Heidegger Kitaplığı 1

MARTIN HEIDEGGER DÜŞÜNMEK NE DEMEKTİR

Türkçesi İlhan Turan



DERGÂH

MARTIN HEIDEGGER DÜŞÜNMEK NE DEMEKTİR?



DERGÂH YAYINLARI 824
Felsefe Dizisi 57
Sertifika No 14420
ISBN 978-975-995-952-4
1. Baskı Nisan 2019
3. Baskı Haziran 2020

Eserin Orijinal İsmi
Was heißt Denken?
© Walter de Gruyter GmbH Berlin Boston.
Walter De Gruyter GmbH, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Germany

Dizi Editörü
Asım O. Erverdi
Kitap Editörü
Metin Toprak
Son Okuma
Yusuf Duran

Kapak Tasarımı
Ayşe Nurgül Kabasakal
Sayfa Düzeni
E. Gökçe Aksoy

Baskı
Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
Mahmutbey Mah. Devekaldırımı Cad.
2622. Sok. No: 6/13
Bağcılar/İstanbul
Tel: (212) 446 05 99
Matbaa Sertifika No 20699

Dergâh Yayınları
Klodfarer Cad. No: 3/20 34122 Sultanahmet/İstanbul
Tel: (212) 518 95 79 80 Faks: (212) 518 95 81
www.dergah.com.tr/bilgi@dergahyayinlari.com
Düşünmek Ne Demektir?'*in yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.*

DÜŞÜNMEK NE DEMEKTİR?

Martin Heidegger

Türkçesi
İlhan Turan

Sâdık yoldaşın altmışıncı doğum gününe

DERGÂH

MARTIN HEIDEGGER

1889 yılında Güney-Doğu Almanya'nın Baden eyaletinin Meßkirch kasabasında, bir fıçı ustası olan ve kasabadaki kilisenin zangoçluğunu yapan Friedrich Heidegger ve eşi Johanna'nın oğlu olarak dünyaya geldi. Papaz olma niyetinde olan Heidegger, 1909 yılında Freiburg Üniversitesi'nde teoloji derslerine başladı, ancak 1911'de felsefe ve matematik bölümüne geçiş yaptı ve 1913'de mantık üzerine bir çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1916'da Duns Scotus üzerine bir teziyle profesörlüğünü alan Heidegger, 1919 yılında Freiburg Üniversitesinde Edmund Husserl'in asistanı oldu ve 1923 yılında Marburg Üniversitesi'nde felsefe kürsüsünde profesör oldu. 1927 yılında ilk ana eseri olan *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman] eseri yayınlandı. 1928 yılında Marburg Üniversitesi'nden ayrıldı ve Freiburg Üniversitesi'nde Edmund Husserl'in halefi oldu. 1933 yılında nasyonal-sosyalist NSDAP partisinin üyesi oldu ve Freiburg Üniversitesi'nin rektörlüğüne atandı ve bu yıllarda 1936-38 arasında ikinci ana eseri olarak kabul edilen ve ilk olarak 1989'da yayınlanan *Beiträge zur Philosophie* [Felsefeye Katkılar] eserini kaleme aldı. 1938 yılında rektörlük görevinden ayrılarak nasyonal-sosyalist iktidarla arasına mesafe koydu. İkinci Dünya Savaşı sonrasında akademik eğitime dönmesi yasaklandı, ancak yasak 1950 yılında kaldırıldı ve Freiburg Üniversitesi'nde ara verdiği dersleri sürdürdü. 1952 yılında emekli olmasına rağmen 1967'ye kadar ders vermeye devam etti. Martin Heidegger 1976 yılında Freiburg'da öldü.

İLHAN TURAN

1991 yılında Fürth/Bavyera'da doğdu. Gießen ve Marburg Üniversiteleri'nde sosyal bilimler ve tarih okudu ve aynı zamanda Frankfurt Üniversitesi'nde felsefe derslerine devam etti. Berlin Freie Üniversitesi'nde siyasal bilimler ve felsefe yüksek lisans okudu ve 2014 yılında "Secularization and Legitimacy of Human Self-Assertion: H. Blumenbergs anthropological Apology of Modern Times from the criticism of Heideggerian history of Being" adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Hâlen Berlin Humboldt Üniversitesi'nde klasik filoloji derslerine devam etmekte ve Berlin Freie Üniversitesi'nde doktora çalışmalarını sürdürmektedir.

