip gider. "Alacakaranlık", öncelikle karanlığı anlatır. "Alacakara mavilik". Güneşli günlerin mavisi karanlığa mı bürünmektedir? Yerini geceye bırakarak ortadan kaybolmakta mıdır? Oysa "alacakaranlık", parlaklığın karanlığa düşmesi, günün yalın batışı değildir ki. Hatta alacakaranlık, her zaman batma anlamına

gelmek zorunda da değildir. Sabah da alacakaranlık olur. Onunla gün doğar. Alacakaranlık aynı zamanda doğum da demektir. Mavi; "tarumar" edilen, ağaçları birbirine giren, içe çöken ormanın üzerine bir alacakaranlık olarak gelmektedir. Gecenin mavisi gurup vakti doğup yükselmektedir.

[43] Mavi alacakaranlık "ruhani"dir. "Ruhanilik" alacakaranlığın belirtisidir. Tekrar tekrar kullanılan söz konusu "ruhani"liğin ne anlama geldiği üzerinde düşünmemiz gerekecektir. Alacakaranlık, güneşin alçalma sürecine işaret eder. Bunda şu anlam yatmaktadır: Alacakaranlık hem günün hem de yılın düşüşüdür. "Yaz Dönümü / *Sommersneige*" (169) başlıklı bir şiirin son kıtası söyler:

> Yeşil yaz öyle sessiz
> Oldu ve yabancının adımları
> Gümüşi gecenin içinde çınlıyor.
> Mavi yaban hayvanı çığırlarını hatırlasaydı,
>
> Ruhani yıllarının hoş nağmelerini!
>
> *[Der güne Sommer ist so leise*
> *Geworden und es läutet der Schritt*
> *Des Fremdlings durch die silberne Nacht.*
> *Gedächte ein blaues Wild seines Pfads,*
>
> *Des Wohllauts seiner geistlichen Jahre!]*

Trakl'ın şiirinde "öyle sessiz" ifadesine sık rastlanmaktadır. "Sessiz" ifadesinin, işitilmesi güç olan, anlamına geldiğini düşünürüz hep. Sözü edilen, anlayışımıza bu anlamıyla etki eder. Fakat "sessiz", yavaş da demektir; Eski Almanca'da *gelisian* "gözden kaybolma, kayıp gitme" *[gleiten]* anlamına gelir. Sessiz olan, yavaşça gözden kaybolarak kayıp gidendir. Yaz; güze, yılın gurubunda kayıp gider.

> ... ve yabancının adımları
> Gümüşi gecenin içinde çınlıyor.

Bu yabancı kimdir? "Mavi yaban hayvanı"nın hatırlamak istediği çığırlar kimin çığırlarıdır? Hatırlamak, "unutulanları akla getirmek" demektir;

> ... yeşermiş dallar arasında
> Ardıç kuşu bir yabansıyı batmaya çağırdığında.
>
> (krş. 107, 34)

"Mavi yaban hayvanı" (krş. 99, 146) batanlar hakkında neye akıl yoracaktır? Yaban hayvanı maviliğini, gece olarak doğan "ruhani alacakaranlık" "mavisi"nden mi almaktadır? [44] Gece karanlıktır kuşkusuz. Ama karanlık, her zaman zifiri karanlık *[Finsternis, zulmet]* olmak zorunda değildir. Başka bir şiirde (139), geceye şu kelimelerle seslenilmektedir:

> Ey, gecenin narin çiçek tutamı.
> *[O, das sanfte Zyanenbündel der Nacht.]*

Narin bir ayçiçeği *[Kornblume]* tutamıdır gece. Buna uygun olarak da mavi yaban hayvanına "ürkek yaban" (104), "narin yaban" (97) denmektedir. Maviden oluşan bu tutam, kutsal olanın derinliğini, toplayıcı bağının zemininde devşirir. Kutsal olan, kendini mahreme bırakarak saklar. Kendini saklayıcı mahreme bırakarak varışını teslim eder. Karanlıkta güvenceye alınan aydınlıktır mavi. Aydınlıktır, yani aksettiricidir, sessizliğin sığınağından dile gelen ve böylece kendini açınlayan sestir. Mavi kendi aydınlığında akseder çınlayarak. Aksettirici aydınlığında parlar maviliğin karanlığı.

Yabancının adımları, gecenin gümüşi parıltısı ve tınısında çınlar. Başka bir şiirde (104) söylenir:

> Ve parıldayan adımlar kutsal mavide çınlamaya devam eder.
> *[Und in heiliger Bläue läuten leuchtende Schritte fort.]*

Başka bir yerde (110) maviden şöyle söz edilir:

> ... mavi çiçeklerin kutsallığı ... ona bakanları duygulandırır.
> *[... das Heilige blauer Blumen ... rührt den Schauenden.]*

Bir başka şiirde (85) şu dile gelir:

> ... Bir hayvan yüzü
> Maviyle, onun kutsallığıyla buz keser.
> *[... Ein Tiergesicht*
> *Erstarrt vor Bläue, ihrer Heiligkeit.]*

Mavi, kutsal olanın anlamına ilişkin bir suret değildir. Toplayıcı mahremliği içinde parlayan derinliği dolayısıyla mavidir kutsal olan. Hayvan yüzü, saf mavi dolayısıyla kendisiyle yüzyüze gelerek bu mavi karşısında donmakta ve yaban hayvanının çehresine dönüşmektedir.

[45] Buz kesen hayvan çehresi, ölümün kaskatılığı değildir. Hayvan çehresi buz keserken kasılır. Kendi yolunu tutan bakışı toplanarak "ha-

kikat aynası" *[Spiegel der Wahrheit]* (85) içindeki kutsala yönelir. Bakmak demek: sükunete dalmak demektir. Hemen sonraki dize şöyledir:

> Taşta sessizlik ne müthiştir.
> *[Gewaltig ist das Schweigen im Stein.]*

Taş, kederi saklayan dağdır. Taşlar, taştan korunak içinde yatıştırıcı olanı toplar, bu yatıştırıcı keder bizi özsel olana yönlendirerek sakinleştirir. Keder hâlâ "maviyledir". Yaban hayvanının çehresi, maviye bakmak yoluyla narin olana geri çekilir. Çünkü Almanca'daki kelime anlamıyla narin olan *[sanft]* huzur devşiren demektir. Yaban aleminin yaralayıcılık ve yakıcılığını, sakinleştirici keder içine massederek uyuşmazlığı dönüştürendir.

Şairin yabancıyı hatırlamaya çağırdığı mavi yaban hayvanı kimdir? Bir hayvan mı? Kuşkusuz. Ama sadece bir hayvan mı? Asla. Çünkü hatırlaması için ona çağrıda bulunuluyor. Yüzünü bir şeye çevirip yabancıyı gözlemesi isteniyor. Mavi yaban hayvanı bir hayvandır, ama onun hayvanlığı, muhtemelen hayvan doğası üzerine değil, şairin dile getirdiği, hatırlanma çağrısı üzerine kuruludur. Bu hayvanlık henüz uzaktadır ve güçlükle görülebilmektedir. Böylece, burada sözü edilen hayvanın hayvanlığı belirsizin içinde bocalamaktadır. O, henüz kendi özüne dühul etmemiştir. Bu hayvan, yani düşünen hayvan -animal rationale, insanoğlu- Nietzsche'nin ifadesiyle henüz sabitlenmemiştir.

Bu ifade, insanoğlunun bir olgu olarak henüz "teyit" edilmediği anlamına gelmez. O, belki de aşırı bir ciddiyetle, bir olgu olarak teyit edilmiştir. Bu ifadenin anlamı şudur: Söz konusu hayvanın hayvanlığı henüz pekişmemiş, yani o "evine dönmemiştir", örtük özünün yurduna *[das Einheimische]* katılmamıştır. Platon'dan bu yana Batı-Avrupa metafiziği söz konusu sabitleniş için çabalamaktadır. Ama belki de boşuna çabalamaktadır. Belki de "seyir halinde oluşu" [das Unterwegs] hâlâ engellidir. [46] Kendi özünde pekişmemiş olan hayvan, bugünkü insanoğludur.

Trakl, şiirsel bir ifadeyle "mavi yaban hayvanı" diyerek, insanın özüne seslenmektedir, ki onun çehresi, yani karşılayan bakışı, yabancının adımları üzerine düşünme sırasında gecenin mavisi tarafından görünür kılınmakta ve kutsal olan tarafından aydınlatılmaktadır. "Mavi yaban hayvanı" adı, yabancıyı hatırda tutan ve onunla birlikte insan özünün yurdunda gezinmek isteyen ölümlüleri ifade etmektedir.

Kimdir böyle bir yolculuğa *[Wanderschaft]* başkoyanlar? Görünen o ki sayıca azdır onlar, ve meçhuldürler – çünkü özsel olan, sessizce, birdenbire ve nadiren gelip geçer. "Bir Kış Gurubu / *Ein Winterabend*"

(126) başlıklı şiirin ikinci kıtasının başında şair bu seyyahlar için şunu demektedir:

> Yolculuk sırasında bazıları
> Işıksız çığırlardan geçerek kapıya varırlar.
> *[Mancher auf der Wanderschaft*
> *Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.]*

Mavi yaban hayvanı -nerede ve ne zaman vücuda geldiyse gelsin- insanoğlunun önceki öz suretini terk etmiştir. Önceki insanoğlu, özünü kaybederek batar, çürüyüp gider.

Şiirlerinden birine Trakl "Ölümün Yedi Türküsü / *Siebengesang des Todes*" başlığını vermiştir. Yedi kutsal sayıdır. Bu türkü, ölümün kutsallığının türküsüdür. Burada ölüm, belirsiz ve genel anlamda dünyevi hayatın sona ermesi olarak anlaşılmamaktadır. Şiirsel anlamda "ölüm", "bir yabansı"nın çağırıldığı "batış"ıdır. Bu yüzden söz konusu biçimde çağırılan yabansıya (146) "bir ölü" de denmektedir. Onun ölümü çürüme değil, insanın harap olmuş suretinin terk edilmesidir. "Ölümün Yedi Türküsü"nün sondan bir önceki kıtasında şunlar dile gelmektedir:

> Ey, insanın parçalanmış sureti: soğuk madenlerden
> şekillendirilmiş olan,
> Gecesi ve dehşeti batan ormanların
> Ve hayvanın dağlayıcı yabanlığı;
> Ruh rüzgârının sükutu.
> *[O des Menschen verweste Gestalt: gefügt aus kalten Metallen,*
> *Nacht und Schrecken versunkener Wälder*
> *Und der sengenden Wildnis des Tiers;*
> *Windesstille der Seele.]*

[47] İnsanoğlunun parçalanmış sureti, dikenlerin dağlayıcı ve delici işkencesine teslim olmuştur. Onun yabanlığının üzerine mavinin ışığı düşmemiştir. Bu insan suretinin ruhu, kutsalın rüzgâr esintisinde durmaz. Bu sebeple de seyir halinde değildir. Dolayısıyla rüzgârın kendisi –Tanrı'nın rüzgârı– yapayalnızdır. Bir başka şiirse (99) şu dizelerle sonlanmaktadır; ki burada, mavi yaban hayvanı dile gelse de, o kendini "diken çalılığı"ndan henüz kurtaramamıştır:

> Hep çınlar
> Kara duvarlardan Tanrı'nın yapayalnız rüzgârı.
> *[Immer tönt*
> *An schwarzen Mauern Gottes einsamer Wind.]*

"Hep" şu demektir: Yılın ve güneşin gidişi, kışın kasvetinde kalakaldığı sürece; kimse yabancının geceyi "çınlayan adımlarla" yürüyerek geçtiği o çığır hakkında düşünmediği sürece. Söz konusu gece, güneşin yolunun siper görevi gören örtüsüdür. "Yürüyüş", Yunanca'da *iénai*, İndogermence'de *ier-*, yıl demektir.

> Mavi yaban hayvanı çığırlarını hatırlasaydı,
> Ruhani yıllarının hoş nağmelerini! (169)

Yılların ruhaniliği, gecenin ruhani alacakara mavisiyle belirlenmektedir.

> ... Ey, nasıl da ağırbaşlıdır alacakaranlığın sümbül çehresi.
> *[... O, wie ernst ist das hyazinthene Antlitz der Dämmerung.]*
> "Tarik Üzerinde / *Unterwegs*" (102)

Ruhani alacakaranlık o kadar özsel bir öneme sahiptir ki, şair, şiirlerinden birine özellikle "Ruhani Alaca Karanlık / *Geistliche Dämmerung*" (137) başlığını vermiştir. Burada da yaban hayvanıyla karşılaşılır, ama bu karanlık bir hayvandır. Onun yabanlığı tehditkâr bir karanlığın izlerini taşır ve suskun maviye meyleder. Bu arada bizzat şair, "kara bulutlar üzerinde / *auf schwarzer Wolke*" hareket ederek "geceye bürünmüş göl, yıldızlı semalar / *nächtigen Weiher, den Sternenhimmel*" üzerinde dolanır.

[48] Şiir şöyledir:

Ruhani Alacakaranlık

Ormanın eteklerinde durgunluk karşılar / Karanlık bir yaban hayvanını; / Gurup rüzgârı, tepenin üzerinde sessizce sönüp gider, / Karatavuğun ağıdı susar, / Ve güzün narin flüt tınıları / Sazlıkta suskunluğa bürünür.

Kara bulutlar üzerinde / Afyon çiçeğinden sarhoş olan sen dolanırsın / geceye bürünmüş göl üzerinde, / Yıldızlı semaları. / Kız kardeşinin ayı anımsatan sesi hep çınlar / Ruhani gecenin içinde.

[Geistliche Dämmerung / Stille begegnet am Saum des Waldes / Ein dunkles Wild; / Am Hügel endet leise der Abendwind, / Verstummt die Klage der Amsel, / Und die sanften Flöten des Herbstes / Schweigen im Rohr.

Auf schwarzer Wolke / Befährst du trunken von Mohn / den nächtigen Weiher, / Den Sternenhimmel. / Immer tönt der Schwester mondene Stimme / Durch die geistliche Nacht.]

Şiirsel imgede yıldızlı semalar, geceye bürünmüş bir göl olarak tasvir edilmiştir. Genellikle bunu anlarız. Oysa özünün hakikati açısından bakıldığında gece seması, tam da bu göldür. Öte yandan bizim başka zamanlarda gece dediğimizse, bir imge, başka bir deyişle, özün silik ve boşalmış taklidi olarak kalmaktadır. Şairin şiirinde göl ve göl aynasından sıkça bahsedildiği görülmektedir. Bazen siyah, bazen mavi göl suları insana kendi çehresini, onun aksini göstermektedir. Geceye bürünmüş yıldızlı semaların gölündeyse, ruhani gecenin alacakara mavisi belirir. Onun parıldayışı soğuktur.

Soğuk ışık, dişil ayın (Yunanca'da *selanna*) nurundan gelmektedir. Onun nurunun çevresinde –Eski Yunan dizelerinde de söylendiği üzere– yıldızlar bile [49] soluklaşmakta ve hatta soğumaktadır. Her şey "ayı" anımsatır. Geceyi geniş adımlarla dolaşan yabancıya "ay gibi olan / *der Mondene*" denmektedir (134). Erkek kardeş, kız kardeşin ruhani gece içinde çınlayan "ayı anımsatan sesi"ni, "daha da kara" olan ve yabancının altuniliğinden neredeyse nasibini hiç almayan kayığıyla, geceye bürünmüş gölün üzerinde yabancının rotasını izlemeye çalışırken işitir.

Ölümlüler, batmaya mahkûm olan "yabansı"yı, yani yabancıyı, takip ettiklerinde, yabansı olana varırlar ve yabancı ve yapayalnız olurlar (64, 87 vb.).

Ruh, geceye bürünmüş yıldız gölü –yani yeryüzündeki gökyüzü– üzerinde seyrederken, yeryüzünü kendi "soğuk özsuyu / *kühler Saft*" (126) içinde ilk kez yeryüzü olarak tecrübe eder. Ruh, ruhani yılın gurubunun alacakaranlığının mavisi içine kayıp gider. Böylece "güz ruhu / *Herbstseele*" olarak "mavi ruha / *blaue Seele*" dönüşür.

Burada ele alınan birkaç kıta ve dize ruhani alacakaranlığa işaret eder, yabancının çığırına ulaştırır, bu çığırı hatırlayanların, onu batana kadar izleyenlerin kimliğini ve seyahatlerini gösterir. Yabancı seyri sırasında, "yaz dönümü"nde güzleşip kararır.

Trakl'ın "Güz Ruhu / *Herbstseele*" başlığını taşıyan şiirinin sondan bir önceki kıtası şöyle söyler (124):

> Yakında balıklar ve yaban hayvanları kayıp gidecek.
> Mavi ruh, karanlık seyahat
> Sevdiklerimizden, ötekilerden erkenden ayırdı bizi.
> Gurup değiştirir anlamı ve görünümü.
> *[Bald entgleitet Fisch und Wild.*
> *Blaue Seele, dunkles Wandern*
> *Schied uns bald von Lieben, Andern.*
> *Abend wechselt Sinn und Bild.]*

Yabancıyı takip eden seyyahlar, kendilerini erkenden ayrı bulurlar "sevdiklerinden", onlar için "ötekiler"dir bunlar. Ötekiler – insanoğlunun parçalanmış suretinin darbeden sillesidir.

Tek bir darbede yoğurulan ve adeta bir kalıp içine sıkıştırılan insan varlığına "zürriyet" denir. [50] Bu kelime, hem insanlık anlamında insanoğlu demektir, hem de nesep, hısım ve aile anlamına gelmektedir – ve bunların tümü de cinsiyetlerin ikili yapısı içine dökülmüştür. İnsanoğlunun "çürümüş sureti / *verweste Gestalt*" içindeki zürriyetine şair, "çürüyen / *verwesende*" zürriyet (186) demektedir. Özünün dışına çıkıldığı için ona "kaçkın / *entsetzt*" (162) zürriyet denir.

Bu zürriyet neyle darbedilmiştir, yani lanetlenmiştir? Yunanca'da lanet *plegé* demektir, yani bizim "darbe" kelimesi. Çürüyen zürriyetin laneti, söz konusu eski zürriyetin cinsiyet, hısım ve akraba açısından bozuşup dağılması yönündedir. Her biri, bu bozuşmadan, yaban hayvanının her daim yalıtılmış ve saf yabanlığında açılan kargaşa içine girerek kurtulmaya çalışmaktadır. İkilik değil, bozuşukluktur bu lanet. O, bu zürriyeti, gözü kararmış yabanlığın kargaşasından alıp bozuşmaya götürür ve salıverilmiş yalıtılmışlığa fırlatır böylelikle. Bu şekilde bozuşan ve dağılan "parçalanmış zürriyet / *verfallenes Geschlecht*" doğru tertibini kendiliğinden bulamaz artık. Doğru tertibe ise, ikiliği bozuşma'dan uzaklaştırarak yalın çift'liğin *[Zwiefalt]* narinliğine doğru ilerleyen, yani bir "yabansı" olan ve bu sırada söz konusu yabancıyı takip eden bir zürriyet sahiptir sadece.

Parçalanan zürriyetin bütün nesilleri, söz konusu yabancıya kıyasla birer öteki kalır. Yine de sevgi ve saygı onlara ilişiktir. Yabancının izindeki ışıksız seyahat ise, onun gecesinin mavisine ulaştırır. Seyyah ruh, "mavi ruha / *blaue Seele*" dönüşür.

Ama aynı anda ayrılır. Nereye doğru? Şairane bir ifadeyle kısaca "ötedeki o / *Jener*" denen yabancının gittiği yere doğru. Eski Alman dilinde "ötedeki o / *Jener*" "*ener*" demektir ve "öteki / *andere*" anlamına gelmektedir. "*Enert dem Bach*" ifadesi bu yüzden "derenin öteki kıyısı" demektir. "Ötedeki o", yabancı, ötekiler için, yani çürüyen zürriyet için, bir ötekidir. Ötedeki o, ötekilerden uzaklaştırılması ve gönderilmesi emredilendir. Yabancı, inzivada olandır.

[51] Yabancının özünü, yani önde gidişi, kendi içlerine devralacak olanlar nereye gönderilmiştir? Yabansı olan nereye çağrılmıştır? Batmaya. Mavinin ruhani alacakaranlığı içinde kendini kaybetmedir bu. Batış, ruhani yılın yükselişinde gerçekleşir. Ama böyle bir yükseliş, yaklaşan

kışın, kasım ayının, yıkımından geçmek durumundaysa eğer, söz konusu kendini kaybetme, tutunmasızlık ve yok oluş içine düşmek anlamına gelmez. Kelime anlamıyla kendini kaybetmek demek, daha ziyade, kendini çözmek ve yavaş yavaş sıyrılıp gitmektir. Kendini kaybeden, kasımın yıkıcılığından sıyrılıp giderken, asla bu ayın yıkıcılığı içinde harap olmaz. Onun içinden kayıp gider, mavinin ruhani alacakaranlığına doğru, *"zur Vesper"*, yani ikindi vakti.

> İkindi vakti yabancı kendini kara kasım yıkımında kaybeder,
> Çürüyen dalların altında, miskin duvarlarda
> Önünde evvelce kutsal biraderin yürüdüğü,
> Cinnetin narin tınıları içine dalarak.
> *[Zur Vesper verliert sich der Fremdling in schwarzer*
> *Novemberzerstörung,*
> *Unter morschem Geäst, an*
> *Mauern voll Aussatz hin,*
> *Wo vordem der heilige Bruder gegangen,*
> *Versunken in das sanfte Saitenspiel seines Wahnsinns.]*
>
> "Helian" (87)

Ruhani yıllara ait günlerin batışıdır ikindi vakti. Bir değişimi bütünleyen odur. Ruhani olana meyleden gurup, başka şeylere baktırır, başka şeyleri düşündürtür.

> Gurup değiştirir anlamı ve görünümü. (124)

Şairlerin dile getirdiği görünümlerin belirmesi, gurup farklıdır. Şairler görünmez öz üzerine akıl yorarken, söz konusu gurup vaktinde bu öz başka şekilde dile gelir. Gurup farklı anlam ve görünümlerden hareketle şiir yaratmanın ve düşünmenin ve ikisi arasındaki söyleşinin deyişlerini dönüştürür. Gurubun bunu yapabiliyor olması, [52] kendisinin de değişiyor olmasındandır. Ondan geçen gün batar, ama bu, bir son değildir; yabancının seyahatine buradan geçerek başlayacağı batışı hazırlama meylidir bu sadece. Gurup, kendi görünüm ve anlamını değiştirir. Bu değişimde, gün ve mevsimlerin şimdiye kadarki hükmünden ayrılma saklıdır.

Peki gurup vakti, mavi ruhun ışıksız seyahatini nereye uğurlar? Her şeyin daha başka biçimde biraraya geldiği, saklandığı ve başka bir başlangıç için koruma altına alındığı yere.

Şu ana kadar dile getirilen kıta ve dizeler bizi bir toplanma yerine, yani bir alana gönderir. Bu alan ne türdendir? Ona hangi adı vereceğiz? Kuşkusuz ki, şairin dilinden hareketle bunu yapmalıyız. Georg Trakl'ın

şiirlerinin bütün deyişleri, seyahat halindeki yabancı üzerine odaklanmaktadır. Ona "münzevi / *der Abgeschiedene*" (177) denir ve o gerçekten de bir münzevidir. Onun içinden geçen ve onun çevresinde dolanan şiirsel deyiş, biricik ezgiye ayarlanmıştır. Bu şairin şiirleri, bir münzevinin türküsü noktasında toplandığından, onun şiirinin alanını inziva olarak isimlendiriyoruz.

İkinci bir adım daha atarak irdelememizin, şu ana kadar sadece ima yoluyla işaret edilen söz konusu alanı daha belirgin kılmasını sağlamalıyız.

II

İnzivayı, şiirin alanı olarak düşünmek için, akıl kefesine koymak mümkün müdür? Eğer böyle bir şey olabilirse, bu sadece yabancının çığırını daha ayık bir gözle izlemek ve şunu sormakla mümkündür: Münzevi kimdir? Çığırı nasıl bir manzara içindedir?

Çığırlar gecenin mavisi içinden geçer. Adımlarının aydınlığıyla parlayan bu mavi ışık soğuktur. "Münzevilere / *den Abgeschiedenen*" hitaben kaleme aldığı şiirinin son cümlesinde şair, "münzevilerin ayı anımsatan çığırlarından / *die mondenen [53] Pfade der Abgeschiedenen*" (178) bahsetmektedir. Biz münzevilere göçkün/ölmüş de deriz. Peki, ama yabancı hangi türden bir ölüm içine göçmüştür? Trakl, "Mezmur / *Psalm*" (63) başlıklı şiirinde şöyle demektedir:

> Meczup öldü.
> *[Der Wahnsinnige ist gestorben.]*

Bundan sonraki kıtada şunlar yazmaktadır:

> Yabancıyı defnediyorlar.
> *[Man begräbt den Fremden.]*

"Ölümün Yedi Türküsü'nde / *Siebengesang des Todes*" ona "beyaz yabancı / *weißer Fremdling*" denmektedir. "Mezmur / *Psalm*" şiirinin son kıtasındaysa şunlar dile getirilmektedir:

> Mezarında beyaz büyücü yılanlarıyla oynaşır. (65)
> *[In seinem Grab spielt der weiße Magier mit seinen Schlangen.]*

Ölü mezarında yaşar. Kendi hücresinde, yılanlarıyla oynayacak kadar sessiz ve dalgındır. Yılanlar ona hiçbir şey yapamazlar. Yılanları boğmamıştır, ama onların şerri adeta dönüşmüştür. Oysa "Melunlar / *Die Verfluchten*" (120) isimli şiirde şöyle denilmektedir:

Yuvalarındaki erguvani yılanlar avare
Darmadağın kucağında şahlanırlar. (krş. 161, 164.)
[Ein Nest von scharlachfarbnen Schlangen bäumt
Sich träg in ihrem aufgewühlten Schoß.]

Ölen meczuptur. Bir akıl hastasından mı bahsedilmektedir? Hayır. Cinnet, akıldışıyı amaçlayan akıl, demek değildir. Eski Yüksek Almanca'da *"Wahn"* [cinnet] wana anlam köküne ait olup, -siz *[ohne]* demektir. Meczubun akıl yorduğu kesindir, hem de başkalarından çok daha fazla. Ama o, ötekilerin anlam dünyasının dışındadır. O, başka akıldandır *[Sinnen]*. Eski Almanca'da *"Sinnan"* esasen: gezmek, bir yerleri amaçlamak, bir yön belirlemek demektir; İndogermence'deki *sent* ve *set* kökü yol, güzergâh demektir. Münzevi mecnundur, çünkü onun izlediği yol başka bir yöne doğrudur. Öteki yönden bakıldığında onun cinnetine "narin" demek mümkündür; çünkü o daha sessiz olanlar üzerine akıl yorar. Yabancıya yalın biçimde "ötedeki o", öteki, diyen bir şiirinde şair şöyle söyler:

[54] Ötedeki o ise, Mönchsberg'in taşlı basamaklarından aşağıya yürüdü,
Çehresinde mavi bir gülümseme, daha sessiz çocukluk çağı içinde
Tuhaf biçimde kozalaştı ve öldü.
[Jener aber ging die steinernen Stufen des Mönchsbergs hinab,
Ein blaues Lächeln im Antlitz und seltsam verpuppt
In seine stillere Kindheit und starb.]

Bu şiir, "Vaktinden-Önce-Ölen'e / *An einen Frühverstorbenen*" (135) başlığını taşımaktadır. O vaktinden-öncelik içine ölmüştür. Bu sebeple ona, "körpe ceset / *der zarte Leichnam*" (105, 146 vb.) denmektedir: yabanın her şeyi yakıp kavuran niteliklerini sessizce koruyan o çocukluk çağına kefenlenmiş olarak. Vakitsizce ölen, bu sebeple, "soğukluğun karanlık sureti / *die dunkle Gestalt der Kühle*" olarak görünür. Tam da bunu, "Mönchsberg'te / *Am Mönchsberg*" (113) başlıklı şiiri söyler:

Her daim takip eder seyyahı soğuğun karanlık sureti
Kemikli çığırlar üzerinden, delikanlının sümbülümsü sesi,
Sessizce ormanın unutulmuş menkıbesini hikaye eder, ...
[Immer folgt dem Wandrer die dunkle Gestalt der Kühle
Über knöchernen Steg, die hyazinthene Stimme des Knaben,
Leise sagend die vergessene Legende des Walds, ...]

"Soğuğun karanlık sureti / *die dunkle Gestalt der Kühle*" seyyahın peşinden gelmez. Onun önünden gider, çünkü delikanlının mavi sesi, unutulmuşları geri getirmekte ve önceden haber vermektedir.

Vaktinden-önce-ölen bu delikanlı kimdir? Hakkında

> ... alnında sessizce kanamaktadır
> Kadim menkıbeler
> Ve kuşların uçuşuna dair karanlık kehanetler (97)
> *[... Stirne leise blutet*
> *Uralte Legenden*
> *Und dunkle Deutung des Vogelflugs]*

sözleri sarf edilen delikanlı kimdir? Kemikli çığırlardan geçip giden kimdir? Şair, ona şu sözlerle seslenmektedir:

> Ah, ne kadar uzun zamandır, Elis, ölüsün sen.
> *[O, wie lange bist, Elis, du verstorben.]*

Batmaya çağırılan yabancının adı Elis'tir. Elis adı Trakl'ın kendisini temsil ediyor denilemez kesinlikle. Elis özü gereği şairden, Nietzsche'nin şahsının Zerdüşt figüründen ayrı olduğu kadar ayrıdır. Ama ikisinin de özü ve seyahati batmaya başladığından onların bu yönleri ortaktır. [55] Elis'in batışı kadim çağlara gider: Çürüyen yaşlanmış zürriyetten eskidir o, çünkü akıl yoran, akıl yorandır, çünkü sessiz, sessizdir, çünkü kendisi sessiz kılandır.

Delikanlı Elis figürü; genç erkeklik, genç kızlık karşıtlığı içinde yoğurulmuş değildir. Genç erkeklik, sessiz çocukluk çağının görünümüdür. O, cinsiyetlerin narin ikiliğini –hem delikanlıyı, hem de "genç kızın altuni suretini / *goldenen Gestalt der Jünglingin*" (179)– kendinde saklar ve korur.

Elis, tüketilmiş bir yaşamın gecinde çürüyen bir ölü değildir. Elis, vakitten önceliğe akıp giden bir ölüdür. Bu yabancı, insan özünü, daha yüklü (Eski Yüksek Almanca'da *giberan*) hale gelmemiş olan başlangıca doğru açınlayacaktır. Ölümlülerin özündeki o durgun ve dolayısıyla sessiz kılan öğeye, dünyaya gelmemiş olana, şair, doğmamış olan demektedir.

Vakitten-önceliğe kaybedilen yabancı, doğmamış olandır. "Bir doğmamış / *ein Ungeborenes*" ve "bir yabansı / *ein Fremdes*" isimleri aynı şeyleri ifade eder. "Şenlikli Bahar / *Heiterer Frühling*" isimli şiirde şu dize yer almaktadır (26):

Ve doğmamışlar kendi huzurlarıyla ilgilenirler.
[Und Ungebornes pflegt der eignen Ruh.]

O, sessiz çocukluk çağını, insan zürriyetinin yükselmekte olan uyanışına saklar ve korur. Vakitsizce yiten, huzur içinde yaşar böylece. Ölen, yaşamı tüketme anlamında ölen değildir. Aksine. Ölen, ruhani gecenin mavisinin içine ve ileriye bakar. Bakışını esirgeyen ak göz kapakları, insanoğlunun narin ikiliğini müjdeleyen gelinliksi süslemeler içinde parıldar (150).

Sessizce çiçeklenir mersin ağacı, ölünün ak göz kapakları üzerinde.
[Stille blüht die Myrthe über den weißen Lidern des Toten.]

Bu dize, şu sözleri dillendiren şiire aittir:
Ruh bir yabansıdır yeryüzünde.
[Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.]

İki cümle birbirine oldukça yakındır. "Ölü"; münzevi, yabancı, doğmamış olandır.

[56] Ama hâlâ
... doğmamış olanın
Çığırı kasvetli köylerden, yapayalnız yazlardan geçer.
[... des Ungeborenen
Pfad an finsteren Dörfern, einsamen Sommern hin.]
"Saatlerin Türküsü / *Stundenlied*" (101)

Onun yolu, kendisini misafir kabul etmeyenin yanından geçip gider, ama onun içinden geçmez artık. Münzevinin gidişi de yalnızdır, ama bu, "geceye bürünmüş gölün, yıldızlı semaların / *des nächtigen Weihers, des Sternenhimmels*" ıssızlığından gelen bir yalnızlıktır. Meczup bu gölü "kara bulut / *schwarze Wolke*" üzerinde değil, altuni kayık üzerinde geçer. Bu altunilik nedir? "Ormanın Bir Bucağı / *Winkel im Wald*" (33) isimli şiirde bu sorunun cevabı şu dizeyle verilmektedir:

Altuni, hakiki olan narin bir cinnete de kendini sıkça gösterir.
[Auch zeigt sich sanftem Wahnsinn oft das Goldne, Wahre.]

Yabancının çığırı, "ruhani yıllar / *geistliche Jahre*" içinden geçmektedir, ki onun yılları her yerde hakiki başlangıç tarafından yönlendirilmekte, oradan idare edilmektedir, yani adildir. Ruhun yılı, adil olanda toplanmıştır.

Ey! Ne kadar da adildir,.Elis, senin bütün günlerin.
[O! wie gerecht sind, Elis, alle deine Tage.]

"Elis" (98) başlıklı şiir böyle söyler. Aslında bu sesleniş, daha önce işitilmiş olanın yankısıdır:

Ah, ne kadar uzun zamandır, Elis, ölüsün sen.

Yabancının vaktinden önce yitip gitmesi, doğmamış olanın özüne uygunluğunu bünyesinde barındırır. Söz konusu vaktinden öncelik, kendine özgü bir zamandır, "ruhani yılların / *geistlicher Jahre*" zamanıdır. Trakl, şiirlerinden birinin başlığını yalın olarak "Yıl / *Jahr*" (170) koymuştur. Bu şiir şöyle başlamaktadır: "Çocukluk çağının karanlık sessizliği / *Dunkle Stille der Kindheit*". Buna karşılık vaktinden öncelik; ölünün yitip gittiği daha aydınlık, çünkü daha sessiz ve bu yüzden de öteki olan çocukluk çağıdır. Aynı şiirin son dizesi, sessiz çocukluk çağına başlangıç demektedir:

Başlangıcın altuni gözü, sonun ışıksız sabrı.
[Goldenes Auge des Anbeginns, dunkle Geduld des Endes.]

[57] Burada son, başlangıcın sonu ve sönümü anlamında değildir. Çürüyen zürriyetin sonu olarak son, doğmamış insanoğlunun başlangıcına öncülük eder. Ancak başlangıç, vaktinden-önce-olmak'tan önce sonu geride bırakıp gitmiştir.

Söz konusu vaktinden-öncelik, zamanın halen örtük olan asli özünü saklar. Aristoteles'ten bu yana her yerde standart zaman görüşü olarak kullanılan ve geçerliliğini koruyan anlayış devam ettiği sürece, zamanın özü, hakim düşünce açısından kapalı olmayı sürdürecektir. Bu anlayışa göre zaman –ister mekanik, ister dinamik, isterse de atom bozunumu olarak düşünülsün– peşpeşelik içinde akıp giden sürenin nitel ya da nicel muhasebesinin boyutudur.

Halbuki hakiki zaman, öz-olarak-olmuş-olan'ın *[das Gewesene]* varışıdır *[Ankunft]*. Bu geçmiş olan değil, hep vaktinden-önce-olan'a sığınma yoluyla toplanarak bütün varışları önceleyen, öz-olan'ın *[das Wesende]* bir toplamıdır. Sona ve onun tamamlanmasınaysa "ışıksız sabır / *dunkle Geduld*" karşılık gelecektir. O, saklı olanı hakikatine doğru taşır. Onun sabrı, ruhani gecenin mavisindeki batışa taşır her şeyi. Başlangıca ise, "altuni, hakiki / *Goldnen, Wahren*" olanın nurundan beslenen altuni parıldayışı içindeki bakış ve düşünüş karşılık gelir. O ise, Elis'in seyahati sırasında yüreğini açtığı gecenin yıldız gölüne yansır (98):

Altuni bir kayık
Sallar, Elis, yüreğini yapayalnız gökyüzünde.
[Ein goldner Kahn
Schaukelt, Elis, dein Herz am einsamen Himmel.]

Yabancının kayığı sallanmaktadır, ama vaktinden-önce-olan'lar soyundan gelip yabancının peşini bırakmayanların bindiği kayıktaki gibi "korkuyla / *ängstlich*" (200) değil neşeyle *[spielend]*. Onların kayığı gölün seviyesine erişemez bile. Batar. Ama nereye? Sona mi? Hayır. Peki, nereye? Boş bir hiçliğe mi? Asla. Şairin yazdığı son şiirlerden biri –"Ağıt / *Klage*" (200)– şu dizelerle sonlanmaktadır:

[58] Fırtınalı hüznün kız kardeşi
Bak, batıyor bir kayık korkakça
Yıldızlar altında,
Gecenin suskun çehresinde.
[Schwester stürmischer Schwermut
Sieh ein ängstlicher Kahn versinkt
Unter Sternen,
Dem schweigenden Antlitz der Nacht.]

Gecenin suskunluğunun ardında, yıldızların parlaklığı içinde bize bakan ne vardır? Söz konusu suskunluk ve gece nereye aittir? İnzivaya. Bu ise, delikanlı Elis'in içinde yaşadığı ölümün yalın halinden daha fazla bir şeydir.

Sessiz çocukluk çağının vaktinden-önce-olma'lığı, mavi gece, yabancının gece yürünen çığırları, ruhun gece kanat çırpışları ve hatta batışa giriş kapısı olarak alacakaranlığın kendisi – hepsi inzivaya aittir.

İnziva, bütün bunları toplar, ama ardı sıra değil, zaten hüküm süren devşirme içinde kendini açımlayacak biçimde.

Alacakaranlık, gece, yabancının yılları, onun çığırları; şair tüm bunlara "ruhani" demektedir. İnziva "ruhani"dir. Bu kelime ne anlama gelmektedir? Bu kelime, anlam ve kullanım bakımından çok eskidir. "Ruhani" demek, ruha göre olan, ondan kaynaklanan ve onun özünü izleyen demektir. Oysa günümüzdeki kullanımıyla "ruhani"lik, ruhban ve kiliseyle sınırlı tutulur olmuştur. Dikkatle dinlenmediğinde, Trakl'ın da kelimeyi bu anlamı içinde kullandığı düşünülebilir. Örneğin "Hellbrunn'da / *In Hellbrunn*" (191) başlıklı şiirinde şöyle demektedir:

... Öylesine ruhani bir biçimde yeşillenir
Meşe ağaçları, ölülerin unutulmuş çığırları üzerinde.
[... So geistlich ergrünen
Die Eichen über den vergessenen Pfaden der Toten.]

Bundan önce de "kilise beylerinin, asil hanımefendilerin gölgeleri / *die Schatten der Kirchenfürsten, edler Frauen*", "bahar gölü / *Frühlingsweiher*" üzerinde süzüldüğü sanılan, "uzun zaman önce ölenlerin gölgeleri / *die Schatten lange Verstorbener*" gibi ifadelere rastlanmaktadır. Fakat, "yeniden gurubun mavi ağıdını / *wieder die blaue Klage des Abends*" söyleyen şair, "öylesine ruhani bir biçimde yeşillenir / *so geistlich ergrünen*" meşe ağaçları derken "ruhbanı" *[Geistlichkeit]* düşünüyor değildir. [59] Onun aklındaki şey, uzun zaman önce ölenlerin "ruhun baharını / *Frühling der Seele*" vaat eden vaktinden-önce-olma'lığıdır. Daha önce kaleme alınmış olan "Ruhani Türkü / *Geistliches Lied*" (20) şiiri de aynı ağıdı söylese de, buradaki ifadeler daha örtüktür ve bir arayış içindedir. Garip biçimde belirsiz olan "Ruhani Türkü"nün ruhu, şiirin son kıtasında daha belirgin biçimde dile gelmektedir:

Kadim taşın yanındaki dilenci
Dua sırasında ölmüş gibi,
Bir çoban tepeden usulca iner
Ve korulukta bir melek ninni söyleyip,
Koruluğun yakınlarındaki
Çocukları uykuya kavuşturur.
[Bettler dort am alten Stein
Scheint verstorben im Gebet,
Sanft ein Hirt vom Hügel geht
Und ein Engel singt im Hain,
Nah im Hain
Kinder in den Schlaf hinein.]

Peki, şaire göre ruhani kelimesi "ruhban"a karşılık gelmediği halde, ruhla ilintili olana "ruhani" demesi ve ruhani alacakaranlıktan, ruhani geceden söz etmesi ne anlama gelmektedir? Şair, "ruhsal" *[geistig]* kelimesini niçin kullanmıyor? Çünkü, "ruhani / *Geistig*", maddinin karşıtıdır. Bu zıtlık, iki alemin farklılığını ortaya koymakta ve Platoncu-Garbi dille söylendiğinde, duyularüstü *(noeton)* ile duyusal olan *(aistheton)* arasındaki uçurumu ifade etmektedir.

Bu şekilde anlaşılan ruhani kelimesi –ki zamanla ussal, entelektüel ve ideolojik anlamda kullanılmaya başlanmıştır– bütün zıt anlamlarıyla birlikte, çürüyen zürriyetin dünya görüşüne *[Weltansicht]* aittir. Oysa "mavi ruhun / *blaue Seele*" "karanlık seyahati / *dunkles Wandern*" bundan ayrıdır. Ne yabansının batacağı geceye açılan alacakaranlığa, ne de yabancının çığırına "ruhsal" denilebilir. İnziva ruhsal, yani ruh tarafından belirleniyor olsa da, metafizik anlamda "ruhani" değildir.

Peki ama, ruh nedir? Trakl, son yazdığı şiiri "Grodek"te "ruhun yakıcı yalazından / *heiße Flamme des Geistes*" (201) söz etmektedir. Ruh yalazlanandır ve ancak bu şekilde rüzgârda eserek dalgalanandır belki de. [60] Trakl, ruhu öncelikle *pneuma* olarak, yani ruhsal anlamda değil; alevlenen, parlayan, ürperten, darma duman eden bir yalaz olarak anlamaktadır. Yalazlanan, alevle tutuşan kordur. Yalazlanan; ışığa kavuşturan ve parıldatan esrimiş-olan'dır [*das Außer-sich*] ve fakat bir alev olarak yanmaya devam eden ve her şeyi yakıp kül edebilendir.