İÇİNDEKİLER

7 Çevirmenin Önsözü

13 Önsöz

15 **BİRİNCİ BÖLÜM: DERS GEÇİŞLERİ İLE BİRLİKTE 1951/52 KIŞ DÖNEMİ TAKRİRİ**

17 Birinci Ders
27 İkinci Ders
37 Üçüncü Ders
46 Dördüncü Ders
59 Beşinci Ders
69 Altıncı Ders
78 Yedinci Ders
89 Sekizinci Ders
99 Dokuzuncu Ders
110 Onuncu Ders

125 **İKİNCİ BÖLÜM: DERS GEÇİŞLERİ İLE BİRLİKTE 1952 YAZ DÖNEMİ TAKRİRİ**

127 Birinci Ders
137 İkinci Ders
148 Üçüncü Ders
159 Dördüncü Ders
172 Beşinci Ders
184 Altıncı Ders
194 Yedinci Ders
207 Sekizinci Ders
220 Dokuzuncu Ders
232 Onuncu Ders
244 On Birinci Ders

263 Ek

285 [Ek Notlar]

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ

Heidegger'in çevirisini sunduğumuz eseri, 1951/52 kış ve 1952 yaz dönemi Freiburg Üniversitesi'nde arz ettiği takrirlerinden oluşmaktadır. Eser, münferit olarak ilk defa 1954 yılında Max Niemeyer Yayınevi (Tübingen) tarafından neşredilmiştir. Eserin yayın hakları Max Niemeyer Yayınevi'ne ait olsa da, yayınevi 2005 yılında K. G. Saur Yayınevi tarafından devralınmış, bu yayınevi de 2006 yılında De Gruyter Yayınevi tarafından satın alınmıştır. Böylece eserin yayın hakları günümüzde De Gruyter Yayınevi'ndedir. Vittoria Klostermann Yayınevi'nde hazırlanan *Martin Heidegger Gesamtausgabe* bünyesinde ise 2002 yılında, 1910 ile 1976 arası yayınlanmış eserleri derleyen birinci bölümün sekizinci cildi olarak yayınlanmıştır. Külliyat bünyesinde hazırlanan bu edisyona, Heidegger'in çalışma nüshasında not aldığı düzeltmeler ve derkenarlar eklenmiş ve eser, bahsi geçen takrirlere ait olmasına rağmen daha evvel yayınlanmamış olan iki metinle de ikmal edilmiştir. Eserin *Gesamtausgabe* bünyesindeki edisyon sürecinin detayları, edisyonu yayına hazırlayan Paola-Ludovika Coriando tarafından sonsözde verilmiştir. Bizim burada sunduğumuz çeviri, bütünüyle *Gesamtausgabe* bünyesinde yayınlanan edisyonu ve yayına hazırlayanın sonsözünü içermektedir. Eserin cüzi bir kısmı daha önce Rıdvan Şentürk ve Ahmet Aydoğan tarafından

Türkçeye çevrilmiştir. Ancak, *Gesamtausgabe* edisyonunu esas alarak eserin tam metin çevirisi ilk defa bu çeviri ile sağlanmıştır.

Heidegger, sözcüklerin kökenleri ve türevleri ile oynayarak, yer yer şiirsel bir anlatıma başvurarak ve tireler aracılığıyla sözcüklerin farklı anlam boyutlarına atıf yaparak oluşturduğu kendine özgün bir yazı üslubuna sahiptir. Bu yazı dili, Almancada yer yer alışılmış sözdizim kurallarının dışına çıktığı gibi, çevirilere de doğrudan devrik bir dil olarak yansımaktadır. Biz sunduğumuz bu çeviride, Heidegger'in kendine özgün üslup ve dil oyunlarını muhafaza etmeyi hedefleyen dakik bir çeviri dili ile, çeviri metinde anlaşılırlığa ağırlık veren bir çeviri dili arasında denge tutmaya gayret ettik. Bu minvalde Heidegger'in noktalamalarına riayet ederek, çift noktalamalarını ve noktalı virgüllemelerini çeviride muhafaza etmeye çalıştık; tercümenin anlaşılırlığının zedelendiği yerlerde ise çift noktalamalar düz metne çevrilmiştir. Çeviride cümle bölme veya cümle bütünlemelerden olabildiğince sakınılmıştır. İtalik olarak verilmiş olan vurgular müellifin kendisine aittir. *Gesamtausgabe* baskısının sayfa numaraları, çeviri eser ile *Gesamtausgabe* edisyonu arasındaki kıyas ve takibi kolaylaştırmak adına sayfa kenarlarında köşeli parantez içinde verilmiştir.