"Kötünün Dönüşümü / *Verwandlung des Bösen*" (129) başlıklı şiirde "Uçuk benizin biraderidir yalaz / *Flamme ist des Bleichen Bruder*" denmektedir. Trakl, "ruh" *[Geist]* kavramına, onun asıl kelime anlamından hareketle bakmaktadır, zira Eski Almanca'da *gheis*: dehşet içinde olmak, ürpermiş olmak, esrimek anlamına gelmektedir.

Bu şekilde anlaşılan ruh, hem narin ve hem de yaralayıcı öze sahiptir. Narin olan, alevlenip parlayanın esrimişlik halini asla bastırıp söndürmez, aksine, iyihuyun huzuru içine devşirip toplar. Yaralayıcı olansa, kendi kıyamı içinde kendini bitiren ve bu yolla fiilen kötüleşen o gem vurulamaz olandan doğup gelmektedir. Kötülük, daima bir ruhun kötülüğüdür. Kötülük ve onun bağladığı garaz; duyusal, maddesel değildir. Sadece "ruhani" doğaya da sahip değildir. Kötü; dehşete düşürenin yanıp tükenen kıyamının göz kamaştırıcılığıdır, paramparçalığın çirkefi içine savuran ve narin olanın devşirdiği gonca gülleri yalaza atmaya çalışan.

Peki ama, narin olanın devşirici kudreti nereyi kendine mesken tutmaktadır? Onun gemleri nelerdir? Hangi ruh onu dizginlemektedir? İnsanın özü nasıl "ruhani"dir, nasıl "ruhani" olmaktadır?

Ruhun özü yalazlanmak üzerine kurulu olduğu için o, seyir yolları açar, onları aydınlatır ve doğru bir istikamete sokar. Yalaz olarak ruh, "gökleri esip kavuran / *den Himmel stürmt*" ve "Tanrı'nın izini süren / *Gott erjagt*" (187) boradır. Ruh, ruhsal olanı, ilerleyeceği seyahat yoluna koyar. Ruh, yabancı olana nakleder. "Ruh bir yabansıdır yeryüzünde." Ruhsal olanı armağan eden ruhtur. O, ruhsallaştırandır. Öte yan-

dan ruhsal olan, ruhu saklar ve bunu öyle özsel biçimde yapar ki, [61] ruhsalı olmadan ruh asla ruh olamaz. O, ruhu "besler". Nasıl yapar bunu? Ruhsalın, kendi özüne ait yalazı ruha emanet etmesinden başka nasıl olabilir ki? Bu yalaz; hüznün koru, "yapayalnız ruhun iyihuyudur / *Sanftmut der einsamen Seele*" (55).

Münzevi, her sıradan yalnızlığın maruz kaldığı saçılmışlığın içine dağılmaz. Münzevi; ruhu biricik olana taşır, bir'de toplar ve özünü bu yolla seyahate çıkartır. Seyahat halindeki ruh yalnızdır. Ruhun kor ateşine, yazgısının yükünü seyahate ve böylece ruhu ruhani olana doğru taşıma yükümlülüğü verilmiştir.

> Kor hüzün, yalazını ödünç ver ruhani olana;
> *[Dem Geist leih deine Flamme, glühende Schwermut;]*

diye başlar "Luzifer'e / *An Luzifer*", yani taşıdığı ışıkla kötülüğün gölgesini yaratana (Salzburg edisyonunun metruk evrak cildi, s. 14).

Ruhun hüznü, kendi özünün en uzak ufuklarına doğru seyahate çıktığında, yani kendi seyyar özüne kavuştuğunda, kor hale gelip ışımaya başlar. Bu durum, mavinin çehresine baktığında ve bu çehreden hangi nurun doğduğunu gördüğünde gerçekleşir. Yani bakma, ruhu "büyük ruh / *die große Seele*" kılar.

> Ey keder, yalazlanan görünüşün
> Büyük ruhun!
> *[O Schmerz, du flammendes Anschaun*
> *Der großen Seele!]*
>
> "Sağanak / *Das Gewitter*" (183)

Ruhun büyüklüğü, yalazlanan görmeyi nasıl gerçekleştirdiğiyle ve bu yolla kederi yurt tutup tutmamasıyla ölçülmektedir. Kederin doğasında kendiyle zıt bir öz vardır.

Keder "alev alev" yırtıp koparmaktadır. Onun yırtarak koparışı seyahat halindeki ruhu, hücum ve avlanmanın bitişme yerine yerleştirir – o, semaya saldırarak Tanrı'yı avlamak ister. Ve yırtıp koparışın, yırtıp kopardığını örtük parıldayışı içinde var ettireceği yerde, onu adeta kahretmek istediğini söylemek mümkündür.

[62] Bu kudreti "görme" sağlar. Ama o, yalazlanan yırtıp koparışı söndürmez, aksine, onu bakış halindeki kabullenişin teslimiyeti içine kavuşturur. Keder haline geri sürüklenmedir bu – ve böylece keder, ılımlı hale gelir ve bundan da onun serimletici ve taşıyıcı kudreti doğar.

Ruh yalazdır. O, kor halinde parıldar. Bu parıldayış, seyreden bakışı sırasında gerçekleşir. Böyle bir görme, parlayanın dünyaya dönüşünü kendi özüne katar – her var olan bu geliş içinde var olur. Söz konusu yalazlanan görünüş kederdir. Oysa, kederi duyumsama olarak düşünen görüş, bu özü göremez. Yalazlanan görünüş ruhun büyüklüğünü belirler.

"Büyük ruhu" veren ruhanilik, kederdir ve bu anlamda o, ruha kavuşturandır *[das Beseelende]*. Ama, böyle bir vergiye sahip olan ruh, can katandır *[das Belebende]*. Bu sebepledir ki, böyle bir anlamda yaşam sahibi olan, özünün temel çizgisi –keder– içine massedilmiştir. Yaşamakta olan her şey kederlidir.

Ancak ruhla dolu olarak yaşayanlar, kendi özlerinin yazgısını yerine getirebilirler. Bu kudretlerinden beslenerek, canlı olan her şeyin bir arada durduğu karşılıklı dayanışmasının ahengini sağlayabilirler. Bu sağlayabilme imkanına *[das Taugen]* uygun olarak, canlı olan her şey, elverişlidir *[tauglich]*, yani iyidir *[gut]*. Ama iyi, keder verecek şekilde iyidir.

Ruha kavuşturulmuş olan her şey, büyük ruhun temel çizgisine uygun olarak sadece keder verecek şekilde iyi değil, ancak bu şekilde hakçadır. Çünkü kederin karşılıklılığı dolayısıyla, canlı olan, hemvücutlarına *[Mitanwesendes]* siper eden bir gizlilik sunarak onları kendi özlerinde açığa çıkabilir, yani hakça oluş *[wahr-haft]* haline sokabilir.

Bir şiirin son kıtası şöyle başlamaktadır (26):

> Öyle keder verici şekilde iyi ve hakçadır yaşayan;
> *[So schmerzlich gut und wahrhaft ist, was lebt;]*

Bu dizenin, keder verici olana üstünkörü değindiği sanılabilir. Gerçekte, kederin sessizce hüküm sürmesine ayarlanmış kalan bütün bu kıtadaki deyişi sunan bir dizedir o. Bunu işitebilmek için, dikkate konulmuş [63] noktalama işaretlerini ne gözden kaçırmalı ne de değiştirmeliyiz. Kıta şöyle devam eder:

> Ve usulca dokunur sana kadim bir taş:
> *[Und leise rührt dich an ein alter Stein:]*

Özsel ilişkiye yavaşça eriştiren "usulca" kelimesi bir kez daha dile getirilmektedir. Söz konusu "taş" bir kez daha ortaya çıkmaktadır – küçük bir hesaplamaya izin veriliyor olsaydı, Trakl'ın şiirinde otuzdan fazla yerde bu kelimenin kullanıldığı görülecekti. Keder söz konusu taşta kendini saklar – ki bu taş, taşlaştırır ve kendini nüfuz edilemez kayalara teslim eder. Bu kayalar ki, ilk şafağın sessiz korundaki kadim köken onun suretinde parıldamaktadır – bu ilk şafak, sabık başlangıç *[voraus-*

gehender Anbeginn] olarak her türlü oluş-halinde-olan'ı *[das Werdende]*, seyyar-haldeki'ni *[das Wandernde]* yolda karşılayan ve kendi özünün asla yakalanamayan batışını onlara teslim edendir.

Kadim taşlar, kederin kendisidir, çünkü ölümlülere dünyevi biçimde bakandır. Dizenin sonundaki "taş" kelimesinden sonra konulan iki nokta üst üste, taşın söze başladığını göstermektedir. Artık bizzat keder dile gelmektedir. Çoktan beri suskunluk içindeyken şimdi, yabancının peşi sıra giden seyyahlara, kendi gücü ve sabrı gibi büyük bir şeyi ifade eder:

> Hakikaten! Her daim yanınızda olacağım.
> *[Wahrlich! Ich werde immer bei euch sein.]*

Vaktinden-önce-ölmüş-olan'ı yeşeren dallar arasında duymaya çalışan seyyahlar, kederin bu sözlerine, bir sonraki dizedeki şu kelimelerle karşılık verirler:

> Ah bu ağız! Gümüşi söğüt dalları arasından titreterek konuşan.
> *[O Mund! der durch die Silberweide bebt.]*

Şiirin bu kıtasının tamamı, "Vaktinden-Önce-Ölmüş-Olan'a / *An einen Frühverstorbenen*" (135) hitaben yazılmış başka bir şiirin ikinci kıtasıyla aynıdır:

> Ve bahçede arkadaşının gümüşi çehresi geride kaldı,
> Dallar ya da kadim taşlar arasında kulak vererek.
> *[Und im Garten blieb das silberne Antlitz des Freundes zurück,*
> *Lauschend im Laub oder im alten Gestein.]*

[64] Şu kelimelerle başlayan kıta:
Öyle keder verici şekilde hayırlı ve hakçadır yaşayan;

Bu şiirin üçüncü bölümünün başındaki rahatlatıcı karşı tınıyı da başlatmaktadır:

> Oluş-halinde-olan'ların tümü ne kadar da hasta görünüyor!
> *[Wie scheint doch alles Werdende so krank!]*

Çürümekte olanın her türlü tasalılığı, engelliliği, sıkıntılılığı ve hastalığı, illeti gerçekte, "hakça" olanın kendini sakladığı yegane görünüşüne dairdir: her şeye nüfuz eden ebedi keder. Bu sebeple keder; ne tiksindirici, ne de yararlı olandır. Keder, öz olarak var olan her şeyin kendi özselinin iyikalpliliğidir. Karşıt özünün sadeliği; oluşu, gizlenik ilk şafağın içinden belirler ve büyük ruhun şenliğine davet eder.

Öyle keder verici şekilde hayırlı ve hakçadır yaşayan;
Ve usulca dokunur sana kadim bir taş:
Hakikaten! Her daim sizinle birlikte olacağım.
Ah bu ağız! Gümüşi söğüt dalları arasından titreterek konuşan.

Bu kıta, kederin saf türküsüdür - "Şenlikli Bahar / *Heiterer Frühling*" adlı üç bölümlü şiiri tamama erdirmek üzere söylenendir. Ağarmakta olan özsel var oluşun ilk tan şenliği, gizlenik kederin sessizliğinden sarsıntıyla çıkıp gelir.

Yaygın anlayışıyla, kederin karşıt özünün, geriye çekip koparmak yoluyla bizi aslında ileriye atması olduğunu söylemek, bir çelişki olarak görülebilir. Oysa bu görünüşteki benzerlikte, kederin özsel yalınlığı saklıdır. Keder, düşünen bakış halinde kendini kendinde tutan yalazlanışıyla en ileriye taşır.

Böylece büyük ruhun temel çizgisi olarak keder, mavinin kutsallığının en saf karşılığı olarak kalır. Çünkü mavi, kendini kendi derinliğinden geri çekerek ruhun çehresini nurlandırır. Kutsalın öz olarak var olabilmesi, ancak bu [65] geri çekiş içinde kalması ve bakışı teslimiyete çevirmesiyle mümkündür.

Kederin özü, maviyle olan gizlenik ilişkisi, "Nurlanış / *Verklärung*" (144) adlı bir şiirin son kıtasıyla dile gelmektedir:

> Mavi çiçek,
> Usulca çalınır sararıp solmuş taşlar arasında.
> *[Blaue Blume,*
> *Die leise tönt in vergilbtem Gestein.]*

"Mavi çiçek / *blaue Blume*", ruhani gecenin "narin çiçek demetidir / *sanfte Zyanenbündel*". Bu sözler, Trakl'ın şiirini besleyen kaynağı söyler. "Nurlanışı" hem sonuçlandırır, hem de yüklenirler. Bu ezgi; hem türkü, hem tragedya, hem de destandır. Bu şiir, diğerleriyle kıyasla biricik bir yere sahiptir, çünkü burada bakışın derinliği, düşüncenin enginliği, deyişin yalınlığı anlatılamaz bir tarzda içli ve daimi biçimde parıldar.

Keder, ancak ruhun yalazına hizmet ediyorsa gerçek kederdir. Trakl'ın son şiirinin adı "Grodek"tir. Genellikle savaş şiiri olarak övülür. Oysa o bundan sonsuz derecede daha fazlasıdır, çünkü başka türlüdür. Son dizeleri şöyledir (201):

> Ruhun sıcak yalazını bugün bir şiddetli keder besler,
> Doğmamış torunlar.
> *[Die heiße Flamme des Geistes nährt heute ein gewaltiger Schmerz,*
> *Die ungebornen Enkel.]*

Burada sözü edilen "torunlar / *Enkel*", çürüyen zürriyete mensup olup da şehit olan evlatların dünyaya gelemeyen çocukları değildir asla. Eğer, bugüne kadarki zürriyetin devamında bir kesinti söz konusu ediliyor olsaydı, şairimiz böyle bir son dolayısıyla bayram ediyor olmalıydı. Oysa şair matem içindedir; elbette, doğmamış olanın huzuruna yalazlanarak bakakalan "daha mağrur matemle / *stolzeren Trauer*".

Doğmamış olanlara torun denmektedir, çünkü onlar, evlat olamayanlar, yani çürümüş zürriyetin doğrudan devamı olmayanlardır. Onlarla bu zürriyet arasında başka bir nesil yaşamaktadır. Onlar başkadır, çünkü onlar farklı [66] türdendirler: doğmamış olanın şafağından yükselen özlerinin kökü başkadır. "Şiddetli keder", yalazıyla her şeyi kaplayan o bakıştır – vakitsizce şehit olanların "ruhlarının / *Geister*", o ölüyü karşılamak üzere öldükleri, onun geri çekici şafağına önceden baktıkları görmedir.

Peki, bu şiddetli kederi ruhun hararetli yalazını besleyerek kim esirgemektedir? Bu ruhtan olanlar, yola koyanın dairesindendir. Bu ruhtan olanlara "ruhani / *geistlich*" denir. Dolayısıyla şair; her şeyden önce ve özellikle alacakaranlığa, geceye, yıllara "ruhani" demek zorundadır. Alacakaranlık, gecenin mavisini doğurur, onu bir yalaz gibi parlatır. Gece, yıldızlı gölün parıldayan aynası olarak yalazlanır. Yıl ise, güneşin doğuş ve batışları, gökteki seyri sırasında yalazlanır.

Söz konusu "ruhaniliğin" uyanarak takip ettiği ruh hangisidir? "Vaktinden-Önce-Ölmüş-Olan'a / *An einen Frühverstorbenen*" (135) başlığını taşıyan şiirde özellikle "vaktinden-önce-ölmüş-olan'ın ruhu / *der Geist des Frühverstorbenen*" olarak ifade edilen ruhtur. Bu ruh, "Ruhani Türkü / *Geistliches Lied*" (20) şiirindeki "dilenciyi / *Bettler*" inzivaya terk eder ve bu yolla, "Köyde / *Im Dorf*" (81) şiirinde söylendiği üzere "aciz / *der Arme*" kalarak, "ruhta yalnızlık içinde ölür / *der im Geiste einsam starb*".

İnziva, som ruh olarak var olur. O, mavinin derinliklerinde huzur bulan, yalazlanan parıldayışında sükunete kavuşan ve bu yolla sessiz çocukluk çağını, başlangıcın altuniliği içinde alev alev yakandır. Elis'in sureti, altın çehresiyle bu şafağa doğru bakar. Şafağın karşı bakışıysa, inzivadaki ruhun gece yalazını korur.

Böylece inziva, ne vaktinden-önce-ölmüş-olan'ın bir halidir, ne de onun yeni meskeninin meçhul mekanıdır. İnziva, yalazlanmasıyla bizatihi ruhtur ve ruh olarak toplayandır. Toplayıcı niteliğiyle, ölümlülerin özünü kendi sessiz çocukluk çağına geri taşır ve böylece, gelecek neslin işareti olan henüz doğmamış çocukluk alametini [67] koruması altına alır. İnzi-

vanın toplayıcı özelliği, insanı gelecek kıyametine taşıyarak, henüz dünyaya gelmemiş olanı çürüyüp ölmüş olandan korur. Narin olanın ruhu olarak toplar, aynı zamanda, kötülüğün ruhunu da sükunete kavuşturur. Kötü ruhun isyanı, cinsiyetlerin ikiliğinin de dışına çıkıp kız ve erkek kardeş arasındaki ikiliğe tecavüz ettiğindeyse en üst seviyeye kavuşur. .

Fakat insanoğlunun kız ve erkek kardeş olarak ikili bir'liği aynı zamanda çocukluk çağının sessiz yalınlığında toplanarak burada gizlenik kalır. İnzivada kötülüğün ruhu ne yokedilmiş, ne de reddedilmiştir; ne serbest kalmış, ne de onanmıştır. Kötülük dönüşmüştür. Böyle bir "dönüşüm"ü gerçekleştirebilmek için ruh, özünün büyüklüğüne başvurmak zorundadır. Bu büyüklüğün büyüklüğü, inzivanın ruhu tarafından belirlenmektedir. İnziva; insanoğlunun sessiz çocukluk çağına, çocukluk çağının ise başka bir başlangıcın şafağına geri çağrılışını sağlayan toplanıştır. Toplanma olarak inzivanın özü alandır.

Peki inziva, ne ölçüde bir şiirin –özellikle de Georg Trakl'ın şiirlerinin dile getirdiği şiirin– alanıdır? İnzivanın şiirli söyleyişle esaslı ve içkin bir bağı var mıdır? Böyle bir bağ varsa bile, inziva, şiirsel bir deyişi nasıl onun alanı olarak kendine çekebilecek ve buradan bu deyişi belirleyebilecektir?

İnziva, sükunetin yalın sessizliği değil midir? İnzivanın bir deyişi ve söyleyişi başlatması nasıl mümkün olacaktır? Oysa inziva, ölmüşlüğün ıssızlığı değildir. Yabancı, şimdiye kadarki zürriyetle vedalaşma yolunu inzivada kattetmektedir. Yabancı bir çığır üzerindedir. Ne türden bir çığırdır bu? Şair bunu açıkça ifade etmektedir, özellikle de "Yaz Dönümü / *Sommersneige*" (169) başlığını taşıyan şiirin son dizesini kasten ayrı bir satırdan başlatarak yapar bunu:

> [68] Mavi yaban hayvanı çığırlarını hatırlasaydı,
>
> *Ruhani yıllarının hoş nağmelerini!*

Yabancının çığırı, "ruhani yıllarının hoş nağmeleridir". Elis'in adımları çınlamaktadır. Çınlayan adımları, gecenin içinde ışımaktadır. Adımlarının hoş nağmeleri boşlukta uçup gitmekte midir? Şafağa doğru ölüme giden, kopup giden anlamında mı inzivadadır, yoksa seçilmiş olan anlamında mı ayrılmıştır, yani daha narin biçimde toplayan ve daha sessiz biçimde seslenen bir toplanma yerine mi toplanmıştır?

"Vaktinden-Önce-Ölmüş-Olan'a / *An einen Frühverstorbenen*" (135) başlığını taşıyan şiirin ikinci ve üçüncü kıtası, sorularımıza cevap olacak bazı ipuçları sunmaktadır:

Ötedeki o ise, Mönchsberg'in taşlı basamaklarından aşağı yürüdü,
Çehresinde mavi bir gülümseme ve daha sessiz çocukluk çağı içinde
Tuhaf biçimde kozalaştı ve öldü;
Ve bahçede arkadaşının gümüşi çehresi geride kaldı,
Dallar ya da kadim taşlar arasında kulak vererek.

Ruh ölümü söyledi, bedenin yeşil çürüyüşünü
Ve ormanın uğultusuydu,
Yaban hayvanının hararetli ağıdı.
Hep alacakaranlıktaki kulelerden gurubun mavi çanları çalardı.
[Jener aber ging die steinernen Stufen des Mönchsbergs hinab,
Ein blaues Lächeln im Antlitz und seltsam verpuppt
In seine stillere Kindheit und starb;
Und im Garten blieb das silberne Antlitz des Freundes zurück,
Lauschend im Laub oder im alten Gestein.
Seele sang den Tod, die grüne Verwesung des Fleisches
Und es war das Rauschen des Walds,
Die inbrünstige Klage des Wildes.
Immer klangen von dämmernden Türmen die blauen
Glocken des Abends.]

Bir arkadaş, yabancının ardından ona kulak vermektedir. Yani inzivada olana kulak vererek onu takip etmekte ve böylece bizzat seyyah, yabancı haline gelmektedir. Arkadaşın ruhu, ölenlere kulak vermektedir. Arkadaşın çehresi "ölüp gitmiş olandır / *erstorbenes*" (143). Kulak verişi, ölümü söylemesiyledir. Bu sebeple, söyleyen bu ses, "ölüye benzeyenin kuş sesidir / *die Vogelstimme des Totengleichen*" ("Seyyah / *Der Wanderer*", 143). Bu ses, yabancının ölümüne, gecenin mavisine giden batışına karşılık gelir. Ama münzevinin ölümünü söylemek yoluyla, ışıksız seyahatinin onu "ayırdığı / *schied*" zürriyetin "yeşil çürüyüşü / *grüne Verwesung*" de söylenmiş olur.

[69] Söylemek, övmek ve övgüyü söyleyiş içinde korumak demektir. Kulak veren arkadaş, "öven çobanlardan / *preisenden Hirten*" (143) biridir. Fakat arkadaşın ruhu, "beyaz büyücünün masallarına severek kulak veren / *des weißen Magiers Märchen gerne lauscht*" bu ruh, ancak peşi sıra gelene inzivanın tınıyla karşılık vermesiyle, burada hoş nağmelerin çınlamasıyla, "Gurup Türküsü / *Abendlied*" (83) şiirinde dendiği gibi, "eğer / *wenn*" "karanlık bir hoş nağme ruha uğradığında / *dunkler Wohllaut die Seele heimsucht*", münzevi hakkında düşünebilir.

Bu gerçekleştiğinde, vaktinden-önce-ölmüş-olan'ın ruhu, tan parlaklığı içinde görünür. Şafağın ruhani yılları, yabancının ve arkadaşının hakiki vaktidir. Onun parlaklığında, evvelce kapkara olan bulut altuni olur. O artık Elis'in kalbinin gökkürede yapayalnız salındığı "altın kayık / *goldener Kahn*" olmuştur.

"Vaktinden-Önce-Ölmüş-Olan'a / *An einen Frühverstorbenen*" (136) başlığını taşıyan şiirin son kıtası şöyle söyler:

> Altuni bulut ve zaman. Tenha bir odada
> Ölmüşleri daha sık misafir edersin,
> Sıcak sohbet içinde karaağaçların gölgesindeki yeşil ırmağın
> kıyısında dolanırsın.
> *[Goldene Wolke und Zeit. In einsamer Kammer*
> *Lädst du öfter den Toten zu Gast,*
> *Wandelst in trautem Gespräch unter Ulmen den grünen Fluß hinab.]*

Yabancının adımlarının hoş ezgisine, arkadaşın sohbet daveti karşılık gelmektedir. Onun deyişi, ırmak kenarında söylenen, vaktinden-önce-ölmüş-olan'ın ruhunun ruha kavuşturduğu gecenin mavisine giden batışı izleyen bir seyahattir. Böyle bir sohbet içinde şiir söyleyen arkadaş, göçüp gidene bakmaktadır. Bakışı ve ona karşılık gelen bakış içinde yabancının kardeşi olur. Kardeş, yabancıyla seyahat halindeyken şafağın daha sessiz meskenine ulaşır. O, "Münzevinin Türküsü'nde / *Gesang des Abgeschiedenen*" (177) şöyle seslenebilmektedir:

> Ah, gecenin ruha kavuşmuş mavisinde yaşamak.
> *[O das Wohnen in der beseelten Bläue der Nacht.]*

Kulak veren arkadaş "Münzevinin Türküsü'nü / *Gesang des Abgeschiedenen*" söyleyerek onun kardeşi haline gelirken, [70] yabancının kardeşi onun sayesinde kız kardeşinin – "Ruhani Alacakaranlık / *Geistliche Dämmerung*" (137) şiirinin son dizelerinde dendiği gibi: "ayı anımsatan sesi ruhani gecenin içinde çınlarken / *mondene Stimme durch die geistliche Nacht tönt*" – erkek kardeşi olur.

İnziva şiirin alanıdır, çünkü yabancının çınlayan-parıldayan adımlarının hoş nağmeleri, onun peşinden gelenlerin ışıksız seyahatini, kulak veren söyleyişe dönüştürecek şekilde yalazlandırır. Oysa ışıksız olan, çünkü ancak takip eden seyahat, onların ruhlarını mavinin içinde açınlar. Söyleyen ruhun özü, bu durumda, o sessiz şafağı bünyesinde barındıran gece mavisine önceden bakakalmaktan ibarettir.

Mavi bir andan ibarettir artık ruh
[Ein blauer Augenblick ist nur mehr Seele]

denmektedir "Çocukluk Çağı / *Kindheit*" (104) isimli şiirde.

Böylece inzivanın özü tamamına erdirilmiş olur. İnziva, şiirin tamamına ermiş alanı olabilmesi için, daha sessiz çocukluk çağının toplanma yeri ve aynı zamanda da yabancının mezarı olmalıdır – vaktinden-önce-ölmüş-olan'ı, batışında takip edenleri kendinde toplayan mezardır bu. Bu amaçla, ona kulak vermeleri ve çığırının hoş nağmelerini, konuşulan dilin ifadesine dönüştürmeleri, böylece birer münzevi olmaları gerekmektedir. Onların söyleyişi şiirdir. Nasıl? Şiirle söyleme ne demektir?

Şiirle söyleme, tekrar etme demektir: inzivadaki ruhun hoş nağmelerinin seslenişini yinelemektir. Bir şeyi dile getirmek anlamında deyiş olmadan önce şiir, uzunca bir süre işitmektir sadece. İnziva, işitmeyi önce hoş nağmelerine geri döndürür ve böylece tekrar söyleyiş sırasında dediklerinin çınlamasını sağlar. Ruhani gecenin kutsal mavisindeki ayı anımsatan serinlik, her türlü bakış ve deyişe sesi ve nuruyla nüfuz eder. Böylece onun dili, yineleyen olur: yani şiir olur. Şiirin dile getirdiği, özsel olarak gizli kalanı esirger. İşitilmeye çağırılan yineleyiş, bu suretle "daha dindar / *frömmer*" olur, yani yabancının, çocukluk çağının ışıksızlığından, daha sessiz ve aydınlık tana doğru önceden yürüdüğü çığırın [71] seslenişine daha uysal hale gelir. Bu yüzdendir ki, kulak veren şair, kendine şunları söyleyebilmektedir:

Daha dindarsın ya şimdi ışıksız yılların anlamını bilirsin,
Serin ve güz, yapayalnız odalarda;
Ve parıldayan adımlar kutsal mavide çınlayarak atılır.
[Frömmer kennst du den Sinn der dunklen Jahre,
Kühle und Herbst in einsamen Zimmern;
Und in heiliger Bläue läuten leuchtende Schritte fort.]
"Çocukluk Çağı / *Kindheit*" (104)

Güzü ve yıl dönümünü söyleyen ruh, batış içinde batıp yok olmaz. Onun dirdar oluşu, şafak ruhunun yalazıyla parlamıştır ve bu yüzden de alaz alazdır:

Ey, solmuş sazlığın türküsünü usulca söyleyen ruh;
yalaz dindarlık.
[O, die Seele, die leise das Lied des vergilbten Rohrs sang;
feurige Frömmigkeit.]

Bu söz, "Rüya ve Gecenin Karartan Perdesi / *Traum und Umnachtung*" (157) başlıklı şiirdendir. Burada sözü edilen gecenin karartan perdesi, cinnetin delilik olmaması gibi, ruhun da karanlığın kefenine sarılması demek değildir. Yabancının, şiirle söyleyen erkek kardeşini sarmalayan gece, şafağın "altuni ürperiş"ine göçüp giden münzevinin canını verdiği "ruhani gece"dir. Bu göçkünün ardından bakan, ona kulak veren arkadaş, bakışını daha sessiz çocukluk çağının serinliğine doğrultmaktadır. Böyle bir bakış; çoktandır doğmuş olan, elinde hâlâ saklı tuttuğu başlangıç anlamındaki sessiz çocukluk çağını unutmuş ve henüz dünyaya gelmemiş olana asla gebe kalamamış zürriyetten ayrılmaktır. İsmini Salzburg yakınlarındaki bir su şatosundan *[Wasserschloß]* alan "Anif" şiirinde şunlar dile gelmektedir (134):

> Doğmuş olanın günahı çok büyük. Ah sana, altuni ürpertisi Ölümün,
> Rüyasında ruh, daha serin çiçekleri görürken.
> *[Groß ist die Schuld des Geborenen. Weh, ihr goldenen Schauer Des Todes,*
> *Da die Seele kühlere Blüten träumt.]*

Kederin "ah"ında eski zürriyetten ayrılma yoktur sadece. Bu ayrılma, gizlenik bir yazgı olarak, inzivadan seslenen veda anlamında [72] karara bağlanmıştır zaten. Onun karanlık gecesinde gezinmek, "bitimsiz azaptır / *unendliche Qual*". Bu, sonsuz acı anlamında değildir. Bitimsiz olan, her türlü sınırlama ve bodurluktan ayrıdır. "Bitimsiz azap / *unendliche Qual*"; tamamlanmış, tam olmuş, özünün dolgunluğuna varmış kederdir. Kederin zıt niteliğinin yalın bir'liği, ayrılma noktasını daima gayri-ruhani geceden alan o ruhani gecede gezinirken saf canlanışına kavuşur, sadece. Ruhun narinliği, Tanrı'yı avlamaya, ürkekliğiyse semalara akın etmeye çağırılmıştır.

"Gece / *Die Nacht*" (187) isimli şiirde şöyle denmektedir:

> Bitimsiz azap,
> Tanrı'yı avlamış olman
> Narin ruh,
> Çağlayanda iç çekerek,
> Dalgalanan karaçamlarda.
> *[Unendliche Qual,*
> *Daß du Gott erjagtest*
> *Sanfter Geist,*
> *Aufseufzend im Wassersturz,*
> *In wogenden Föhren.]*

Bu akın etme ve avlanmanın yalazlanan coşkunluğu, "dik yamaçlı kaleyi / *die steile Festung*" yıkarak yerle bir etmez; avlandığını yere sermez, aksine, semalara bakmak üzere kıyam eder – ki, onun saf serinliği Tanrı'yı örter. Böylesi bir seyahatin şiirle söyleyen akıl yoruşu, tamamına ermiş kederin mührünü taşıyan bir kafanın alnına aittir. Bu nedenle, "Gece / *Die Nacht*" (187) şiiri, şu dizelerle sonlanmaktadır:

Semalara akın eder
Taş gibi olmuş bir kafa.
[Stürmt den Himmel
Ein versteinertes Haupt.]

"Yürek / *Das Herz*" (180) isimli şiirin sonu da buna karşılık olarak:

Dik yamaçlı kale.
Ey, yürek
Karlı serinliklere titrek bir ışıkla yansıyan.
[Die steile Festung.
O Herz
Hinüberschimmernd in schneeige Kühle.]

Geç dönem şiirlerinden "Yürek / *Das Herz*", "Sağanak / *Das Gewitter*" ve "Gece / *Die Nacht*"nin üçlü seslenişi, [73] inzivanın tek ve biricik söyleyişine gizlenik biçimde dile gelmektedir aslında. Bu ise, şiirle ilgili bu irdelemede, adı geçen üç şiiri söyleyişlerinin nağmeleriyle başbaşa bırakmak, daha fazla açıklamada bulunmamak kararının ne kadar isabetli olduğunu göstermektedir.

İnzivada seyahat, görünmezin görünüşlerine bakma ve tam keder bir bütündür. Sabredenler *[Geduldige]* onun sürükleyişine boyun eğerler. Sadece sabredenler, zürriyetin en erken şafağına geri dönebilmektedirler. Bu zürriyetin yazgısı, kadim bir soy kütüğünde saklıdır ve şair, "Kadim Bir Soykütüğüne Düşülenler / *In ein altes Stammbuch*" (55) isimli şiiriyle bu kitaba şunları düşmektedir:

Alçakgönüllülükle kedere boyun eğer sebatkârlar
Hoş nağmelerle ve yumuşak bir cinnetle çınlayarak.
Bak! Alacakaranlık geldi bile.
[Demutsvoll beugt sich dem Schmerz der Geduldige
Tönend von Wohllaut und weichem Wahnsinn.
Siehe! es dämmert schon.]

Deyişin söz konusu hoş nağmeleri içinde şair, parıldayan görünüşleri –cinnetkâr avlanma karşısında Tanrı'nın kendini ardına gizlediği bu görünüşleri– açığa çıkarır.

Bu sebeple "İkindide Fısıldananlar / *In den Nachmittag geflüstert*" (54) başlıklı şiirde de söylendiği gibi:

> Tanrı'nın renklerinin rüyasını gören alnım,
> Cinnetin narin kanat çırpışını hisseder.
> *[Stirne Gottes Farben träumt,*
> *Spürt des Wahnsinns sanfte Flügel.]*

Şafağa doğru göçüp giden ve ardından gelen erkek kardeşe inzivada attığı adımlarının hoş nağmeleriyle seslenen o "cinnetkârı / *Wahnsinniger*" takip ettiği ölçüde şair, şiir söyleyen haline gelir. Arkadaşın çehresi, yabancının çehresine böyle bakar. Bu "bir-anlık-bakış'ın / *Augenblick*" nuru, işitenin deyişine dokunur. Şiirin alanından yayılan dokunaklı nur, şiirsel deyişi kendi diline doğru kışkırtan o dalgalanmayı harekete geçirir.

O halde, Trakl'ın şiirinin dili ne türdendir? Yabancının önden giderek yol aldığı o seferde-oluş'a [74] karşılık olarak dile gelen bir dildir. Açtığı çığır, yozlaşmış kadim zürriyetten uzaklaşan bir yoldur. Bu çığır, henüz doğmamış olan zürriyetin korunan tan kızıllığı içinde batışa ulaştırmaktadır. Alanı, inziva olan şiirinin dili, henüz doğmamış olan insan soyunun daha sessiz özünün sakin başlangıç içindeki yurda dönüşüne karşılık gelmektedir.

Bu şiirin dili, geçiş dilini konuşmaktadır. Bu dilin çığırı, çürümüş olanın batışından başlayıp kutsal olanın alacakara mavisinin batışına götürür. Şiirin dili, ruhani gecenin karanlık gölü üzerinden ve içinden geçmenin dilidir. Bu dil, inzivadaki yurda dönüşün türküsünü söyler, çürümenin gurubundan henüz var olmayan sessiz başlangıcın tan kızıllığına dönerek. Göçüp giden yabancının ruhani yıllarının hoş nağmelerinin parıl parıl ve çınlayarak açığa çıktığı nura sahip seferde-oluş, bu dili konuşmaktadır. "Vahiy ve Batış / *Offenbarung und Untergang*" (194) başlıklı şiirdeki ifadeyle "münzevinin türküsü / *Gesang des Abgeschiedenen*", "yurda dönüş içindeki neslin güzelliğini / *die Schönheit eines heimkehrenden Geschlechts*" söylemektedir.

Bu şiirin dili, inzivanın seferde-oluş'luğu içinden dile geldiğinden, veda ederek geride bıraktıklarından ve neye veda edildiğinden de dile gelmektedir. Şiirin dili, özü gereği ve kendine özgü biçimde belirsizdir. Açık seçiklik yönünden herhangi bir donuk anlam çıkartmaya çalışarak şiirin deyişini asla işitemeyiz.

Alacakaranlık ve gece, batış ve ölüm, cinnet ve yabanlık, göl ve taşlar, kuş uçuşu ve kayık, yabancı ve birader, ruh ve Tanrı, yanı sıra renk-

ler: mavi ve yeşil, beyaz ve siyah, kırmızı ve gümüşi, altuni ve kara – hep ve her zaman çokanlamlıdır.

"Yeşil" hem çürüyendir, hem yeşeren; "beyaz" hem soluktur, hem [75] pak; "siyah" hem kasvetli biçimde kuşatandır, hem esrarengiz bir sayvan gibidir. Ölümün beniz solgunluğu "gümüşi"dir, yıldızların parıldayışı da. Hakiki olanın nuru "altuni"dir, "altının tüyler ürpertici sırıtışı / *gräßliche Lachen des Golds*" (133) da. Sözü edilen çokanlamlılıklar, iki anlamlıdır, ilkin. Ama bu iki anlamlılık, bir bütün olarak yeniden bir taraf oluşturmaktadır. Buranın öteki tarafı, şiirin derindeki alanından belirlenmektedir.

Şiir, iki anlamlı ikianlamlılığın dilini konuşmaktadır. Ancak şiirsel deyişin bu çokanlamlılığı, belirsiz anlam çoklukları içinde kaybolup giden türden değildir. Trakl'ın şiirinin bu çokseslilığı bir toplanma yerinden, yani kendi başına alındığında asla dile getirilemez olan bir ahenk içinden, doğup gelmektedir. Şiirsel deyişin bu çokanlamlılığı, kayıtsızlığın hassassızlığı değil, "adilane görüşün / *gerechten Anschauens*" özenine teslim olup ona boyun eğen kendi-haline-bırakan'ın titizliğidir.

Trakl'ın şiirinin sahip olduğu ve kendi içinde açık olan bu çokanlamlı deyişini, başka şairlerin diliyle karşılaştırıp kuşatmakta çoğu kere zorlanıyoruz. Çünkü onların dile getirdiği anlam çokluğu, şiirsel arayışlarındaki tereddütün doğurduğu belirsizlikten türemektedir, çünkü onlar asıl şiirden ve onun alanından yoksundurlar. Trakl'ın özü gereği çokanlamlı olan dilinin benzersiz titizliği, daha yüksek bir anlamda o kadar tekanlamlıdır ki, salt bilimsel-kati teknik kavramların kesinliğiyle kıyaslandığında bile sonsuz ölçüde üstün kalmaktadır.

Trakl'ın şiirinin alanından çıkarak belirlenen bu dilin aynı çokanlamlılığıyla, Kitabı Mukaddes ve Kilise'nin tasavvur dünyasına ait pek çok kelime de konuşmaktadır. Kadim zürriyetten henüz doğmamış olana geçiş, bu saha ve onun dilinden geçmektedir. Trakl'ın şiirinin Hıristiyani olup olmadığı, [76] eğer öyleyse ne ölçüde ve hangi anlamda Hıristiyani olduğu, şairin ne türden bir "Hıristiyan" olduğu; "Hıristiyani", "Hıristiyanlık", "Hıristiyanlar", "Hıristiyanca"nın aslında ne demek olduğu, özü yoğun olan sorulardır. Bu soruları irdelemek, onun şiirinin alanı temkinli biçimde kestirilmedikçe boşlukta kalan bir girişim olacaktır. Üstelik bu soruların irdelenişi, ne metafizik, ne de Kilise kökenli teolojinin kavramlarının yeterli geleceği bir düşünceye ihtiyaç duymaktadır.

Trakl'ın şiirinin Hıristiyanca olup olmadığına hükmedebilmek için, özellikle onun son iki şiiri – "Ağıt / *Klage*" ile "Grodek" – üzerine düşünmek gerekir. Bu konuda hüküm verebilmek için şu soruyu sormak

gerekir: Şair eğer o kadar kararlı bir Hıristiyansa eğer, burada –son deyişinin en aşırı acısında– neden Tanrı'ya ve Mesih'e seslenmemektedir? Bunun yerine neden "kız kardeşin bir oraya bir buraya salınan gölgesinden / *schwankender Schatten der Schwester*" söz etmekte ve ona "selamlayan / *grüßende*" demektedir? Neden bu türkü, kendinden emin bir Hıristiyani selamet ümidiyle değil de, "doğmamış torunlar / *die ungebornen Enkel*" diyerek sona ermektedir? Neden kız kardeş, son şiirlerinden ikincisi olan "Ağıt'ta / *Klage*" (200) da karşımıza çıkmaktadır? Neden burada "ebediyete / *die Ewigkeit*" "buzla kaplı dalga / *die eisige Woge*" denmektedir? Bu Hıristiyani bir düşünce midir? Aslında Hıristiyani bir umutsuzluk bile değildir.

Bu "Ağıt / *Klage*" neyi söyler? "Kız kardeş ... Bak ... / *Schwester ... Sieh ...*" sözünde, noksansızlıktan tamamıyla mahrum kalma tehdidine rağmen "insanın altuni çehresine / *goldnen Antlitz des Menschen*" doğru seyahatine devam edenlerin en içten yalınlığını işitmiyor muyuz?

Trakl'ın şiirinin konuştuğu –ama aynı zamanda da: sustuğu– çoksesli dilinin titiz ahengi, şiirinin alanı olan inzivaya karşılık gelmektedir. Bu alana hakkıyla dikkat etmek bile düşüncelere dalmaya yetmektedir. Sona geldiğimizde, bu alanın yer[leşim]ini sormaya cesaret bile edemiyoruz neredeyse.

III

Şiirinin alanının inziva olduğunun en son işaretini, "Güz Ruhu / *Herbstseele*" (124) başlıklı şiirin [77] sondan bir önceki kıtası vermişti bize, irdelememizin ilk aşamasında. Burada, "ruha kavuşmuş mavi içinde yaşamak / *beseelter Bläue wohnen*" için ruhani gecede yabancının çığırı üzerinden onu takip eden seyyahlardan bahsedilmektedir.

> Yakında balıklar ve yaban hayvanları kayıp gidecek.
> Mavi ruh, karanlık seyahat
> Sevdiklerimizden, ötekilerden erkenden ayırdı bizi.

Üzerinde yaşam vaat eden ve buna imkan tanıyan açık alana dilimizde "yurt / *Land*" denmektedir. Yabancının yurduna geçiş, gurubun ruhani alacakaranlığı üzerinden olmaktadır. Bu sebeple kıtanın son dizesi şöyle demektedir:

> Gurup değiştirir anlamı ve görünümü.

Vaktinden-önce-ölmüş-olan'ın batışa daldığı yurt, bu gurubun yurdudur. Trakl'ın şiirinin kendinde topladığı alanın yer[leşim]i, inzivanın

gizlenik özüdür ve adı "Gurup Yurdu [Garp] / *Abendland*"dır. Bu Gurup Yurdu [Garp], Platoncu-Hıristiyani batıdan ve hatta Avrupa olarak düşünülenden daha kadimdir, bu sebeple daha erken ve daha ümit vaat edicidir. Çünkü inziva, yükselen dünya yılının *[steigendes Weltjahr]* "başlangıcıdır", batışın uçurumu değil.

İnzivada gizlenik olan Gurup Yurdu batmaz, aksine, ruhani gece içinde batışa gidenin yurdu olarak sakinlerini bekleyerek kalır. Batışın yurdu, saklanan şafağın başlangıcına geçiştir.

Bunları göz önüne aldığımızda, Trakl'ın şiirlerinden ikisinin özellikle Gurup Yurdu'ndan söz etmesine artık tesadüf diyebilir miyiz? Birisi, "Gurup Yurdu / *Abendland*" (171 vd.) başlığını taşımaktadır. Ötekisinin başlığıysa "Gurup Yurdu'nun Türküsü'dür / *Abendländisches Lied*" (139 vd.) ve "Münzevinin Türküsü / *Gesang des Abgeschiedenen*" ile aynı şeyleri söyler. Bu türkü, hayranlığa meyleden bir seslenişle başlar:

> Ey, ruhun geceleyinki kanat çırpışı:
> *[O der Seele nächtlicher Flügelschlag:]*

[78] Dize, iki nokta üst üsteyle sona ermektedir. Böylece, batıştan başlangıca geçişe kadar her şeyi kapsamış olur. Tam burada, şiirin son iki dizesinde, bir başka iki nokta üst üste daha vardır. Bu işaretten sonra yalın bir söz gelmektedir: "Tek zürriyet / *Ein Geschlecht*". Burada "Tek" kelimesi vurgulanmıştır. Görebildiğim kadarıyla, Trakl'ın şiirlerinde italik dizilmiş yegane kelime budur. Söz konusu "Tek zürriyet" ifadesi, bu şairin şiirinin esrarını saklı tutan ana sesi bünyesinde barındırır. Tek zürriyetin bir'liği; inzivadan, özünde var olan daha sessiz sessizlikten, "ormanın menkıbelerinden / *Sagen des Waldes*", "ölçü ve yasadan / *Maß und Gesetz*" doğup gelen ve "münzevilerin kameri çığırlarından / *die mondenen Pfade der Abgeschiedenen*" geçerek insanoğlunun iki'liğini yalın biçimde narin çift'liğe toplayandır.

"Tek zürriyet" ifadesindeki "Tek" kelimesi, "iki" yerine "bir" anlamında değildir. Ayrıca "Tek", ruhsuz bir aynılık anlamına da gelmemektedir. "Tek zürriyet" ifadesi, zaten ne biyolojik bir olgudan, ne "tek cinsiyetlilik"ten, ne de "özdeş cinsiyetlilik"ten bahsediyor. Vurgulu biçimde "Tek zürriyet" diye ifade edilende, ruhani gecenin toplayan mavisinde bütünlüğe kavuşan o birleştiren *[das Einende]* saklıdır. Bu kelime, gurubun yurdundan söz eden türküden seslenmektedir. Dolayısıyla, burada "zürriyet / *Geschlecht*" kelimesi, daha önce ifade edilen çokanlamlılığa sahiptir. Önce, onu öteki canlılardan (bitkiler ve hayvanat) ayırt etmek üzere tarihsel anlamdaki insan zürriyetini, insanlığı,

ifade etmektedir. Sonra, "zürriyet"; insanoğlunun halklarını, kabilelerini, aşiretlerini, ailelerini dile getirmektedir. Ama aynı zamanda "zürriyet" kelimesi, her zaman için cinsiyetlerin iki'liğini de ifade etmektedir.

İnsanoğluna "Tek zürriyet"in yalınlığını darbeden ve böylece insan zürriyetinin soylarını ve bu suretle insanoğlunun kendisini daha sessiz çocukluk çağının sessizliğine geri getiren kudret, bunu, ruhu "mavi baharın / *blauer Frühling*" seferine çıkartmak yoluyla gerçekleştirmektedir. [79] Ruh, bu mavi baharı söyler, onu sessizlik içinde saklayarak. "Karanlıkta / *Im Dunkel*" (151) başlığını taşıyan şu dizeyle söze başlamaktadır:

> Ruh, mavi baharı sessizlik içinde saklar.
> *[Es schweigt die Seele den blauen Frühling.]*

Burada, "sessizlik içinde saklar / schweigen" ifadesi, geçişli anlamda kullanılmıştır. Trakl'ın şiiri, Gurup Yurdu'nu söyler. O, ruhun yalazını narin olana seslendiren doğru kudretin gerçekleşmesine yönelik çıplak bir haykırıştır. "Kasper Hauser Türküsü / *Kaspar Hauser Lied*"de (115) şöyle denmektedir:

> Tanrı onun kalbine narin bir yalazı dedi:
> Ey insan!
> *[Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen: O Mensch!]*

Buradaki "dedi / *sprach*" ifadesi, yine aynı geçişli anlamda kullanılmıştır – az önce adı geçen "sessizlik içinde saklar / *schweigen*" ile "Elis Adlı Delikanlıya / *An den Knaben Elis*" (97) başlıklı şiirdeki "kanar / *blutet*" ve "Mönchsberg'te / Am Mönchsberg" (113) şiirinin son dizesindeki "uğuldar / *rauscht*" örneklerinde olduğu gibi.

Tanrı'nın demesi, insana daha sessiz bir öz tayin eden bir demedir. Bu demeyle *[Zuspruch]* insan, asıl batıştan çıkıp şafakta yöneleceği buluşmaya çağırılmaktadır. "Gurup Yurdu", "Tek zürriyet"in şafağının yükselişini barındırır.

"Gurup Yurdu'nun Türküsü'nü / *Abendländisches Lied*" söyleyenin, bir çöküş şairi olduğunu söylediğimizde ne kadar da sığ düşünmüş oluruz. Aynı şekilde; Trakl'ın "Gurup Yurdu / *Abendland*" (171 vd.) başlığını taşıyan öteki şiirini, sadece sonuncu üçüncü parçasına göre değerlendirdiğimizde ve söz konusu üç bölümlü şiirin ikinci bölümüyle bu bölümü hazırlayan birinci bölüme inatla kulak vermediğimizde ne kadar da noksan ve kaba bir işitiş içinde oluruz. "Gurup Yurdu / *Abendland*" şiirinde yine Elis'e rastlansa da, şairin en son şiir-

lerinde "Helian" ve "Sebastian Rüyada / *Sebastian im Traum*" karakterleriyle karşılaşılmamaktadır. Yabancının adımları çınlamaktadır. Onlar, ormanın kadim menkıbesindeki "sakin ruhla / leiser Geist" ahenk içinde ses vermektedirler. Bu şiirin ortadaki bölümü; [80] "taş taş üstüne konularak inşa edilmiş / ovada! // *steinern aufgebaut / in der Ebene!*" bulunan "büyük kentlerin / großen Städte" dile getirildiği son bölümü zaten aşmıştır. Kentler zaten yazgılarını yaşamaktadır. Kentin yazgısı; "bahar sağanaklarının gürlediği / *Frühlingsgewitter ertönt*" "yeşil tepede / *am grünen Hügel*" – "adilane ölçüye / *gerechtes Maß*" sahip olan ve "Gurup Tepesi / *Abendhügel*" (150) adını da alan bu tepede – dile gelenden farklıdır. Bazen Trakl'ın "içkin tarihsizliğinden / *innerste Geschichtslosigkeit*" dem vuranlar olmuştur. Bu hükümdeki "tarih" ne demektir? Bu ad, sadece "vakayiname / *Historie*" anlamındaysa eğer, yani geçmişte olanların birer sunumundan ibaretse, Trakl gerçekten de tarihsizdir. Onun şiiri, tarih "objelerine / *Gegenstände*" ihtiyaç duymaz. Neden? Çünkü onun şiiri, en yüksek anlamda tarihseldir *[geschichtlich]*. Onun şiiri, insanoğlunu henüz ondan esirgenen özüne sokan, yani kurtaran, darbedici kudretin yazgısını söylemektedir şiirle.

Trakl'ın şiiri, yurda dönen zürriyetin daha sessiz memleketi olan yeryüzünü "yeryüzünde bir yabansıdır / *ein Fremdes auf Erden*" olarak dolanarak özüne katan ruhun türküsünü söylemektedir.

Bu, modern kitlesel varoluşun teknik-bilimsel dünyasından bihaber hayalci bir romantizm midir? Ya da –şu anki olayların tarih yazımıyla tatmin olan güncelin– ki bu güncelin önceden hesap edilen geleceği, aslında o güncelin sadece bir uzatmasından ibarettir, insan özünün şafağında onu kavrayan yazgıdan yoksun bir gelecektir bu – muhabirlerinden farklı şeyleri gören ve düşünen o "meczub"un açık seçik bilgisi midir?

Şair, ruhun, "bir yabansının / *ein Fremdes*", çürümeye değil ama batışa giden bir çığıra gönderildiğini görmektedir. Bu batış, vaktinden-önce-ölmüş-olan'ın önden giderek öldüğü o muazzam ölüşe itaat edip boyun eğer. Şiir söyleyen olarak erkek kardeş, onu bu ölüşünde izler. Yabancıyı izleyen arkadaş, inzivanın yıllarının ruhani gecelerinde ölümleyerek geceler. Onun söyleyişi, "Mahpus Karatavuğun Türküsü'dür / *Gesang einer gefangenen Amsel*". Şair, L. v. Ficker'e ithaf edilen [81] bir şiire bu başlığı vermiştir. Karatavuk, Elis'i batışa çağıran kuştur. Mahpus karatavuk, ölü-gibi-olan'ın *[des Totengleichen]* kuş sesidir. Bu kuş, Elis'in yüreğinin mavi gecenin yıldız gölünü geçtiği ve bu yolla ruhuna

özünün çıkış yerini gösteren altuni kayığın yolculuğuna karşılık gelen altuni adımların yalnızlığı içine hapsedilmiştir.

Ruh bir yabansıdır yeryüzünde.

Ruh, inzivanın ruhunun içine işlediği ve bu yüzden "ruhani" olan gurubun yurduna doğru yola çıkmıştır.

Her türlü düstur tehlikelidir. Dile geleni, peşinhükmün yüzeyselliğine zorladığı gibi, düşünüşü kolayca bozabilmektedir. Ama düsturlar destek de olabilirler, en azından harekete geçirebilir ve tahammül edebilen düşünüşün dayanağını oluşturabilirler. Bu kayıtlar altında, şu düsturu ifade edebiliriz:

Şiirinin irdelenmesi sonucunda Georg Trakl'ın, henüz gizlenik olan Gurup-Yurdu'nun şairi olduğu görülmüştür.

Ruh bir yabansıdır yeryüzünde.

Bu cümle, "Ruhun Baharı / *Frühling der Seele*" (149 vd.) başlıklı şiirinden alınmadır. Cümlenin ait olduğu son kıtaya geçişi sağlayan dizeyse şöyledir:

> Müthiş ölüm ve yüreğin şakıyan yalazı.
> *[Gewaltiges Sterben und die singende Flamme im Herzen.]*

Ardından türkü, yabancının içinden geçerek yol aldığı ve onu takip eden erkek kardeşin Gurup Yurdu'nda böylece yaşamaya başladığı ruhani yılların hoş nağmelerinin yalın aksi içinde doruğa erişir:

> Balıkların hoşça oynaştığı sular daha karanlık sarmalar.
> Matem vaktidir, güneşin sessiz görünüşü;
> Ruh bir yabansıdır yeryüzünde. Ruhani bir alacakara
> Mavi çöker tarumar ormanın üzerine ve uzunca
> Çınlar karanlık bir çan köyde; huzura uğurlar.
> Sessizce çiçeklenir mersin ağacı, ölünün ak göz kapakları üzerinde.
>
> Alçalan ikindide sular sessizce mırıldanır
> Ve nehir kıyısındaki yabanlıklar daha karanlık yeşerir,
> gülüm rüzgârda bir sevinç;
>
> Biraderin gurup tepesindeki latif türküsü.
>
> *[Dunkler umfließen die Wasser die schönen Spiele der Fische.*
> *Stunde der Trauer, schweigender Anblick der Sonne;*
> *Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden. Geistlich dämmert*
> *[82] Bläue über dem verhauenen Wald und es läutet*

Lange eine dunkle Glocke im Dorf; friedlich Geleit.
Stille blüht die Myrthe über den weißen Lidern des Toten.
Leise tönen die Wasser im sinkenden Nachmittag
Und es grünet dunkler die Wildnis am Ufer, Freude im rosigen
Wind; Der sanfte Gesang des Bruders am Abendhügel.]

Bu makalede Trakl'den zikredilen sayfa numaraları, Otto Müller Verlag / Salzburg yayınevince yayımlanan Georg Trakl külliyatının birinci cildine ("Şiirler / *Die Dichtungen*") göredir. Heidegger, bu eserin 1948'te yayımlanan altıncı basımından yararlanmıştır *[-khō]*.

Üçüncü Bölüm

Heidegger Kronolojisi

MARTIN HEIDEGGER'İN DÜŞÜNCE YOLU

Hayatı, Dersleri, Eserleri ve Sunuşlarına Tarihsel Çerçeve İçinde Kronolojik Bir Bakış

Bu kronolojik bakışın amacı, filozoflar *Pantheon*'unda haklı yerini alan Martin Heidegger'in hayatını, eserlerini, derslerini, seminerlerini ve sunuşlarını derli toplu biçimde biraraya getirmek, mümkün olduğunca ayrıntılı bilgilere yer vermek ve onun hakkında bilgi edinmek isteyenlere yararlı bir araç sunmak, onun toplu eserlerine seçtiği *Wege, nicht Werke* (Eserler Değil, Yollar) ülküsüne sadık kalarak biyografisini bir "yaşam yolu" (*Lebensweg*) şeklinde özetleyebilmektir.

Bu doğrultuda aşağıdaki metin belirli bir amaçsal yapılandırmaya tabi tutulmuştur:

Heidegger'e ilişkin biyografik bilgiler "**kalın**" yazı karakterleriyle, çağının bazı önemli gelişmeleri "ince" yazı karakterleriyle, verdiği dersler "*çerçeveli*" alanlarla, yaptığı sunuş ve yayınlar "***kalın italik***" yazı karakterleriyle dizilmiştir.

Öte yandan söz konusu metin yapılandırmasında işlevsel öğeler olarak bazı kısaltma ve notasyonlara başvurulmuştur. Bunları şöyle okumak gerekmektedir:

- **SS** = *Sommersemester* (Bahar Sömestri, genellikle Mayıs-Temmuz ayları arasında yapılırdı).
- **WS** = *Wintersemester* (Güz Sömestri, genellikle Kasım-Şubat ayları arasında yapılırdı).
- **KNS** = Birinci Dünya Savaşı sonrasında 7 Şubat ila 11 Nisan 1919 tarihleri arasında olağanüstü şartlar altında verilen *Kriegsnotsemester* (Savaş Sıkıntıları Sömestri) kapsamındaki derstir.
- "**Ders**" = Heidegger'in üniversite ders programı içinde verdiği derslerdir (*Vorlesung*).
- "**Seminer**" = Üniversitedeki derslerin yanısıra öğrencilerin bilgi ve becerisini geliştirici "alıştırma" (*Übung*) ve "seminer"lerden (*Seminar*) oluşmaktadır.
- "**Sunuş**" = Heidegger'in çeşitli vesilelerle üniversite dışında yaptığı sunuşlar, konuşmalar ve verdiği derslerdir.
- "**Yayın**" = Heidegger'in yaptığı yayınlardır. Sadece dergi ve yıllıklarda çıkan yayınların ayrıntılı künyesi verilmiş, başlı başına bir kitap olarak yayınlanan çalışmaların sadece başlığı verilmiştir.
- "**Okuma**" = Özellikle genç Heidegger'in "temel okumalar"ına (*Lektüre*) işaret etmektedir.

Bu *Lebensweg*'in hazırlanması uzun bir çalışmanın eseridir. Heidegger'e dair biyografik çalışmaların hızlanarak arttığı bir dönemde yayınlanan her yeni kitap çok değerli bir kaynak haline gelmektedir. Bu bağlamda en sık başvurduğum çalışmalar şunlardır:

- Martin Heidegger, **Gesamtausgabe – Ausgabe letzter Hand**, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1975 vd. (Yayın programında yer aldığı halde henüz basılmamış olan ders, yazı ve sunuşlar için Vittorio Klostermann Yayınevi'nin Mart 2000 tarihli en son *Gesamtausgabe* kataloğundan yararlanılmıştır. Bunun ya-

nısıra Heidegger'in editör oğlu Hermann tarafından hazırlanan "resmi özgeçmişi" *Gesamtausgabe* c. 16'nın sonunda yer almaktadır [s. 825-828]. Heidegger'in akademik kariyeri sırasında pek çok kere resmi makamlara sunduğu çeşitli özgeçmişlerinden de yararlanılmıştır: Bkz. *GA* 16, s. 32 [doktora için, 1913], s. 37-39 [*Habilitation* için, 1915], s. 41-45 [1922], s. 247 [1934], s. 350 [1938]).

- Theodore Kisiel, **The Genesis of Heidegger's *Being and Time***, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1995.
- Rüdiger Safranski, **Ein Meister aus Deutschland - Heidegger und seine Zeit**, Frankfurt a.M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1997.
- Hugo Ott, **Martin Heidegger - Unterwegs zu seiner Biographie**, Gözden Geçirilmiş Yeni Basım, Frankfurt-New York, Campus Verlag, 1992.
- Hans-Martin Sass, **Martin Heidegger: Bibliography and Glossary**, Ohio, Bowling Green State University, 1982.
- Joseph Rovan, **Geschichte der Deutschen - Von ihren Ursprüngen bis heute**, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998.
- Çevrimiçi: http://www.webcom.com/~paf/href.html (*Erişim Tarihi*: 29.03.2001. Çevrimiçi kaynakların her zaman sağlıklı olmadığı artık anlaşılmaya başlanmıştır. Ancak burada verilen URL adresinin oldukça iyi bir Heidegger anasayfasına ulaştırdığı rahatlıkla söylenebilir.)

Bu kronolojinin daha eski bir versiyonu, *Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde* (Yıl 2002, Sayı 1, s. 49-100) yayımlanmıştı. Söz konusu çalışmamı gözden geçirip genişleterek yayımlamama izin veren Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mücella Uğur'a burada teşekkürlerimi sunarım.

1871	Alman İmparatorluğu'nun monarşik bir federal devlet olarak kurulması
1889 (26 Eylül)	**Martin Heidegger'in güney-batı Almanya'nın Baden eyaletinde Meßkirch kasabasında dünyaya gelmesi**
1890	Otto von Bismarck'ın Şansölyelik'ten ayrılması
1890'lar	Alman ekonomisininde ve toplumunda köklü değişimlerin başlaması Parti ve sendikaların

	kurulmaya başlanması Teknik buluş ve yeniliklerin artması, bilimlerin gelişmesi Friedrich Nietzsche'nin etkin biçimde alımlanmaya başlanması
1895-1903	İlkokul: Volks- und Bürgerschule Meßkirch
1897	Bismarck'ın ölümü Yorck von Wartenburg'un ölümü
1900	Nietzsche'nin ölümü Max Planck'ın kuantum kuramını önermesi Sigmund Freud'un "Rüyaların Yorumu" isimli eserini yayınlaması
1901	Thomas Mann'ın "Buddenbrooks" isimli eserini yayınlaması
1903-1906	Konstanz'taki "Konradi-Haus" (Studienhaus St. Konrad) denilen Cizvit Lisesi'ne gitmesi (Heinrich-Suso-Gymnasium)
1904	İngiltere ve Fransa arasında "Entente cordial"in imzalanması
1905-1906	Rusya'da devrimci hareketin başlaması
1906-1909	Freiburg'ta Bertholdgymnasium ve episkoposluk okuluna (erzbischöfliches Gymnasialkonvikt) devam etmesi
1907	Okuma: Franz Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (Aristoteles'e Göre Varolanın Pek Çok Anlamına Dair)*
1909	Okuma: Carl Braig: *Vom Sein. Abriß der Ontologie (Varlığa Dair. Ontolojinin Anahatları)* Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen I (Mantıkbilimsel İncelemeler I)* Edmund Husserl: *Philosophie der Arithmetik (Aritmetiğin Felsefesi)*
1909	(30 Eylül)Tisis/Feldkirch'daki (Avusturya, Vorarlberg) Cizvit manastırında papaz adaylığına (*Noviziat*) başlaması, kalbinden hastalanması üzerine on dört gün sonra buradan çıkartılması · (bu rahatsızlığı, savaş sırasında da nüksedecektir)

1909-1913	Freiburg Üniversitesi'ne başlaması (Albert-Ludwig-Universität), burada aldığı dersler:	
1909-1911:	Teoloji, Felsefe	
1911-1913:	Felsefe, Tin ve Fen Bilimleri	
1910	Sunuş:	*Abraham a Sancta Clara* Meßkirch'te sunulmuştur
	Yayın:	• *Per mortem ad vitam (Gedanken über Jörgensens "Lebenslüge und Lebenswahrheit)* *Ölümden Hayata (Jörgensen'in "Yaşam Yalanı ve Yaşam Hakikati" Üzerine Düşünceler)* Der Akademiker, c. II, S. 5, Mart 1910, s. 72 vd.
		• Fr. W. Förster'in "Autorität und Freiheit - Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche" isimli eserini tanıtım yazısı, Der Akademiker, c. II, S. 7, Mayıs 1910, s. 109 vd.
		• Ad. Jos. Cüppers'in "Versiegelte Lippen - Erzählung aus dem irischen Volksleben des 19. Jahrhunderts" isimli eserini tanıtım yazısı, Der Akademiker, c. III, S. 2, Aralık 1910, s. 29.
1911	Okuma:	Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft* *(Pekin Bir Bilim Olarak Felsefe)*
	Yayın:	• Joh. Jörgensen'in "Das Reisebuch - Licht und Dunkel in Natur und Geist" isimli eserini tanıtım yazısı, Der Akademiker, c. III, S. 3, Ocak 1911, s. 45.
		• *Zur philosophischen Orientierung für Akademiker* *(Akademisyenlerin Felsefi Yönelimi Üzerine)*

		Der Akademiker, c. III, S. 5, Mart 1911, s. 66-67. • O. Zimmermann'ın "Das Gottesbedürfnis" isimli eserini tanıtım yazısı,Akademische Bonifatius-Korrespondenz, c. 26, S. 4, 15 Mayıs 1911, s. 214.
1911	Wilhelm Dilthey'in ölümü	
1912	Yayın:	• *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (Modern Felsefede Gerçeklik Sorunu)* Jahrbuch (Fulda), 25, 1912, s. 353-363. • *Neue Forschungen über Logik (Mantıkbilim Üzerine Yeni Araştırmalar)* Literarische Rundschau für das katholische Deutschland (Freiburg), c. 38, 1912, s. 465- 472, 517-524, 565-570. • *Religionspsychologie und Unterbewußtsein - Eine Sammelbesprechung zu neun verschiedenen Arbeiten über dieses Thema (Din Psikolojisi ve Bilinçaltı - Bu Konuyla İlgili Dokuz Farklı Çalışmanın Tanıtımı)* Der Akademiker, c. IV, S. 5, Mayıs 1911, s. 66-68. • Jos. Gredt'in "Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae" isimli eserini tanıtım yazısı[242]
1912	Yapılan *Reichstag* (Meclis) seçimlerinde Sosyal Demokrat Parti'nin (SPD) en fazla oyu alması	
1913 (26 Haziran)	Arthur Schneider danışmanlığında felsefe doktoru (Dr. phil.) olması	
1913	Yayın:	• Doktora Tezi: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (Psikolojizmde Yargı*

242) GA 16'da Heidegger'in böyle bir tanıtım yazısı yayınladığı belirtilmişse de, bu yazının künyesi verilmemiştir.

		Öğretisine Dair. Mantıkbilime Eleştirel-Pozitif Bir Katkı) 1914 yılında Leipzig'te yayınlanmıştır • F. Ohmann'ın "Kants Briefe in Auswahl" isimli kitabının tanıtım yazısı, Literarische Rundschau für das katholische Deutschland (Freiburg), c. 39, 1913, s. 74. • N. von Bubnoff'un "Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und in seiner Bedeutung für die modernen philosophischen Theorien" isimli kitabının tanıtım yazısı, Literarische Rundschau für das katholische Deutschland (Freiburg), c. 39, 1913, s. 178-179. • D. Hellinghaus'un editörlüğünde yayınlanan "Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen" isimli eserin tanıtım yazısı, Der Akademiker, c. V, S. 3, Ocak 1911, s. 45.
1913	Ferdinand de Saussure'ün ölümü	
1914	Arşidük Franz Ferdinand'ın Saraybosna'da öldürülmesi Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması	
1914 (10 Ekim)	Silah altına alınması, kısa bir süre sonra hastalanması üzerine yedeklere geri gönderilmesi	
1914	Yayın:	• F. Brentano'nun "Von der Klassifikation psychischer Phänomene. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt" isimli kitabının tanıtım yazısı, Literarische Rundschau für das katholische Deutschland

(Freiburg), c. 40, 1914, s. 233-234.
• C. Sentroul'ün "Kant und Aristoteles. Ins Deutsche Übertragen von L. Heinrichs" isimli kitabının tanıtım yazısı, Literarische Rundschau für das katholische Deutschland (Freiburg), c. 40, 1914, s. 330-332.
• F. Gross'un "Kant-Laienbrevier. Eine Darstellung der kantischen Welt- und Lebensanschauung für den ungelehrten Gebildeten aus Kants Schriften, Briefen und mündlichen Äußerungen" isimli kitabının tanıtım yazısı, Literarische Rundschau für das katholische Deutschland (Freiburg), c. 40, 1914, s. 376-377.

1915 Yayın: • Habilitation:[243] *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Duns Scotus'un Kategorileri ve Anlam Öğretisi)*
Heinrich Rickert danışmanlığında hazırlanan bu çalışma 1916 yılında Tübingen'de yayınlanmıştır
• Wilhelm Wundt'un "Probleme der Völkerpsychologie" isimli eserini tanıtım yazısı, Philosophisches Jahrbuch, c. 28, s. 88-90.

1915 Freiburg Albert Ludwigs Üniversitesi'nde *Privatdozent* olarak öğretim görevliliğine başlaması

1915 (10 Temmuz) Sunuş: *Frage und Urteil (Soru ve Yargı)*
Rickert Semineri'nde sunulmuştur

1915 (27 Temmuz) Deneme Dersi:
Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (Tarih Biliminde Zaman Kavramı)

1915 (18 Ağustos) Yeniden silah altına alınması, 1 Kasım 1915'ten itibaren Freiburg Posta Sansür Dairesi'nde

243) Üniversitede ders verme yetkisini (*venia legendi*) haiz olmak amacıyla hazırlanan bir tür doçentlik tezidir.

		(*Postüberwachungsstelle*) görev alması (bu görevini 1918 yılının başlarına kadar sürdürmüştür)
1915		Albert Einstein'ın Özel İzafiyet Kuramı'nı yayınlaması
WS 1915-16	Ders:	**Über die Vorsokratiker: Parmenides** *(Pre-Sokratikler Üzerine: Parmenides)* [244]
	Seminer:	**Über Kant: *Prolegomena*** *(Kant Üzerine: Prolegomena)*
SS 1916	Ders:	**Der deutsche Idealismus** *(Alman İdealizmi)*
	Seminer:	Aristoteles'in mantıkbilimsel metinleri üzerinde çalışmalar (Engelbert Krebs'le beraber)
WS 1916/17	Ders:	**Wahrheit und Wirklichkeit: Über Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1794**[245] *(Hakikat ve Gerçeklik: Fichte'nin 1794 Tarihli "Bilim Öğretisi" Üzerine)*
1916	Yayın:	• ***Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*** **(Tarih Biliminde Zaman Kavramı), Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Leipzig), c. 161, 1916, s. 173-188.** • ***Abendgang auf der Reichenau*** **(Reichenau Adası'nda Akşam Gezintisi), Das Bodenseebuch 1917. Ein Buch für Land und Leute (Konstanz), c. 4, 1916, s. 152.**
1916/17		Edmund Husserl'in Göttingen Georg August Universitesi'nden Freiburg'a Felsefe Fakültesi'nin başına geçmesi
1917 (20 Mart)		**Bir protestan olan Elfriede Petri'yle evlenmesi**[246]
1917		Rusya'da devrim Franz Brentano'nun ölümü

244) Ott ve Kisiel'e göre bu dersin adı şöyledir "*Grundlinien der antiken und scholastischen Philosophie*" (Antikçağ ve Skolastik Felsefenin Anahatları). (Bkz. Ott, a.g.e., s. 87; Kisiel, a.g.e., s. 461).

245) Kisiel'e göre bu dersin adı şöyledir: "*Grundfragen der Logik*" (Mantıkbilim'in Temel Soruları). (bkz. Kisiel, a.g.e., s. 461).

246) *GA* 16 dışındaki kaynaklar bu tarihi 21 Mart olarak vermektedir.

1917 Yayın: • *Selbstanzeige: Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Yazarın Tanıtım Yazısı: Duns Scotus'un Kategorileri ve Anlam Öğretisi), Kantstudien (Berlin), c. 21, 1917, s. 467-468.
• *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Philosophie der Weltanschauungen" (1919-21)* (Karl Jaspers'in "Dünya Görüşleri Felsefesi"ne [1919-21] Notlar) (bu yazı 1976'da *Wegmarken*'de (İzlekler) ilk kez yayınlanmıştır)

1917-1919 Heidegger, *venia legendi*'yi (öğretim yetkisini) kaybetmemek için şeklen de olsa şu dersleri öğretim programına koymuştur:

SS 1917:	*Hegel*
WS 1917/18:	*Platon*
SS 1918-WS 1918/19:	*Lotze und die Entwicklung der modernen Logik* (*Lotze ve Modern Mantıkbilimin Gelişimi*)

Bu dersler aşağıdaki nedenlerden dolayı verilmemiştir:
• SS 1917'den itibaren Heidegger'in yerine Josef Geyser bu kadroda (*philosophischer Lehrstuhl* II) geçici olarak görev almıştır
• Heidegger, 1918 yılı Ocak-Mayıs ayları arasında *Landsturmmann* rütbesiyle Heuberg'teki alaya tayin olmuş, Temmuz-Ağustos ayları arasında Berlin-Charlottenburg'ta meteoroloji uzmanı olarak eğitim görmüş, Ağustos sonu ila Kasım başı arasındaysa Verdun'da cephe meteoroloji biriminde ("Frontwetterwarte 414, 3. Armee") görev almış, 5 Kasım 1918'de *Gefreiter* rütbesini almıştır

1918ABD Başkanı Woodrow Wilson'un "On Dört Madde" Planı Almanya'nın Compiegne'de mütareke

	imzalaması Weimar'da Almanya Cumhuriyeti'nin ilan edilmesi
1919 (9 Ocak)	Arkadaşı Krebs'e gönderdiği bir mektupta şunları diyor: "*System* des Katholizismus problematisch und unannehmbar" ("Katolisizm *sistemi* sorunlu olup, kabul edilebilir gibi değildir"). Derin felsefi ve dini iç çalkantılar yaşadığı savaş sonrası döneme girmesi, hayatına yeni bir yön bulması
1919 (21 Ocak)	Husserl'in asistanı (*Privatassistent*) olması ve kendi adına ders vermeye başlaması[247]
1919	Cumhuriyet Meclisi seçimleri Versailles Barış Antlaşması
1919 (21 Ocak)	Oğlu Jörg'ün doğumu

KNS 1919	Ders:	**Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem** *(Felsefe İdesi ve Dünya Görüşü Sorunu)*
SS 1919	Ders:	**Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie** *(Fenomenoloji ve Transendental Değer Felsefesi)*
	Ders:	**Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums. Zur Bestimmung des Philosophie** *(Üniversitenin ve Akademik Öğrenimin Özüne Dair. Felsefenin Belirlenimine Dair)*
	Seminer:	**Einführung in die Phänomenologie im Anschluß an Descartes *Meditationes*** *(Descartes'ın "Meditationes"leri Bağlamında Fenomenolojiye Giriş)*
WS 1919/20	Ders:	**Ausgewählte Grundprobleme der neueren Phänomenologie (Grundprobleme der Phänomenologie)** *(Yakın Dönem Fenomenolojisinde Seçilmiş Temel Sorunlar – Fenomenolojinin Temel Sorunları)*

247) Thomas Sheehan, "Heidegger, Martin (1889-1976)", Routledge Encyclopedia of Philosophy, c. IV, derl. Edward Craig, London/New York, Routledge, 1998, s. 308-309.

	Ders:	**Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik**[248] *(Ortaçağ Mistisizminin Felsefi Temelleri)*
	Seminer:	**Übungen im Anschluß an Natorp: *Allgemeine Psychologie*** *(Natorp'un "Allgemeine Psychologie" [Genel Psikoloji] İsimli Eseri Bağlamında Alıştırmalar)*
1920 (20 Ağustos)		**Oğlu Hermann'ın doğumu**
		Karl Jaspers'le dostluk kurması
1920		Kapp Darbesi SPD'nin hükümetten atılması
		Ernst Jünger: "In Stahlgewittern" (Çelik Fırtınalarında)
1920		**Sunuş:Wiesbaden'de düzenlenen "Bilim Haftası"nda (*wissenschaftliche Woche*) Oswald Spengler hakkında iki saatlik sunuş**
SS 1920	Ders:	**Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung** *(Görü ve İmlenimin Fenomenolojisi. Felsefi Kavram Oluşumunun Kuramı)*
	Seminer:	**Kolloquium im Anschluß an die Vorlesung** *(Dersin Ardından Kolokiyum)*
WS 1920/21	Ders:	**Einleitung in die Phänomenologie der Religion** *(Din Fenomenolojisine Giriş)*
	Seminer:	**Für Anfänger im Anschluß an Descartes: *Meditationen*** *(Yeni Başlayanlar için Descartes'ın "Meditationes"i Bağlamında Seminer)*
SS 1921	Ders:	**Augustinus und der Neuplatonismus** *(Augustinus ve Yeni Platonizm)*
	Seminer:	**Für Anfänger im Anschluß an Aristoteles: *De anima*** *(Yeni Başlayanlar için Aristoteles'in "De anima" [Ruh Üzerine] İsimli Eseri Bağlamında Seminer)*

248) Bu ders ilan edildiği halde Heidegger tarafından okunmamışsa da, dersin ana hatları ve giriş kısmının metni *Gesamtausgabe* cilt 60'da yer almıştır.

1921		Olağanüstü Hal'in ilanı Eski maliye bakanlarından Erzberger'in radikal sağcılar tarafından öldürülmesi Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi'nin (NSDAP) Adolf Hitler önderliğinde siyasal ajitasyon faaliyetlerine başlaması Benito Mussolini'nin İtalya'da diktatörce yetkiler elde etmesi
WS 1921/22	Ders:	**Phänomenologische Interpretationen (Aristoteles: *Physik*) Einführung in die phänomenologische Forschung** *(Fenomenolojik Yorumlar – Aristoteles: Fizik. Fenomenolojik Araştırmalara Giriş)*
	Seminer:	**Phänomenologische Übungen für Anfänger – Husserl, *Logische Untersuchungen* II** *(Yeni Başlayanlar için Fenomenolojik Alıştırmalar – Husserl, "Mantıkbilimsel İncelemeler II")*
SS 1922	Ders:	**Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik** *(Aristoteles'in Ontoloji ve Mantık/Logosbilim Üzerine Bazı Seçilmiş Eserleri Üzerine Fenomenolojik Yorumlar)*
	Seminer:	**Phänomenologische Übungen für Anfänger – Husserl, *Logische Untersuchungen* II,2** *(Yeni Başlayanlar için Fenomenolojik Alıştırmalar – Husserl, "Mantıkbilimsel İncelemeler II,2")*
1922		Dışişleri Bakanı Rathenau'un radikal sağcılar tarafından öldürülmesi Enflasyonun başlaması Rapallo Antlaşması
1922 (9 Ağustos)		**Eşi Elfriede tarafından Freiburg yakınlarındaki Todtnauberg'de yaptırılan dağevinin (*Hütte*) tamamlanması ve ikamete açılması**
1922		**Marburg ve Göttingen Üniversitesi'ne Aristoteles'le ilgili planladığı bir çalışmanın**

("Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Anzeige der hermeneutischen Situation", Aristoteles'le İlgili Fenomenolojik Yorumlar – Hermenötik Konumlanışın Gösterimi) genel özetini göndermesi

WS 1922/23	Ders:	Der Skeptizismus in der antiken Philosophie (Phänonemonlogische Interpretationen zu Sextus Empiricus, *Hypotyposeon*, III)[249] *(Antikçağ Felsefesinde Septizm – Sextus Empiricus'un "Hypotyposeon, III" İsimli Eseri Üzerine Fenomenolojik Yorumlar)*
	Seminer:	Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles *Nikomachische Ethik* VI, *De anima*, *Metaphysik* VII *(Aristoteles: Nikomakhos'la Etik VI, De anima ve Metafizik VII Üzerine Fenomenolojik Yorumlar)*
	Seminer:	Für Anfänger Husserl: *Ideen* I *(Yeni Başlayanlar için Husserl "Ideen I")*
SS 1923	Ders:	Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) *(Ontoloji – Faktisitenin Hermenötiği)*
	Seminer:	Phänomenologische Übungen für Anfänger: Aristoteles, *Nikomachische Ethik* *(Yeni Başlayanlar için Fenomenolojik Alıştırmalar – Aristoteles, Nikomakhos'a Etik)*
	Seminer:	Kolloquium: Über die theologischen Grundlagen von Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, nach ausgewählten Texten (mit Julius Ebbinghaus) *(Seçilmiş Metinlerle Kant'ın "Salt Aklın Sınırları İçinde Din" İsimli Eserinin Teolojik Temelleri Kolokiyumu [Julius Ebbinghaus'la Beraber])*

249) Kisiel bu sömestr için herhangi bir ders ismi vermemektedir.

1923 (1 Ekim)		Marburg Üniversitesi'nde (Philipps-Universität) kadrosuz hocalık görevine başlaması (*ordentlicher Professor ad personam – außerordentlicher Lehrstuhl für Philosophie*) Rudolf Bultmann'la dostluğunun başlaması
1923		Ruhr Havzası'nın işgal edilmesi Münih'te Hitler'in darbe girişimi Yeni para rejimine geçilmesi, enflasyonun sona ermesi Hükümet değişiklikleri İspanya'da askeri diktatörlük Thomas Mann: "Von deutscher Republik" (Almanya Cumhuriyeti'ne Dair)
1923 (7 Aralık)	Sunuş:	*Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung (Fenomenolojik Araştırmaların Görevleri ve Yolları)* Kant Cemiyeti Hamburg bölge temsilciliğinde yapılmıştır
1923	Sunuş:	*Wahrsein und Dasein. Aristoteles, Ethica Nicomachea Z (Gerçek Olma ve Dasein. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, Kitap VI)* Köln'deki Kant Cemiyeti'nde sunulmuştur
WS 1923/24	Ders:	Einführung in die phänomenologische Forschung *(Fenomenolojik Araştırmaya Giriş)*
	Seminer:	Phänomenologische Übungen für Anfänger – Husserl, *Logische Untersuchungen* II,1 *(Yeni Başlayanlar için Fenomenolojik Alıştırmalar – Husserl, Mantıkbilimsel İncelemeler II,1)*
	Seminer:	Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene – Aristoteles, *Physik* B *(İleri Düzeydekiler için Fenomenolojik Alıştırmalar – Aristoteles, Fizik B)*
SS 1924	Ders:	Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie *(Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları)*

	Seminer:	Für Fortgeschrittene: Die Hochscholastik und Aristoteles *(İleri Düzeydekiler İçin Yüksek Skolastik ve Aristoteles)*

1924	Hannah Arendt'le gönül ilişkisi (Arendt, 1925'te Marburg'u terk eder)	
1924 (25 Temmuz)	Sunuş:	*Der Begriff der Zeit (Zaman Kavramı)* Marburg Üniversitesi Teoloji Bölümü'nde (*Marburger Theologenschaft*) sunulmuştur
1924 (1-7 Aralık)	Sunuş:	*Dasein und Wahrsein nach Aristoteles (Interpretationen von Buch VI der Nikomachischen Ethik) (Aristoteles'e Göre İnsan Varlığı ve Gerçek Olma [Nikomakhos'a Etik, Kitap VI'nın Yorumları])* Kant-Gesellschaft'ın "Westdeutsches Industriegebiet" (Batı Almanya Sanayi Bölgesi) Bölümünün Elberfeld- Barmen, Köln, Hagen, Düsseldorf, Essen ve Dortmund'da Düzenlediği Konferans
1924	Babası Friedrich'in 73 yaşında ölümü	
1924	Heidegger üzerine ilk makalenin Japonya'da yayınlanması, Tanabe Hajime: "Fenomenolojide Yeni Bir Dönüşüm: Heidegger'in Yaşama Fenomenolojisi"	

WS 1924/25	Ders:	Interpretationen Platonischer Dialoge (*Sophistes, Philebos*) *(Platon Diyaloglarının [Sofistes, Filebos] Yorumlanması)*
	Seminer:	Übungen zur Ontologie des Mittelalters *(Ortaçağ Ontolojisine İlişkin Alıştırmalar)*
SS 1925	Ders:	Geschichte des Zeitbegriffs. Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur *(Zaman Kavramının Tarihi. Tarih ve Doğa Fenomenolojisine Hazırlık Dersleri)*
	Seminer:	Übungen über Descartes: *Meditationen (Descartes'ın "Meditationes"leriyle İlgili Alıştırmalar)*

1925		Paul von Hindenburg'un cumhurbaşkanı seçilmesi Locarno Antlaşması
1925 (16-21 Nisan)	Sunuş:	*Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Wilhelm Dilthey'in Araştırma Çalışmaları ve Günümüzde Tarihsel Bir Dünya Görüşü İçin Verilen Mücadele)* "Kurhessische Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft"ın (Kurhessen Bilim ve Sanat Cemiyeti) Kassel'de düzenlediği konferansta sunulan on ders ("Kasseler Vorträge"), 15 Nisan 1925 tarihli "Kasseler Post" gazetesinde Heidegger, bu derslerin özetini yayınlamıştır
1925		Marburg Üniversitesi'nde Nicolai Hartmann'dan boşalan kadroya atanması önerilmiş olsa da, atamayı yapacak olan bakanlık yayın yetersizliği yüzünden Heidegger'in adaylığını reddeder

WS 1925/26	Ders:	Logik. Die Frage nach der Wahrheit *(Mantık/Logosbilim. Hakikate Dair Soru)*
	Seminer:	Phänomenologische Übungen für Anfänger (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*) *(Yeni Başlayanlar için Fenomenolojik Alıştırmalar – Kant: Saf Aklın Eleştirisi)*
	Seminer:	Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene (Hegel: *Logik*, I) *(İleri Düzeydekileri için Fenomenolojik Alıştırmalar – Hegel: Mantıkbilim, 1)*
SS 1926	Ders:	Grundbegriffe der antiken Philosophie *(Antikçağ Felsefesinin Temel Kavramları)*
	Seminer:	Übungen über Geschichte und historische Kenntnis im Anschluß an J. B. Droysen: *Grundriß der Historik* *(J. B. Droysen'in "Historik'in Anahatları" İsimli Eserinden Hareketle Tarih ve Tarihsel Bilgi Üzerine Alıştırmalar)*

1926		Almanya'nın Milletler Cemiyeti'ne üye oluşu Franz Kafka: "Das Schloß" (Şato)
1926 (24 Mayıs)	Sunuş:	*Vom Wesen der Wahrheit* *(Hakikatin Özüne Dair)* Marburg Akademi Birliği'nde (*Akademische Vereinigung Marburg*) sunulmuştur
1926 (4 Aralık)	Sunuş:	*Begriff und Entwicklung der phänomenologischenForschung* *(Fenomenolojik Araştırma Kavramı ve Gelişimi)* "Marburger kulturwissenschaftliches Kränzchen"de (Marburg Kültür Bilim Grubu) sunulmuştur
WS 1926/27	Ders:	Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant *(Thomas Aquinas'tan Kant'a Felsefe Tarihi)*
	Seminer:	Übungen im Anschluß an die Vorlesung *(Dersi Müteakip Alıştırmalar)*
SS 1927	Ders:	Die Grundprobleme der Phänomenologie *(Fenomenolojinin Temel Sorunları)*
	Seminer:	Für Fortgeschrittene: Die Ontologie des Aristoteles und Hegels Logik *(Aristoteles'in Ontolojisi ve Hegel'in "Mantıkbilim"i)*
1927	Yayın:	• *Sein und Zeit* *(Varlık ve Zaman)* Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung (Halle), c. 8, 1927, XI+438. • *Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866* (*Felsefe Kürsüsünün 1866'dan Başlayan Tarihi*) Die Philipps-Universität zu Marburg. 1527-1927 (Marburg), 1927, s. 680-687.