Heidegger'in başvurduğu yoğun etimolojik kelime oyunları, çeviri için ayrı bir güçlük teşkil etmektedir. Etimolojik türetimle semantik isabet arasındaki dengeyi gözetmek, iki farklı dil geleneği arasında her daim mümkün değildir. Biz bu çeviride, mümkün olduğu kadar etimolojik türetimlere riayet etmeye çalışırken, aynı zamanda Heidegger'in kavramlara yüklediği anlamlara sadık kalmaya ve anlaşılabilirliğe odaklandık. Heidegger'in başvurduğu kelime oyunlarının takibini kolaylaştırmak adına ilgili yerlerde Almanca sözcükler, köşeli parantezler içinde verilmiştir. Yay parantezler ise müellifin kendi ayraçlarını teşkil eder. Yunanca sözcükler, Yunanca alfabesi ve Heidegger'in iktibas şekline sadık kalınarak doğrudan devralınmıştır, Latince transkripsiyonlar ise sözcükler için ilk geçtikleri yerde, iktibas ettiği sözler ise dipnot düşülerek ekte verilmiştir.

Temel sözcüklerin hepsinin çevirideki karşılanış sebeplerini önsözde açıklamak mümkün değil, ancak üç temel sözcük üzerine burada bilhassa değinme zarureti gördük.

Eserin temelini "denken" [düşünmek] sözcüğü ve türevleri oluşturmaktadır. Burada özellikle üzerinde durulması gereken sözcük, eserin temel sözünü de oluşturması bakımından "bedenklich" sözcüğüdür. Almancada bu sözcük çift manaya sahiptir: Daha genel ve nötr bir manasıyla soru işareti bulunan, şüpheli, belirsiz ve ('bedenken' fiilinden türetilmesi itibariyle) dikkat celb eden, hatta dikkate alınması icab eden bir şeyi kasteder. Ancak daha yaygın olan gündelik kullanımındaki ikinci ve olumsuz manasıyla kaygı verici, tehlike arz eden ve bu doğrultuda dikkate alınıp üzerinde düşünülmesi gereken bir şeyi ifade eder. Heidegger'in bu sözcüğü, bu iki farklı yargılı ifadeyle kullandığını en açık şekilde kış dönemi takririnin üçüncü dersinde öğreniyoruz. Heidegger, sayfa 30'da [çev. s. 42] öncelikle sözcüğün gündelik kullanımındaki olumsuz ifadesine vurgu yaparken, devamında onun sadece olumsuz olana değil, aynı zamanda umut verici olana da işaret ettiğinin altını çiziyor ve (Spengler'in "Batı'nın Çöküşü" eserini zikrederek) dönemin olumsuz ve pesimist kültür yayınlarına yakın durmadığını ifade ediyor. Dolayısıyla "bedenklich" yaygın olarak Türkçeye "kaygı verici" diye çevrilse de, biz sözcüğün ifade ettiği her iki yargısını da karşılayabilmek ve dilimizde zaten mevcut olan etimolojik türevi değerlendirmek adına onu "düşündürücü" ile karşılamayı tercih ettik. Zira "kaygı" sözcüğü "Angst" sözcüğünün çevirisi olması yanı sıra, "kaygı verici" önerisiyle, sözcüğün iki ifadesinden birinde tercih kılmış ve iki yargı ifadesi arasında oluşan anlam alanını okura sunamamış oluruz.

Heidegger sözlüğünün temel sözcüklerinden biri olan "Dasein", Türkçede "orada-varlık", "orada/burada-olma" veya "oradalık/şuradalık" gibi önerilerle çevrilse de, önerilerin hiçbiri tam anlamıyla sözcüğün anlam boyutu ve alanlarını karşılamadığından

ve/ya başka sözcüklerin çevirileriyle çakıştığından dolayı biz bu sözcüğü çevirmeksizin devralmayı tercih ettik.