1927		Annesi Johanna'nın 69 yaşında ölümü
1927 (8 Temmuz)	Sunuş:	*Phänomenologie und Theologie. I. Teil: Die nichtphilosophischen als positive Wissenschaften und die Philosophie als transzendentale Wissenschaft (Fenomenoloji ve Teoloji. Birinci Bölüm: Pozitif Bilimler Olarak Felsefi Olmayan Bilimler ve Transzendental Bilim Olarak Felsefe)* Tübingen Protestan Teolojisi Bölümü'nde ("evangelische Theologenschaft") sunulmuştur
1927 (1 Ekim)		Marburg Üniversitesi'nde kadrolu profesör olarak atanması (ordentlicher Professor – ordentlicher Lehrstuhl für Philosophie)
WS 1927/28	Ders:	Phänomenologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* *(Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"nin Fenomenolojik Yorumları)*
	Seminer:	Phänomenologische Übungen für Anfänger über Begriff und Begriffsbildung *(Yeni Başlayanlar İçin Kavram ve Kavram Oluşturmaya İlişkin Alıştırmalar)*
	Seminer:	Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene über Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* *(İleri Düzeydekiler İçin Alıştırmalar – Schelling: İnsan Özgürlüğünün Özüne Dair)*
SS 1928	Ders:	Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz *(Mantık/Logosbilimin Leibniz'ten Hareketle Metafizik Başlama Temelleri)*
	Seminer:	Phänomenologische Übungen: Interpretation von Aristoteles: *Physik*, III *(Fenomenolojik Alıştırmalar: Aristoteles: Fizik III Üzerine Yorumlar)*

1928 (14 Şubat)	Sunuş:	*Theologie und Philosophie (Teoloji ve Felsefe)* Marburg'ta sunulmuştur
1928 (1 Ekim)	Freiburg Albert-Ludwigs-Universität'e Husserl'den boşalan kadroya profesör olarak atanması (Lehrstuhl für Philosophie I) Max Scheler'in ölümü	
1928 (Eylül)	Sunuş:	*Zum Thema Kant und die Metaphysik (Kant ve Metafizik Konusu Üzerine)* Riga'daki Herder Cemiyeti'nin düzenlediği Yaz Okulu'nda sunulmuştur
1928	Yayın:	E. Cassirer'in *Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken* (Sembolik Formların Felsefesi, İkinci Bölüm: Mitolojik Düşünce) isimli kitabının tanıtım yazısı, Deutsche Literaturzeitung (Berlin), c. 5, 1928, s. 1000-1012.
WS 1928/29	Ders:	Einleitung in die Philosophie *(Felsefeye Giriş)*
	Seminer:	Phänomenologische Übungen für Anfänger: Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Yeni Başlayanlar için Fenomenolojik Alıştırmalar – Kant: "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi")*
	Seminer:	Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene: Die ontologischen Grundsätze und das Kategorienproblem *(İleri Düzeydekiler için Fenomenolojik Alıştırmalar – Ontolojik Temel Önermeler ve Kategori Sorunu)*
SS 1929	Ders:	Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart *(Alman İdealizmi [Fichte, Hegel, Schelling] ve Günümüzün Felsefi Problemleri)*

	Ders:	Einführung in das akademische Studium *(Akademik Öğrenime Giriş)*
	Seminer:	Für Anfänger: Über Idealismus und Realismus, im Anschluß an die Hauptvorlesungen (Hegels "Vorrede" zur *Phänomenologie des Geistes*) *(Ana Dersleri Müteakip Yeni Başlayanlar İçin: İdealizm ve Realizm Üzerine [Hegel'in "Tinin Görüngübilimi"nin "Önsöz"ü])*
	Seminer:	Für Fortgeschrittene: Vom Wesen des Lebens mit besonderer Berücksichtigung von Aristoteles: *De anima, De animalium motione* und *De animalium incessu* *(İleri Düzeydekiler İçin: "Can"ın Özüne Dair – Özellikle Aristoteles'in De anima, De animalium motione ve De animalium incessu İsimli Eserlerinden Hareketle)*
1929 (24 Ocak)	Sunuş:	*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* *(Felsefi Antropoloji ve Dasein'ın Metafiziği)* Kant Cemiyeti'nin Frankfurt şubesinde sunulmuştur
1929 (17-27 Mart)	Sunuş:	• *Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik (Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi ve Metafiziğin Temellendirilmesi Görevi)* • *Disputation in einer Arbeitsgemeinschaft zwischen Cassirer und Heidegger (Bir Atölye Çalışması Sırasında Cassirer ve Heidegger Arasında Bir Münazara)* Davos'ta düzenlenen İkinci Üniversite Kursları'nda gerçekleşmiştir
1929 (24 Temmuz)	İlk Ders:	*Was ist Metaphysik?* *(Metafizik Nedir?)*

1929	Yayın:	• *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant ve Metafizik Sorunu)* • *Vom Wesen des Grundes (Sebepliliğin Özüne Dair)* Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Kritik (Ergänzungsband. Festschrift, Edmund Husserl zum siebzigsten Geburtstag gewidmet) (Halle), 1929, s. 71-100. Bu yayın, Husserl'in yetmişinci doğum günü dolayısıyla çıkartılan "Armağan"dır • *Was ist Metaphysik?* (*Metafizik Nedir?*) • *Edmund Husserl zum siebzigsten Geburtstag (Edmund Husserl'in Yetmişinci Doğum Günü İçin)* Akademische Mitteilungen. Orgn für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg (Freiburg), c. 4, Semester 9, No. 3, 14 Mayıs 1929, s. 46-47.
1929	Kara Cuma: Dünya Ekonomik Bunalımı'nın başlaması Nazilerin siyasal ajitasyonları artırması Alfred Döblin: "Berlin Alexanderplatz" Erich Maria Remarque: "Im Westen nichts Neues" (Batı Cephesinde Yeni Bir Şey Yok)	
WS 1929/30	Ders:	Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt – Endlichkeit – Einsamkeit) *(Metafiziğin Temel Kavramları [Dünya – Sonluluk/Fanilik – Yalnızlık])*
	Seminer:	Für mittlere und höhere Semester: Über Gewißheit und Wahrheit im Anschluß an Descartes und Leibniz *(Orta ve İleri Düzeydekiler İçin: Descartes ve Leibniz'ten Hareketle Pekinlik ve Hakikat Üzerine)*

SS 1930	Ders:	Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie *(İnsan Özgürlüğünün Özüne Dair. Felsefeye Giriş)*
	Seminer:	Für Anfänger: Ausgewählte Kapitel aus Kants *Kritik der Urteilskraft* *(Yeni Başlayanlar İçin: Kant'ın Yargı Gücünün Eleştirisi'nden Seçme Bölümler)*
1930 (21-22 Mart)	Sunuş:	• *Die heutige Problemlage der Philosophie (Felsefenin Günümüzdeki Soruları/Vaziyeti)* • *Hegel und das Problem der Metaphysik (Hegel ve Metafizik Sorunu)* Amsterdam Bilim Cemiyeti'nde sunulmuştur (birinci sunuş 4 Aralık 1929'da Karlsruhe'deki Kant Cemiyeti'ne de sunulmuştu)
1930 (10 Mayıs)	Berlin Üniversitesi'ne profesör atanma davetini reddetmiştir	
1930 (14 Temmuz)	Sunuş:	*Vom Wesen der Wahrheit (Hakikatin Özüne Dair)* *Karlsruhe'de "Kongress der führenden Badener in Wissenschaft, Kunst und Wirtschaft"*ta (Baden Eyaletinin Bilim, Sanat ve Ekonomi Önde Gelenleri Kongresi) sunulmuştur
1930 (8 Ekim)	Sunuş:	*Vom Wesen der Wahrheit (Hakikatin Özüne Dair)* Bremen Felsefe Cemiyeti'nde sunulmuştur
1930 (26 Ekim)	Sunuş:	*Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI (Augustinus: Zaman Nedir? İtiraflar, Kitap XI)* Beuron Manastırı'nda sunulmuştur
1930 (5 Aralık)	Sunuş:	*Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit (Felsefe Yapmak ve İman Etmek. Hakikatin Özü)*

		Marburg Protestan Teolojisi Bölümü'nde sunulmuştur
1930 (11 Aralık)	Sunuş:	*Vom Wesen der Wahrheit (Hakikatin Özüne Dair)* Freiburg'ta sunulmuştur
1930	Brüning başkanlığında azınlık hükümetinin kurulması Yapılan meclis seçimlerinde NSDAP ikinci parti konuma gelmiştir İşsizlik oranının yükselmesi	
WS 1930/31	Ders:	**Hegels *Phänomenologie des Geistes*** *(Hegel'in "Tinin Görüngübilimi")*
	Seminer:	**Für Anfänger: Augustinus: *Confessiones, XI (De tempore)*** *(Yeni Başlayanlar İçin Augustinus: "İtiraflar", Kitap XI - Zaman Üzerine)*
	Seminer:	**Für Fortgeschrittene: Platons *Parmenides* (mit Wolfgang Schadewaldt)** *(İleri Düzeydekiler İçin Platon: "Parmenides" – Wolfgang Schadewaldt'la Beraber)*
SS 1931	Ders:	**Interpretationen aus der antiken Philosophie: Aristoteles: *Metaphysik*, IX *(Dynamis-Energeia)*[250]** *(Antikçağ Felsefesinden Yorumlar: Aristoteles: "Metafizik", Kitap IX (Dynamis-Energeia)*
	Seminer:	**Für Anfänger: Kant: Über die Fortschritte der Metaphysik** *(Yeni Başlayanlar İçin Kant: Metafizikteki İlerlemelere Dair)*
WS 1931/32	Ders:	**Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet** *(Hakikatin Özüne Dair. Platon'un Mağara Meseli ve Theaetetos)*
	Seminer:	**Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*** *(Kant: Pratik Aklın Eleştirisi)*

250) *Gesamtausgabe* cilt 33'te bu ders şöyle verilmektedir: **"Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft"** (*Aristoteles, Metafizik IX 1-3. Kuvvetin Özü ve*

1931		NSDAP ve *Deutschnationale Volkspartei*'ın (DNVP) "sine-i millet"e dönmesi Cumhuriyet karşıtı *Harzburger Front*'un (Harzburg Cephesi) oluşumu Cumhuriyet yanlısı *Eisernen Front*'un (Demir Cephe) oluşumu İşsizlik oranının çok artması
1931-32		**Nasyonal Sosyalist çevrelerle yakınlaşması**
1932		Paul von Hindenburg'un yeniden cumhurbaşkanı seçilmesi, akabinde olağanüstü hal kanunlarının yayınlanması Eyalet meclisi seçimlerinde NSDAP'nin oy patlaması yaşaması Franz von Papen'in Şansölye atanması Almanya'da içsavaş benzeri hallerin görülmesi Meclis seçimlerinde NSDAP'nin en fazla oyu alması Olağanüstü hal kararnamesiyle *Reichstag*'ın feshedilmesi General von Schleicher'in Şansölye atanması Hans Fallada: "Kleiner Mann - was nun?" (Küçük Adam – Ne Olacak Şimdi?)
1932 (22 Temmuz)	Sunuş:	*to pseudos* *(Doğru Olmayan)* **Freiburger Kränzchen'de sunulmuştur**
SS 1932	Ders:	**Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)** *(Garbi Felsefenin Başlangıcı [Anaksimandros ve Parmenides])*
	Seminer:	**Für Mittelstufe: Platon: *Phaidros*** *(Orta Düzeydekiler İçin Platon: "Phaidros")* WS 1932/33Ders Yükünün Olmadığı Boş Sömestr
1933		Adolf Hitler'in Şansölye atanması *Reichstag* yangını *Reichstag*'ın lağvedilmesi (*Machtergreifung*: "İktidarı Kapma") Yetki Kanunu Eyaletlerle birlikte tüm idari yapının eşitlenmesi (*Gleichschaltung*) Parti ve sendikaların yasaklanması, NSDAP'nin tek parti iktidarı Almanya'nın Milletler Cemiyeti'nde çıkması

1933 (21 Nisan)	Albert-Ludwig-Universität Freiburg'un rektörü olarak seçilmesi
1933 (3 Mayıs)	NSDAP'ye üye olması, üyeliğinin geriye dönük olarak 1 Mayıs 1933 tarihi itibarıyla başlaması[251]
1933 (27 Mayıs)	Rektörlük devir-teslim töreni konuşması: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması)* Bu konuşma aynı yıl içinde üniversite yayını ve özel basım olarak en az iki kere yayınlanmıştır
1933	Leipzig, Heidelberg ve Tübingen'de Nasyonal Sosyalist Hükümet lehinde pek çok konuşma yapması, gösterilere katılması Baden Eyaleti'nin yeni Yüksek Öğretim Kanunu'nun hazırlanmasında görev almaı (*Führerprinzip*: Önder İlkesi'ne geçilmesi) Jaspers'le dostluğunun sona ermesi
1933 (30 Eylül)	Berlin Üniversitesi'ne ikinci çağrıyı reddetmesi
1933 (1 Ekim)	Baden Eyalet Yönetimi tarafından Führer-Rektör atanması
1933 (Ekim)	Münih Üniversitesi'ne profesörlük çağrısını reddetmesi
1933	Heidegger üzerine ilk kitabın Tokyo'da Kont Kuki Shuzo tarafından kaleme alınması: "Heidegger'in Felsefesi"
1933	Hans Vaihinger'in ölümü.

SS 1933	Ders:	Die Grundfrage der Philosophie (Wesen der Wahrheit: "Höhlengleichnis") *(Felsefenin Temel Sorusu [Hakikatin Özü: "Mağara Meseli])*
	Seminer:	Oberstufe: Der Satz vom Widerspruch *(Üst Düzeydekiler İçin: Çelişmezlik Önermesi)*
	Seminer:	Unterstufe: Der Begriff der Wissenschaft *(Alt Düzeydekiler İçin: Bilim Kavramı)*

251) Bazı kaynaklar, Heidegger'in doğrudan 1 Mayıs günü (Emek bayramı dolayısıyla) NSDAP'ye üye olduğunu belirtmektedirler (örneğin bkz. Thomas Sheehan, a.g.e., s. 310; ayrıca bkz. Safranski, a.g.e., s. 499).

	WS 1933/34 Ders:	Vom Wesen der Wahrheit *(Hakikatin Özüne Dair)*
	Seminer:	Oberstufe: Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1794 *(Üst Düzeydekiler İçin: Fichte'nin 1794 Tarihli "Bilim Öğretisi")*
	Seminer:	Unter- und Mittelstufe: Leibniz: *Monadologie* *(Alt ve Orta Düzeydekiler İçin Leibniz: "Monadoloji")*
	Seminer:	Hauptstücke aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* *(Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"nden Ana Parçalar)*
SS 1934	Ders:	Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache *(Dilin Özüne Dair Soru Olarak Mantık/Logosbilim)*

1934 (Şubat sonu)	Rektörlük görevinden istifa edeceğini Eğitim ve Kültür Bakanı Wacker'e bildirmesi
1934 (23 Nisan)	Rektörlük görevinden istifa etmesi
1934 (27 Nisan)	İstifasının yürürlüğe konması
1934	Cumhurbaşkanı Paul von Hindenburg'un ölmesinden sonra Adolf Hitler'in kendini *Führer und Reichskanzler* (Önder ve Reich Şansölyesi) ilan etmesi Röhm Darbesi
1934 (Yaz)	Berlin'de Üniversite Hocaları Akademisi'nin (*Dozentenakademie*) kurulmasına ilişkin projeler hazırlaması
1934	Sunuş: • *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie (Alman Felsefesinin Mevcut Durumu ve Gelecekteki Görevi)* Konstanz'ta sunulmuştur • *Die deutsche Universität (Alman Üniversitesi)* Freiburg'ta sunulmuştur

	Yayın:	• *Das Geleitwort der Universität* (*Üniversitenin Kutlama Konuşması*) 150 Jahre Freiburger Zeitung (Freiburg), 6 Ocak 1934, Özel Sayı, s. 10. • *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz* (*Yaratıcı Tabiat: Neden Taşrada Kalıyoruz*) Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens. Zu neuen Ufern. Die wöchentlich erscheinende Kulturbeilage des Alemannen, Seri 9, 7 Mart 1934, s. 1.
WS 1934/35	Ders:	Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (*Hölderlin'in Methiyeleri ["Germanya" ve "Ren"*)
	Seminer:	Unterstufe: Hegel: *Über den Staat* (mit E. Wolf) (*Alt Düzeydekiler İçin: Devlete Dair (E. Wolf'la Beraber)*
	Seminer:	Oberstufe: Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (*Üst Düzeydekiler İçin Hegel: "Tinin Görüngübilimi"*)
SS 1935	Ders:	Einführung in die Metaphysik (*Metafiziğe Giriş*)
	Seminer:	Oberstufe: Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (*Üst Düzeydekiler İçin Hegel: "Tinin Görüngübilimi"*)
1935		Nürnberg Kanunları: Alman hukukunun ırkçı esaslar üzerine ortutulması
1935		1921 doğumlu Erika Birle'yi evlatlık edinmesi
1935		Weimar'daki Nietzsche Arşivi'nin bilimsel editörler kuruluna katılması
1935	Sunuş:	*Der Ursprung des Kunstwerkes* (*Sanat Eserinin Kökeni*)

		Freiburg'ta "Kunstwissenschaftliche Gesellschaft"ta sunulmuştur
WS 1935/36	Ders:	Grundfragen der Metaphysik[252] *(Metafiziğin Temel Soruları)*
	Alıştırma:	Die Überwindung der Ästhetik in der Frage nach der Kunst (mit Bauch) *(Sanat Sorusu Dairesinde Estetiğin Aşılması [Bauch'la Beraber])*
	Seminer:	Mittelstufe: Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus *(Orta Düzeydekiler İçin: Leibniz'in Dünya Kavramı ve Alman İdealizmi)*
	Seminer:	Oberstufe: Hegel: *Phänomenologie des Geistes* *(Üst Düzeydekiler İçin Hegel: "Tinin Görüngübilimi")*
SS 1936	Ders:	Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* *(Schelling: "İnsan Özgürlüğünün Özüne Dair")*
	Seminer:	Kant: *Kritik der Urteilskraft* *(Kant: "Yargı Gücünün Eleştirisi)*
1936	Sunuş:	• *Der Ursprung des Kunstwerks* *(Sanat Eserinin Kökeni)* • *Das Dasein und der Einzelne* *(Dasein ve Tekil Birey)* Zürich ve Frankfurt'ta sunulmuştur • *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* *(Hölderlin ve Nazmetmenin Özü)* • *Europa und die deutsche Philosophie* *(Avrupa ve Alman Felsefesi)* Roma'da Kaiser Wilhelm Enstitüsü'nde sunulmuştur
	Yayın:	Hölderlin und das Wesen der Dichtung *(Hölderlin ve Nazmetmenin Özü)*

252) *Gesamtausgabe* cilt 41'de bu ders şu başlık altında verilmiştir: "Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen" (*Şey'e İlişkin Soru. Kant'ın Transzendental Temeller Öğretisi Üzerine*)

		Das innere Reich (Münih), c. 3, 1936, s. 1065-1078. Roma'da Karl Löwith'le buluşması
1936-1938		Ölümünden sonra yayınlanmış olan "ikinci" başyapıtı: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* *(Felsefeye Katkılar [Öz-leyime Dair])*
WS 1936/37	Ders:	Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst* *(Nietzsche: Kudret İradesi Sanat Olarak)*
	Seminer:	Unterstufe: Ausgewählte Stücke aus Schillers philosophischen Schriften über die Kunst *(Alt Düzeydekiler için: Schiller'in Sanat Felsefesi Üzerine Olan Eserlerinden Seçmeler)*
1937	Yayın:	• *Wege zur Aussprache (Söyleşme Yolları)* Alemannenband. Ein Buch von Volkstum und Sendung. Für die Stadt Freiburg, Stuttgart, 1937, s. 135-139. • *Lettre de M. Heidegger, Response a M. J. Wahl* (M. *Heidegger'in Mektubu, M. J. Wahl'in Cevabı*) Société française de Philosophie, seance du 4 décember 1937, Bulletin de la Société française de Philosophie (Paris), c. 37, 1937, s. 193.
SS 1937	Ders:	Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: *Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen* *(Garbi Düşüncede Nieztsche'nin Metafizik Temel Konumu: Aynının Ebedi Dönüşü Öğretisi)*
	Seminer:	Arbeitskreis zur Ergänzung der Vorlesung: Nietzsche: *Über Sein und Schein* *("Nietzsche: Varlık ve Görünüm Üzerine" İsimli Derse Ek Çalışma Grubu)*

1937	Paris'teki Uluslararası Felsefe Kongresi'ne katılmayı reddetmiştir	
WS 1937/38	Ders:	Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik" *(Felsefenin Temel Soruları: "Mantık/ Logosbilim"de Seçilmiş "Sorun"lar)*
	Seminer:	Arbeitskreis zur Erläuterung der Vorlesung *(Bu Dersle İlgili Açıklamaların Yapıldığı Çalışma Grubu)*
SS 1938	Ders Yükünün Olmadığı Boş Sömestr	
1938	Avusturya'nın Almanya tarafından ilhakı (*Anschluß*) Bohemya'da Sudet bölgesinin Almanya tarafından işgali *Reichskristallnacht*: Yahudilerin ev ve dükkanlarının yağmalanıp zarara uğratılması	
1938	Edmund Husserl'in ölümü	
1938	Sunuş:	*Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik (Yeniçağ Dünya Resminin Metafizik Eliyle Temellendirilmesi)* Freiburg'ta sunulmuştur
1938-1939	Ölümünden sonra yayınlanmış olan "tefekkür" notları: *Besinnung (Düşünce/Anlamlayış)*	
1938-1939	Ölümünden sonra yayınlanmış olan "metafizik ve nihilizm" notları: *Die Überwindung der Metaphysik (Metafiziğin Aşılması)*	
1938-1939	Ölümünden sonra yayınlanmış olan "Hegel" notları: *Die Negativität (Negativite)*	
1938-1940	Ölümünden sonra yayınlanmış olan "Vücût" (*Seyn*) notları: *Die Geschichte des Seyns (Mevcutluğun Tarihi)*	
WS 1938/39	Ders:	Nietzsches *II. Unzeitgemäße Betrachtung (Nietzsche'nin Zamana Aykırı İkinci Gözlemi)*

	Seminer:	Unterstufe: Die philosophische und wissenschaftliche Begriffsbildung *(Alt Düzeydekiler İçin: Felsefi ve Bilimsel Kavram Oluşturma)*
SS 1939	Ders:	Nietzsches Lehre vom *Willen zur Macht als Erkenntnis* *(Nietzsche'nin Kudret İradesi [Bilgi Olarak] Öğretisi)*
	Seminer:	Oberstufe: Vom Wesen der Sprache *(Üst Düzeydekiler İçin: Dilin Özüne Dair)*
1939		Çekoslovakya'nın işgali Polonya'nın işgali İkinci Dünya Savaşı'nın başlaması
1939 (9 Haziran)	Sunuş:	*Von der Grundbestimmung des Wissens (Bilmenin Temel Belirlenimi Üzerine)* Freiburger Kränzchen'de sunulmuştur
1939		Ölümünden sonra yayınlanmış olan "Mevcutluk" (*Seyn*) notları: *Koinón. Aus der Geschichte des Seyns (Toplanma. Mevcutluk Tarihinden)*
WS 1939/40	Ders:	Kunst und Technik[253] *(Sanat ve Teknik)*
	Seminer:	Mittel- und Oberstufe: Hegels Metaphysik der Geschichte *(Orta ve Üst Düzeydekiler İçin Hegel: "Tarihin Metafiziği")*
1940 (2. Trimestr)	Ders:	Nietzsche: *Der europäischeNihilismus (Nietzsche: Avrupa Nihilizmi)*
	Seminer:	Über die Physis bei Aristoteles *(Aristoteles'te Physis Üzerine)*
1940 (3. Trimestr)	Ders:	Vom Wesen der Wahrheit[254] *(Hakikatin Özüne Dair)*
WS 1940/41	Ders:	Grundfragen der Philosophie *(Felsefenin Temel Soruları)*
	Seminer:	Für Fortgeschrittene: Leibniz: *Monadologie (İleri Düzeydekiler için Leibniz: "Monadoloji")*

253) Bu ders *Gesamtausgabe*'de ayrı bir cilt olarak gösterilmemiştir.
254) Bu ders *Gesamtausgabe*'de ayrı bir cilt olarak gösterilmemiştir.

1940	Sunuş:	*Der Spruch des Parmenides* *(Parmenides'in Sözü)* Freiburger Kränzchen'de sunulmuştur
1941	Yayın:	*Hölderlins Hymne "Wie wenn am Feiertage..."* *(Hölderlin'in "Bayram Gününde Gibi..." İsimli Methiyesi)*
1941	Pearl Harbour baskınından sonra ABD'nin İkinci Dünya Savaşı'na girmesi	
1941 (7 Haziran)	Sunuş:	*Zur Geschichte des Existenzbegriffs* *(Varoluş Kavramının Tarihine Dair)* Freiburger Kränzchen'de sunulmuştur
1941	Ölümünden sonra yayınlanacak olan "Yeni Başlangıç"a dair notları: *Über den Anfang (Başlangıca Dair)*	
1941-1942	Ölümünden sonra yayınlanacak olan ve "Beiträge"nin (*Katkılar*) kapsamında gelişen notları: *Das Ereignis (Özleyim)*	
1941 (1. Trimestr)	Ders:	Die Metaphysik des Deutschen Idealismus: Zur erneuten Auslegung von Schelling: *Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) *(Alman İdealizminin Metafiziği: Schelling'in "İnsan Özgürlüğünün Özüne Dair Felsefi İnceleme ve Bununla İlgili Konular, 1809" İsimli Eserinin Yeniden Tefsir Edilmesi)*
	Seminer:	Übungen über den Anfang der abendländischen Philosophie *(Garbi Felsefenin Başlangıcına Dair Alıştırmalar)*
SS 1941	Ders:	Grundbegriffe *(Temel Kavramlar)*
	Seminer:	Für Anfänger: Kant: *Prolegomena* *(Yeni Başlayanlar İçin Kant: "Prolegomena")*

	Seminer:	Für Fortgeschrittene: ohne Angabe *(İleri Düzeydekiler İçin: Bilgi Verilmemiştir)*
WS 1941/42	Ders:	Nietzsches Metaphysik[255] *(Nietzsche'nin Metafiziği)*
	Ders:	Hölderlins Hymne "Andenken" *(Hölderlin'in "Andenken" Başlıklı Methiyesi)*
	Seminer:	Für Anfänger: Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* *(Yeni Başlayanlar İçin Schiller: "İnsanın Estetik Terbiyesine Dair")*
	Seminer:	Für Fortgeschrittene: Platons *Siebenter Brief* *(İleri Düzeydekiler İçin Platon: "Yedinci Mektup")*
1942	Wannsee Konferansı: "Yahudi Sorunu İçin Nihai Çözüm" planı Almanya'ya karşı ittifakın oluşumu	
1942	Ölümünden sonra yayınlanmış olan "Hegel" notları: Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes" *(Hegel'in "Tinin Görüngübilimi"nin "Giriş" Kısmına İlişkin Açıklamalar)* Weimar'daki Nietzsche Arşivi Bilimsel Editörler Kurulu Görevinden istifa etmesi Yayın: *Platons Lehre von der Wahrheit* *(Platon'un Hakikat Öğretisi)* Geistige Überlieferung (Berlin), c. 2, 1942, s. 96-124.	
SS 1942	Ders:	Hölderlins Hymne "Der Ister" *(Hölderlin'in "Der Ister" Başlıklı Methiyesi)*
	Seminer:	Für Anfänger: Die Grundbegriffe der Metaphysik Kants *(Yeni Başlayanlar İçin: Kant Metafiziğinin Temel Kavramları)*

255) Bu ders ilan edildiği halde Heidegger tarafından açılmamıştır.

	Seminer:	Für Fortgeschrittene: Hegel: *Phänonemonlogie des Geistes* und Aristoteles: *Metaphysik*, IX/10 und VI *(İleri Düzeydekiler için Hegel: "Tinin Görüngübilimi" ve Aristoteles: "Metafizik", Kitap IX/10 ve VI)*
WS 1942/43	Ders:	Parmenides *(Parmenides)*
	Seminer:	Für Fortgeschrittene: Fortsetzung vom SS 1942 *(İleri Düzeydekiler İçin: SS 1942'nin Devamı)*
SS 1943	Ders:	Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit) *(Garbi Düşüncenin Başlangıcı [Herakleitos])*
	Seminer:	Für Fortgeschrittene: Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Abschnitt B: "Das Selbstbewußtsein" *(İleri Düzeydekiler İçin Hegel: "Tinin Görüngübilimi", Kısım B: "Özbilinç")*
1943	Sunuş:	*Heimkunft / An die Verwandten* *(Yurda Varış / Hısımlara)* Freiburg'ta sunulmuştur
	Yayın:	• *Vom Wesen der Wahrheit* *(Hakikatin Özüne Dair)* • *Was ist Metaphysik?* *(Metafizik Nedir?)* Genişletilmiş ve bir sonsöz eklenmiş dördüncü basım • *Andenken (Hatıra/Düşünmeye Başlama)* Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag, Tübingen, 1943, s. 267-324.
1943	Goebbels'in "Topyekün Savaş" ilan etmesi Mussolini'nin devrilmesi	

WS 1943/44	Ders Yükünün Olmadığı Boş Sömestr	
SS 1944	Ders:	Logik. Heraklits Lehre vom Logos *(Mantık/Logosbilim. Herakleitos'un Logos Öğretisi)*
	Seminer:	Für Fortgeschrittene: Aristoteles: *Metaphysik*, IV *(İleri Düzeydekiler için Aristoteles: "Metafizik", Kitap IV)*
1944	Müttefiklerin Normandiya Çıkartması	
1944	Ölümünden sonra yayınlanacak olan "Yeni Başlangıç"a dair notları: *Die Stege des Anfangs* *(Başlangıcın Köprü Geçitleri)*	
1944 (Kasım)	*Volkssturm*'da (Halk Milisi) silah altına alınması	
1944 (Aralık)	*Volkssturm*'dan terhis edilmesi	
	Yayın:	*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* *(Hölderlin'in Şiiri Üzerine Açıklamalar)*
1944-1945	Ölümünden sonra yayınlanmış olan "Tarlalardan Geçen Yol" notları: *Feldweg-Gespräche* *(Tarlalardan Geçen Yol Sohbetleri)*	
WS 1944/45	Ders:	Einleitung in die Philosophie - Denken und Dichten *(Felsefeye Giriş - Düşünmek ve Nazmetmek)* (Üçüncü dersten sonra 8 Kasım 1944'te kesilmiştir)
	Seminer:	Leibniz: *Die 24 Thesen* *(Leibniz: "24 Tez")* (Birinci dersten sonra kesilmiştir)
1944	Freiburg Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nin savaş yüzünden Meßkirch'e 10 kilometre uzaklıktaki Wildenstein Şatosu'na taşınması	
1944/45	*Zur Erörterung der Gelassenheit.* *Aus einem Feldweggespräch über das Denken* *(Salınmışlığın İrdelenmesine Dair. Düşünme Üzerine Bir Patika Sohbetinden)*	
1945	Meßkirch'in Fransızlarca bombalanması ve bölgenin işgal edilmesi	

	Yalta Zirvesi
	Hitler'in intihar etmesi
	Almanya'nın teslim olması
	Hiroşima ve Nagazaki'ye atom bombasının atılması
	İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi
1945 (1 Ağustos)	Siyasi Aklama Komisyonu'nun (*politischer Bereinigungsausschuß*) Heidegger için emeklilik kararını önermesi
1945 (28 Eylül)	Fransız Askeri Yöntemi tarafından "disponible" ilan edilmesi
1945	Jean-Paul Sartre'la yazışması
	Jean Beaufret'le dostluk kurması (12 Eylül)
1946	Medard Boss'la dostluk kurması
	Beaufret'yle yazışması:
	Brief über den Humanismus
	(Hümanizm Üzerine Mektup)
	(bu mektup 1949'da yayınlanmıştır)
1946 (Ocak)	Freiburg Üniversitesi Senatosu'nun emeklilik önerisinde bulunması (öğretim yetkisi olmayan emeklilik önerisi)
1946	Sinir krizi geçiren Heidegger'in Badenweiler Sanatoryumu'na nakli
1946	Ölümünden sonra yayınlanacak olan "Pre-Sokratikler"e dair notları:
	Der Spruch des Anaximander
	(Anaksimandros'un Sözü)
1946 (28 Aralık)	Fransız Askeri Yönetimi tarafından Heidegger'in öğretim yetkisinin ve profesörlük unvanının elinden alınması, idari görevde bulunmasının yasaklanması
1946	Sunuş: *Wozu Dichter?*
	(Şairlere Ne Gerek?)
	Freiburg'ta sunulmuştur
1946-1948	Ölümünden sonra yayınlanmış olan "metafizik ve nihilizm" notları:
	Das Wesen des Nihilismus (Nihilizmin Özü)
1947	*Aus der Erfahrung des Denkens*
	(Düşünme Tecrübesinden)
	Bu yazı 1954'te yayınlanmıştır

	Yayın:	*Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus* (*Platon'un Hakikat Öğretisi. Hümanizm Üzerine Bir Mektupla Birlikte*)
1947 (11 Mart)	Öğretim yetkisinin elinden alındığına dair kararın Heidegger'e tebliğ edilmesi	
1947-1948	Herbert Marcuse'yle yazışması	
1949	Sunuş:	*Das Ding* (*Nesne*) *Das Ge-stell* (*Çerçeve*) *Die Gefahr* (*Tehlike*) *Die Kehre* (*Dönüş*) Bremen Klubü'nde sunulmuştur (*Bremer Vorträge*)
1949 (15 Mart)	Siyasi Aklama Komisyonu Devlet Komiseri tarafından *Mitläufer* olarak sınıflandırılması (NSDAP'ye üye olduğu halde "aktif Nazi" olmayanlar bu kategori altında toplanıyordu)	
1949 (Eylül)	Fransız Askeri Yönetiminin ilan ettiği öğretim yasağının kaldırılması	
1949	Heidegger için Gadamer ve Szilasi tarafından birer "Armağan" (Festschrift) çıkartılması	
1949	Almanya'nın resmen bölünmesi ve iki Alman devletinin kurulması Çin Halk Cumhuriyeti'nin kuruluşu	
1950	Arendt ve Jaspers'le yeniden temas kurması	
1950 (13 Temmuz)	Emekli olması (1 Nisan 1950'den geçerli olarak)	
1950	Sunuş:	• *Die Sprache* (*Dil*) Freiburg'ta sunulmuştur (1951'de Stuttgart'ta da sunulmuştur) • *Das Ding* (*Nesne*) Münih'te sunulmuştur
	Yayın:	• *Holzwege* (*Çıkmaz Patikalar*): *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1933/36) (*Sanat Eserinin Kökeni*) *Die Zeit des Weltbildes* (1938) (*Dünya Resmi Çağı*) *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942/43) (*Hegel'in Tecrübe Kavramı*)

		Nietzsches Wort "Gott ist tot" (1943) *(Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü)* *Wozu Dichter?* (1946) *(Şairlere Ne Gerek?)* *Der Spruch des Anaximander* (1946) *(Anaksimandros'un Sözü)* • *Der Feldweg (Tarlalardan Geçen Yol)* Wort und Wahrheit (Viyana), c. 5, 1950, s. 267-296.
SS 1951	Seminer:	Übungen im Lesen (privat): Aristoteles: *Physik*, II/1 und III/1-3 *(Okuma Alıştırmaları [Özel]:* *Aristoteles: "Fizik", Kitap II/1 ve III/1-3)*
		WS 1951/52Ders:Was heißt Denken? Teil I *(Düşünmek Ne Demektir? Bölüm I)*
	Seminer:	Übungen im Lesen (privat): Aristoteles: *Metaphysik*, IV und IX/10 *(Okuma Alıştırmaları [Özel]:* *Aristoteles: "Metafizik", Kitap IV ve IX/10)*
1951	Yayın:	• *Brief an Emil Staiger* *(Emil Staiger'e Mektup)* *Emil Staiger: Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger* *(Mörike'nin Bir Dizesi Üzerine. Martin Heidegger-Emil Staiger Yazışması)* Trivium (Zürih), c. 9, 1951, s. 1-16. • *Selbsverlassenheit und Irrniß* *(Kendini Terk Edilmişlik ve Yanılgı)* Ernst Barlach. Dramatiker, Bildhauer, Zeichner, Darmstadt, 1951, s. 5-12. • *Logos* Festschrift für Hans Jantzen, Berlin, 1951, s. 7-18. • *Das Ding (Nesne)* Gestalt und Gedanke, Jahrbuch der

		Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Münih, 1951, s. 128-148.
1951	Sunuş:	• *Logos* Bremen'de sunulmuştur • *Bauen Wohnen Denken* (*İnşa Etmek, İskân Etmek, Düşünmek*) Darmstadt'ta sunulmuştur • ... *dichterisch wohnet der Mensch...* (... *şairane yurt tutar insan* ...) Freiburg'ta sunulmuştur
1951 (26 Eylül)	*Emeritus* olması (= ders verme yetkisini haiz emekli hoca)	
1952	Jean-Paul Satre'ın Heidegger'i ziyareti	
	Sunuş:	*Was heißt Denken?* (*Düşünmek Ne Demektir?*) Münih'te sunulmuştur
	Yayın:	• *Bauen Wohnen Denken* (*İnşa Etmek, İskân Etmek, Düşünmek*) Darmstädter Gespräch 1951, Darmstadt, 1952, s. 72-84. • *Was heißt Denken?* (*Düşünmek Ne Demektir?*) Merkur (Münih), c. 6, s. 601-611.
SS 1952	Ders:	Was heißt Denken? Teil II *(Düşünmek Ne Demektir? Bölüm II)*
1953	Sunuş:	*Die Frage nach der Technik* *(Tekniğe İlişkin Soru)* Münih Akademisi'nde sunulmuştu Erhart Kästner'le dostluk kurması
1953	Yayın:	• *Georg Trakl - Eine Erörterung seines Gedichtes (Georg Trakl – Şiirinin İrdelenmesi)* Merkur (Münih), c. 7, 1953, s. 226-258. Daha sonra *Die Sprache im Gedicht – Eine Erörterung von Georg Trakls Gedichte* (Şiirde *Dil – Georg Trakl'ın Şiirlerinin Bir Açıklaması*) ismiyle *Unterwegs zur Sprache*'de (1959) yayınlanmıştır

		• *Heidegger über Heidegger* (*Heidegger, Heidegger Üzerine*) Okuyucu mektubu Die Zeit (Hamburg), c. 8, s. 39, 24 Eylül, 1953, s. 18.
1953	Sunuş:	• *Wer ist Nietzsches Zarathustra* (*Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir*) Bremen'de sunulmuştur • *Wissenschaft und Besinnung* (*Bilim ve Tefekkür*) Schauinsland ve Münih'te sunulmuştur • *Die Frage nach der Technik* (*Tekniğe İlişkin Soru*) Münih'te sunulmuştur
1953/54	Tokyo Üniversitesi'nden Prof. Tezuka Tomio'nun ziyareti dolayısıyla: *Aus einem Gespräch von der Sprache* *(Dile Dair Bir Sohbetten)*	
1954	Yayın:	• *Was heißt Denken?* (*Düşünmek Ne Demektir?*) • *Aus der Erfahrung des Denkens* (*Düşüncenin Tecrübesi İçinden*) • *... dichterisch wohnet der Mensch...* (*... şairane yurt tutar insan ...*) Akzente. Zeitschrift für Dichtung (Münih), c. 1, 1954, s. 57-71. • *Heraklit* (*Herakleitos*) Festschrift zur Feier des 350jährigen Bestehens des Heinrich-Suso-Gymnasiums in Konstanz, Konstanz, 1954, s. 60-74. • *Die Frage nach der Technik* (*Tekniğe İlişkin Soru*) Die Künste im technischen Zeitalter. Dritte Folge des Jahrbuchs "Gestalt und Gedanke" der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Münih, 1954, s. 70-108. • *Die Technik und die Kehre* (*Teknik ve Dönüş*)

• *Wissenschaft und Besinnung*
(Bilim ve Tefekkür)
Börsenblatt für den deutschen Buchhandel (Frankfurt), c. 10, S. 29, 13 Nisan 1954, s. 321-330.
• *Anmerkungen über die Metaphysik*
(Metafizik Üzerine Notlar)
Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Preetorius, Wiesbaden, 1954, s. 117-136.
• *Vorträge und Aufsätze*
(Sunuşlar ve Makaleler):
Die Frage nach der Technik
(Tekniğe İlişkin Soru)
Wissenschaft und Besinnung
(Bilim ve Tefekkür)
Überwindung der Metaphysik
(Metafiziğin Aşılması)
Wer ist Nietzsches Zarathustra?
(Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?)
Was heißt Denken?
(Düşünmek Ne Demektir?)
Bauen Wohnen Denken
(İnşa Etmek, İskan Etmek, Düşünmek)
Das Ding (Nesne)
Ein Brief an einen jungen Studenten
(Genç Üniversite Öğrencisine Mektup)
"... dichterisch wohnet der Mensch ..."
("... şairane yurt tutar insan ...")
Logos (Heraklit, Fragment 50)
(Logos [Herakleitos, Fragman 50])
Moira (Parmenides, Fragment VIII/34-41)
(Moira [Parmenides, Fragman VIII/34-41])

		Aletheia (Heraklit, Fragment 16) *(Aletheia [Herakleitos, Fragman 16])*
1954		*Was heißt Lesen?* *(Okumak Ne Demektir?)* *Vom Geheimnis des Glockenturms* *(Çan Kulesinin Esrarı Üzerine)* *Für das Langenharder Hebelbuch* *(Langenhard Hebel Armağanı için)*
1954	Sunuş:	• *Die Frage nach der Technik* *(Tekniğe İlişkin Soru)* Freiburg'ta sunulmuştur • *Johann Peter Hebel* Zähringen'de sunulmuştur
WS 1955/56	Ders:	Der Satz vom Grund I *(Sebeplilik Önermesi I)*
	Alıştırma:	Zu Hegels Logik: Die Logik des Wesens *(Hegel'in "Mantıkbilim"ine Dair: Özün Mantıkbilimi)*
1955	Sunuş:	• *Gelassenheit* *(Salınmışlık/Bırakılmışlık)* Meßkirch'te yaptığı bir konuşma (1959'da yayınlanmıştır) • *Was ist das - die Philosophie* *(Nedir Bu - Felsefe)* Cérisy-la-Salle'da sunulmuştur (1956'da yayınlanmıştır) • *Die Frage nach der Technik* *(Tekniğe İlişkin Soru)* Münih'te sunulmuştur • *Johann Peter Hebel* Göppingen'de sunulmuştur
	Yayın:	• *Über "Die Linie"* (*"Hat"ta Dair*) Ernst Jünger'e "Armağan" kitabında (1956'da "*Zur Seinsfrage*" [*Varlık Sorusuna İlişkin*] başlığıyla yayınlanmıştır) • *Die Sprache Johann Peter Hebels* *(Johann Peter Hebel'in Dili)*

		Der Lichtgang (Freiburg), c. 5, S. 7, 1955, s. 3-4.
1955	Beaufret'yle beraber Paris ve Normandiya'yı gezmesi	
1955	Albert Einstein'ın ölümü	
1956	Beaufret'yle beraber Lyon'u gezmezi	
1956	Sunuş:	• *Der Satz vom Grund* (*Sebeplilik Önermesi*) Bremen ve Viyana'da sunulmuştur • *Paul Klee* Freiburg'ta sunulmuştur • *Rede auf Hebel* (*Hebel Üzerine Konuşma*) Lörrach'ta sunulmuştur
	Yayın:	• *Was ist das – die Philosophie?* (*Nedir Bu – Felsefe?*) • *Der Satz vom Grund* (*Sebeplilik Önermesi*) Wissenschaft und Weltbild (Viyana), c. 9, 1956, s. 241-250. • *Begegnungen mit Ortega y Gasset* (*Ortega y Gasset'le Karşılaşmalar*) Clavileno (Madrid), c. 7, S. 39, 1956, s. 1-2. • *Gespräch mit Hebel beim "Schatzkästlein" zum Hebeltag 1956* (*1956 Hebel Günü İçin Hebel'le Bir Sohbet*) Schriftenreihe des Hebelbundes, 1956 (1964'te başka bir yayın içinde daha basılmıştır: Hebeldank. Bekenntnis zum Alemannischen Geist in sieben Reden beim "Schatzkästlein")
SS 1956	Ders:	Der Satz vom Grund II (*Sebeplilik Önermesi II*)
WS 1956/57	Alıştırma:	Zu Hegels Logik: Über den Anfang der Wissenschaft (*Hegel'in "Mantıkbilimi"ne Dair: Bilimin Başlangıcına Dair*)

SS 1957	Sunuş:	Grundsätze des Denkens *(Düşüncenin Temel Önermeleri/Temelleri)* (Freiburg *Studium Generale*'de yapılan sunuş)
1957	René Char'la dostluk kurması	
	Yayın:	• *Identität und Differenz* *(Özdeşlik ve Ayırım)*: *Der Satz der Identität* *(Özdeşlik Önermesi)* *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* *(Metafiziğin Onto-Teolojik Esası)* • *Hebel - der Hausfreund* *(Evimizin Dostu Hebel)* • *Der Satz vom Grund* *(Sebeplilik Önermesi)*
1957	Heidelberg Bilimler Akademisi'ne kabul edilmesi	
1957	Berlin Sanatlar Akademisi'ne kabul edilmesi	
1957	Sunuş:	• *Die Onto-Theologische Verfassung der Metaphysik* *(Metafiziğin Onto-Teolojik Esası)* Todtnauberg'te sunulmuştur • *Der Satz der Identität* *(Özdeşlik Önermesi)* Freiburg'ta sunulmuştur • *Das Wesen der Sprache (Dilin Özü)* Freiburg *Studium Generale*'de yapılan sunuş
1958	Sunuş:	• *Dichten und Denken. Zu Stefan Georges Gedicht "Das Wort"* *(Nazmetme ve Düşünme. Stefan George'nin "Sözcük" İsimli Şiiri Üzerine)* Viyana'da sunulmuş, daha sonra *Das Wort* (Sözcük) ismiyle yayınlanmıştır • *Das Wesen der Sprache (Dilin Özü)* Freiburg'ta sunulmuştur

• *Liebeserklärung an die Provence*
(*Provence'a İlanı Aşk*)
Aix-en-Provence'ta sunulmuştur
• *Hegel und die Griechen*
(*Hegel ve Grekler*)
Aix-en-Provence ve Heidelberg'te sunulmuştur

Yayın: • Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles Physik B 1
(*Phusis Kavramı ve Özü Üzerine. Aristoteles Fizik B 1*)
Il Pensiero (Milano), c. 3, 1958, s. 131-156.
• *Grundsätze des Denkens*
(*Düşünmenin Temel Esasları*)
Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie
(Freiburg/Münih), c. 6, 1958, s. 33-41.
• *Gelassenheit. Bodenständigkeit im Atomzeitalter*
(*Salınmışlık. Atom Çağında Yer/Yurt Sevgisi*)
Ethik und Gegenwart (Tokyo), c. 7, 1958.

1958 Fransa'ya seyahat etmiştir

1959 Zollikon Seminerleri (Medard Boss'la birlikte)

1959 Sunuş: • *Über die Bestimmung der Künste im gegenwärtigen Weltalter*
(*Mevcut Dünya Çağında Sanatların Belirlenmesi Üzerine*)
Baden-Baden'de sunulmuştur
• *Der Weg zur Sprache*
(*Dile Giden Yol*)
Münih'te sunulmuştur
• *Hölderlins Erde und Himmel*
(*Hölderlin'in Toprak ve Gök'ü*)
Münih'te sunulmuştur
• *Dank an die Heimatstadt Meßkirch*
(*Meßkirch Sılasına Teşekkür*)
Meßkirch'te sunulmuştur

1959 Yayın: • *Unterwegs zur Sprache (Dile Doğru Gidiş): Die Sprache (Dil) Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht (Şiirde Dil. Georg Trakl'ın Şiiri Üzerine Bir Açıklama) Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden (Dil Üzerine Bir Sohbette. Bir Japon ile Bir Soran Arasında) Das Wesen der Sprache (Dilin Özü) Das Wort (Sözcük) Der Weg zur Sprache (Dile Giden Yol)*
• *Aufzeichnungen aus der Werkstatt (İşlik Notları)*
Neue Zürcher Zeitung (Zürih), c. 180, 27 Eylül 1959.
• *Gelassenheit (Salınmışlık): Gelassenheit (Salınmışlık) Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (Salınmışlığın Açıklanması Üzerine. Düşünmeye Dair Bir Patika Sohbetinden)*
• *Antrittsrede (Kabul/Teşekkür Konuşması)*
Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957/58 (Heidelberg), 1959, s. 20-21.
• *Der Weg zur Sprache (Dile Giden Yol)*
Die Sprache. Jahrbuch "Gestalt und Gedanke" der Bayerischen Akademie der Schönen Künste (Münih), 1959, s. 137-170.

1959 (27 Eylül)	Meßkirch kentinin fahri hemşehrisi oluşu	
1960	Sunuş:	• *Sprache und Heimat (Dil ve Sıla)* Wesselburen'den sunulmuştur • *Ansprache zum 80. Geburtstag Ludwig von Fickers (Ludwig von Ficker'in 80'inci Yaş Günü Töreni Konuşması)* Innsbruck'ta sunulmuştur • *Dank bei der Verleihung des staatlichen Hebelgedenkpreises (Devlet Hebel'i Anma Ödülü Töreninde Yaptığı Konuşma)* Hausen'de sunulmuştur
	Yayın:	• *Hegel und die Griechen (Hegel ve Yunanlılar)* Gadamer'e "Armağan"da • *Hölderlins Erde und Himmel (Hölderlin'in Yer ve Gök'ü)* Hölderlin Jahrbuch (1958-1960), c. 11, 1960, s. 17-39. • *Sprache und Heimat (Dil ve Sıla)* Hebbel-Jahrbuch 1960, 1960, s. 27-50. • *Der Ursprung des Kunstwerks (Sanat Eserinin Kökeni)*
1960	Beaufret'yle Bremen'de seminer düzenlemiştir	
1960 (10 Mayıs)	Baden-Württemberg eyaletinin Hebel Ödülü'ne layık görülmesi	
1961	Berlin Duvarı'nın yapımına başlanılması Maurice Merleau-Ponty'nin ölümü	
1961	Sunuş:	• *Kants These über das Sein (Kant'ın Varlık Tezi)* Kiel'de sunulmuştur • *700 Jahre Meßkirch (Meßkirch'in 700'üncü Kuruluş Yıl Dönümü)* Meßkirch'te sunulmuştur
	Yayın:	*Nietzsche* I ve II
1962	Sunuş:	• *Max Kommerell* Max Kommerell'i anma toplantısında yapılan konuşma

		• *Zeit und Sein* (Zaman ve Varlık) Freiburg'ta sunulmuştur • *Überlieferte Sprache und technische Sprache (Çağlar Boyu Aktarılan Dil ile Teknik Dil)* Comburg'da Meslek Okul öğrencilerine hitaben yapılan konuşma
1962 (Nisan)	Yunanistan'a ilk kez seyahat etmesi	
1963	John F. Kennedy'nin öldürülmesi	
1963	Buddhist keşiş Bhikku Maha Mani'nin Heidegger'i Südwestfunk (SWF) televizyonunun organizasyonunda Freiburg/Zähringen'deki evinde ziyaret etmesi ve Mani-Heidegger görüşmesinin yapılması. Bu görüşme daha sonra (1965 ve daha uzun bir versiyonu 1969'ta) SWF televizyonu tarafından yayınlanmıştır	
1964	Sunuş:	• *Bemerkungen zur Kunst - Plastik - Raum (Sanat - Heykel - Uzam Üzerine Değinmeler)* St. Gallen'de sunulmuştur • *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi)* Paris'te sunulmuştur • *Über Abraham a Santa Clara (Abraham a Santa Clara Üzerine)* Meßkirch'te sunulmuştur
1965	Sunuş:	• *Zum siebzigsten von Siegfried Bröse (Siegfried Bröse'nin 70'inci Yaş Günü Töreni)* Freiburg'ta sunulmuştur • Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie (Düşünmenin Felsefe Kılığındaki Sonu) Amriswil'de sunulmuş ve daha sonra "*Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*" (*Düşünmenin Davasının Belirlenimi Sorusuna Dair*) ismi altında ilk kez 1968'de Tokyo'da basılmıştır

1966 Le Thor/Zähringen seminerleri

1966 Pittsburgh'daki Duquesne Üniversitesi'nde bir Heidegger sempozyumunun yapılması, Heidegger'in buraya bir selamlama mektubunu göndermesi (15-16 Ekim 1966)
Chicago'da bir Heidegger sempozyumunun düzenlenmesi, Heidegger'in buraya bir selamlama mektubu göndermesi (11-12 Kasım 1966)

1966 (23 Eylül)Mülakat:Alman haftalık haber dergisi *Der Spiegel*'e verdiği mülakat (ölümünden sonra 31.5.1976'da *"Nur noch ein Gott kann uns retten..."* [Bizi artık sadece bir Tanrı kurtarabilir...] başlığıyla yayınlanmıştır)
Sunuş:*Festansprache beim Heimatfest in Todtnauberg*
(*Todtnauber Memleket Bayramı Tören Konuşması*)
Todtnauberg'te sunulmuştur

1966 Reiner Schürmann'ın Heidegger ziyareti

1967 Sunuş:
- *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*
(*Sanatın Kökeni ve Düşünmenin Yazgısı/Belirlenimi*)
Atina Bilimler ve Sanatlar Akademisi'nde sunulmuştur
- *Die Bestimmung der Sache des Denkens*
(*Düşünmenin Görevinin/İşinin Yazgısı/Belirlenimi Üzerine*)
W. Bröcker'in 65'inci doğum günü dolayısıyla Kiel'de sunulmuştur
- *Dem Freunde Hans Jantzen zum Andenken*
(*Dostum Hans Jantzen'in Hatırasına*)
Freiburg'ta sunulmuştur

1967 Paul Celan'ın Heidegger'i ziyareti

1967 Yunanistan'a ikinci, Sicilya'ya ilk seyahati

1968 Sunuş: *Hölderlin: Das Gedicht*
(*Hölderlin'in Şiiri*)
Amriswill'de sunulmuştur

	Yayın:	*Die Kunst und der Raum* (*Sanat ve Uzam*) Eduardo Chilliada'yla ortak yayınlanmıştır
1968 (Eylül)	Le Thor Seminer'inin ilki: *Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* (*Hegel: Fichte ve Schelling Sisteminin Farkı*) Provence'da tertip edilmiştir	
1969 (Eylül)	Le Thor Semineri'nin ikincisi: *Kant: Über den einzig möglichen Beweisgrund vom Dasein Gottes* (*Kant: Tanrı'nın Varlığının Tek Olası İspat Zeminine Dair*)	
1969	Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi'ne kabul edilmesi	
1969 (17 Eylül)	Zweites Deutsches Fernsehen (ZDF) televizyonu için bir mülakat yapması. Bu mülakat 24 Eylül 1969'da yayınlanmıştır	
1969	Hawaii/Honolulu'da "Heidegger and the Eastern Thought" (Heidegger ve Doğu Düşüncesi) isimli bir konferansa Heidegger'in teşekkür ve selamlama mektubu göndermesi (17-21 Kasım 1969). Bu mektup 1970'te yayınlanmıştır (Philosophy East and West, c. 20, 1970, s. 221)	
1969	Sunuş:	• *Dankansprache am 26. September 1969 in Meßkrich* (*26 Eylül 1969 Günü İçin Meßkirch'te Teşekkür Konuşması*) Heidegger'in 80'inci doğum günü için Meßkirch'te düzenlenen törende yaptığı teşekkür konuşmasıdır. Resmi kutlama konuşmasını Kyoto'dan profesör Koichi Tsujimura yapmıştır • *Fragen nach dem Aufenthalt des Menschen* (*İnsanın Bulunuş Yerine İlişkin Sorular*) Amriswil'de düzenlenen doğum günü töreninde yaptığı konuşmadır (28 Eylül)

1969	Karl Jaspers'in ölümü	
	Apollo XI'in Ay'a inmesi, ilk insanın Ay'da yürümesi	
1970 (Mart)	Celan'la bir kez daha görüşmesi	
1970	Sunuş:	*Die Frage nach der Bestimmung der Kunst* (*Sanatın Belirlenmesi/Mukadderatı Sorusu Üzerine*) Münih'te sunulmuştur
1970	Jan Aler'in 70'inci doğum günü için hazırladığı "Beitrag zur Festschrift für Jan Aler" (Jan Aler'e Armağan İçin Katkı) yazısı 1973 yılında armağanın çıkmasıyla yayınlanmıştır: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunst-Wissenschaft, Festschrift für Jan Aler,c. 18, 1973.	
1973	Karl Löwith'in ölümü	
1973 (Eylül)	Le Thor Semineri'nin üçüncüsü	
1973 (14 Temmuz)	Sunuş:	*Statt einer Rede* (*Konuşma Yerine*) Meßkirch lisesini açılış konuşması
1974 (Kasım)	Beyrut'ta düzenlenen Heidegger Sempozyumu'na açılış konuşmasını göndermesi	
1974	Sunuş:	*Frau Dr. Hildegard Feick, der langjährigen getreuen Mitarbeiterin zum Gedächtnis* (*Bayan Dr. Hildegard Feick'ın, Uzun Yıllar Sadık Çalışma Arkadaşımın Hatırasına*) Feick'in ölümü dolayısıyla yaptığı konuşma
1975	Vittorio Klostermann (Frankfurt a.M.) tarafından *Gesamtausgabe letzter Hand*'ın (*Heidegger'in Son Şekliyle Bıraktığı Haliyle Toplu Eserler*) yayınına başlanması	
	Japon felsefe dergisi *Risô* 500'üncü sayısını bir Heidegger özel sayısı olarak çıkarmış, Heidegger bu vesileyle bir teşekkür yazısı göndermiştir	
1975 (4 Aralık)	Hannah Arendt'in ölümü	
1976	Yayın:	*Wegmarken* (*Güzegahr Alametleri*): *Anmerkungen zu Karl Jaspers*

"Psychologie der Weltanschauungen" (1919/21)
(Karl Jaspers'in "Dünya Görüşlerinin Psikolojisi"ne Notlar)
Phänomenologie und Theologie (1927)
(Fenomenoloji ve Teoloji)
Aus der letzten Marburger Vorlesung (1928)
(Son Marburg Ders'inden)
Was ist Metaphysik? (1929)
(Metafizik Nedir?)
Vom Wesen des Grundes (1929)
(Nedenin/Temelin Özüne Dair)
Vom Wesen der Wahrheit (1930)
(Hakikatin Özüne Dair)
Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940)
(Platon'un Hakikat Öğretisi)
Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1 (1939)
(Phusis'in Özü ve Kavramına Dair. Aristoteles, Fizik B, 1)
Nachwort zu "Was ist Metaphysik?" (1943)
("Metafizik Nedir?"e Sonsöz)
Brief über den Humanismus (1946)
(Hümanizm Üzerine Mektup)
Einleitung zu "Was ist Metaphysik?" (1949)
("Metafizik Nedir?"e Giriş)
Zur Seinsfrage (1955)
(Varlık Sorusuna Dair)
Hegel und die Griechen (1958)
(Hegel ve Yunanlılar)
Kants Thesen über das Sein (1961)
(Kant'ın Varlık Üzerine Tezleri)

1976 (Nisan)	Chicago'da düzenlenen kolokyuma gönderdiği selamla mektubu "Neuzeitliche Naturwissenschaft und moderne Technik" (Çağdaş Doğa Bilimleri ve Modern Teknik), daha sonra yayınlanmıştır: Research in Phenomenology, Heidegger Memorial Issue, c. 7, 1977, s. 1-4
1976 (Bahar)	"Worte Hölderlins" (Hölderlin'in Sözleri). Heidegger ölümünden kısa bir süre önce Hölderlin'den bazı sözler dörtlükler not etmiş, cenaze töreninde oğlu Hermann'ın bunları okumasını istemiştir
1976 (26 Mayıs)	Martin Heidegger'in Freiburg/Zähringen'de ölümü ve 28 Mayıs'ta Meßkirch'te defnedilmesi, oğlu Hermann'ın "Worte Hölderlins"i okuması.

Dördüncü Bölüm

Heidegger'in Yapıtları

1. HEIDEGGER'İN KALEME ALDIĞI ESERLER[256]

1909

- Allerseelenstimmungen; *Heuberger Volksblatt*, 11. Yıl, No. 133, 5 Kasım 1909.

1910

- *Per mortem ad vitam* (Gedanken über Jörgensens *Lebenslüge und Lebenswahrheit*). *Der Akademiker* II. Yıl, No. 5, Mart 1910; GA 16.
- Friedrich Wilhelm Förster. *Autorität und Freiheit* [Tanıtım]. *Der Akademiker* II. Yıl, No. 7, Mayıs 1910; GA 16.
- Abraham a Sankta Clara. Zur Enthüllung seines Denkmals in Kreenheinstetten am 15. Ağustos 1910. GA 13.
- Cüppers, Ad. Jos.. *Versiegelte Lippen* [Tanıtım]. *Der Akademiker* III. Yıl, No. 2, Aralık 1910; GA 16.

256) Ayrıca bkz. Alfred Denker, *http://www.lib.cmich.edu/bibliographers/danielferrer/HeideggerBibliografie2003.pdf* (Erişim Tarihi: 23.02.2004).

- Sterbende Pracht [Şiir]. GA 13.

1911

- Jörgensen, Joh. *Das Reisebuch* [Tanıtım]. *Der Akademiker* III. Yıl, No. 3, Ocak 1911; GA 16.
- Zur philosophischen Orientierung für Akademiker. *Der Akademiker* III. Yıl, No. 5, Mart 1911; GA 16.
- Dem Grenzbot-Philosophen zur Antwort; *Heuberger Volksblatt*, 13. Yıl, No. 42, 7 Nisan 1911.
- Dem Grenzbot-Philosophen die zweite Antwort; *Heuberger Volksblatt*, 13. Yıl, No. 43, 10 Nisan 1911.
- Zimmermann, O., S.J. *Das Gottesbedürfnis* [Tanıtım]. *Akademische Bonafatius-Korrespondenz* 15. Mayıs 1911; GA 16.
- Başlıksız; *Heuberger Volksblatt*, 13. Yıl, No. 58, 17 Mayıs 1911.
- Başlıksız; *Heuberger Volksblatt*, 13. Yıl, No. 60, 22. Mayıs 1911.
- Was hat der "junge unerfahrene Student" auf die oberflächlichen Ausführungen des römisch-katholischen Laien im Grenzboten zu sagen?; *Heuberger Volksblatt*, 13. Yıl, No. 64, 31. Mayıs 1911.
- *Gottesminne. Monatsschrift für religiöse Dichtkunst.* [Tanıtım]; *Heuberger*
- *Volksblatt*, 13. Yıl, No. 64, 31. Mayıs 1911.
- Auf stillen Pfaden [Şiir]. *Der Akademiker* III Yıl, No. 6, Temmuz 1911; GA 16.
- Julinacht [Şiir]. Hugo Ott, *Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biographie.* Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag 1992; GA 16.
- Ölbergstunden [Şiir]. GA 13.
- Wir wollen warten [Şiir]. GA 13.

1912

- Religionspsychologie und Unterbewußtsein. *Der Akademiker* IV. Yıl, No. 5, Mart 1912; GA 16.
- Gredt O.S., Jos. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomis-ticae.* Vol. I. Logica et Philosophia Naturalis. Edit. II. [Tanıtım]. *Der Akademiker* IV. Yıl, No. 5, Mart 1912; GA 16.
- Erklärung; *Heuberger Volksblatt*, 15. Yıl, No. 45, 17. Nisan 1912
- Erwiderung; *Heuberger Volksblatt*, 15. Yıl, No. 47, 22. Nisan 1912.
- Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie. *Philosophisches Jahrbuch der Görres-gesellschaft* 25, 1912; GA 1.
- Neuere Forschungen über Logik. *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 38, 1912; GA 1.
- Josef Sauer'e Mektup. Ott 1992.

1913

- *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* [Doktora Tezi]. Leipzig 1914. GA 1.
- *Kants Briefe in Auswahl* [Tanıtım]. *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 39, 1913; GA 1.
- *Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen* [Tanıtım]. *Der Akademiker* V. Yıl, No. 3, Ocak 1913; GA 16.
- *Katholisches Jahrbuch für die Stadt Konstanz 1913* [Tanıtım]; Heuberger Volksblatt, 15. Yıl, No. 43, 14. Nisan 1913.

- Nikolai von Bubnoff. *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit* [Tanıtım]. *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 39, 1913; **GA 1.**
- Özgeçmiş. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913a); **GA 16.**
- Doktora Başvuru Dilekçesi (30 Haziran 1913); Heidegger – Rickert, *Briefe 1912-1933.*
- Doktora Başvuru Dilekçesi Eki: Açıklamalar ve Özgeçmiş; Heidegger – Rickert, *Briefe 1912-1933.*

1913/14
- Zur versuchten Aufhebung der Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Disposition im Rickert-Seminar; Heidegger – Rickert, *Briefe 1912-1933.*

1914
- Franz Brentano. *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* [Tanıtım], *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 40, 1914; **GA 1.**
- Charles Sentroul. *Kant und Aristoteles* [Tanıtım]. *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 40, 1914; **GA 1.**
- *Kant-Laienbrevier* [Tanıtım]. *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 40, 1914; **GA 1.**
- Engelbert Krebs' Yazdığı Mektup. Ott 1992.

1915
- *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [Doçentlik Tezi]. Tübingen 1916; **GA 1.**
- Frage und Urteil [Sunuş: in Rickerts Seminar]. Heidegger – Rickert, *Briefe 1912-1933* und **GA 80.**
- Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft [Deneme Dersi]. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 161, 1916; **GA 1.**
- Trost [Şiir]. *Heliand*, Mart 1915; **GA 16.**
- Özgeçmiş. Ott 1992; **GA 16.**
- W. Wundt. Probleme der Völkerpsychologie [Tanıtım]; *Philosophisches Jahrbuch* 28, 1915; **GA 16.**
- Das Kriegstriduum in Meßkirch; *Heuberger Volksblatt* Yıl 17, No. 6, 13. Ocak 1915.
- Doçentlik Başvuru Dilekçesi; Heidegger – Rickert, *Briefe 1912-1933.*

1916
- Abendgang auf der Reichenau [Şiir]. **GA 13.**
- Einsamkeit [Şiir]. *Heliand*, VII. Yıl 1916; **GA 16.**
- Über die Philosophie in den kriegsführenden Ländern und die Aufgabe der christlichen Philosophie in Deutschland [Sunuş: Freiburg am 29 Şubat 1916]

1917
- Kitabının Tanıtımı: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Kant-Studien* 21, 1917; **GA 1.**
- Brief an Grabmann. *Philosophisches Jahrbuch* 87, 1980.
- Über das Wesen der Religion [Sunuş: Freiburg, über Schleiermachers zweite Rede *Über die Religion*]; **GA 60**, pp 319-322.
- Das religiöse Apriori; **GA 60**, pp. 312-315.
- Irrationalität bei Meister Eckhart; **GA 60**, pp. 315-318.

- Religiöse Phänomene; GA 60, p. 312.
- Phänomenologie des religiösen Erlebnisses und der Religion; GA 60, p. 322-324.

1918
- *Sermones Bernardi in canticum canticorum* (Serm. III); GA 60, s. 334-336 ila satır 2.
- Theresia von Jesu. *Die Seelenburg*; GA 60, s. 336-337.
- Adolf Reinach. *Das Absolute*; GA 60, s. 324-327.
- Das Heilige; GA 60, s. 332-334.
- Glaube; GA 60, s. 329.
- Hegels ursprüngliche, früheste Stellung zur Religion – und Konsequenzen; GA 60. s. 328.
- Schleiermacher, *Der christliche Glaube* – und Religionsphänomenologie überhaupt; GA 60, s. 330-332.
- Probleme; GA 60, s. 328.

1919
- Engelbert Krebs'e Yazdığı Mektup (9 Ocak 1919). Ott 1992.
- Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik; GA 60, s. 303-306.
- Mystik im Mittelalter; GA 60, s. 306-307.
- Mystik (Direktiven); GA 60, s. 308.
- Aufbau (Ansätze); GA 60, s. 309.
- Glaube und Wissen; GA 60, s. 310.
- Irrationalismus; GA 60, s. 311.
- Historische Vorgegebenheit und Wesensfindung; GA 60, s. 311-312.
- Frömmigkeit und Glaube; GA 60, s. 329-330.
- Elli Husserl'e Mektup (24 Nisan 1919). *Telos*, 77, Güz 1988.

1919/20
- Über Oswald Spengler [Sunuş: Wiesbaden].

1921
- Karl Löwith'e Yazdığı Mektup. Dietrich Papenfuss and Otto Pöggeler (Haz.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Band 2. *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1990.

1919/21
- Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* [Tanıtım]. GA 9.

1922
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989, s. 235-274.
- Özgeçmiş; GA 16.

1923
- Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung [Hamburg].

1924
- *Der Begriff der Zeit* [Sunuş: Marburg]. Tübingen 1989. GA 64.
- Dasein und Wahrsein nach Aristoteles [Sunuş: Elberfeld-Barmen, Köln, Dortmund]. GA 80.
- Der Begriff der Zeit [Tanıtım: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Graf Yorck*
- *von Wartenburg*]. GA 64.
- Das Problem der Sünde bei Luther [Sunuş: in Bultmanns Seminar].

Bernd Jaspert (Haz.), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*. Marburg: N.G. Elwert Verlag, 1996.

1925

- Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV-21.IV.1925) [Vorträge Kassel]. *Dilthey-Jahrbuch* 8, 1992/93; GA 16.
- Zum Hochzeitstag von Fritz und Liesel Heidegger; GA 16.

1926

- Vom Wesen der Wahrheit [Sunuş: Marburg].
- Begriff und Entwicklung der phänomenologischen Forschung [Sunuş: Marburg]. GA 80.

1927

- *Sein und Zeit. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* VIII, Halle 1927. GA 2.
- Phänomenologie und Theologie [Sunuş: Tübingen]. GA 9.
- Phänomenologie und Theologie. I. Teil: Die nicht- philosophischen als positive Wissenschaften und die Philosophie als transzendentale Wissenschaft [Sunuş: Tübingen]. GA 80.
- Kants Lehre vom Schematismus und die Frage nach dem Sinn des Seins [Sunuş: Köln].
- Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866; in *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927*. GA 3.
- Brief an Karl Löwith. Papenfuss & Pöggeler 1990.

1925-27

- Aufzeichnungen zur Temporalität; *Heidegger Studies* 14, 1998.

1928

- Vorbemerkungen des Herausgebers; Edmund Husserl. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* IX, 1928.
- Theologie und Philosophie [Sunuş: Marburg].
- Zum Thema Kant und die Metaphysik [Sunuş: Riga].
- Gutachten zur Habilitation von Karl Löwith; Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Band 1:
- *Mensch und Menschenwelt*. Stuttgart: Metzler, 1981.
- Ernst Cassirer. *Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken* [Tanıtım]. GA 3.
- Andenken an Max Scheler; GA 26.
- Matthäus Lang'a Yazdığı Mektup. Ott, 1992.

1929

- *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA 3.
- *Vom Wesen des Grundes*; *Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag*. Halle 1929. GA 9.
- Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins [Sunuş: Frankfurt]. GA 80.
- Kants *Kritik der reinen Vernunft* und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik [Sunuş: Davos]. GA 3.

- Disputation in einer Arbeitsgemeinschaft zwischen Heidegger und Cassirer. GA 3.
- Edmund Husserl zum siebzigsten Geburtstag [Konuşma]. GA 16.
- *Was ist Metaphysik?* [Antrittsvorlesung Freiburg]. Bonn 1929. GA 9.
- Die heutige Problemlage der Philosophie [Sunuş: Karlsruhe ve Amsterdam]. GA 80.
- Victor Schwoerer'e Yazdığı Mektup. U. Sieg. Die Verjudung des deutschen Geistes, *Die Zeit,* 22.12.1989.
- Glückwünsche an Hans Spemann; GA 16.
- Julius Stenzel'e Yazdığı Mektup (14 Nisan 1928). *Heidegger Studies* 16, 2000
- Julius Stenzel'e Yazdığı Mektup (12 Mart 1929). *Heidegger Studies* 16, 2000
- Julius Stenzel'e Yazdığı Mektup (25 Ağustos 1929). *Heidegger Studies* 16, 2000
- Julius Stenzel'e Yazdığı Mektup (23 Kasım 1929). *Heidegger Studies* 16, 2000
- Julius Stenzel'e Yazdığı Mektup (31 Aralık 1929). *Heidegger Studies* 16, 2000

1929/30

- Kullanılmamış Ders Notları: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Heidegger Studies* 7, 1991.

1930

- Die heutige Problemlage der Philosophie. [Sunuş: Amsterdam]. GA 80.
- Hegel und das Problem der Metaphysik. [Sunuş: Amsterdam]. GA 80.
- Vom Wesen der Wahrheit [Sunuş: Karlsruhe]. Guido Schneeberger (Haz.), *Nachlese zu Heidegger.* Bern (Privatdruck) 1962.
- Vom Wesen der Wahrheit [Sunuş: Bremen]. GA 9.
- Augustinus: Quid est tempus? [Sunuş: Beuron]. GA 80.
- Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit [Sunuş: Marburg].
- Vom Wesen der Wahrheit [Sunuş: Freiburg]. Durchgesehene Fassung GA 9.
- Vorrede zur japanischen Übersetzung von *Was ist Metaphysik?*; GA 16.
- Entscheidung gegen Berlin; GA 16.
- Der Sache treu bleiben; GA 16.
- Julius Stenzel'e Yazdığı Mektup (18 Nisan 1930). *Heidegger Studies* 16, 2000.
- Julius Stenzel'e Yazdığı Mektup (17 Ağustos 1930). *Heidegger Studies* 16, 2000.
- Julius Stenzel'e Yazdığı Mektup (4 Kasım 1930). *Heidegger Studies* 16, 2000.
- Julius Stenzel'e Yazdığı Mektup (27 Aralık 1930). *Heidegger Studies* 16, 2000.

1931

- Rapor: Hendrik Josephus Pos; J. Aler (red.). *Martin Heidegger 1889-1976. Filosofische Weerklank in de Lage Landen.* Amsterdam 1991.
- Am ende stiller Hüttentage; GA 16.
- Brief an Julius Stenzel vom 10. Aralık 1931. *Heidegger Studies* 16, 2000.

1931/32

- Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches. GA 3.
- Vom Ursprung des Kunstwerkes. *Heidegger Studies* 5, 1989.

1932

- Der Satz vom Widerspruch [Sunuş: Freiburg].
- Vom Wesen der Wahrheit [Sunuş: Dresden]. Gözden Geçirilmiş Versiyon, GA 9.
- Referat über die Dissertation von Heinrich Ropohl: „Wahrheit, Welt und Metaphysik bei Leibniz". R. Cristin & K. Sakai (Haz.), *Phänomenologie und Leibniz*. (Orbis phaenomenologicus Perspektive, Bd. I/2). Freiburg: Karl Alber Verlag, 2000.
- Julius Stenzel'e Yazdığı Mektup (3 Ocak 1932). *Heidegger Studies* 16, 2000.
- Julius Stenzel ve Martin Heidegger'in Bertha Stenzel'e Yazdığı Mektup (28 Eylül 1932). *Heidegger Studies* 16, 2000.

1933

- Brief an Ernst Fabricius vom 22. Nisan 1933; GA 16.
- Aufbau einer neuen geistigen Welt; GA 16.
- Eintreten vor bedrohten Kollegen; GA 16.
- Genehmigung eines Aufrufes an die Studierenden; GA 16.
- Empfehlung für Dr. Kristeller; GA 16.
- Prälat Göller; GA 16.
- Fortsetzung des Dienstverbandes; GA 16.
- Brief an Fritz Heidegger vom 4. Mayıs 1933. GA 16.
- Anzeige bei Ministerium; GA 16.
- Zur Immatrikulation; GA 16.
- Glückwünsche und Dank; GA 16.
- Telegramm an den Reichsstatthalter Robert Wagner; GA 16.
- Studentenschaft; GA 16.
- Dank für Glückwünsche; GA 16.
- Feier der Rektoratsübergabe; GA 16.
- Wehrdienst der Freiburger Studentenschaft; GA 16.
- Nach der Rede des Führers am 17. Mayıs 1933; GA 16.
- Telegramm an den Reichskanzler; GA 16.
- Bereit erste Vorlesung zu veröffentlichen; GA 16.
- ***Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*** [Rektoratsrede]. Breslau 1933; GA 16.
- Nach Pfingsten Senatssitzung vorgesehen; GA 16.
- Dank an Geheimrat Aschoff wegen Wehrsport; GA 16.
- Wehrsport für Wintersemester auf Samstag verlegen?; GA 16.
- Wohlwollende Prüfung für Prof. Dr. Liefmann erbeten; GA 16.
- Zum Minister nicht vorgedrungen; GA 16.
- Ehrung des Professors Dr. Hermann Staudinger; GA 16.
- Senatssitzung; GA 16.
- Arbeitsdienst und Universität; GA 16.
- Sport der Theologie-Studenten ausreichend; GA 16.
- Bismarck- und Sonnwendfeier; GA 16.
- Überholt und erledigt; in; GA 16.
- Morgige Sonnwendfeier der Universität; GA 16.

- Sommersonnwende; GA 16.
- Hönigswald aus der Schule des Neukantianismus; GA 16.
- Kurze Anti-Versailles-Kundgebung; GA 16.
- Ernennung zum Kanzler; GA 16.
- Prof. Dr. Wilser Kanzler der Universität; GA 16.
- Absage wegen Arbeitsüberlastung; GA 16.
- Stellungnahme zur Beurteilung der Kollegen von Hevesy und Fraenkel; GA 16.
- Senatsistzung; GA 16.
- Stellungnahme zur Dr. Eduard Fraenkel; GA 16.
- Deutliche Hinweise nach Karlsruhe; in; GA 16.
- Erweiterte Senatssitzung; GA 16.
- Aus der Tischrede bei der Feier des 50jährigen Bestehens des Instituts für pathologische Anatomie an der Universität Freiburg; GA 16.
- Geplante Freizeit; GA 16.
- Plan einer Umhabiliatation von Dr. Brock; GA 16.
- Brief an Carl Schmitt vom 22. Ağustos 1933; GA 16.
- Neugestaltung der Verfassungen der badischen Universitäten und der Technischen Hochschule Karlsruhe; GA 16.
- Behörden; GA 16.
- Brief an Franz Kerber vom 1. Eylül 1933; GA 16.
- Ruf an die Universität Berlin; GA 16.
- Zum Löffinger Vorfall nichts Näheres bekannt; GA 16.
- Brief an Hans Spemann vom 13. Eylül 1933; GA 16.
- Ferienlager Todtnauberg; GA 16.
- Noch keine Entscheidung; GA 16.
- Entschlossen, nicht nach Berlin zu gehen; GA 16.
- Brief an Rudolf Stadelmann vom 11. Ekim 1933; GA 16.
- Zum Dekan der medizinischen Fakultät ernannt; GA 16.
- Weiterführung der Dienstgeschäfte als Kanzler; GA 16.
- Brief an Rudolf Stadelmann vom 23. Ekim 1933; GA 16.
- Im Interesse des Unterrichtsbetriebes; GA 16.
- Assistenz am Philosophischen Seminar; GA 16.
- Brief an Dr. Kreber vom 26. Ekim 1933; GA 16.
- Aufruf an die Deutschen Studenten [Konuşma]. Bernd Martin (Haz.), *Martin Heidegger und das 'Dritte Reich'. Ein Kompendium.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989 ve GA 16.
- Extraordinariat für Pädagogik und Philosophie; GA 16.
- Aufruf zur Wahl; Schneeberger ve GA 16.
- Bekenntnis zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat. Ansprache bei der Wahlkundgebung der deutschen Wissenschaft am 11. Kasım 1933 [Konuşma]. Schneeberger ve GA 16.
- Wiederbesetzung des Lehrstuhls für Volkswirtschaftslehre; GA 16.
- Einladung zur feierlichen Immatrikulation; GA 16.
- Feierliche Immatrikulation; GA 16.
- Der deutsche Student als Arbeiter [Suṇuş:]. Schneeberger ve GA 16.

- Regelung meiner Bezüge; GA 16.
- Langemarckgedächtnis; GA 16.
- Senatssitzung vom 29.XI.1933; GA 16.
- Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz [Sunuş:]; GA 13.
- An mir früher gemachten Zusage nicht festhalten; GA 16.
- "Ruf an die Gebildeten der Welt". Schreiben Heidegger an die Dekane. GA 16.
- Gutachten über Paul Oskar Kristeller; GA 16.
- Zwei Antworten; GA 16.
- Gelockerte Sammlung; GA 16.
- Vorschläge vor Ergänzungsbestimmungen zur badischen Hochschulverfassung; GA 16.
- Leistungsprinzip für die Auswahl der Führer; GA 16.
- Wiederbesetzung des kirchengeschichtlichen Lehrstuhl an der Universität Freiburg; GA 16.
- Wiederbesetzung des Lehrstuhls für Zahnheilkunde an der Universität Freiburg; GA 16.
- Studenten ehren Professor Heidegger; GA 16.
- Schlageter [Sunuş]. Schneeberger ve GA 16.
- Die Universität im neuen Reich; GA 16.
- Nationalsozialistische Wissensschulung [Sunuş]. Schneeberger ve GA 16.
- Die Universität im nationalsozialistischen Staat [Konuşma]. GA 16.

1934

- Die Notwendigkeit der Wissenschaft [Konuşma Freiburg]. GA 16.
- Das Geleitwort der Universität; GA 16.
- Vertretung der Nichtordinarien in den Fakultäten; GA 16.
- Pankow – ein großer Artz [Konuşma]. GA 16.
- Zur Eröffnung der Schulungskurse für die Notstandsarbeiter der Stadt an der Universität [Konuşma]. GA 16.
- Der Ruf zum Arbeitsdienst [Konuşma]. Schneeberger ve GA 16.
- Das unverbrauchte Alemannentum. Schneeberger ve GA 16.
- Abschiedsschreiben in solchen Fallen nicht üblich; GA 16.
- Wiederbesetzung der zahnärtzlichen Professur; GA 16.
- Schwere Schädigung der ganzen Universität; GA 16.
- Beteiligung des SA-Hochschulamtes am Hochschulsenat; GA 16.
- An den Reichsführer der Deutschen Studentenschaft; GA 16.
- Özgeçmiş; GA 16.
- Studium der Akten Prof. Staudingers; GA 16.
- Wiederbesetzung des Lehrstuhls für Kirchengeschichte; GA 16.
- Streit mit dem Führer des SA-Hochschulamtes Freiburg; GA 16.
- Anschuldigungen aufs schärfste zurückzuweisen; GA 16.
- Berufung des Professors von Beckerath; GA 16.
- Außenpolitische Belastung nach Möglichkeit vermeiden; GA 16.
- Staudinger am führender Stelle beteiligt; GA 16.
- Erlaß des Ministeriums in Promotionsordnung aufnehmen; GA 16.
- Einheitliche durchführung für alle deutschen Universitäten; GA 16.