Son olarak, bilhassa Heidegger'in varlıktarihi çalışma döneminde yoğun bir şekilde geçen "Abendland" sözcüğü, lügat manasıyla yaygın olarak "batı" veya "garp" olarak çevrilmektedir. Ancak Heidegger'in mülâhaza ve açıklamaları dikkate alındığında, bu çeviri kesinlikle isabetli olmadığı anlaşılmaktadır, nitekim eserlerinde "Abendland" sözcüğünü "batı", "Hristiyan âlemi" veya "Avrupa" vd. ile eş anlamlı kullanmadığını husûsen belirtmektedir [GA 71: 98]. Heidegger, "Abendland" sözcüğündeki vakitsel "Abend" [Akşam] anlamını öne çıkarmakta ve onu, sabah ve günden doğru gelip geceyi hazırlayarak diğer iptidanın gününe geçiş olarak anlamlandırır [GA 71: 96]. Bu sebeple Ahmet İnam "Akşam Ülkesi" ve Mesut Keskin "Akşam Diyarı" önerilerinde bulunmuşlardır. Biz de Heidegger'in sözcüğe yüklediği anlama sadık kalarak onu çeviri metinde doğrudan "Akşam Diyarı" olarak karşıladık. Heidegger'in yer yer referans verdiği Oswald Spengler'in "Der Untergang des Abendlandes" eseri, hem özel isim olarak kabul edilmesi ve hem de Heidegger'in, Spengler'in "Abendland" kavramının mutat olduğunu ve kendi kullandığı "Abendland" kavramından farklı olduğunu vurgulaması sebebiyle [a.g.y.] "Batının Çöküşü" olarak karşılanmıştır. "Abendland" kavramı ile ilgili daha tafsilatlı açıklama, diğer açıklamalarla birlikte müstakil olarak sunulacaktır.

Sözcüklerin çevirisini, Heidegger'in bütün külliyatını kapsayacak bir sistematiğe oturtma gayretiyle eserde öne çıkan bütün sözcükler, çeviri sürecinde yine Vittoria Klostermann Yayınevi tarafından çıkarılan ve Patrick Unruh'un hazırladığı dizin (*Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe, 2017*) yardımıyla külliyat içerisinde çapraz okumaya tabii tutulmuştur. Bu sayede sözcüklerin hem mana itibariyle daha isabetli çevirisi sağlanmaya çalışılmış, hem de Heidegger külliyatının bütününü göz önünde bulundurarak –fakat aynı zamanda Heidegger'in çalışma evrelerini

dikkate alıp temel kavramların dönemsel anlamlandırmalarını da göz önünde bulundurarak– çevirideki muadil sözcüklerin belirli bir sistematiğe oturtulmasına gayret edilmiştir.

Heidegger'in *Gesamtausgabe* edisyonları ve çevirileri için vasiyet ettiği yönergeye göre eserlerin herhangi bir dizin ve açıklayıcı veya yorumlayıcı dipnot, ek ve referans verilmeksizin hazırlanması gerekmektedir. Ancak çevirideki sözcük tercihlerinin ardındaki sebeplerin teknik detaylarını burada vermek, önsözün sınırlarını aşacağından yine burada da bir orta yol bulunmuş ve bu teknik detayların yanı sıra metinde geçen yöresel deyimlerin, etimolojik detayların, bazı atıfların ve Yunanca sözcüklerin açıklanmasının müstakil olarak okura sunulması tercih edilmiştir; ilgili yerler '*' ile işaretlenmiştir. Metin içinde harf ile verilen dipnotlar, Heidegger'in kendi notlarını teşkil edip *Gesamtausgabe* edisyonundaki harf sıralamasıyla eşit tutulmuştur. Bazı yerlerde eklenmiş olan rakamlı notlar, Heidegger'in kendi çeviri ve/ya iktibaslarını okura orijinal haliyle sunabilmek için çevirmen tarafından ek olarak verilmiştir.

Meşakkatli olan çeviri süreci tek başına yürünmüyor. Çeviri, edit ve tashih sürecine büyük bir dikkat, sabır ve anlayışla eşlik eden ve her türlü sorunun aşılması için hiçbir gayretten sakınmayan Asım Onur Erverdi ve Dergâh Yayınları ekibine teşekkürü borç bilirim. Ayrıca çeviriyi Almanca aslıyla kıyaslayarak metnin titiz ve detaylı edit okumasını yapan Prof. Dr. Metin Toprak'a ve Yunanca sözcüklerin tashih ve transkripsiyonunda bizden desteğini esirgemeyen Doç. Dr. Erman Gören'e teşekkür ederim. Dikkatli bir edebiyat okuru olan ve kıymetli eleştirilerini esirgemeyen pederim Fatih Turan'a husûsen kalbî şükranlarımı arz etmek isterim. Son olarak, çeviriye dair her türlü eleştiri ve/ya önerilerin, dikkatimizden kaçmış olabilecek hataların ve/ya detayların ilgili okur tarafından bize iletilmesini bilhassa rica ettiğimizin altını çizmek isterim.

İLHAN TURAN
Fürth/Bavyera, 9 Ocak 2019

ÖNSÖZ

Bu yazı, aynı başlıkla 1951-52 kış döneminde ve 1952 yaz döneminde Freiburg (Breisgau) Üniversitesi'nde yapılan birer saatlik takrirlerin değiştirilmemiş metnini sunuyor.

Her bir dersin metni, roma rakamlarıyla işaretlenmiştir.

Derslerin arasındaki haftalık ve zaman zaman daha uzun aralar, dinleyenleri dersin akışına geri getirmek için bir önceki dersin tekrar edilmesini icap etmiştir. Bu ders geçişleri müstakil olarak basılmıştır.* Bunlar, kendi içlerinde oluşturdukları seri itibariyle veya ders saatleri arasındaki geçişler olarak okunabilirler.

[Yayına Hazırlayanın Notu: Gesamtausgabe bünyesindeki yayını için ders geçişlerinin her biri, sunulduğu takririn başına koyulmuştur.]

BİRİNCİ BÖLÜM

DERS GEÇİŞLERİ İLE BİRLİKTE 1951/52 KIŞ DÖNEMİ TAKRİRİ

[5] BİRİNCİ DERS

Düşünmenin ne demek olduğuna, kendimiz düşündüğümüzde ulaşabiliriz. Böyle bir teşebbüsün başarılı olması için düşünmeyi öğrenmeye hazır olmalıyız.

Böyle bir öğrenmeye kendimizi bıraktığımız an, henüz düşünmeye hâkim olmadığımızı da itiraf etmiş oluruz.

Ancak insan denilen, düşünebilendir –haklı olarak. Zira o 'akıllı' bir canlıdır. Akıl, ratio, düşünmede gelişir.* İnsan istediği takdirde akıllı bir canlı olarak düşünebiliyor olması gerekir. Fakat insan belki düşünmek istiyor ve yine de yapamıyordur. İnsan sonunda bu düşünme isteğiyle fazla şey istiyordur da onun için pek az şey başarabiliyordur. İnsan imkânı olduğu takdirde düşünebilir. Yalnız bu ihtimal bize buna muktedir olduğumuza dair bir teminatı henüz vermiyor. Zira biz sadece sevdiğimiz şeye muktediriz. Ancak biz bir de sadece bizi seveni, yani bizi özümüzde tutan şey olarak özümüze hitap etmesi

suretiyle bizi seveni hakiki anlamda severiz. Tutmak [halten] aslında himaye etmek [hüten] demektir, otlaklarda otlatmak demektir. Fakat bizi özümüzde tutan şey, onu kendiliğimizden hareketle muhafaza ettiğimiz müddetçe bizi tutar. Onu hafızamızdan çıkarmadığımız takdirde onu muhafaza etmiş oluruz. Hafıza düşünmenin toplanmasıdır. Neyin üzerine [toplanır]? Bizim tarafımızdan dikkate alınıp düşünülmüş olduğu surette bizi tutan şeyin üzerine [toplanır]; yani o, dikkate alınıp düşünülmesi gereken olduğu için düşünülmüştür. Dikkate alınıp düşünülmüş olan, bizim sevmemizden dolayı bir hatıra [Andenken] ile hediyelendirilmiş olandır. Kendi içinde dikkate alınıp düşünülmesi gereken şeyi sevdiğimiz takdirde ancak düşünmeye muktedir oluruz.

Düşünmeye muktedir olmak için onu öğrenmek zorundayız. Öğrenme nedir? İnsan, yapma ve yapmamalarını ona özsel olarak
[6] verilmiş olanla bir denkliğe getirdiği surette öğrenir. Düşünmeye ancak kendi içinde dikkate alınıp düşünülmesi gereken şeyi sevdiğimiz takdirde muktedir oluruz.