- Gemeinschaftliche Erziehungsarbeit wecken und festigen; GA 16.
- Entwurf neuer Promotionsordnung und Vorschlag zur Promotionsreform; GA 16.
- Gleichstellung mit den ordentlichen Assistenten; GA 16.
- Wiederbesetzung des Lehrstuhls für Nationalökonomie an der Universität Freiburg; GA 16.
- Bitte von Ausdehnung des Lehrauftrages abzusehen; GA 16.
- Ergänzende Erklärungen; GA 16.
- Zu unbehinderte Erziehungsarbeit zurückkehren; GA 16.
- Widerbesetzung des Lehrstuhls für Volkswirtschaftslehre an der Universität Freiburg; GA 16.
- Ämter zur Verfügung gestellt; GA 16.
- Rektoratsübergabe: Veraltete Einrichtung; GA 16.
- Stellungnahme zur Beibehaltung der Rektoratsübergabe; GA 16.
- 25 Jahre nach unserem Abiturium [Konuşma]. GA 16.
- Die deutsche Universität [Sunuş: Freiburg]. GA 16.
- Zur Einrichtung der Dozentenschule; GA 16.
- Leistung des Diensteides; GA 16.
- Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie [Sunuş: Konstanz]. GA 80.
- Zur Überwindung der Ästhetik. Zu "Ursprung des Kunstwerks". *Heidegger Studies* 6, 1990.

1935
- Der Ursprung des Kunstwerkes [Sunuş: Freiburg].

1936
- Hölderlin und das Wesen der Dichtung [Sunuş: Roma]. *Das Innere Reich*, 1936; GA 4.
- Das Dasein und der Einzelne [Sunuş: Zürich]. GA 80.
- Der Ursprung des Kunstwerkes [Sunuş: Frankfurt am Main]. GA 5.
- Europa und die deutsche Philosophie [Sunuş: Roma]. Hans-Helmuth Gander. *Europa und die Philosophie.* Frankfurt am Main 1993 ve GA 80.
- Die Unumgänglichkeit des Da-seins ("Die Not") und Die Kunst in ihrer Notwendigkeit ("Die bewirkende Besinnung"). *Heidegger Studies* 8, 1992.
- Stetiger Ausbau der begonnenen Arbeit; GA 16.
- Hans Spemann'a Yazdığı Mektup (13 Ocak 1936). GA 16.
- Zum 80. Geburtstag von Tante Gertrud [Konuşma]. GA 16.

1936/37
- Der Wille zur Macht als Kunst. GA 6.1 (*Nietzsche I*)

1937
- *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. München 1937.
- Wege zur Aussprache. *Jahrbuch der Stadt Freiburg,* Band 1. *Allemannenland*; GA 13.
- Die ewige Wiederkehr des Gleichen. GA 6.1 (*Nietzsche I*).
- Jean Wahl'a Yazdığı Mektup. *Bulletin de la Société française de Philosophie* 37, 1937, s. 193.
- Karl Löwith'e Yazdığı Mektup. Papenfuss ve Pöggeler 1990.

- Prologue de l'auteur; *Was ist Metaphysik?*'in Fransızca Tercümesine Önsöz; GA 14.
- Hinweis an Reichserziehungsministerium ohne Antwort; GA 16.
- Kongreßteilnahme unmöglich; GA 16.
- Das Sein (Ereignis). *Heidegger Studies* 15, 1999; GA 73.
- Die Frage nach dem Sein. *Heidegger Studies* 17, 2001; GA 73.

1937/38
- Die Bedrohung der Wissenschaft. Dieter Papenfuss ve Otto Pöggeler (Haz.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Band 1. *Philosophie und Politik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991

1936-38
- *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. GA 65.

1938
- Die Zeit des Weltbildes [Ders: Freiburg]. GA 5.
- Verwendungsdauer des Assistenten verlängert; GA 16.
- Besinnung auf die Wissenschaft. [Sunuş: 9 Haziran 1938, Freiburg]. GA 16.
- Özgeçmiş. GA 16.
- Äußerungen völlig aus der Luft gegriffen; GA 16.

1938/39
- *Besinnung*. GA 66.
- Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität (1938/39, 1941). GA 68.
- Die Überwindung der Metaphysik. GA 67.

1939
- Vom Wesen und Begriff der phusis; *Il Pensiero*. Vol. III, N. 2 ve 3, Milano-Varese 1958. GA 9.
- Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis. GA 6.1 (*Nietzsche I*).
- Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht. GA 6.2 (*Nietzsche II*).
- Von der Grundbestimmung des Wissens [Ders: Freiburg]. GA 80.
- Koinon. Aus der Geschichte des Seyns. GA 69.
- Zum 50. Geburtstag für Theophil Rees [Konuşma, 8 Temmuz 1939]. GA 16.

1939/40
- Hölderlins Hymne "Wie wenn am Feiertage . . ." [Ders]. GA 4.

1938-40
- Die Geschichte des Seyns. GA 69.

1940
- Der europäische Nihilismus. GA 6.2 (*Nietzsche II*).
- Nietzsches Metaphysik. GA 6.2 (*Nietzsche II*).
- Der Spruch des Parmenides [Sunuş: Freiburg]. GA 80.
- Bröcker und Gadamer die Einzigen; GA 16.
- Kränzchen [Konuşma: Freiburg, 10 Mart 1940]. GA 16.
- Bitte um Entbindung von der Lehrverpflichtung für das III. Trimester 1940; GA 16.

1941
- *Winke* [Özel Basım]; GA 13.
- *"Wie wenn am Feiertage . . .".* Halle 1941 (1939/40-1)

- Die Metaphysik als Geschichte des Seins. GA 6.2 (*Nietzsche II*).
- Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik. GA 6.2 (*Nietzsche II*).
- Die Erinnerung in die Metaphysik. GA 6.2 (*Nietzsche II*).
- Zur Geschichte des Existenzbegriffs [Sunuş: Freiburg]. GA 80.
- Über den Anfang. GA 70.
- Ohne Dragendorff; GA 16.
- Druck nicht erlaubt worden; GA 16.
- Besetzung des Lehrstuhls für Psychologie; GA 16.
- Margit Vogel'e Yazdığı Mektup (14 Eylül 1941); Reinhard Mehring, *Heideggers Überlieferungsgeschick. Eine dyonisische Inszenierung*. Würzburg: Kõnigshausen & Neumann, 1992, s. 90 ve 180-81.
- Bayan Franz'a Yazdığı Mektup (26 Eylül 1941); Reinhard Mehring, 1992, s. 91-92 ve 182-85.

1941/42
- Das Ereignis. GA 71.

1942
- *Platons Lehre von der Wahrheit; Geistige Überlieferung*. Das Zweite Jahrbuch, Berlin 1942. GA 9.
- Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*. GA 68.
- Brief an Max Kommerell. M. Kommerell. *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*. Freiburg 1967.
- Madrid ve Lizbon Konuşmaları; GA 16.
- Max Kommerell [Anma Konuşması]. GA 16.

1942/43
- Hegels Begriff der Erfahrung. GA 5.

1943
- *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main 1943. GA 9.
- Sonsöz: Was ist Metaphysik? GA 9.
- Nietzsches Wort "Gott ist tot" [Sunuş]. GA 5.
- Andenken; P. Kluckhon (Hg.). *Tübinger Gedenkschrift zum hundertsten Todestag Hölderlins*. Tübingen 1943. GA 4.
- Heimkunft/An die Verwandten [Sunuş]. GA 4.
- Aletheia (Heraklit, Fragment 16). *VA*. GA 7.
- *Chorlied aus der Antigone des Sophokles* [Özel Basım]. GA 13.

1943/44
- *Besinnung auf unser Wesen*. Frankfurt am Main 1994 (*Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*).
- *Die Herkunft der Gottheit*. Frankfurt am Main 1997 (*Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*)

1944
- *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main 1944. GA 4.
- Vorbemerkung zur Wiederholung der Rede. GA 4.
- Das Wort. Die Bedeutung der Wörter. Dieter Papenfuss ve Otto Pöggeler (Haz.), *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.
- *Die Stege des Anfangs*. GA 72.

1944/45

- Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken. GA 13.
- *Feldweg - Gespräche: Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischeneinem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen; Der Lehrer trifft den Türmer an der Tür zum Turmaufgang; Abend Gespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren.* GA 77.

1941-45

- *Das Wesen des Menschen*. Frankfurt am Main 1993 (*Jahresgabe der Heidegger-Gesellschaft*).
- *Die Armut*. Frankfurt am Main (*Jahresgabe der Heidegger-Gesellschaft*).

1945

- Brief an den Oberbürgermeister der Stadt Freiburg vom 16. Juli 1945. GA 16.
- Rudolf Stadelmann'a Yazdığı Mektup (20 Temmuz 1945). GA 16.
- Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität/Das Rektorat.*
- Empfehlungen für Gadamer, Krüger und Löwith; GA 16.
- Die Armut [Sunuş]. *Heidegger Studies* 10, 1994.
- Sartre'a Yazdığı Mektup. H. Ott: Martin Heidegger schreibt an Jean-Paul Sartre; *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 20, 1994.
- Brief an das Akademische Rektorat der Albert-Ludwigs-Universität vom 4. November 1945. GA 16.
- Rudolf Stadelmann'a Yazdığı Mektup (28 Eylül 1945). GA 16.
- Brief an den Vorsitzenden des politischen Bereinigungsausschusses Professor von Dietze vom 15. Dezember 1945. GA 16.

1936-46

- Verwindung der Metaphysik. *VA*. GA 7.

1944-46

- Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus. GA 6.2 (*Nietzsche II*).

1946

- Dietze'ye Yazdığı Mektup (17 Ocak 1946). GA 16.
- Rudolf Stadelmann'a Yazdığı Mektup (23 Ocak 1946). GA 16.
- Brief über den Humanismus. GA 9.
- Wozu Dichter? [Sunuş]. GA 5.
- Der Spruch des Anaximander. GA 5.
- Die Grundfrage nach dem Sein selbst. *Heidegger Studies* 2, 1986.
- Meine Beseitigung; GA 16.

1947

- *Platons Lehre von der Wahrheit/Brief über den Humanismus*. Bern 1947. GA 9.
- *Aus der Erfahrung des Denkens* [Özel Basım]. GA 13.
- Bescheidenste Bedingungen einer Werkstatt für Geistesarbeit; GA 16.
- Nachruf für Pius Schweizer; GA 16.

1946-48

- Das Wesen des Nihilismus. GA 67.

1948

- Herbert Marcuse'ye Yazdığı Mektup (20 Ocak 1948). GA 16.

1949

- Mein Verhältnis zur Universität; GA 16.
- Der Feldweg. *Conradin Kreutzer - Stadt Meßkirch*. Meßkirch 1949; GA 13.
- Giriş: Was ist Metaphysik?; GA 9.
- Die Kehre [Sunuş]. *Die Technik und die Kehre.*
- Holzwege ("Dem künftigen Menschen...") [Tıpkıbasım]. GA 13.
- ***Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949: Das Ding, Das Gestell, Die Gefahr, Die***
- ***Kehre*** [Sunuş]. GA 79.
- Zehn Jahre treue Hilfe [Konuşma]. GA 16.
- Theopil Rees zum sechzigsten Geburtstag [Konuşma]. GA 16.
- Gedenken an Rudolf Stadelmann; GA 16.
- Ernst Laslowski'ye Yazdığı Mektup (22 Eylül 1949). GA 16.

1950

- *Holzwege*. Frankfurt am Main 1950. GA 5.
- Das Ding [Sunuş: München]. *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste*, Band I. München 1951; *VA*. GA 7.
- Die Sprache [Sunuş: Bühlerhöhe]. GA 12.
- Ernst Jünger'e Yazdığı Mektup. Frankfurt am Main 1998 (*Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*).
- Fünf Gedichte: Başlıksız, Du, Das Mädchen aus der Fremde, Entsprechung, Tod [Şiir]. Arendt/Heidegger.
- Stürze aus entzogenen Gnaden: Kasım 1924, Der Mensch, Der Ruf, Welt, Die Sterblichen, Persona, Das Ereignis, Ohne Titel [Şiir]. Arendt/Heidegger.
- Vier Gedichte: Fünf Jahrfünfte, Martanfang, Holzwege, Denken [Şiir]. Arendt/Heidegger.
- Zwei Gedichte (Başlıksız). [Şiir]. Arendt/Heidegger.
- Aus der Sonata sonans: Der Ton, Uns ereignend, Das Licht, Schöne, Gedacht und Zart, Ohne Titel [Şiir]. Arendt/Heidegger.
- Fünf Gedichte: Sonata sonans, Die Fluh, Das Geheimnis wächst, Der Wieder-Blick, Sprache [Şiir]. Arendt/ Heidegger.
- Wellen [Şiir]. Arendt/Heidegger.
- Herman Zelter'e Yazdığı Mektup. H. Zelter. *Existentielle Kommunikation*. Erlangen 1978.
- Antrag auf Vollpensionierung; GA 16.
- Verzögerung verhindern; GA 16.
- Antrag auf Reintegrierung; GA 16.
- Allseitige Klärung; GA 16.
- Zustimmung zur Pensionierung; GA 16.
- Betrifft die Notiz "Hanfstaengl contra Heidegger" in der *Münchner Süddeutsche Zeitung* vom Mittwoch, den 14. Juni 1950; GA 16.
- Notwendigkeiten meines Denkweges; GA 16.

- Empfang der Zuruhesetzung; GA 16.
- Zu der Notiz in der *Basler Nachrichten* vom 1. August 1950, No. 339 Abendblatt; GA 16.
- Keinesfalls "de jure" entlassen; GA 16.
- Entlassung nie mitgeteilt; GA 16.
- Unsinnige und lügenhafte Anschuldigungen; GA 16.
- Bemerkungen zu einigen Verleumdungen, die immer wieder kolportiert werden; GA 16.
- Ernst Jünger'e Yazdığı Mektup (18 Aralık 1950). Frankfurt am Main, 1998. (*Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*).

1951

- Bauen Wohnen Denken [Sunuş: Darmstadt]. *VA*. GA 7
- "dichterisch wohnet der Mensch" [Sunuş: Bühlerhöhe]. *Akzente. Zeitschrift für Dichtung* 1, 1954; *VA*. GA 7.
- Logos (Heraklit, Fragment 50). *VA*. GA 7.
- Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger, von Emil Staiger. *Trivium* 9, Zürich 1954; GA 13.
- Was heißt lesen? Welt der Schule 11, Yıl 7, 1954; GA 13.
- Zu einer Zeichnung von Henri Matisse [Şiir]. Arendt/ Heidegger.
- Erbetene Vorbemerkung zu einer Dichterlesung auf Bühlerhöhe am 24. Şubat 1951; GA 16.
- Eine nicht gehaltene Konuşma über das Alter [Konuşma]. GA 16.
- Zur Heimatuniversität in das gemäße Verhältnis; GA 16.
- Dank nach der Emeritierung; GA 16.
- Nach wie vor 80% der Pensionsbezüge; GA 16.

1952

- Moira (Parmenides VIII, 34-41). *VA*. GA 7.
- Was heißt Denken? [Sunuş: Bayerische Rundfunk]. Merkur 6, 1952; *VA*. GA 7.
- Die Sprache im Gedicht [Sunuş: Bühlerhöhe]. Merkur 61, 1953; GA 12.
- Lehrauftrag hinfällig; GA 16.
- Denken ist Andenken [Konuşma]. GA 16.

1953

- *Einführung in die Metaphysik* [Ders, 1935]. Tübingen 1953.
- *Der Feldweg*. Frankfurt am Main 1953.
- Die Frage nach der Technik [Sunuş: München]. *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schöne Künsten*, Band III. München 1954; *VA*. GA 7.
- Wissenschaft und Besinnung [Sunuş: München]. *VA*. GA 7.
- Wer ist Nietzsches Zarathustra? [Sunuş: Bremen]. *VA*. GA 7.
- Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht. GA 12.
- Technik und Kunst - Ge-stell. Walter Biemel ve Freidrich-Wilhelm von Herrmann (Haz.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1989.
- Ein Brief Martin Heideggers zu seinem Hölderlin-Erläuterungen. Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts. Tübingen 1977. GA 4.

- Ein Brief Martin Heideggers über die *Einführung in die Metaphysik*. *Die Zeit*, Yıl 8, No. 39. GA 40.
- Friedrich Georg Jünger'e Yazdığı Mektup (19 Ağustos 1953). Frankfurt am Main, 2001 (*Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*)

1953/54
- Aus einem Gespräch über die Sprache. GA 12.

1954
- *Vorträge und Aufsätze* [= *VA*]. Pfullingen 1954. GA 7.
- *Was heißt Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1954
- Vom Geheimnis des Glockenturms. GA 13.
- Für das Langenharder Hebelbuch. GA 13.
- Johann Peter Hebel [Sunuş: Zähringen]. GA 16.
- Das Geheimnis der Sprache Johann Peter Hebels [Konuşma Zähringen]. *Stuttgarter Zeitung*, 25 Eylül 1954.
- Erklärungen zu den Vorgängen in den Jahren 1945-1951; GA 16.
- Das "Kuinzige"; GA 16.
- Tischrede bei der Primizfeier des Neffen Heinrich Heidegger [Konuşma]. GA 16.
- Nachruf für Bruno Leiner [Konuşma]. GA 16.
- *Rückweg und Kehre*. Frankfurt am Main, 2000. (*Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*)

1954/55
- *Existenzialismus*. Frankfurt am Main, 1995 (*Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*).

1955
- Zur Seinsfrage. *Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag "Freundschaftliche Begegnungen"*. Frankfurt am Main 1955; GA 9.
- Gelassenheit [Sunuş: Meßkirch]. *Gelassenheit*. Pfullingen 1959; GA 16.
- Über die Sixtina. M. Putscher: *Raphaels Sixtinische Madonna - Das Werk und seine Wirkung*. Tübingen 1955; GA 13.
- Die Sprache Johann Peter Hebels. *Der Lichtgang* 5. Yıl, Heft 7, Freiburg 1955; GA 13.
- Begegnungen mit Ortega Y Gasset. Clavileno – *Revista de la Asociacion International de Hispanismo*, Yıl 7, No. 39; GA 13.
- Johann Peter Hebel [Sunuş: Göppingen]. GA 16.
- Brief an EMayısl Stagier vom 1955; *"Letters: The Staiger-Heidegger Correspondence". Man and World.* Volume 14. 1981, S. 293-300.

1956
- *Was ist das, die Philosophie?* Pfullingen 1956. GA 11.
- İlave (*Der Ursprung des Kunstwerkes*); GA 5.
- *Der Satz vom Grund.*
- Was ist die Zeit? *Die Zeit* 8, 1956; GA 13.
- Die nachgelassenen Klee-Notizen. *Heidegger Studies* 9, 1993.
- Rede auf Hebel [Konuşma: Lörrach]. GA 16.
- Zu Hebel. Der Hausfreund; GA 16.
- Wiederbesetzung des Lehrstuhls für Philosophie; GA 16.

1957

- *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957. GA 10.
- *Identität und Differenz*. Pfullingen 1957. GA 11.
- Der Satz der Identität [Sunuş: Freiburg]. GA 11.
- Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik [Sunuş: Freiburg]. GA 11.
- *Hebel - der Hausfreund*. Pfullingen 1957. GA 13.
- *Grundsätze des Denkens*. [Sunuş: Freiburg]. GA 79.
- Über das Prinzip "Zu den Sachen selbst". *Heidegger Studies* 11, 1995.

1957/58

- Das Wesen der Sprache [Sunuş: Freiburg]. GA 12.

1958

- Das Wort [Sunuş: Wien, Konstanz, Amriswil]. GA 12.
- Hegel und die Griechen [Sunuş: Aix-en-Provence, Heidelberg]. *Die Gegenwart der Griechen. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*. Tübingen 1960; GA 9.
- Die Kunst und das Denken. Protokoll eines Kolloquiums am 18. Mayıs 1958 (S. Hisamatsu'yla beraber). Hartmut Buchner (Haz.), *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1989; GA 16.
- Shinichi Hisamatsu – Martin Heidegger: Wechselseitige Spiegelung. Aus einem Gespräch mit Martin Heidegger. Buchner ve GA 16.
- Liebeserklärung an die Provence [Konuşma]. GA 16.

1959

- *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959. GA 12.
- *Gelassenheit*. Pfullingen 1959.
- Grundsätze des Denkens. *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 6, 1959 .
- Der Weg zur Sprache [Sunuş: München, Berlin]. GA 12.
- Hölderlins Erde und Himmel [Sunuş: München]. GA 4.
- Antrittsrede in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften [Sunuş: Heidelberg].
- Aufzeichnungen aus der Werkstatt. *Neue Zürcher Zeitung* 264, Blatt 10 (Fernausgabe); GA 13.
- Dank an die Heimatstadt Meßkirch [Konuşma: Meßkirch]: GA 16.
- Über die Bestimmung der Künste im gegenwärtigen Zeitalter [Sunuş: Baden-Baden]. GA 80.
- Das menschliche Dasein als ein Bereich des Vernehmens [Seminer: Zollikon]. GA 89.
- Aus einem Brief Heideggers an L. Alcopley; GA 16.

1960

- Sprache und Heimat [Sunuş: Wesselburen]. *Hebbel-Jahrbuch* 1960, Heide in Holstein 1960; GA 13.
- Ansprache zum 80. Geburtstag Ludwig von Fickers [Konuşma]. GA 16.
- Dank bei der Verleihung des staatlichen Hebelpreises [Konuşma: Hausen]. GA 16.

- Hans-Peter Hempel'e Yazdığı Mektup (19 Eylül 1960); GA 16.

1961
- *Nietzsche*. Band I-II. Pfullingen. GA 6.1-6.2.
- 700 Jahre Meßkirch [Konuşma: Meßkirch]. GA 16.
- Kants These über das Sein [Sunuş: Kiel]. *Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main 1962; GA 9.
- Das Verhältnis der heutigen Menschen zur Kunst; GA 16.

1962
- *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. (Ders: WS 1935/36), Tübingen 1962.
- *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen 1962.
- Zeit und Sein [Sunuş]. GA 14.
- Protokoll zu einem Seminar über "Zeit und Sein". GA 14.
- Önsöz (William J. Richardson S.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff, 1963).
- Über Igor Strawinsky. *Melos*, Yıl 1962, Heft 6/29; GA 13.
- Max Kommerell [Sunuş]. GA 80.
- *Überlieferte Sprache und technische Sprache* [Sunuş: Comburg]. St. Gallen 1989. GA 80.
- Aufenthalte - Griechenlandreise. *Aufenthalte*.
- Die Rettung des Arzttums [Ansprache: Karlsruhe]. GA 16.

1963
- Mein Weg in die Phänomenologie. *Hermann Niemeyer zum 80. Geburtstag*. Tübingen 1963; GA 14.
- Vorwort zur Lesung von Hölderlins Gedichten. GA 4.
- Für René Char. Hommage à Georges Braque; *Derrier le Miroir*, No. 144-146, Mayıs 1964; GA 13.
- Brief an T. Kojima. *Zeitschrift für Literatur, bildende Kunst, Musik und Wissenschaft*, 1, 1965.
- Fünfzigstes Dr.-Jubiläum; GA 16.
- Aus Gesprâche mit einem buddhistischen Mönch; GA 16.

1964
- Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens [Sunuş]. J. Beaufret ve Fr. Fédier (Haz.): *Kierkegaard vivant*. Paris 1966; GA 14.
- Aus der letzten Marburger Vorlesung. *Festschrift für Bultmann zum 80. Geburtstag*. Tübingen 1964. GA 9.
- *Bemerkungen zur Kunst - Plastik - Raum* [Sunuş: St. Gallen]. Erker-Verlag St. Gallen 1996. GA 80.
- *Über Abraham a Santa Clara* [Sunuş: Meßkirch]. Meßkirch 1964 ve GA 16.
- Adalbert Stifter, *Eisgeschichte. Wirkendes Wort*. Zürich 1964; GA 13.
- Einige Hinweise auf Hauptgeschichtspunkte für das theologische Gespräch über "Das Problem eines nicht-objek-tivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie" [Mektup]. GA 9.

- Manfred Frings'e Yazdığı Mektup, Th. Sheehan (Haz.). *Heidegger. The Man and the Thinker*. Chicago: Precedent 1988.
- Tischrede zum 70. Geburtstag des Bruders [Konuşma]. GA 16.
- Dank nach dem 75. Geburtstag; GA 16.

1965

- Für Mikaela und Friedrich Rebholz [Ansprache: Freiburg]. GA 16.
- Zum siebzigsten Geburtstag von Siegfried Bröse [Konuşma: Freiburg]. GA 16.
- Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie [Sunuş:]. *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*. St. Gallen 1984 ve GA 16.
- Ein Vorwort (bkz. 1962/5). *Philosophisches Jahrbuch* 72, 1965.
- David L. Edwards'e Yazdığı Mektup (28 Ocak 1965), *Heidegger and Christianity*, 1994.

1966

- Verlust der Heimat [Konuşma]. GA 16.
- Gerhard Ritter'e Yazdığı Mektup (19 Şubat 1966). GA 16.
- Für Eugen Fink zum sechzigsten Geburtstag; GA 29/30.
- Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. November 1966. *Der Spiegel* 1976 ve Günther Neske ve Emil Kettering, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske Verlag, Pfullingen 1988 ve GA 16.
- Wink in das Gewesen. *Vittorio Klostermann zum 29.12.1976*. Frankfurt am Main 1976; GA 13.
- Brief an den *Spiegel* vom 22. Februar 1966. *Der Spiegel*, Yıl 20, No. 11 ve GA 16.
- Brief an Keikichi Matsuo vom 20. Haziran 1966. GA 16.
- Festansprache beim Heimatfest in Todtnauberg [Ansprache: Todtnauberg]. GA 16.
- *Grußwort*. Arthur H. Schrynemakers'a Yazdığı Mektup (20 Eylül 1966). John Sallis (Haz.), *Heidegger and the Path of Thinking*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1970 ve GA 16.
- *Grußwort an das Heidegger-Symposion Chicago*. Manfred S. Frings'e Yazdığı Mektup (20 Ekim 1966). Manfred Frings (Haz.), *Heidegger and the Quest for Truth*. Chicago: Quadrangle Books, 1968 ve GA 16.

1967

- *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1967. GA 9.
- Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens [Sunuş: Atina]. P. Jaeger ve R. Lüthe (Haz.): *Distanz und Nähe*. Würzburg 1983; *Denkerfahrungen*; GA 80.
- Die Bestimmung der Sache des Denkens [Sunuş: Kiel]. GA 80.
- Hans Jantzen dem Freunde zum Andenken; *Erinnerung an Hans Jantzen*. Freiburg 1967 ve GA 16.

1968

- Ruhe im Herzen – klar die Gedanken [Konuşma: Münsingen]. GA 16.
- Das Gedicht [Sunuş: Amriswil]. GA 4.

- François Bondy'e Yazdığı Mektup. *Critique* 24, 1968.
- Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens. Vorwort für die japanische Übersetzung. GA 16.
- Für Eduardo Chilida; GA 16.

1969

- Jean-Michel Palmier'e Yazdığı Mektup (10 Ocak 1969). GA 16.
- Sophie Blumenthal'a Yazdığı Mektup (13 Temmuz 1969). GA 16.
- *Zur Sache des Denkens* Tübingen 1969. GA 14.
- *Die Kunst und der Raum*. St. Gallen 1969. GA 13.
- Eugen Keidel'e Yazdığı Mektup (6 Ağustos 1969). GA 16.
- Martin Heidegger im Gespräch; R. Wisser (Haz.). *Martin Heidegger im Gespräch*. Freiburg ve München 1970; Neske ve Kettering ve GA 16.
- Dankansprache von Professor Martin Heidegger [Konuşma: Meßkirch]. Stadt Meßkirch: *Ansprachen zum 80. Geburtstag*. Meßkirch 1969 ve GA 16.
- Zeichen. *Neue Züricher Zeitung*, 579, 21.09.1969; GA 13.
- Fragen nach dem Aufenthalt des Menschen. *Neue Züricher Zeitung*. No. 606, 5 Ekim 1969 ve GA 16.
- Technik – in ihrem Wesen verkannt; GA 16.
- Dank an die Fakultät; GA 16.
- Heinemann'a Yazdığı Mektup (25 Ekim 1969). GA 16.
- Den rechten Weg finden; GA 16.
- Gruß und Dank an die Teilnehmer der Heidegger-Konferenz in Honolulu auf Hawaii 17.-21. November 1969. Albert Borgmann'a Yazdığı Mektup (29 Ekim 1969). *Philosophy East and West* 20, 1970 ve GA 16.
- Ernst Jünger'e Yazdığı Mektup. E. Jünger. *Federbälle I-II*. Zürich, 1980.
- Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage. Helmut Gehrig (Haz.), *Phänomenologie – lebendig oder tot?* Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, No. 18. Karlsruhe: Badenia Verlag, 1969.
- Roger Munier'e Yazdığı Mektup (31 Temmuz 1969). *Qu'est-ce que la métaphysique?*, précédé d'une lettre de l'auteur. Trad. Roger Munier. *Le Nouveau Commerce*, Sayı 14, Yaz-Güz 1969, s. 55-56.

1970

- *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main 1970. GA 9.
- Das Wohnen des Menschen. *Hesperus. Festschrift für Gustav Hillard Steinbömer zum Geburtstag*. Hamburg 1971; GA 13.
- *Heraklit* (Eugen Fink'le birlikte) (1966/67). Frankfurt am Main 1970.
- Jan Aler'e Yazdığı Mektup (Kasım 1970. *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 18, 1973 ve GA 16.
- Zeit [Şiir]. Arendt/Heidegger.

1971

- *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen 1971. GA 42.
- *Was heißt Denken?* Tübingen 1971. GA 8.
- Confirmatio. Almuth Heidegger'e Yazdığı Mektup (28 Nisan 1971). GA 16.

- Pensivement - Gedachtes. Für René Char in freundschaft-lichen Gedenken. D. Fourcade (Haz.): *Cahier de l'Herne - René Char*. Paris 1971; GA 13.
- Cézanne [Şiir]. Arendt/Heidegger.

1961-72
- Zwiegespräche mit Medard Boss. GA 89.

1972
- *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main 1972. GA 1.
- Rimbaud. *Archives des Lettres modernes* 160, 1976; GA 13.
- Sprache. Argile, I Hiver 1973; GA 13.
- Önsöz: Frühe Schriften. GA 1.
- Dank. [Şiir]. Arendt/Heidegger.
- Lettre – Préface [Brief]. H. Mongis. *Heidegger et la Critique de la Notion de Valeur*. The Hague: Nijhoff 1976 ve GA 16.
- Gedruckte Danksagungen; GA 16.

1973
- Andenken an Marcelle Mathieu. *Denkerfahrungen* ve GA 16.
- Statt einer Rede; GA 16.

1974
- Ansprache zum 80. Geburtstag des Bruders [Konuşma: Rothaus]. GA 16.
- Der Fehl heiliger Namen. *Contre toute attente*, 2/3, 1981; GA 13.
- Fridolin Wiplingers letzter Besuch. Fr. Wiplinger: *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung*. Freiburg ve München 1976; GA 13.
- *Cézanne*. Frankfurt am Main 1991 (*Jahresgabe der Heidegger-Gesellschaft*).
- Frau Dr. Hildegard Feick, der langjährigen getreuen Mitarbeiterin zum Gedächtnis. GA 16.
- Nach dem 26. September 1974; GA 16.
- *Ein Grusswort für das Symposion in Beirut November 1974*. [Brief]. *Extasis. Cahiers de philosophie et de littérature* No. 8, Beirut 1981 ve GA 16.
- Betrifft Albert Leo Schlageter: Meine Stellungnahme. GA 16.

1975
- Erhart Kästner zum Gedächtnis. A. Kästner ve R. Kästner (Haz.): *Erhart Kästner - Leben und Werk in Daten und Bildern*. Frankfurt am Main 1980; GA 13.
- Brief an Jean Beaufret. E. de Rubercy & D. le Buhan: *Douze Questions à propos de Martin Heidegger*. Paris 1983. Ayrıca: *Heidegger Studies* 3/4, 1987/88.
- Widmung für Gerd Haeffner; *Heideggers Begriff der Metaphysik*. Johannes Berchmanns Verlag, 1981.
- *Grußwort anläßlich des Erscheinens von Nr. 500 der Zeitschrift "Risô"*. Buchner ve GA 16.

1976
- Grußwort von Martin Heidegger. *Stadt Meßkirch – Ehrenbürgerfeier Professor Dr. Bernhard Welte*. Meßkirch 1978; GA 13.
- *Neuzeitliche Naturwissenschaft und moderne Technik [Grusswort an die Teilnehmer des zehnten Colloquiums vom 14. bis 16. Mai 1976 in Chicago]*. Frankfurt am Main 1989 (*Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*). GA 16.

2. GESAMTAUSGABE: *TOPLU ESERLER*

I. BÖLÜM: YAYIMLANMIŞ ÇALIŞMALAR (1910-1976)

GA 1: Frühe Schriften (1912-1916) *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Basım, 1978, XII, 454 s.*

Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (1912)

Neuere Forschungen über Logik (1912)

Besprechungen (1913/14)

Kants Briefe in Auswahl. Herausgegeben und erläutert von F. Ohmann (1913)

Nikolai v. Bubnoff, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit [Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und in seiner Bedeutung für die modernen philosophischen Theorien] (1913)

Franz Brentano, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene (1914)

Charles Sentroul, Kant und Aristoteles (1914)

Kant-Laienbrevier. Eine Darstellung der Kantischen Welt- und Lebensanschauung für den ungelehrten Gebildeten aus Kants Schriften, Briefen und mündlichen Äußerungen. Zusammengestellt von F. Groß (1914)

Vorwort zur ersten Auflage der "Frühen Schriften" (1972)

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (1914)

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916)

Selbstanzeige (1917)

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1916)

GA 2: Sein und Zeit (1927) *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977, XIV, 586 s.*

GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik (1929) *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1991, XVIII, 318 s.*

Kant und das Problem der Metaphysik (4. Aufl. 1973)

Anhang

Aufzeichnungen zum Kantbuch

Rezension von Ernst Cassirer, Philosophie der Symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925 (1928)

Davoser Vorträge: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik (1929)

Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger (1929)

Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches (1931/32)

Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866 (1927)

GA 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968) *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1981, 2. Basım: 1996, 208 s.*

Heimkunft/An die Verwandten (1944)

Hölderlin und das Wesen der Dichtung (1936)

"Wie wenn am Feiertage..." (1941)

"Andenken" (1943)
Hölderlins Himmel und Erde (1959)
Das Gedicht (1968)
Anhang
Vorbemerkung zur Wiederholung der Rede Vorwort zur Lesung von Hölderlins Gedichten Ein Blick in die Werkstatt

GA 5: Holzwege (1935-1946) ***Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977, 2. Basım: 2003, VI, 382 s.***
Der Ursprung der Kunstwerkes (1935-1936)
Die Zeit des Weltbildes (1938)
Hegels Begriff der Erfahrung (1942-1943)
Nietzsches Wort "Gott ist tot" (1943)
Wozu Dichter? (1946)
Der Spruch der Anaximander (1946)

GA 6.1: Nietzsche I (1936-1939) ***Hazırlayan: Brigitte Schillbach, 1996, XIV, 596 s.***
Der Wille zur Macht als Kunst (1936-37)
Die ewige Wiederkehr des Gleichen (1937)
Der Wille zur Macht als Erkenntnis (1939)

GA 6.2: Nietzsche II (1939-1946) ***Hazırlayan: Brigitte Schillbach, 1997, VIII, 454 s.***
Der ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht (1939)
Der europäische Nihilismus (1940)
Nietzsches Metaphysik (1940)
Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus (1944-1946)
Die Metaphysik als Geschichte des Seins (1941)
Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik (1941)
Die Erinnerung an die Metaphysik (1941)

GA 7: Vorträge und Aufsätze (1936-1953) ***Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000, XVIII, 298 s.***
Die Frage nach der Technik (1953)
Wissenschaft und Besinnung (1953)
Überwindung der Metaphysik (1936-1946)
Wer ist Nietzsches Zarathustra (1953)
Was heißt Denken? (1952)
Bauen Wohnen Denken (1951)
Das Ding (1951)
"...dichterisch wohnet der Mensch..." (1951)
Logos (Heraklit, Fragment 50) (1951)
Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41) (1952)
Aletheia (Heraklit, Fragment 16) (1954)

GA 8: Was heisst Denken? (1951-1952) ***Hazırlayan: Paola-Ludovika Coriando, 2002, VIII, 271 s.***
Was heißt Denken? (1951/52)
Anhang
Bisher unveröffentlichter Textabschnitt aus der IX. Vorlesungsstunde im Wintersemester 1951/52
Letzte, nicht vorgetragene Vorlesung (zwölfte Stunde) aus dem Sommersemester 1952

GA 9: Wegmarken (1919-1961) ***Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von***

Herrmann, 1976, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1996, X, 488 s.

Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen (1919/21)

Phänomenologie und Theologie (1927)

Aus den letzten Marburger Vorlesung (1928)

Was ist Metaphysik? (1929)

Vom Wesen des Grundes (1929)

Vom Wesen der Wahrheit (1930)

Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940)

Vom Wesen und Begriff der f˙siV. Aristoteles, Physik B, 1 (1939)

Nachwort zu "Was ist Metaphysik" (1943)

Brief über den Humanismus (1946)

Einleitung zu "Was ist Metaphysik?" (1949)

Zur Seinsfrage (1955)

Hegel und die Griechen (1958)

Kants These über das Sein (1961)

GA 10: Der Satz vom Grund (1955-1956) *Hazırlayan: Petra Jaeger, 1997, VIII, 192 s.*

Vorlesung Der Satz vom Grund (1955/56)

Vortrag Der Satz vom Grund (1956)

GA 11: Identität und Differenz (1955-1957) *Henüz Yayımlanmamıştır.*

1. Was ist das - die Philosophie? (1955)
2. Grundsätze des Denkens (1957)
3. Der Satz der Identität (1957)
4. Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik (1957)
5. Zu Lebzeiten Heideggers veröffentlichte wichtige Briefe.