Örneğin, dilimiz dostun özüne ait olanı dostane olarak adlandırır. Bu şekilde biz de şimdi kendi içinde dikkate alınıp düşünülmesi gereken şeyi şöyle adlandırıyoruz: Düşündürücü olan [.s Bedenkliche]. Her düşündürücü olan bir düşünme *verir*. Ancak bu vergiyi sadece, düşündürücü olanın kendi itibariyle zaten düşünülmesi gereken *olduğu* kadarıyla verir. Biz şimdi ve [dersin] devamında, ilk olarak ve her şeyden önce olduğundan dolayı daima düşünülmesi gerekeni şöyle adlandırıyoruz: en-düşündürücü-olan [.s Bedenklichste]. En-düşündürücü-olan nedir? Kendisini bizim düşündürücü çağımızda nasıl göstermektedir?

En-düşündürücü-olan, bizim hâlâ düşünmüyor olmamızdır; dünya ahvalinin mütemadiyen daha da düşündürücü olmasına rağmen, hâlâ. Tabii bu gidişat insanın, konferans ve kongrelerde konuşma-

sından ve neyin olması ve nasıl yapılması gerektiğine dair sadece hayaller kurmasından ziyade derhal eyleme geçmesini talep eder gibi. Dolayısıyla eksik olan katiyen düşünce değil eylemdir.

Ama yine de - belki şimdiye kadarki insan yüzyıllardan beri zaten fazlasıyla eylemde bulunup yeterince düşünmedi. Fakat felsefeye dair ilginin her yerde canlı ve giderek daha da sesli olduğu, hemen herkesin felsefenin ne olduğunu bilmek istediği bugünlerde bizim henüz düşünmediğimizi kim iddia edebilir? Filozoflar "asıl" düşünürlerdir. Düşünce aslen felsefede vuku bulduğundan dolayı bu şekilde adlandırılırlar.

Bugün felsefeye duyulan ilgiyi kimse inkâr etmek istemez. Ancak insanın "ilgi duymayı" nasıl anladığından yola çıkıldığında onun bugün ilgi duymadığı herhangi bir şey kaldı mı?

İlgi [İnter-esse*] şu demektir: Eşyanın altında ve arasında olmak, bir şeyin tam ortasında olmak ve yanında kalmak. Yalnız, bugünün ilgisi için sadece ilginç olan geçerlidir. Bu [ilginç olan], bir an sonra ona karşı kayıtsız kalınmaya ve insanın bir önceki kadar az alakadar olduğu başka bir şeyle değiştirilmeye müsait
[7] olan şeydir. Bugün çoğu zaman bir şeyi ilginç bulmakla o şeye daha özel bir kıymet takdir edildiği zannedilir. Hakikatte ise bu yargıyla ilginç olan daha baştan kayıtsızlığa ve yeknesaklığa itilmiş olur.

Felsefeye ilgi duyulması, henüz düşünmeye hazır olunduğuna alamet değildir. Muhakkak her yerde felsefe ve felsefenin soruları ile ciddi bir meşguliyet var. Onun tarihini araştırmaya dair övgüye değer bir bilgelik zahmeti var. Burada icra edilmesi için sadece en iyi kuvvetlerin yeteri kadar iyi olduğu faydalı ve övülesi vazifeler var; bilhassa büyük düşünmenin örneklerini gözümüzün önüne seriyorlar ise. Ancak, yıllar boyunca büyük düşünürlerin makale ve yazıları ile derinlemesine meşgul olduğumuz gerçeği bile bizim düşünüyor olmamıza veya sadece düşünmeyi öğrenmeye dahi hazır olduğumuza kefil olmaz. Aksine: Felsefe ile meşguliyetimiz

bizi hatta en ısrarlı biçimde, durmaksızın "felsefe yapıyor" oluşumuzdan dolayı düşünüyor olduğumuz görünümü ile aldatabilir.