GA 12: Unterwegs zur Sprache (1950-1959) *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985, 262 s.*

Die Sprache (1950)

Die Sprache im Gedicht (1952)

Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht

Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54)

Zwischen einem Japaner und einem Fragenden

Das Wesen der Sprache (1957/58)

Das Wort (1958)

Der Weg zur Sprache (1959)

GA 13: Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976) *Hazırlayan: Hermann Heidegger, 1983, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 2002, VIII, 254 s.*

Abraham a Sankta Clara (1910)

Frühe Gedichte (1910-1916)

Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? (1933)

Wege zur Aussprache (1937)

Winke (1941)

Chorlied aus der Antigone des Sophokles (1943)

Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944/45)

Aus der Erfahrung des Denkens (1947)

Der Feldweg (1949)

Holzwege ("Dem künftigen Menschen...") (1949)

Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger von Emil Staiger (1951)

Was heißt Lesen? (1954)

Vom Geheimnis des Glockenturmes (1954)
Für das Langenharder Hebelbuch (1954)
Über die Sixtina (1955)
Die Sprache Johann Peter Hebels (1955)
Begegnungen mit Ortega y Gasset (1955)
Was ist die Zeit? (1956)
Hebel – der Hausfreund (1957)
Aufzeichnungen aus der Werkstatt (1959)
Sprache und Heimat (1960)
Über Igor Strawinsky (1962)
Für René Char (1963)
Adalbert Stifters "Eisgeschichte" (1964)
Wink in das Gewesen (1966)
Die Kunst und der Raum (1969)
Zeichen (1969)
Das Wohnen des Menschen (1970)
Gedachtes (1970)
Rimbaud vivant (1972)
Sprache (1972)
Der Fehl heiliger Namen (1974)
Fridolin Wiplingers letzter Besuch (1974)
Erhart Kästner zum Gedächtnis (1975)
Grußwort von Martin Heidegger (1976)

GA 14: Zur Sache des Denkens (1962-1964) ***Henüz Yayımlanmamıştır.***
Zeit und Sein (1962)
Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein" (1962)
Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964)
Mein Weg in die Phanomenologie (1963)

GA 15: Seminare (1951-1973) ***Hazırlayan: Curd Ochwadt, 1986, 448 s.***
Martin Heidegger – Eugen Fink: Heraklit (1966/67).
Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973.
Anhang
Zürcher Seminar (1951)

GA 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976) ***Hazırlayan: Hermann Heidegger, 2000, XXII, 842 s.***
I. Student und Privatdozent (1910-1922)
Per mortem ad vitam (Gedanken über *Jörgensens* "Lebenslüge und Lebenswahrheit") (März 1910)
Förster, Fr. W. *Autorität und Freiheit* (Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche) (Mai 1910)
Cüppers, Ad. Jos. *Versiegelte Lippen.* Erzählung aus dem irischen Volksleben des 19. Jahrhunderts (Dezember 1910)
Jörgensen, Joh. *Das Reisebuch.* Licht und Dunkel in Natur und Geist (Januar 1911)
Zur philosophischen Orientierung für Akademiker (März 1911)
Zimmermann, O., S.J. *Das Gottesbedürfnis* (Mai 1911)
Auf stillen Pfaden (Juli 1911)
Julinacht (Sommer 1911)
Religionspsychologie und Unterbewusstsein (März 1912)
Gredt, Jos., O.S.B. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* (März 1912)
Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen (Januar 1913)
Lebenslauf (Zur Promotion 1913)

Probleme der Völkerpsychologie. Von Wilhelm Wundt (1915)
Trost (1915)
Einsamkeit (1916)
Vita (1922)

II. Ordinarius in Marburg und Freiburg (1923-1933)

Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kempf um eine historische Weltanschauung (April 1925)
Zum Hochzeitstag von Fritz und Liesel Heidegger (15. Oktober 1925)
Glückwünsche an Hans Spemann (24. Februar 1929)
Edmund Husserl zum siebzigsten Geburtstag (8. April 1929)
Entscheidung gegen Berlin (10. Mai 1930)
Der Sache treu bleiben (17. Mai 1930)
Vorrede zur japanischen Übersetzung von "Was ist Metaphysik?" (1930)
Am Ende stiller Hüttentage (12. September 1931)
Trostloses Unverständnis (Winter 1932/33)
Alles Kommende wird schwere Aufgaben bringen (22. März 1933)
Zwang zur Besinnung (30. März 1933)
Träger der großen geistigen Überlieferungen sind ferngehalten (12. April 1933)
Versicherung unerschütterlicher Freundschaft (18. April 1933)

III. Rektor der Freiburger Universität (1933-1934)

Brief an Ernst Fabricius (22. April 1933)
Aufbau einer neuen geistigen Welt (27. April 1933)
Eintreten für bedrohte Kollegen (28. April 1933)
Genehmigung eines Aufrufes an die Studierenden (29. April 1933)
Aufrichtige und unveränderte Dankbarkeit (29. April 1933)
Empfehlung für Dr. Kristeller (30. April 1933)
Prälat Göller (Grabrede am 2. Mai 1933)
Fortsetzung ihres Dienstverhältnisses (3. Mai 1933)
In neue Aufgabe hineingestellt (4. Mai 1933)
Anzeige beim Ministerium (5. Mai 1933)
Zur Immatrikulation (6. Mai 1933)
Glückwünsche und Dank (8. Mai 1933)
Telegramm an den Reichstadthalter Robert Wagner (9. Mai 1933)
Studentenschaft (Mai 1933)
Dank für Glückwünsche (10. und 29. Mai 1933)
Feier der Rektoratsübergabe (Einladung vom 12. Mai 1933)
Wehrdienst der Freiburger Studentenschaft (17. Mai 1933)
Nach der Rede des Führers am 17. Mai 1933
Telegramm an den Reichskanzler (20. Mai 1933)
Bereit, erste Vorlesung zu veröffentlichen (22. Mai 1933)
Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (27. Mai 1933)
Nach Pfingsten Senatssitzung vorgesehen (29. Mai 1933)
Dank an Geheimrat Aschoff wegen Wehrsport (Ende Mai 1933)

Wehrsport für Güz Dönemi auf Samstag verlegen? (2. Juni 1933)
Wohlwollende Prüfung für Prof. Dr. Liefmann erbeten (7. Juni 1933)
Zum Minister nicht vorgedrungen (10. Juni 1933)
Ehrung des Professors Dr. Hermann Staudinger (13. Juni 1933)
Senatssitzung am Mittwoch, den 14. Juni 1933
Arbeitsdienst und Universität (14. Juni 1933)
Sport der Theologen-Studenten ausreichend (17. Juni 1933)
Bismarck- und Sonnwendfeier (21. Juni 1933)
Überholt und erledigt (22. Juni 1933)
Morgige Sonnwendfeier der Universität (23. Juni 1933)
Sommersonnenwende 1933 (24. Juni 1933)
Hönigswald aus der Schule des Neukantianismus (25. Juni 1933)
Kurze Anti-Versailles-Kundgebung (26. Juni 1933)
Ernennung zum Kanzler (28. Juni 1933)
Prof. Dr. Wilser Kanzler der Universität (30. Juni 1933)
Absage wegen Arbeitsüberlastung (8. Juli 1933)
Stellungnahme zur Beurlaubung der Kollegen von Hevesy und Fraenkel (12. Juli 1933)
Senatssitzung am Mittwoch, den 12. Juli 1933
Stellungnahme zu Professor Dr. Eduard Fraenkel (19. Juli 1933)
Deutliche Hinweise nach Karlsruhe (22. Juli 1933)
Erweiterte Senatssitzung am Freitag, den 28. Juli 1933
Aus der Tischrede bei der Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Instituts für pathologische Anatomie an der Universität Freiburg (Anfang August 1933)
Geplante Freizeit (10. August 1933)
Plan einer Umhabilitation von Dr. Brock (11. August 1933)
"Auslesetagung" des Studentenwerks (15. August 1933)
Zusammenkunft unserer Rektorengruppe (19. August 1933)
Hier ist es leider sehr trostlos (22. August 1933)
Neugestaltung der Verfassungen der badischen Universitäten und der Technischen Hochschule Karlsruhe (24. August 1933)
Behörden (24. August 1933)
Neue Verfassung der Hochschulen (30. August 1933)
Aus Berlin noch immer keine klare Entscheidung (1. September 1933)
Ruf an die Universität Berlin (4. September 1933)
Ruf nach Berlin (5. September 1933)
Zum Löffinger Vorfall nichts Näheres bekannt (5. September 1933)
Sorge um die deutsche Universität (Brief an Hans Spemann vom 13. September 1933)
Zweifel – ich bin noch unentschieden (19. September 1933)
Ferienlager Todtnauberg (Schwarzwald) (22. September 1933)
Noch keine Entscheidung (23. September 1933)
Entschlossen, nicht nach Berlin zu gehen (30. September 1933)
Das Lager – eine Probe (11. Oktober 1933)

Zum Dekan der medizinischen Fakultät ernannt (15. Oktober 1933)
Weiterführung der Dienstgeschäfte als Kanzler (15. Oktober 1933)
Nicht nach Berlin (16. Oktober 1933)
Ihre Gefolgschaft mir wesentlich (23. Oktober 1933)
Im Interesse des Unterrichtsbetriebes (24. Oktober 1933)
Assistenz am Philosophischen Seminar (24. Oktober 1933 und 18. März 1934)
Kameradschaftshäuser meiner Überzeugung nach verhängnisvoll (26. Oktober 1933)
Zum Semesterbeginn (3. November 1933)
Extraordinariat für Pädagogik und Philosophie (3. November 1933)
Aufruf zur Wahl (10. November 1933)
Ansprache am 11. November 1933 in Leipzig
Wiederbesetzung des Lehrstuhls für Volkswirtschaftslehre (18. November 1933)
Einladung zur feierlichen Immatrikulation (21. November 1933)
Feierliche Immatrikulation (25. November 1933)
Der deutsche Student als Arbeiter (Rede am 25. November 1933)
Regelung meiner Bezüge (26. November 1933)
Langemarckgedächtnis (28. November 1933)
Senatssitzung vom 29. November 1933
An der mir früher gemachten Zusage nicht festhalten (6. Dezember 1933)
Der Ruf an die Gebildeten der Welt (13. Dezember 1933)
Starke systematisch-philosophische Begabung (14. Dezember 1933)
Zwei Antworten (15. und 23. Dezember 1933)
Gelockerte Sammlung (16. Dezember 1933)
Vorschläge von Ergänzungsbestimmungen zur neuen badischen Hochschulverfassung (18. Dezember 1933)
Leistungsprinzip für die Auswahl der Führer (18. Dezember 1933)
Wiederbesetzung des kirchengeschichtlichen Lehrstuhls an der Universität Freiburg (22. Dezember 1933)
Das Geleitwort der Universität (6. Januar 1934)
Vertretung der Nichtordinarien in den Fakultäten (9. Januar 1934)
Pankow – ein großer Arzt (15. Januar 1934)
Zur Eröffnung der Schulungskurse für die Notstandsarbeiter der Stadt an der Universität (22. Januar 1934)
Der Ruf zum Arbeitsdienst (23. Januar 1934)
Das unverbrauchte Alemannentum (23. Januar 1934)
Abschiedsschreiben in solchen Fällen nicht üblich (26. Januar 1934)
Wiederbesetzung der zahnärztlichen Professur (29. Januar 1934)
Schwere Schädigung der ganzen Universität (31. Januar 1934)
Beteiligung des SA-Hochschulamtes am Hochschulsenat (2. und 20. Februar 1934)
An den Reichsführer der Deutschen Studentenschaft (5. Februar 1934)
Lebenslauf (1934)

Studium der Akten Prof. Staudinger (10. Februar 1934)
Wiederbesetzung des Lehrstuhls für Kirchengeschichte (17. Februar 1934)
Die Notwendigkeit der Wissenschaft (22. Februar 1934)
Streit mit dem Führer des SA-Hochschulamtes Freiburg (26. Februar 1934)
Anschuldigungen aufs schärfste zurückweisen (26. Februar 1934)
Berufung des Professors von Beckerath (5. März 1934)
Außenpolitische Belastung nach Möglichkeit vermeiden (5. März 1934)
Staudinger an führender Stelle beteiligt (12. März 1934)
Erlaß des Ministeriums in Promotionsordnung aufnehmen (15. März 1934)
Einheitliche Durchführung für alle deutschen Universitäten (15. März 1934)
Gemeinschaftliche Erziehungsarbeit wecken und festigen (16. März 1934)
Entwurf einer neuen Promotionsordnung und Vorschlag zur Promotionsreform (16. März 1934)
Gleichstellung mit den ordentlichen Assistenten (18. März 1934)
Wiederbesetzung des Lehrstuhls für Nationalökonomie an der Universität Freiburg (13. April 1934)
Bitte, von Ausdehnung des Lehrauftrags abzusehen (13. April 1934)
Ergänzende Erklärungen (13. April 1934)
Zu unbehinderter Erziehungsarbeit zurückkehren (14. April 1934)
Wiederbesetzung des Lehrstuhls für Volkswirtschaftslehre an der Universität Freiburg (23. April 1934)
Ämter zur Verfügung gestellt (23. April 1934)

IV. Professor im Dritten Reich (1934-1945)
Rektoratsübergabe: veraltete Einrichtung (2. Mai 1934)
Stellungnahme zur Beibehaltung der Rektoratsübergabe (4. Mai 1934)
25 Jahre nach unserem Abiturium (Klassentreffen in Konstanz am 26./27. Mai 1934)
Die deutsche Universität (15./16. August 1934)
Zur Einrichtung der Dozentenschule (29. August 1934)
Leistung des Diensteides (29. Oktober 1934)
Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie (30. November 1934)
Unsere Not ist die Not der Notlosigkeit (21. Dezember 1934)
Stetiger Ausbau der begonnenen Arbeit (10. Januar 1936)
Nicht-Teilnahme an der Feier für den Nobelpreisträger (15. Januar 1936)
Zum 80. Geburtstag der Tante Gertrud (16. März 1936)
Hinweis an Reichserziehungsministerium ohne Antwort (14. Juni 1937)
Kongressteilnahme unmöglich (24. Juli 1937)
Verwendungsdauer des Assistenten verlängern (12. Januar 1938)
Besinnung auf die Wissenschaft (9. Juni 1938)
Lebenslauf (17. Juni 1938)
Äußerungen völlig aus der Luft gegriffen (13. September 1938)
Zum 50 Geburtstag für Theophil Rees (8. Juli 1939)

Bröcker und Gadamer die Einzigen (22. Januar 1940)
"Kränzchen" (10. März 1940)
Bitte um Entbindung von der Lehrverpflichtung für das III. Trimester 1940 (24. August 1940)
Ohne Dragendorff (8. Februar 1941)
Druck nicht erlaubt worden (20. Oktober 1941)
Besetzung des Lehrstuhls für Psychologie (15. November 1941)
Vorträge in Madrid und Lissabon abgelehnt (16. Oktober 1942)
Max Kommerell (gestorben am Abend des 25. Juli 1944)

V. Bereinigung und Lehrverbot (1945-1950)
An den Oberbürgermeister der Stadt Freiburg i. Br. (16. Juli 1945)
Nachsinnen über das geschichtliche Selbstbewußtsein (20. Juli 1945)
Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken (1945)
Empfehlungen für Gadamer, Krüger und Löwith (1. September 1945)
Antrag auf die Wiedereinstellung in die Lehrtätigkeit (Reintegrierung – 4. November 1945)
Von der französischen Militärregierung für disponibel erklärt (28. September 1945 – Brief an Stadelmann 30. November 1945)
Erläuterungen und Grundsätzliches (15. Dezember 1945)
Verschiedene Positionen – "Christlichkeit" und "Christentum" (28. Dezember 1945)
Zum Gutachten über Baumgarten (17. Januar 1946)
Versagung der Lehrtätigkeit auf unbefristete Zeit (23. Januar 1946)
Meine Beseitigung (1946)
Was ist das Sein selbst? (12. September 1946)
Bescheidenste Bedingungen einer Werkstatt für Geistesarbeit (16. Oktober 1947)
Nachruf für Pius Schweizer (Dezember 1947)
Zu 1933–1945 (Brief an Herbert Marcuse, 20. Januar 1948)
Mein Verhältnis zur Universität (9. Januar 1949)
Zehn Jahre treue Hilfe (1. April 1949)
Theophil Rees zum sechzigsten Geburtstag (9. Juli 1949)
Gedenken an Rudolf Stadelmann (August 1949)
Jetzt wird es ernst (22. September 1949)
Antrag auf Vollpensionierung (3. März 1950)
Brief an Malvine Husserl zum 90. Geburtstag (6. März 1950)
Verzögerung verhindern (7. März 1950)
Aus der Fakultät Antrag auf Reintegrierung (6. April 1950)
Allseitige Klärung (9. April 1950)

VI. Pensionär (1950-1951)
Zustimmung zur Pensionierung (12. April 1950)
Betr. Die Notiz "Hanfstaengl contra Heidegger" in der Münchner Süddeutschen Zeitung vom Mittwoch, den 14. Juni 1950)
Notwendigkeiten meines Denkweges (Aufzeichnung um 1950)
Empfang der Zurruhesetzung (15. Juli 1950)
Zu der Notiz in den Basler Nachrichten vom 11. August 1950 Nr. 339 Abendblatt
Keinesfalls "de jure" entlassen (2. August 1950)

Entlassung nie mitgeteilt (13. August 1950)
Unsinnige und lügenhafte Anschuldigungen (5. September 1950)
Bemerkungen zu einigen Verleumdungen, die immer wieder kolportiert werden (1950)
Erbetene Vorbemerkung zu einer Dichterlesung auf Bühlerhöhe am 24. Februar 1951
Eine nicht gehaltene Rede über das Alter (15./16. September 1951)

VII. Emeritus (1951-1976)
Zur Heimatuniversität in das gemäße Verhältnis (30. September 1951)
Dank nach der Emeritierung (1. Oktober 1951)
Nach wie vor 80% der Pensionsbezüge (31. Dezember 1951)
Lehrauftrag hinfällig (16. März 1952)
Denken ist Andenken (20. Juni 1952)
Erklärungen zu den Vorgängen in den Jahren 1945–1951 (9. Januar 1954)
Das "Kuinzige" (15. April 1954)
Tischrede bei der Primizfeier des Neffen Heinrich Heidegger (Pfingstsonntag 1954)
Johann Peter Hebel (Zähringer Rede vom 5. September 1954)
Nachruf für Bruno Leiner (14. Dezember 1954)
Gelassenheit (30. Oktober 1955)
Johann Peter Hebel (Göppingen, 9. November 1955, Volkshochschule)
Rede auf Hebel (9. Mai 1956 in Lörrach)
Zu Hebel. Der Hausfreund (Entwurf, nicht vorgetragen, Mai 1956)
Wiederbesetzung des Lehrstuhls für Philosophie I (23. Mai 1956)
Liebeserklärung an die Provence (20. März 1958)
Die Kunst und das Denken (18. Mai 1958)
Dank an die Heimatstadt Meßkirch (27. September 1959)
Aus einem Brief Heideggers an L. Alcopley (1959)
Ansprache zum 80. Geburtstag Ludwig von Fickers (13. April 1960)
Dank bei der Verleihung des staatlichen Hebelgedenkpreises (10. Mai 1960)
Brief an einen Studenten (19. September 1960)
700 Jahre Meßkirch (Ansprache zum Heimatabend am 22. Juli 1961)
Das Verhältnis des heutigen Menschen zur Kunst (2. Dezember 1961)
Die Rettung des Arzttums (19. Oktober 1962)
Fünfzigstes Dr.-Jubiläum (26. Juli 1963)
Aus Gesprächen mit einem buddhistischen Mönch (Herbst 1963)
Tischrede zum 70. Geburtstag des Bruders am 6. Februar 1964
Über Abraham a Santa Clara (2. Mai 1964)
Dank nach dem 75. Geburtstag (Herbst 1964)
Für Mikaela und Friedrich Rebholz zur Hochzeit am 5. Juni 1965 in Malhaus
Zum siebzigsten Geburtstag von Siegfried Bröse am 8. August 1965
Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (30. Oktober 1965)
Verlust der Heimat (Für Gerta Grahl zum 80. Geburtstag am 15. Februar 1966)

Entspricht nicht den Tatsachen (19. Februar 1966)
An die Chefredaktion des "Spiegel" (22. Februar 1966)
Ein Brief an Keikichi Matsuo (20. Juni 1966)
Festansprache beim Heimatfest in Todtnauberg (30. Juli 1966)
Grußwort an das Symposion über Heideggers Philosophie an Dusquesne-Universität in Pittsburgh 15.-16. Oktober 1966 (20. September 1966)
Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)
Grußwort an das Heidegger-Symposion Chicago 11./12. November 1966 (20. Oktober 1966)
Dem Freunde Hans Jantzen zum Andenken (20. Februar 1967)
Ruhe im Herzen – klar die Gedanken (20. Juli 1968)
Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (1968)
Für Eduardo Chillida (24. November 1968)
Universität ohne Einblick in die Weltsituation (10. Januar 1969)
Erschreckend unrichtige Angaben (13. Juli 1969)
Feier im Kaufhaus geplant (6. August 1969)
Martin Heidegger im Gespräch (17. September 1969)
Dankansprache am 26. September 1969 in Meßkirch
Technik – in ihrem Wesen unerkannt (27. September 1969)
Fragen nach dem Aufenthalt des Menschen – Dankrede an der Geburtstagfeier in Amriswil (28. September 1969)
Dank an die Fakultät (25. Oktober 1969)
Ihr Brief ein wertvoller Besitz (25. Oktober 1969)
Den rechten Weg finden (25. Oktober 1969)
Gruß und Dank an die Teilnehmer der Heidegger-Konferenz in Honolulu auf Hawaii 17.-21. November 1969
Beitrzg zur Festschrift für Jan Aller (Amsterdam) (November 1970)
Confirmatio (28. April 1971)
Brief-Vorwort (7. Juni 1972)
Gedruckte Danksagungen (25. Oktober 1972 und 15. Oktober 1973)
Andenken an Marcelle Mathieu (Januar 1973)
Statt einer Rede – Zur Einweihungsfeier für das Gymnasium in Meßkirch am 14. Juli 1973
Ansprache zum 80. Geburtstag des Bruders (6. Februar 1974)
Frau Dr. Hildegard Feick, der langjährigen getreuen Mitarbeiterin zum Gedächtnis (1974)
Nach dem 26. September 1974
Ein Grußwort für das Symposium in Beirut November 1974
Grußwort anlässlich des Erscheinens von Nr. 500 der Zeitschrift Risô (19. November 1974)
Betr. Albert Leo Schlageter: Meine Stellungnahme (24. November 1974)
Neuzeitliche Naturwissenschaft und moderne Technik – Grußwort an die Teilnehmer des zehnten Colloquiums vom 14.-16. Mai 1976 in Chicago (11. April 1976)
Worte Hölderlins (Frühjahr 1976)
Anhang

Studenten ehren Professor Heidegger (Ende Mai 1930)
Gedenkworte zu Schlageter (26. Mai 1933 vor der Universität)
Die Universität im Neuen Reich (30. Juni 1933)
Hochschule und Handwerk (3. September 1933)
Die Universität im nationalsozialistischen Staat (30. November 1933)
Gutachten über Baumgarten (16. Dezember 1933)
Wechselseitige Spiegelung – Gespräch zwischen Shinichi Hisamatsu und Martin Heidegger am 19. Mai 1958

II. BÖLÜM: DERS NOTLARI (1919-1944)

MARBURG ÜNİVERSİTESİ'NDEKİ DERSLERİ (1923-1928)

GA 17: Einführung in die phänomenologiısche Forschung (Güz Dönemi 1923/24) *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1994, XIV, 332 s.*

GA 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Yaz Dönemi 1924) *Hazırlayan: Mark Michalski, 2002, XIV, 418 s.*

GA 19: Platon: Sophistes (Güz Dönemi 1924/25) *Hazırlayan: Ingeborg Schüssler, 1992, XXXII, 668 s.*

GA 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Yaz Dönemi 1925) *Hazırlayan: Petra Jaeger, 1979, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1988, Gözden Geçirilmiş 3. Basım: 1994, XII, 448 s.*

GA 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Güz Dönemi 1925/26) *Hazırlayan: Walter Biemel, 1976, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1995, VIII, 418 s.*

GA 22: Grundbegriffe der antiken Philosophıe (Yaz Dönemi 1926) *Hazırlayan: Franz-Karl Blust, 1993, XIV, 344 s.*

GA 23: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bıs Kant (Güz Dönemi 1926/27)*Hazırlayan: Helmuth Vetter Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Yaz Dönemi 1927) *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1975, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1989, Gözden Geçirilmiş 3. Basım: 1997, X, 474 s.*

GA 25: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Güz Dönemi 1927/28) *Hazırlayan: Ingtraud Görland, 1977, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1987, Gözden Geçirilmiş 3. Basım: 1995, XII, 436 s.*

GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibnız (Yaz Dönemi 1928) *Hazırlayan: Klaus Held, 1978, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1990, VI, 292 s.*

FREIBURG ÜNİVERSİTESİ'NDEKİ DERSLERİ (1928-1944)

GA 27: Einleitung in die Philosophie (Güz Dönemi 1928/29) *Hazırlayan: Otto Saame ve Ina Saame-Speidel, 1996, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 2001, XII, 404 s.*

GA 28: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Yaz Dönemi 1929) *Hazırlayan: Claudius Strube, 1997, XII, 368 s.*
Anhang: Nachschrift "Einführung in das akademische Studium" (Yaz Dönemi 1929)

GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit (Güz Dönemi 1929/30) *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1983, 2. Basım: 1992, XX, 542 s.*

GA 31: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Yaz Dönemi 1930) *Hazırlayan: Hartmut Tietjen, 1982, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1994, XII, 308 s.*

GA 32: Hegels Phänomenologie des Geistes (Güz Dönemi 1930/31) *Hazırlayan: Ingtraud Görland, 1980, 2. Basım: 1988, 3. Basım: 1994, VIII, 224 s.*

GA 33: Aristoteles, Metaphysik IX. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Yaz Dönemi 1931). *Hazırlayan: Heinrich Hüni, 1981, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1990, VIII, 228 s.*

GA 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Güz Dönemi 1931/32). *Hazırlayan: Hermann Mörchen, 1988, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1997, X, 338 s.*

GA 35: Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) (Yaz Dönemi 1932). *Hazırlayan: Heinrich Hüni. Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 36/37: Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie (Yaz Dönemi 1933); 2.Vom Wesen der Wahrheit (Güz Dönemi 1933/34) *Hazırlayan: Hartmut Tietjen, 2001, XVI, 305 s.*

GA38: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Yaz Dönemi 1934). *Hazırlayan: Günter Seubold, 1998, VIII, 176 s.*

GA 39: Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (Güz Dönemi 1934/35). *Hazırlayan: Suzanne Ziegler, 1980, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1989, 3. Basım: 1999, XII, 296 s.*

GA 40: Einführung in die Metaphysik (Yaz Dönemi 1935). *Hazırlayan: Petra Jaeger, 1983, X, 234 s.*

GA 41: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Güz Dönemi 1935/36) *Hazırlayan: Petra Jaeger, 1984, VIII, 254 s.*

GA 42: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)

(Yaz Dönemi 1936). *Hazırlayan: Ingrid Schüssler, 1988, X, 290 s.*

GA 43: Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Güz Dönemi 1936/37). *Hazırlayan: Bernd Heimbüchel, 1985, XII, 298 s.*

GA 44: Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen (Yaz Dönemi 1937). *Hazırlayan: Marion Heinz, 1986, VIII, 254 s.*

GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik" (Güz Dönemi 1937/38). *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1984, 2. Basım: 1992, XIV, 234 s.*

GA 46: Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" (Güz Dönemi 1938/39) *Hazırlayan: Hans-Joachim Friedrich, 2003, XII, 382 s.*

GA 47: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Yaz Dönemi 1939) *Hazırlayan: Eberhard Hanser, 1989, XVI, 330 s.*

GA 48: Nietzsche, Der europäische Nihilismus (II. Trimester 1940) *Hazırlayan: Petra Jaeger, 1986, XVI, 340 s.*

GA 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809) (I. Trimester ve Yaz Dönemi 1941) *Hazırlayan: Gunter Seubold, 1991, X, 210 s.*

GA 50: Nietzsches Metaphysik (Güz Dönemi 1941/42 için ilan edilmişse de bu ders verilmemiştir); Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten (Güz Dönemi 1944/45) *Hazırlayan: Petra Jaeger, 1990, VIII, 162 s.*

GA 51: Grundbegriffe (Yaz Dönemi 1941) *Hazırlayan: Petra Jaeger, 1981, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1991, X, 128 s.*

GA 52: Hölderlins Hymne "Andenken" (Güz Dönemi 1941/42) *Hazırlayan: Curd Ochwaldt, 1982, 2. Basım: 1992, X, 204 s.*

GA 53: Hölderlins Hymne "Der Ister" (Yaz Dönemi 1942) *Hazırlayan: Walter Biemel, 1984, 2. Basım: 1993, VIII, 210 s.*

GA 54: Parmenides (Güz Dönemi 1942/43) *Hazırlayan: Manfred S. Frings, 1982, 2. Basım: 1992, XII, 252 s.*

GA 55: Heraklit – 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Yaz Dönemi 1943); 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Yaz Dönemi 1944) *Hazırlayan: Manfred S. Frings, 1979, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1987, 3. Basım: 1994, XII, 406 s.*

FREIBURG ÜNİVERSİTESİ'NDEKİ ERKEN DÖNEM DERSLERİ (1919-1923)

GA 56/57: Bestimmung der Philosophie. *Hazırlayan: Bernd Heimbüchel, 1987, X, 224 s., Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 2. Basım: 1999, X, 226 s.*

1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)
2. Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie (Yaz Dönemi 1919)
3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Yaz Dönemi 1919)

GA 58: Grundprobleme der Phänomenologie (Güz Dönemi 1919/20) *Hazırlayan: Hans-Helmuth Gander, 1992, X, 274 s.*

GA 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Yaz Dönemi 1920) *Hazırlayan: Claudius Strube, 1993, VIII, 202 s.*

GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens. *Hazırlayan: Matthias Jung, Thomas Regehly ve Claudius Strube, 1995, XIV, 352 s.*

1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Güz Dönemi 1920/21.
2. Augustinus und der Neuplatonismus (Yaz Dönemi 1921)
3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (1918/19 dönemi için hazırladığı ama vermediği bir derstir)

GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Güz Dönemi 1921/22). *Hazırlayan: Walter Bröcker ve Käte Bröcker-Oltmanns, 1985, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1994, XIV, 204 s.*

GA 62: Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Yaz Dönemi 1922). *Hazırlayan: Günther Neumann Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Yaz Dönemi 1923). *Hazırlayan: Käte Bröcker-Oltmanns, 1988, 2. Basım: 1995, XII, 116 s.*

III. BÖLÜM: YAYIMLANMAMIŞ MAKALELERİ - SUNUŞLARI - NOTLARI

GA 64: Der Begriff der Zeit (1924). *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938). *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989, Gözden Geçirilmiş 2. Basım: 1994, XVI, 522 s.*

GA 66: Besinnung (1938/39) *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997, XIV, 438 s.*

GA 67: Metaphysik und Nihilismus. *Hazırlayan: Hans-Joachim Friedrich, 1999, XII, 273 s.*

1. Die Überwindung der Metaphysik (1938/39)
2. Das Wesen des Nihilismus (1946-1948)

GA 68: Hegel. *Hazırlayan: Ingrid Schüssler, 1993, X, 154 s.*
1. Die Negativität (1938/39)
2. Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes" (1942)

GA 69: Die Geschichte des Seyns. *Hazırlayan: Peter Trawny, 1998, XII, 230 s.*
1. Die Geschichte des Seyns (1938/40)
2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns (1939)

GA 70: Über den Anfang (1941). *Hazırlayan: Paola-Ludovika Coriando Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 71: Das Ereignis (1941/42). *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 72: Die Stege des Anfangs (1944). *Hazırlayan: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 73: Zum Ereignis-Denken (1937). *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 74: Zum Wesen der Sprache. *Hazırlayan: Thomas Regehly. Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 75: Zu Hölderlin – Griechenlandreisen. *Hazırlayan: Curd Ochwadt, 2000, VI, 407 s.*

GA 76: Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft – Technik *Hazırlayan: Claudius Strube. Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 77: Feldweg-Gespräche (1944/45). *Hazırlayan: Ingrid Schüssler, 1995, VI, 250 s.*
1. Ein Gespräch selbdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen
2. Der Lehrer trifft den Türmer an der Tür zum Turmaufgang
3. Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren

GA 78: Der Spruch des Anaximander (1946). *Hazırlayan: Ingeborg Schüssler. Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 79: Bremer und Freiburger Vorträge (1949-1957). *Hazırlayan: Petra Jaeger, 1994, VI, 182 s.*
1. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge (1949) Das Ding – Das Ge-stell – Die Gefahr – Die Kehre.
2. Grundsätze des Denkens, Freiburger Vorträge (1957)

GA 80: Vorträge (1915-1967). *Hazırlayan: Hartmut Tietjen. Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 81: Gedachtes. *Hazırlayan: Paola-Ludovika Coriando Coriando. Henüz Yayımlanmamıştır.*
I. Frühe unveröffentlichte Gedichte
II. Aus der Erfahrung des Denkens
III. Gedachtes für das Vermächtnis eines Denkens

IV. BÖLÜM: HAŞİYELER VE KAYDEDİLENLER

GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 83: Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus *Hazırlayan: Mark Michalski. Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 84: Seminare: Leibniz - Kant. *Hazırlayan: Hans-Helmuth Gander. Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 85: Vom Wesen der Sprache: Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache". *Hazırlayan: Ingrid Schüssler, 1999, XII, 220 s.*

GA 86: Seminare: Hegel – Schelling *Hazırlayan: Peter Trawny. Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 87: Nietzsche: Seminare 1937 und 1944. *Hazırlayan: Peter von Ruckteschell, 2004, XXII, 324 s.*
1. Nietzsches / metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)
2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens

GA 88: Seminare. *Hazırlayan: Alfred Denker. Henüz Yayımlanmamıştır.*
1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens (Güz Dönemi 1937/38)
2. Einübung in das Denken (Güz Dönemi 1941/42)

GA 89: Zollikoner Seminare. *Hazırlayan: Claudius Strube. Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 90: Zu Ernst Jünger. *Hazırlayan: Peter Trawny, 2004, XVI, 454 s.*

GA 91: Ergänzungen und Denksplitter. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 92: Ausgewählte Briefe I. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 93: Ausgewählte Briefe II. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 94: Überlegungen I–VI. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 95: Überlegungen VII–XI. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 96: Überlegungen XII–XV. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 97: Anmerkungen I–V *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 98: Anmerkungen VI–IX. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 99: Vier Hefte I – Der Feldweg Vier Hefte II – Durch Ereignis zu Ding und Welt. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 100: I, II. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 101: I, II. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

GA 102: Vorläufiges I–IV. *Henüz Yayımlanmamıştır.*

3. TÜRKÇE'DE MARTIN HEIDEGGER

3.1 *Martin Heidegger'in Yapıtlarından Türkçe'ye Çeviriler:*

- **"Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı"** [*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*], Ahmet Demirhan (der.), ***Heidegger ve Nazizm***, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 40-50.
- **"Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması"** [*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*], çev. Kaan H. Ökten, *E Dergisi*, Ekim 2001, Sayı 31, s. 42-48.
- **"Anlama ve Yorum"** [*Sein und Zeit, § 31-34*], Hüsamettin Arslan (der.), ***İnsan Bilimlerine Prolegomena – Dil, Gelenek ve Yorum***, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2002, s. 307-331.
- **Bilim Üzerine İki Ders** ["*Wissenschaft und Besinnung*", "*Die Frage nach dem Ding*"], çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul: 1998.
- **"Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir – Martin Heidegger ile *Der Spiegel*'in Söyleşisi"**, Ahmet Demirhan (der.), ***Heidegger ve Nazizm***, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 242-270.
- **"Bizi Ancak Bir Tanrı Kurtarabilir. Martin Heidegger'le Yapılmış 23 Eylül 1966 Tarihli *Der Spiegel* Mülakatı (I)"** ["*Nur noch ein Gott kann uns retten*", *Spiegel*-Interview, I], çev. Sual Mertoğlu, Mahmut Yaşar, *Dergah*, 46 (Aralık 1993), s. 16-19.
- **"Bizi Ancak Bir Tanrı Kurtarabilir (II)"** ["*Nur noch ein Gott kann uns retten*", *Spiegel*-Interview, II], çev. Sual Mertoğlu, Mahmut Yaşar, *Dergah*, 50 (Nisan 1994), s. 15-16.
- **"Dilin Doğası"** [*Das Wesen der Sprache*], Hüsamettin Arslan (der.), ***İnsan Bilimlerine Prolegomena – Dil, Gelenek ve Yorum***, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2002, s. 29-63.
- **Düşünmek Ne Demektir? Beşinci Ders** [*Was heißt Denken*? - V], çev. Osman Bekiroğlu, *Yolcular*, Seçki 5, 2000, s. 13-18.
- **Düşünmek Ne Demektir? Birinci Ders** [*Was heißt Denken*? - I], çev. Osman Bekiroğlu, *Yolcular*, Seçki 2, 1999, s. 27-36.
- **Düşünmek Ne Demektir? Dördüncü Ders** [*Was heißt Denken*? - IV], çev. Osman Bekiroğlu, *Yolcular*, Seçki 4, 1999, s. 31-37.
- **Düşünmek Ne Demektir? İkinci ve Üçünü Ders** [*Was heißt Denken*? - II, III], çev. Osman Bekiroğlu, *Yolcular*, Seçki 3, 1999, s. 26-37.
- **Düşünmek Ne Demektir? Yedinci ve Sekizinci Ders** [*Was heißt Denken*? – VII, VIII], çev. Osman Bekiroğlu, *Yolcular*, Seçki 7, 2001, s. 19-25.
- **"Fenomenoloji ve Teoloji"** [*Phänomenologie und Theologie*], Ahmet Demirhan (der.), ***Heidegger ve Teoloji***, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002, s. 33-48.
- **"Freiburg Üniversitesi Rektörüne Mektup, 4 Kasım 1945"**, Ahmet

Demirhan (der.), *Heidegger ve Nazizm*, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, 66-71.

- **Günlük İnsan ve "Onlar" Alanı** ["*Das alltägliche Selbstsein und das Man*", **Sein und Zeit**'tan: § 27, s. 126-128] çev. Akın Etan, M.E.B.Y, D.D.: 3, 1979; ayrıca bkz. *Ders Belgeliği*, Nisan 1995, Sayı 5, *http://mimoza.marmara.edu.tr/~avni/dersbelgeligi/dersbelgeyazilari/5martinheidegger.htm.*
- **"Hannah Arendt & Martin Heidegger"**, *Seçme Mektuplar*, çev. Angelika Arman, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Yıl 7, Sayı 27, 2004, s. 53-62.
- **Hölderlin ve Şiirin Özü** [*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*], çev. A. Turan Oflazoğlu, *Çeviri*, 7 (Eylül 1979), s. 1-12.
- **Hölderlin ve Şiirin Özü** [*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*], çev. A. Turan Oflazoğlu, ***Hölderlin - Seçme Şiirler***, İz Yayıncılık, İstanbul: 1997, s. 33-49.
- **"Hümanizmin Üzerine Mektup"** [Brief über den Humanismus], Martin Heidegger, J. P. Sartre, T. S. Eliot, Irwing Babbitt, ***Hümanizm Özü***, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul: 2002, s. 37-95.
- **İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek** [*Bauen Wohnen Denken*], çev. Olcay Kunal, *Cogito*,8 (1996), s. 67-70.
- **"Marcuse ile Heidegger Arasındaki Mektuplaşma"**, Ahmet Demirhan (der.), ***Heidegger ve Nazizm***, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 79-84.
- **"Messkirch'in 700. Yılı – 22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma"** [*700 Jahre Meßkirch*], çev. Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Defter*, Kış 2001, Yıl 14, Sayı 42, s. 45-52.
- **"Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası"** [*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*], Ahmet Demirhan (der.), ***Heidegger ve Teoloji***, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002, s. 49-71.
- **Metafizik Nedir?** [*Was ist Metaphysik?*], çev. Mahmut Şevket, Suut Kemal Yetkin, *Yönelişler*, 53 (Aralık 1990), s. 61-74.
- **Metafizik Nedir?** [*Was ist Metaphysik?*], çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin, Vakit Gazete-Matbaa-Kütüphane, İstanbul: 1935.
- **Metafizik Nedir?** [*Was ist Metaphysik?*], çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul: 1998.
- **Metafizik Nedir?** [*Was ist Metaphysik?*], çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara: 1991.
- **Mörike'nin "Auf eine Lampe" Şiiri Üzerine Tartışma** ["*Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger, von Emil Staiger*"], çev. Fikret Elpe, Menteş Matbaası, İstanbul: 1973.
- **Nedir Bu - Felsefe?** [*Was ist das - die Philosophie?*], çev. Ali Irgat, Afa Yayınları, İstanbul: 1995 (2. Basım: Sosyal Yayınları, İstanbul: 2003).
- **Nedir Bu - Felsefe?** [*Was ist das - die Philosophie?*], çev. Dürrin Tunç, Logos Yayınları, İstanbul: 1990.
- **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı** [*Nietzsches*

Wort "Gott ist tot"; Die Zeit des Weltbildes], çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa: 2001.

- **Özdeşlik ve Ayrım** [*Identität und Differenz*], çev. Necati Açа, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara: 1997.
- **"Platon'un Hakikat Doktrini"** [*Platons Lehre von der Wahrheit*], Ahmet Aydoğan (der.), ***Metafizik Nedir? Bergson, Heidegger, Marcel, Guénon***, İz Yayıncılık, İstanbul: 2001, s. 85-116.
- **Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?** [*"Nur noch ein Gott kann uns retten", Spiegel-Interview*], çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İkinci Basım, İstanbul: 1995.
- **Sanat Eserinin Kökeni** [*Der Ursprung des Kunstwerkes*], çev. Fatih Tepebaşılı, Babil Yayınları, Erzurum: 2003.
- **Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu** [*Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*], çev. Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu; Hasan Ünal Nalbantoğlu (der.), ***Patikalar - Martin Heidegger ve Modern Çağ***, İmge Kitabevi, Ankara: 1997, s. 11-31.
- **Seçme Konuşmalar ve Gazete Yazıları**, Ahmet Demirhan (der.), ***Heidegger ve Nazizm***, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 51-64 ["Schlageter'in Anısına", "Yeni Reich'ta Üniversite", "Alman Öğrencilere", "Alman Erkekler ve Kadınlar!", "Adolf Hitler ve Nasyonal Sosyalist Devlet İçin Destek Bildirisi", "Nasyonal Sosyalist Eğitim")
- **"Şiirde Dil – Georg Trakl'ın Şiiri Üzerine Bir İrdeleme"** [*Die Sprache im Gedicht – Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*], çev. Kaan H. Ökten, *Cogito*, Sayı 38, Kış 2004, s. 151-189.
- **"Şiirin Özü"** [*Das Wesen der Dichtung*], çev. Akşit Göktürk, Mart, 3, 1960.
- **Şiirle Yaşar İnsan** [*Dichtend wohnet der Mensch*], çev. Yurdanur Salman, *Kuram*, 7 (Ocak 1995), s. 83-90.
- **Tekniğe İlişkin Soruşturma** [*Die Frage nach der Technik*], çev. Doğan Özlem, Gözden Geçirilmiş İkinci Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul: 1998.
- **Tekniğe Yönelik Soru** [*Die Frage nach der Technik*], çev. Doğan Özlem, Afa Yayınları, İstanbul: 1997.
- **Teknik ve Dönüş** [*Die Technik und die Kehre*], çev. Necati Açа, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara: 1998.
- **Varlık ve Zaman / Sein und Zeit**, çev. Aziz Yardımlı, Halen Çevirisi Yapılmış Olan Kısımlar: **Giriş I §§ 1-5** [*http://www.diyalektik.org/heidegger/heidegger_001.htm*]; **Giriş II §§ 6-8** [*http://www.diyalektik.org/heidegger/heidegger_002.htm*]; **Birinci Anabölüm, Kesim Bir, Bölüm Bir, §§ 9-11** [*http://www.diyalektik.org/heidegger/heidegger_003.htm*].
- **Varlık ve Zaman: "Anlama ve Yorum"** [*Sein und Zeit, § 31-34*], Hüsamettin Arslan (der.), ***İnsan Bilimlerine Prolegomena – Dil, Gelenek ve Yorum***, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2002, s. 307-331.
- **Yurdavarış / Hısımlara** [*Heimkunft / An die Verwandten*], çev. Oruç Aruoba, *Defter*, 25 (Sonbahar 1995), s. 18-31.

- **Zaman Kavramı** [*Der Begriff der Zeit*], çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, 11 (1997), s. 29-41.
- "**Zaman Kavramı**" [*Der Begriff der Zeit*], **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara: 1996, s. 58-103.
- **Zaman ve Varlık Üzerine** [*Zur Sache des Denkens*], çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara: 2001. [*İçindekiler*: "Zaman ve Varlık / *Zeit und Sein*", "Zaman ve Varlık Konferansı Üzerine Bir Seminerin Özeti / *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag Zeit und Sein*", "Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi / *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*", Beni Fenomenolojiye Götüren Yol / *Mein Weg in die Phänomenologie*"]

3.2 *Türkçe'de Martin Heidegger Üzerine Kitap ve Tezler*[257]

- A. Kadir Çüçen, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Asa Kitabevi, Bursa: 1997.
- Ağalar Memmedov, **M. Heidegger'de Düşünme Kavramı**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Ünversitesi, İstanbul: 2001.
- Ahmet Aydoğan (der.), **Metafizik Nedir? Bergson, Heidegger, Marcel, Guénon**, İz Yayıncılık, İstanbul: 2001.
- Ahmet Demirhan (der.), **Heidegger ve Nazizm**, Vadi Yayınları, Ankara: 2002.
- Ahmet Demirhan (der.), **Heidegger ve Teoloji**, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002.
- Allan Megill, **Aşırılığın Peygamberleri - Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara: 1998.
- Aynur Yurtsever, **Çağımızda Teknoloji-İnsan İlişkisine Felsefe Açısından Bir Bakış**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Ünversitesi, İstanbul: 1998.
- Catherine Clément, **Varoluş ve Romantizm**, çev. İsmail Yergüz, Güncel Yayıncılık, İstanbul: 1999.
- Çetin Türkyılmaz, **Ontoloji Sorunu Açısından Martin Heidegger'in Kant Yorumu**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara: 1998.
- Ela Akman, **Heidegger's Contribution to the Ontological Analysis of the World and the Self**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul: 1995.
- Elain P. Miller, **Metaphor as "Seeing-As"**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul: 1992.
- Elif Çırakman, **The Ground of Law and Being-Human: A Kantian Antinomy and its Repercussions in Heidegger and Levinas**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara: 2001.

257) Bu bibliyografyada yer alan "tezler", T.C. Yükseköğretim Kurumu'nun ilgili internet sayfasındaki tez tarama aracına (http://www.yok.gov.tr/tez/tez_tarama.htm) anahtar kavram olarak "Heidegger" girilmek suretiyle 8 Nisan 2004 tarihinde derlenmiştir.

- Elzbieta Ettinger, **Bir Aşkın Anatomisi**, çev. Pınar Kür, Oğlak Yayıncılık, İstanbul: 1996.
- Ergun Göze, **Soruşturma / Martin Heidegger**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul: 1989.
- Erol Göka, **Heidegger ve Psikiyatri - Varoluşun Psikiyatrisi**, Vadi Yayınları, Ankara: 1998.
- Ertuğrul Rufayi Turan, **The Problem of Truth in the Philosophy of Martin Heidegger**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara: 1987.
- Frank Magill, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği – Varlık ve Zaman: Martin Heidegger**, çev. Vahap Mutal, İkinci Basım, Dergah Yayınları, İstanbul: 1992.
- Frederic de Towarnicki, **Martin Heidegger – Anılar ve Günlükler**, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2002.
- Georg Steiner, **Heidegger**, çev. Süleyman Kalkan, Vadi Yayınları, Ankara: 1996.
- Gerald Messadié, **Martin Heidegger'le Aşk ve Suç Yaşamım**, çev. Sertaç Canbolat, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 1996.
- Gülay Tunç (Erpehlivan), **Martin Heidegger'in Hermeneutiği ve Tarih Anlayışı**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir: 1999.
- Hasan Ünal Nalbantoğlu (derl.), **Patikalar - Martin Heidegger ve Modern Çağ**, İmge Kitabevi, Ankara: 1997.
- Işık Özgündoğdu Eren, **A. Schopenhauer ve M. Heidegger'de Bir Bilgi Türü Olarak Sanat**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara: 1994.
- Jeff Collins, **Heidegger ve Naziler**, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul: 2001.
- Kaan H. Ökten, **Heidegger ve Üniversite**, Everest Yayınları, İstanbul: 2002.
- Neren Alpay, **The Problem of Understanding in Heidegger's *Being and Time***, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Ünversitesi, İstanbul: 2001.
- Nuray Ertek Dağtekin, **Descartes ve Heidegger'in Varlık Kuramlarının Karşılaştırılması**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa: 1998.
- Otto Pöggeler, Beda Allemann, **Heidegger Üzerine İki Yazı**, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, İstanbul: 1994.
- Paul Hühnerfeld, **Heidegger - Bir Filozof, Bir Alman**, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, İstanbul: 1994.
- Peter Sloterdijk, **İnsanat Bahçesi İçin Kurallar – Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektup"una Yanıt**, çev. Mustafa Tüzel, Everest Yayınları, İstanbul: 2001.
- Rüdiger Safranski, **Heidegger ve Çağı**, çev. Nihat Tezeren, *E Dergisi*, Sayı 53-58, 2003/2004, Bölümler Halinde Yayımlanmaktadır.
- S. Tendü Meriç, **Precursory Comprehension of Being and Problem of Time in Heidegger's Ontology**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul: 1996.
- Sevgi İyi, **Martin Heidegger'de İnsan Sorunu**, Asa Kitabevi, Bursa: 2003.

- Sevgi İyi, **Çağımızda Metafizik Sorunu**, Ayraç Yayınevi, Ankara: 1999.
- Sevgi İyi, **20. Yüzyılda Metafizik Kavramı Üzerine Bir Araştırma**, Geliştirilerek Yayımlanmış Doktora Tezi [*Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yayınevi, Ankara: 1999], Hacettepe Üniversitesi, Ankara: 1989.
- Stephen Mulhall, **Heidegger ve "Varlık ve Zaman"**, çev. Kaan H. Ökten, Sarmal Yayınevi, İstanbul: 1998.
- Şefik Deniz, **Historicality and the End of Truth in Heidegger's Philosophy**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara: 1994.
- Thomas W. Vint, **Martin Heidegger's Structure of Existence as a Frame Work for Site Design Thinking**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara: 1996.
- Walter Kaufmann, **İnsanı Anla(ma)mak - Nietzsche, Heidegger, Buber**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul: 1997.
- William Barret, **Heidegger ve Çağdaş Varoluşçuluk**, Çevireni Belirlenemedi, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara: 1985.
- Yasin Kuruçay, **Varoluşçu Felsefede *Angst* Kavramı**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Ünversitesi, Bursa: 2001.
- Zekirija Sejdini, **Hermeneutik'in Felsefi Temelleri**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ünversitesi, İstanbul: 2000.
- Zeynep Direk, **The Problem of the Other in Continental Phenomenology**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Ünversitesi, İstanbul: 1992.

3.3 *Türkçe'de Martin Heidegger'le İlgili Makale ve Yazılar*

- A. Kadir Çüçen, "**Martin Heidegger ve Doğruluk**", Doğan Özlem, Hayrettin Ökçesiz, Şükrü Argın (der.), ***Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı: Felsefe Tartışmaları***, Everest Yayınları, İstanbul: 2002, s. 161-179.
- A. Kadir Çüçen, "**Heidegger's Reading of Descartes' Dualism: The Relation of Subject and Object**", Çevrimiçi: *Paideia - Contemporary Philosophy*, *http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContCuce.htm*, Boston: 2000.
- A. Kadir Çüçen, "**Martin Heidegger: Teknoloji Sorunu**", *Felsefe Tartışmaları*, 20 (Aralık 1996), s. 90-98.
- A. Kadir Çüçen, "**Martin Heidegger'de İnsan Problemi**", *Felsefe Dünyası*, 31 (2000/1), s. 25-31.
- A. Kadir Çüçen, "**Zaman ve Varlık**", *İnsancıl*, 6 (Mayıs 1996), s. 26-30.
- A. Kadir Çüçen, "**Heidegger Felsefesinde Doğrunun Özü Üzerine**", *Felsefe Tartışmaları*, 17 (Aralık 1994), s. 127-137.
- Ahmet Ademoğlu, "**Heidegger'in Modernlikle Yüzleşmesi**", *Divan İlmi Araştırmalar*, 1 (1996), s. 175-183.
- Ahmet Demirhan, "**Heidegger ve Teoloji**", Ahmet Demirhan (der.),

Heidegger ve Teoloji, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002, s. 7-30.

- Ahmet İnam, "Geçilemez Köprü Üzerinde - Wittgenstein ve Heidegger" [İngilizcesi "Wittgenstein and Heidegger on the Impassible Bridge" başlığıyla birlikte yayımlanmıştır], çev. Samet Bağçe, *Felsefe Arkivi*, 27 (1990), s. 169-176.
- Ahmet İnam, "Şairane Yurt Tutan İnsandan Yurt Tutamayan Şaire: Bir Kısa Heidegger Yolculuğu", *Tezkire*, Yıl 10, S. 21 (Haziran/Temmuz 2001), s. 67-85.
- Ali Çiftçi, "Bir Patika Yolcusu: Heidegger", *Düşünen Siyaset - Birkimler I*, S. 15 (t.y.), s. 119-127.
- Allan Bloom, "Nietzsche, Heidegger ve Amerikan Aydını", çev. Mustafa Özel, *Kayıtlar*, 10 (Ağustos 1991), s. 35-39.
- Belkıs Ayhan Tarhan, "Heidegger'le Özne Üzerine", *Defter*, 25 (Sonbahar 1995), s. 89-95.
- Buğlem Ermiş, "Heidegger'in Varlık Tarihiyle Hesaplaşması", *Kaygı – U.Ü. Felsefe Topluluğu Dergisi*, Sayı 2, 2003, s. 61-67.
- Burhanettin Tatar, "Heidegger's Notion of Truth in Being and Time", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, 1998.
- Brian D. Ingraffia, "Heidegger'in Unutuşu: Kitab-ı Mukaddes Teolojisinden Temel Ontolojiye", Ahmet Demirhan (der.), *Heidegger ve Teoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002, s. 75-144.
- Bryan Magee, "Husserl, Heidegger ve Modern Egzistansiyalizm (Hubert Dreyfus'la Tartışma)", *Büyük Filozoflar - Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2001, s. 263-290.
- Cem Deveci, "İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun: Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Değeri", *Doğu Batı*, 6 (2000), s. 55-71.
- Cihan Camcı, "Derrida'nın Politik Gündeminde Geç Heidegger'in Etkisi", 2 Ekim 2003, *http://www.edim.biz/arsiv*.
- David Farell Krell, "Heidegger, Nietzsche, Nazizm", Ahmet Demirhan (der.), *Heidegger ve Nazizm*, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 137-156.
- Doğan Özlem, "Kaygı ve Tarihsellik", *Doğu Batı*, 6 (1999), s. 11-34 (ayrıca: Doğan Özlem, "Kaygı ve Tarihsellik", Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci, Bütün Eserlerine Doğru, c. 4, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1999, s. 179-215).
- Doğan Özlem, "Heidegger ve Teknik", Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci, Bütün Eserlerine Doğru, c. 4, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1999, s. 217-252.
- Emrah Çakmak, "Heidegger ve Tarih", *E Dergisi*, 1 (Nisan 1999), s. 65-69.
- Emrah Gürok, "Varlıkta ve Zamanda Heidegger", *http://www.edim.biz/HeideggerEmrah.htm*
- Enis Batur, "Felsefe ve Şiir", *Türk Dili*, 1976.
- Enis Batur, "Heidegger'in Sartre'dan Ayrıldığı Yer", *Dünya*, 1978.
- Esra Akcan, "Geçmişte Kaldığı Çağda Sanat - Bir Heidegger Yo-

rumu", *Defter*, 25 (Sonbahar 1995), s. 65-87.
- Fatmagül Berktay, "**Heidegger ve Arendt'te Özgürlük; Bir Kesişme Noktası**", *Defter*, Kış 2001, Yıl 14, Sayı 42, s. 25-37.
- Filiz Özdem, "**Ontolojik Açıdan Sanatın Özü ve Sanat Yapıtının Kökeni**", *Evrensel Kültür Dergisi*, Sayı 60, Aralık 1996, s. 41-43.
- Frank H. W. Edler, "**Felsefe, Dil ve Siyaset: Heidegger'in 1933-34'te Devrimin Dilini Çalma Girişimi**", Ahmet Demirhan (der.), *Heidegger ve Nazizm*, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 205-240.
- Gabriel Marcel, "**Heidegger'den Sartre'a**", çev. Medar Atıcı, *Felsefelogos*, 8 (Ekim 1998), s. 163-166.
- Güven Savaş Kızıltan, "**Heidegger'de 'Das Man' Kategorisi**", *Yazko Felsefe Yazıları*, 5. Kitap, İstanbul: 1983, s. 66-82
- Hannah Arendt, "**Martin Heidegger Seksen Yaşında**", çev. Cemil Aydın, *Dergah*, 32 (Ekim 1992), s. 15-17.
- Hans Jones, "**Heidegger ve Teoloji**", Ahmet Demirhan (der.), *Heidegger ve Teoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002, s. 193-218.
- Hans Köchler, "**Heidegger'in Ontolojisinde Süje Kavramı**", çev. Akın Etan, *Felsefe Dünyası*, 29 (t.y.), s. 3-11.
- Hans-Georg Gadamer, "**Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi**", çev. Osman Bakıroğlu, *Yolcular*, 4 (Sonbahar 1999), s. 42-52.
- Hans-Georg Gadamer, "**Heidegger ve Metafiziğin Dili**", çev. Osman Bekiroğlu, *Yolcular*, 7 (Yaz 2001), s. 26-32.
- Hans-Georg Gadamer, "**Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi**", Ahmet Demirhan (der.), *Heidegger ve Teoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002, s. 181-190.
- Hans-Martin Gerlach, "**Varoluş mu Yoksa Tanrı mı? Varoluşçu Felsefedeki Sözümona Bir Alternatife Eleştirel Bakış**", *Felsefe Dergisi*, 3 (1988), s. 103-112.
- Harold Alderman, "**Heidegger'in Bilim ve Teknoloji Eleştirisi**", çev. Mustafa Özel, *Kayıtlar*, 19 (Mayıs 1992), s. 43-50.
- Hasan Ünal Nalbantoğlu, "**Nietzsche ve Heidegger Türkçe'nin Evinde: Farklı Dilde Aynı Metafizik**", *Toplum ve Bilim*, 98 (Güz 2003), s. 82-103.
- Hasan Ünal Nalbantoğlu, "**Etik, Estetik, Teknik**", *Defter*, Sayı 45, Yıl 15, 2002, s. 187-229.
- Hasan Ünal Nalbantoğlu, "**Çağdaş Yaşam ve Çağdaş Sanat Üzerine Heidegger'den Bir Dolanım**", *Defter*, 25 (Sonbahar 1995), s. 33-38.
- Hilmi Yavuz, "**Tanpınar ve Heidegger**", *Est & Non*, 1 (Ocak-Şubat 2000), s. 21-24.
- İskender Savaşır, "**Heidegger'i Dinlemek ve Okumak**", *Virgül*, Mart 1998, s. 66.
- İskender Savaşır, "**Heidegger'in İşliği**", *Defter*, 40 (Yaz 2000), s. 173-182.
- Işık Eren, "**'Öz' Olarak İnsan ve Sanat İlişkisi**", *Felsefe Tartışmaları*, 26 (Ocak 2000), s. 55-62.
- Işık Eren, "**Özdeşlik Üzerine: Varlık, İnsan ve Felsefe**", *Felsefe Tartışmaları*, 23 (Aralık 1998), s. 128-134.
- Işık Özgündoğdu, "**Hakikat ve Bilgi Olarak Sanat**", *Felsefe Tar-*

tışmaları, 20 (Aralık 1996), s. 99-103.
- James Lawler, "**Heidegger'in Metafizik ve Diyalektik Teorisi**", çev. Deniz Kanıt, *Felsefe Tartışmaları*, 20 (Aralık 1996), s. 104-115.
- Jean Lacroix, "**Çağımızın Büyük Filozofu Heidegger**", çev. Tahir Yücel, *Diriliş Dergisi*, 97 (25 Mayıs 1990), s. 5-15.
- Jean Wahl, "**Martin Heidegger'de İnsan Realitesinin Atılmış Varlık Olması**", çev. Talip Karakaya, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 1997, Sayı 4, s. 173-182.
- Jeff Owen Prudhomme, "**Mutlak Tanrı'nın Geçip Gitmesi: Heidegger'de Modernliğin Teolojik Değerlendirilişi**", Ahmet Demirhan (der.), *Heidegger ve Teoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002, s. 169-180.
- John Macquarrie, "**Heidegger ve Tanrı Kavramı (I)**", çev. Mustafa Özel, *Dergah*, 33 (Kasım 1992), s. 17-18.
- John Macquarrie, "**Heidegger ve Tanrı Kavramı (II)**", çev. Mustafa Özel, *Dergah*, 34 (Aralık 1992), s. 19-20.
- John Macquarrie, "**Heidegger'in Düşüncesi - Varlık ve Varoluş**", *Kayıtlar*, 8 (Haziran 1991), s. 48-52.
- John Peacocke, "**Heidegger ve Onto-Teoloji Sorunu**", Ahmet Demirhan (der.), *Heidegger ve Teoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul: 2002, s. 147-168.
- Jürgen Habermas, "**Eser ve Weltanschauung: Alman Perspektifinden Heidegger Olayı**", Ahmet Demirhan (der.), *Heidegger ve Nazizm*, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 103-136.
- Kaan H. Ökten, "***Heidegger'in Varlık ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi,***" *Cogito* (Sayı 40, Yaz 2004), s. 122-155.
- Kaan H. Ökten, "**Heidegger'in Aristoteles'teki *Phronesis* Kavramını Alımlaması**", Doğan Özlem, Hayrettin Ökçesiz, Şükrü Argın (der.), ***Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı: Felsefe Tartışmaları***, Everest Yayınları, İstanbul: 2002, s. 300-351.
- Kaan H. Ökten, "**'Değerler Nesnenin Mevcut Nitelikleridir': *Varlık ve Zaman*'daki Değer Kavramı Üzerine Notlar**", Şahabettin Yalçın (editör), ***Bilgi ve Değer – Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri***, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 368-376.
- Kaan H. Ökten, "**Martin Heidegger'in Yaşam Yolu – Hayatı, Dersleri, Eserleri ve Sunuşlarına Tarihsel Çerçeve İçinde Kronolojik Bir Bakış**", *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2002, Sayı 1, s. 49-100.
- Kaan H. Ökten, "**Martin Heidegger Bibliyografyasına Doğru**", *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2002, Sayı: 2, s. 111-119 (Ufuk Kadıpınar'la Birlikte).
- Kaan H. Ökten, "**Heidegger'in Öğrencilik Yılları**", *Maltepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Ekonomik, Toplumsal ve Siyasal Analiz Dergisi*, Yıl: 2001, Sayı: 2, s. 89-98.
- Kaan H. Ökten, "**Ontolojik Zaman Anlayışına Geçiş**", *İ.Ü. İkti-*

sat Fakültesi Uluslararası İlişkiler Yıllığı Özel Sayı: Prof. Dr. Esat Çam'a Armağan, Yıl 2000, Sayı 3, s. 109-137.

- Karl Jaspers, "**Freiburg Üniversitesi Nazilerden Temizleme Komitesine Mektup, 22 Kasım 1945**", Ahmet Demirhan (der.), ***Heidegger ve Nazizm***, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 74-78.
- Karl Löwith, "**Heidegger'le Son Buluşma**", Ahmet Demirhan (der.), ***Heidegger ve Nazizm***, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 72-73.
- Karl Löwith, "**Heidegger'in Varoluşçuluğunun Siyasal Uzantıları**", Ahmet Demirhan (der.), ***Heidegger ve Nazizm***, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 86-102.
- Kemal Aydın, "**Martin Heidegger'in Felsefesindeki Metafizik ve İnsanın Radikal Sonlu Tarihselliği**", *Bilgi ve Hikmet*, 4 (Bahar 1993), s. 139-147.
- Levent Kavas, "**Feylezoflar İçimizde**", *Star Gazetesi*, 19 Eylül 1999.
- Lewis P. Hinchman, "**Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt'in Fenomenolojik Hümanizmi**", çev. Solmaz Zelyüt Hünler, *Felsefe Tartışmaları*, 19 (Nisan 1996), s. 119-139.
- M. Şehmus Güzel, Ali Akay, "**Heidegger, Filozof**", *Felsefe Dergisi*, 2-3 (1990), s. 255-265.
- Mark Lilla, "**Dostluğun Tehlikeleri**", çev. Ilgın B. Yıldız, *Varlık*, 2001/02 (Şubat 2001), s. 72-79.
- Michael Gillespie, "**Heidegger ve Modernlik Meselesi**", çev. Mustafa Özel, *Kayıtlar*, 22 (Ağustos 1992), s. 41-50.
- Michael Gillespie, "**Heidegger'in Siyasi Felsefesi**", çev. Mustafa Özel, *Dergah*, 24 (Şubat 1992), s. 16-18.
- Michael Inwood, "**Messkirch'in Aziz Martin Heidegger'i**", çev. Neziha Dalgıç, *Kaygı – U.Ü. Felsefe Topluluğu Dergisi*, Sayı 1, 2002, s. 45-48.
- Michael Inwood, "**Dil, Hakikat ve Kaygı**", çev. Neziha Dalgıç, *Kaygı – U.Ü. Felsefe Topluluğu Dergisi*, Sayı 1, 2002, s. 49-60.
- Mustafa Günay, "**Heidegger'i Anlamanın Güçlüğü ve Gerekliliği**", *Felsefe Tartışmaları*, 24 (Ocak 1999), s. 54-68.
- Nejat Bozkurt, "**Martin Heidegger ve Varoluşçu Ontoloji**", **20. Yüzyıl Düşünce Akımları - Yorumlar ve Eleştiriler**, Sarmal Yayınevi, İstanbul: 1995, s. 107-122.
- Orhan Tekelioğlu, "**Haller, Şiir Hali ve Dasein**", *Defter*, 25 (Sonbahar 1995), s. 39-63.
- Oruç Aruoba, "**Heidegger Neden Faşist Olamaz**", *Yeni Gündem*, 8 (1984), s. 37.
- Oruç Aruoba, Orhan Koçak, İskender Savaşır, "**Heidegger Üzerine Üç Soru**", *Defter*, 25 (Sonbahar 1995), s. 96-113.
- Otto Pöggeler, "**Heidegger'in Siyasal Kendini Anlaması**", Ahmet Demirhan (der.), ***Heidegger ve Nazizm***, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 158-204.
- Ömer Aygün, "**Yeniden Heidegger**", *Cogito*, 26 (2001), s. 101-110.
- Ömer N. Soykan, "**Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı - Kierkegaard ve Heideg-**

ger'de Bir Araştırma", *Doğu Batı*, 6 (2000), s. 35-53.
- Önay Sözer, "Yuvaya Dönüşte 'Kapı' Sorunu - Georg Simmel ve Martin Heidegger", *Cogito*, 18 (1999), s. 116-127.
- Öykü H. Ergül, "Heidegger'in Varoluşçu Ontolojisi", *Kaygı – U.Ü. Felsefe Topluluğu Dergisi*, Sayı 2, 2003, s. 68-72.
- Pınar Demirtaş, "Heidegger ve Varlık Yorumu", *Kaygı – U.Ü. Felsefe Topluluğu Dergisi*, Sayı 2, 2003, s. 50-60.
- Reinhardt Grossmann, "Heidegger'in Tasarısı (I)", çev. Mustafa Özel, *Dergah*, 17 (Temmuz 1991), s. 17-18.
- Reinhardt Grossmann, "Heidegger'in Tasarısı (II)", çev. Mustafa Özel, *Dergah*, 18 (Ağustos 1991), s. 17-18.
- Reinhardt Grossmann, "Martin Heidegger'de Varlık Biçimleri", çev. Mustafa Özel, *Dergah*, 20 (Ekim 1991), s. 17-18.
- Richard Polt, "Martin Heidegger: Tarih, Kalıtım ve Yazgı", çev. A. Kadir Çüçen, *Felsefelogos*, 19 (Ocak 2000), s. 127-131.
- Rüstem Aslan, "Celladım Felsefeci Olsun - Heidegger Tutkunlarına", *Düşler*, 13 (Mayıs 1997), s. 1-2.
- Saffet Murat Tura, İskender Savaşır, "Zaman ve Kimlik Üzerine Bir Soru", *Defter*, 26 (Kış 1996), s. 83-93.
- Seçil Deren, "Angst ve Ölümlülük", *Doğu Batı*, 6 (2000), s. 101-115.
- Sevgi İyi, "Çağımızda İnsan Sorunu ve Heidegger", Yüzyılımızın İnsan Felsefesi, derl. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara: 1997.
- Sevgi İyi, "Niçin Metafizik Sorunu?", *Felsefe Tartışmaları*, 14 (Temmuz 1993), s. 92-102.
- Sevgi İyi, "What Heidegger Wishes to Transcend: Metaphysics or Nietzsche", Çevrimiçi: *Paideia - Contemporary Philosophy*, *http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContIyi.htm*, Boston: 2000.
- Soner Özdemir, "Brancusi ve Heidegger", *http://www.edim.biz/BrancusiSoner.htm*.
- Şahin Yenişehirlioğlu, "Heidegger Öldü", *Felsefe ve Sanat*, Ümit Yayıncılık, Ankara: 2000, s. 81-84.
- Taylan Altuğ, "Dilin Özü: Varlığın Dili: Martin Heidegger", *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2001, s. 87-145.
- Terry Eagleton, "Varlık'ın Politikası: Martin Heidegger", çev. Ela Akman, *Estetiğin İdeolojisi*, Yayıma Hazırlayan: Bülent Gözkan, Özne Yayınları, İstanbul: 1998, s. 298-327.
- Thomas Sheehan, "Heidegger ve Naziler", Ahmet Demirhan (der.), *Heidegger ve Nazizm*, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 10-38.
- Ümit Aktaş, "Bir 'Varlık' Çobanı (Tutkunu): Martin Heidegger", *Ülke*, 4 (Kasım 1999), s. 80-92.
- Yasin Aktay, "Some Remarks on Martin Heidegger's Path of Questioning Technology and Phenomenology (Martin Heidegger'in Teknoloji ve Fenomenolojiyi Sorgulama Yolu Üzerine Bazı Düşün-

celer", Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, 12, 1998, s. 167-184.

- Yusuf Örnek, "Martin Heidegger'de Metafizik Problemi", Türkiye Felsefe Kurumu Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Ülke Yayınları, İstanbul: 1986, s. 40-45.
- Zeynep Direk Akay, "Değerlere Karşı Düşünce ve İlgi Etiği", Şahabettin Yalçın (editör), *Bilgi ve Değer – Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri*, Vadi Yayınları, Ankara: 2002, s. 49-90.
- "Martin Heidegger ve Hannah Arendt: Metafizik ve Politika", Boğaziçi Üniversitesi Uluslararası Felsefe Kolokyumu, İstanbul: 29-30 Mayıs 2000. *Tebliğler*: Jeffrey Andrew Barash, "M. Heidegger, H. Arendt and the Politics of Remembrance"; Christina Schües, "The Meaning of Political Natality"; Ingeborg Schüssler, "Language and Dialogue in Heidegger"; Önay Sözer, "Dismantling Metaphysics and the In-Between of Political History"; Sylvie Courtine-Denamy, "H. Arendt, une femme sous influence: The Concepts of Care and World in the Philosophy of M. Heidegger and H. Arendt"; Andreas Grossmann, "'I Want to Understand': H. Arendt's Hermeneutics of the Political"; *Kapanış Paneli*: "Being and the Politics of Plurality - M. Heidegger and H. Arendt? or either M. Heidegger or H. Arendt?"

Kaynakça

İkincil literatür içinden özellikle yararlandığım kaynakları gerçekçi ve samimi olmak adına sınırlı tuttum. Heidegger üzerine yazılan makale ve kitapların tamamını kim okuyabilir ki?

1991'den günümüze kadar çıkan Heidegger literatürü, Freiburg Üniversitesi Kütüphanesi'nde derlenmektedir. Bu derlemenin kataloğu internet ortamına da açılmıştır: http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/02/heidegger/heidgg00.html.

Bu kapsamlı uluslararası bibliyografyada 26 Ocak 2004 tarihi itibarıyla "makale ve kitapta bölüm" başlığı altında 3217, "özgün kitap" başlığı altındaysa 1887 eser listelenmiştir.

Söz gelimi Güney Kore, Japonya, Romanya ya da Meksika'da çok ciddi Heidegger araştırmaları yapıldığını bildiğimiz halde, bunlar büyük ölçüde yerel dillerde yazıldığı için erişimimizin dışında kalıyor. Sadece yaygın batı dillerin-

de kaleme alınanlar uluslararası ortamda dikkate alınabiliyor (aynı durum Türkiye'deki Heidegger çalışmaları için de geçerli değil mi?). Dolayısıyla "temel ikincil literatür" nitelendirmesinin nasıl oluştuğu sorusunu bir muamma olarak bırakıyor, buradaki ilginç dinamiklere dikkat çekmekle yetiniyor ve birkaç olmazsa olmaz "ikincil" literatürü zikretmekle düşünsel ve etik borcumuzu ödemeye çalışıyoruz:

- Adam Sharr, Simon Unwin, "***Heidegger's Hut***", **Architectural Research Quarterly**, Cilt 5, Sayı 1, Mart 2001.
- Alfred Denker, **Martin Heidegger as Student**, Çevrimiçi: http://www.lib.cmich.edu/bibliographers/danielferrer/HeideggerStudent.html (Erişim Tarihi: 24.03.2002).
- Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, İkinci Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2001.
- Carl Braig, **Die Grundzüge der Philosophie**, Band 4: ***Vom Sein. Abriß der Ontologie***, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau: 1896.
- Charles Bambach, **Heidegger's Roots – Nietzsche, National Socialism, and the Greeks**, Cornell University Press, Ithaca/London: 2003.
- Dale Jacquette, **The Cambridge Companion to Brentano**, Cambridge University Press, Cambridge: 2004.
- Dan Zahavi, **Husserl's Phenomenology**, Stanford University Press, Stanford: 2003.
- Dermot Moran, **Introduction to Phenomenology**, Routledge, London/New York: 2000.
- Dieter Münch, ***"Franz Brentano and Phenomenology"***, **Encyclopedia of Phenomenology**, der. Lester Embree vd., Kluwer, Dordrecht: 1997.
- Dieter Thomä (der.), **Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung**, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar: 2003.
- Dieter Thomä, **Die Zeit des Selbst und die Zeit danach – Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 1990.
- Edmund Husserl, **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, çev. ve giriş: Harun Tepe, 2. Basım, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara: 2003.
- Elzbieta Ettinger, **Bir Aşkın Anatomisi**, çev. Pınar Kür, Oğlak Yayıncılık, İstanbul: 1996.
- Franco Volpi, "***Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles***", **Philosophischer Literaturanzeiger**, 37 (1984), s. 172-188.
- François Raffoul, David Pettigrew (der.), **Heidegger and Practical Philosophy**, State University of New York Press, Albany: 2002.
- Franz Brentano, **Psychologie vom empirischen Standpunkt**, Duncker & Humblot, Leipzig: 1874 (Oskar Kraus'un hazırladığı genişletilmiş 2. basım: Meiner, Leipzig: 1924, bunun tıpkıbasımı: Meiner, Hamburg: 1973).
- Franz Brentano, **Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles**, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau: 1862 (Birinci

Tıpkıbasım: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1960; İkinci Tıpkıbasım: Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York: 1984).
- Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci – Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi**, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul: 2002.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann, **Hermeneutische Phänomenologie des Daseins – Eine Erläuterung von "Sein und Zeit", Band 1: "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein"**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 1987.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann, **Subjekt und Dasein – Grundbegriffe von "Sein und Zeit"**, Genişletilmiş Üçüncü Basım, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: 2004.
- Fritz Hollwich (der.), **Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Preetorius**, Insel Verlag, Wiesbaden: 1953.
- George Leaman, **Heidegger im Kontext – Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen**, Almanca'ya çev. Rainer Alisch, Thomas Laugstien, Argument-Verlag, Hamburg/Berlin: 1993.
- George Pattison, **Routledge Philosophy GuideBook to The Later Heidegger**, Routledge, London/New York: 2000.
- Guido Schneeberger, **Nachlese zu Heidegger – Dokumente zu seinem Leben und Denken**, [Basımevi Belirtilmemiş], Bern: 1962.
- Günter Figal, "*Martin Heidegger*", **Großes Werklexikon der Philosophie, Band 1: A-K**, der. Franco Volpi, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart: 1999, s. 649-664.
- Hans Sluga, **Heidegger's Crisis – Philosophy and Politics in Nazi Germany**, Harvard University Press, Cambridge/London: 1995.
- Hans-Georg Gadamer, **Heidegger's Ways**, İngilizce'ye çev. John W. Stanley, State University of New York Press, Albany: 1994.
- Heinrich Denzinger, *"1. Vatikanisches Konzil: 4. Sitzung, 18. Juli 1870: Erste dogmatische Konstitution "Pastor aeternis" über die Kirche Christi"*, **Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen – Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum**, Genişletilmiş 39. Basım, haz. Peter Hünermann, Herder, Freiburg im Breisgau/Basel/Rom/Wien: 2001.
- Helmut Holzhey, *"Der Neukantianismus"*, **Philosophie im 20. Jahrhundert. Band 1: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie**, der. Anton Hügli, Poul Lübcke, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg: 1994.
- Herman Philipse, **Heidegger's Philosophy of Being – A Critical Interpretation**, Princeton University Press, Princeton: 1998.
- Hildegard Feick, **Index zu Heideggers "Sein und Zeit"**, 2. Basım, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1968.
- Hubert Dreyfus, Harrison Hall (der.), **Heidegger: A Critical Reader**, Blackwell Publishers, Cambridge/Oxford: 1995.

- Hubert L. Dreyfus, **Being-in-the-World – A Commentary on Heidegger's *Being and Time*, Division I**, The MIT Press, Cambridge/London: 1995.
- Hugo Ott, **Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biographie**, durchgesehene und mit einem Nachwort versehen Neuausgabe, Campus Verlag, Frankfurt am Main/New York: 1992.
- Ignatius von Loyola, **Geistliche Übungen**, Almanca'ya çev. Adolf Haas, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1967.
- Istvan Feher, ***"Lask, Lukacs, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories"***, **Martin Heidegger – Critical Assessments, Volume II: History of Philosophy**, der. Christopher Macann, Routledge, London/New York: 1999, s. 373-405.
- Jack Zupko, "***Thomas of Erfurt***", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archieves/spr2003/entries/erfurt/ (Erişim Tarihi: 28.11.2003).
- Jacques Derrida, **Of Spirit – Heidegger and the Question**, İngilizce'ye çev. Geoffrey Bennington, Rachel Bowlby, The University of Chicago Press, Chicago/London: 1989.
- Jacques Taminiaux, ***"Philosophy of Existence I: Heidegger"***, **Continental Philosophy in the 20th Century: Routledge History of Philosophy**, Cilt 8, der. Richard Kearney, Routledge, London/New York: 2003.
- James Risser (der.), **Heidegger Toward the Turn – Essays on the Work of the 1930s**, State University of New York Press, Albany: 1999.
- Joanna Hodge, **Heidegger and Ethics**, Routledge, London/New York: 1995.
- John D. Caputo, "***Heidegger's Revolution: An Introduction to An Introduction to Metaphysics***", **Heidegger Toward the Turn – Essays on the Work of the 1930s**, der. James Risser, State University of New York Press, Albany: 1999.
- John Macquarrie, **An Existentialist Theology – A Comparison of Heidegger and Bultmann**, Harper Torchbooks, New York/Evanston: 1965.
- John Marenbon, **Later Medieval Philosophy (1150-1350) – An Introduction**, Routledge, London/New York: 1996.
- John Sallis (der.), **Reading Heidegger – Commemorations**, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis: 1993.
- John van Buren, **The Young Heidegger – Rumor of the Hidden King**, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis: 1994.
- Julian Young, **Heidegger, Philosophy, Nazism**, Cambridge University Press, Cambridge: 1997.
- Jürgen Mittelstraß (der.), **Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 2: H-O**, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar: 1995.
- Kaan H. Ökten, ***"Heidegger'in Aristoteles'teki Phronesis Kavramını Alımlaması"***, **Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı: Felsefe Tartışmaları**, haz. Doğan Özlem, Hayrettin Ökçesiz, Şükrü Argın, Everest Yayınları, İstanbul: 2002, s. 301.
- Kaan H. Ökten, **Heidegger ve Üniversite**, Everest Yayınları, İstanbul: 2002.

- Karl Löwith, **Heidegger – Denker in dürftiger Zeit**, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main: 1953.
- Karl Schumann, Barry Smith, ***"Two Idealisms: Lask and Husserl"***, **Kant-Studien**, 83 (1993), s. 448-466 (ayrıca: http://ontology.buffalo.edu/smith//articles/LASK.PDF).
- Leslie Paul Thiele, **Timely Meditations – Martin Heidegger and Postmodern Politics**, Princeton University Press, Princeton: 1995.
- Lester Embree (der.), **Encyclopedia of Phenomenology**, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London: 1997.
- Magda King, **A Guide to Heidegger's *Being and Time***, haz. John Llewelyn, State University of New York Press, Albany: 2001.
- Mark V. Zhelnov, ***"Paideia of 'Freedom as a Thought' and Paideia of 'Truth as a Freedom'"***, http://www.bu.edu/wcp/Papers/Comp/CompZhel.htm (Erişim Tarihi: 29.02.2004).
- Mechthild Dreyer, Mary Elizabeth Ingham, **Johannes Duns Scotus**, Junius Verlag, Hamburg: 2003.
- Michael Gelven, **A Commentary on Heidegger's *Being and Time***, Revised Edition, Northern Illinois University Press, DeKalb: 1989.
- Miguel de Beistegui, **Heidegger & the Political – Dystopias**, Routledge, London/New York: 1998.
- Oliver Jahraus, **Martin Heidegger – Eine Einführung**, Philipp Reclam jun., Stuttgart: 2004.
- Otto Pöggeler, **Martin Heidegger's Path of Thinking**, İngilizce'ye çev. Daniel Magurshak, Sigmund Barber, Humanities Press International, Atlantic Highlands: 1989.
- Önay Sözer, **Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı – Transendental İdealizm Açısından "Kendinde Nesne"nin Temellendirmesinde Duyusallığın Rolü**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul: 1976.
- Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann, **dtv-Atlas zur Philosophie**, Deutscher Taschenbuch Verlag, München: 1996.
- Pierre Bourdieu, **The Political Ontology of Martin Heidegger**, İngilizce'ye çev. Peter Collier, Polity Press, Cambridge/Oxford: 1996.
- Rafael Capurro, ***"Martin Heidegger – Ausgewählte Werke"***, **Lexikon der philosophischen Werke**, der. Franco Volpi, Julian Nida-Rümelin, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart: 1988 (aynı metin: http://www.capurro.de/heidegger.htm; Erişim Tarihi: 22.06.2002).
- Reinhard Mehring, Dieter Thomä, ***"Leben und Werk Martin Heideggers im Kontext"***, **Heidegger-Handbuch – Leben, Werk, Wirkung**, der. Dieter Thomä, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2003.
- René Descartes, **"Regulae Ad Directionem Ingenii – Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft", Philosophische Schriften in einem Band**, Almanca'ya çev. L. Gäbe, Felix Meiner Verlag, Hamburg: 1996.

- Richard Cross, **Duns Scotus**, Oxford University Press, Oxford: 1999.
- Richard Kearney (der.), **Routledge History of Philosophy, Volume VIII: Twentieth-Century Continental Philosophy**, Routledge, London/New York: 2003
- Richard Polt, Gregory Fried (der.), **A Companion to Heidegger's *Introduction to Metaphysics***, Yale University Press, New Haven/London: 2001.
- Richard Polt, **Heidegger – An Introduction**, Routledge, London/New York: 2003.
- Richard Wolin (der.), **The Heidegger Controversy – A Critical Reader**, The MIT Press, Cambridge/London: 1998.
- Richard Wolin, **Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse**, Princeton University Press, Princeton: 2003.
- Richard Wolin, **Seinspolitik – Das politische Denken Martin Heideggers**, Almanca'ya çev. Rainer Forst, Passagen Verlag, Wien: 1991.
- Robert Bernasconi, ***"The Greatness of the Work of Art"***, **Heidegger Toward the Turn – Essays on the Work of the 1930s**, der. James Risser, State University of New York Press, Albany: 1999, s. 95-117.
- Rüdiger Safranski,.**Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit**, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main: 1997.
- Samuel IJseling, Karl Schumann, **Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg E. Husserls**, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague: 1981.
- Sean J. McGrath, ***"Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language"***, **The Review of Metaphysics**, 57 (December 2003) 2, s. 339-358.
- Stanley Rosen, **The Question of Being – A Reversal of Heidegger**, Yale University Press, New Haven/London: 1993.
- Stephen F. Brown, ***"Duns Scotus, John"***, **Biographical Dictionary of Christian Theologians**, der. Patrick W. Carey, Joseph T. Lienhard, Greenwood Publishing Group, Westport: 2000, s. 164-168.
- Steven Galt Crowell, ***"Lask, Heidegger, and the Homelessness of Logic"***, **Journal of the British Society for Phenomenology**, vol. 23, no. 3, October 1992, s. 232-239.
- Takako Shikaya, ***"Faktizität und Individualität – Der frühe Heidegger und Aristoteles"***, **Life – The Outburst of Life in the Human Sphere: Scientific Philosophy / Phenomenology of Life and the Sciences of Life, Book II; Analecta Husserliana – The Yearbook of Phenomenological Research, Volume LX**, der. Anna-Teresa Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London: 1999, s. 43-69.
- Takiyettin Mengüşoğlu, **Fenomenologi ve Nicolai Hartmann**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul: 1976.
- Ted Sadler, **Heidegger and Aristotle – The Question of Being**, Athlone, London/Atlantic Highlands: 1996.
- Theodore Kisiel, ***"Heideggers Dankesschuld an Emil Lask – Sein Weg vom Neufichteanismus zu einer Hermeneutik der Faktizität"***, **Studia Phaenomenologica**, 1 (2001) 3-4, s. 221-247.

- Theodore Kisiel, *"Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask"*, Heidegger's Way of Thought – Critical and Interpretative Signposts, haz. Alfred Denker, Marion Heinz, Continuum, New York/London: 2002, s. 101-136.
- Theodore Kisiel, John van Buren (der.), Reading Heidegger from the Start – Essays in His Earliest Thought, State University of New York Press, Albany: 1994.
- Theodore Kisiel, The Genesis of Heidegger's *Being and Time*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London: 1995.
- Thomas Gutschker, Aristotelische Diskurse – Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar: 2002, s. 15-38.
- Thomas Rentsch (der.), Klassiker Auslegen: Martin Heidegger – Sein und Zeit, Akademie Verlag, Berlin: 2001.
- Thomas Sheehan, *"A Paradigm Shift in Heidegger Research"*, Continental Philosophy Review, 34 (2001), s. 183-202.
- Thomas Sheehan, *"Heidegger, Martin (1889-1976)"*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, c. IV, der. Edward Craig, London/New York, Routledge, 1998.
- Thomas Sheehan, *"Heidegger's Lehrjahre"*, The Collegium Phaenomenologicum, der. John Sallis vd., Kluwer, Dordrecht/Boston/London: 1988.
- Thomas Sheehan, *"Heidegger's Philosophy of Mind"*, Contemporary Philosophy: A New Survey, Volume IV: Philosophy of Mind, Guttorm Floistad (der.), Martinus Nijhoff Publishers, The Hague: 1983.
- Thomas Williams, *"John Duns Scotus"*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition), der. Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archieves/fall2003/entries/duns-scotus (26.03.2004).
- Thomas Williams, *"The Life and Works of John Duns the Scot"*, The Cambridge Companion to Duns Scotus, der. Thomas Williams, Cambridge University Press, Cambridge: 2003, s. 1-14.
- Tom Rockmore, *"Fichte, Lask, and Lukacs's Hegelian Marxism"*, Journal of the History of Philosophy, 30 (October 1992) 4, s. 557-577.
- Tom Rockmore, On Heidegger's Nazism and Philosophy, Harverster Wheatsheaf, London: 1992.
- Victor Farias, Heidegger et le Nazisme, Editions Verdier, Lagrasse: 1987.
- Werner Jaeger, Paideia – Die Formung des griechischen Menschen, 3. Basım, Walter de Gruyter Verlag, Berlin: 1954.
- William J. Richardson, Heidegger: Through Phenomenology to Thought, 4. Basım, Fordham University Press, New York: 2003.
- William McNeill, *"Heimat: Heidegger on the Threshold"*, Heidegger Toward the Turn – Essays on the Work of the 1930s, der. James Risser, State University of New York Press, Albany: 1999, s. 319-349.
- William McNeill, The Glance of the Eye – Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory, State University of New York Press, Albany: 1999.