Yine de, bizim bu düşündürücü çağımızda en-düşündürücü-olanı henüz düşünmüyor olduğumuzu iddia etmek garip ve hadsizlik gibi geliyor. Dolayısıyla bu iddiayı ispat etmemiz gerekir. Ancak iddiayı önce bir açıklamak, daha çok tavsiye olunur. Zira, iddianın ifade ettiği şey yeterince aydınlatıldığı takdirde ispat talebi de geçersiz kalabilir. İddiamız şöyle diyor:

Düşündürücü çağımızda en-düşündürücü-olan, henüz düşünmüyor olmamızdır.

"Düşündürücü olan" isminin nasıl anlaşılması gerektiğine dair zaten daha önce imada bulunmuştuk. O, bize düşünme verendir. Ona iyice dikkat kesilelim ve daha şimdiden her kelimeye ağırlık verelim. Öyle bir şey var ki, kendisi bize kendisini, kendiliğinden, adeta kendi evinden, düşünülmeye veriyor. Kendine dair dikkatli olmamız ve düşünerek ona yönelmemiz doğrultusunda bize hitap eden bir şey var: Onu düşünmek.

[8] Buna göre düşündürücü olan, bize düşünme veren, katiyen bizim tarafımızdan tespit edilen, öncelikle bizim tarafımızdan ikame edilen, bizim tarafımızdan sadece tasavvur edilen değildir. Kendiliğinden düşünme veren şey, yani en-düşündürücü-olan, iddiaya göre şudur: Hâlâ düşünmüyor olmamız.

Bu şimdi bize şunu söylüyor: Biz özsel bir anlamda kendinden hareketle dikkate alınıp düşünülmüş olmayı isteyen şeyin önüne ve onun alanına henüz girmeye erişemedik. Bu muhtemelen, biz insanların dikkate alınıp düşünülmüş olmayı isteyen şeye henüz yeterince yönelmeyişinden kaynaklanıyor. Öyleyse, hâlâ düşünmüyor olmamız sadece bir ağırdan alma, düşünmedeki bir tehir, veya en fazla insanın bir ihmalidir. Dolayısıyla böyle bir insanî ağırdan alma için yine insanî biçimde uygun tedbirler ile çare bulunulabilir. Her ne kadar insanî ihmalkarlık düşünmeye sevk etse de, sadece geçici olarak düşündürür. Bizim hâlâ düşünmüyor

olmamız düşündürücü olsa da, günümüz insanının bu anlık ve giderilebilir durumu hiçbir zaman en-düşündürücü-olan olarak nitelenemez. Ama biz öyle niteliyoruz ve bununla şunu ima ediyoruz: Hâlâ düşünmüyor oluşumuz sadece, kendi özünde düşünülmesi-gereken olarak kaldığından dolayı başından itibaren dikkate alınıp düşünülmüş olmayı isteyen şeye insanın henüz yeterince yönelmediğinden kaynaklanmıyor kesinlikle. Bizim hâlâ düşünmüyor oluşumuz daha çok, bu düşünülmesi-gerekenin kendisinin insandan yüz çevirmesinden, [hatta] çoktandır yüz çevirmiş olmasından kaynaklanıyor.

Hemen bunun ne zaman vuku bulduğunu bilmek isteriz. Bunun öncesinde de ve daha da bir arzuyla böyle bir hadiseyi aslında nasıl bilebileceğimizi soracağız. İlaveten şunu da söylersek, pusuda bekleyen bu tür sorular büsbütün aceleyle birbirlerini takip edecektir: Bize aslen düşünme veren şey tarihbilimsel* manada tarihlendirilebilir herhangi bir zamanda insandan yüz çevirmedi; bilakis: Aslen düşünülmesi-gereken kendisini ezelden beri böyle bir yüz çevirmede tutuyor.

[9] Öte yandan bizim tarihimizin insanı daima herhangi bir biçimde düşünmüştür; hatta en derinlikli olanı düşünmüş ve hafızaya emanet etmiştir. Bu şekilde düşünen olarak, düşünülmesi-gereken şeyle bağlantılı kaldı ve kalmakta. Yine de, düşünülmesi-gereken kendini geri çektiği müddetçe insan aslen düşünmeye muktedir değildir.

Şu an burada bulunduğumuz üzere kendimize maval okutmayacaksak bizim de şimdi, şimdiye kadar söylenmiş olanı boş iddiaların başlı başına bir zinciri olarak geri çevirmemiz ve ayrıca öne sürülenin bilimsellikle hiçbir alakasının olmadığını ifade etmemiz gerekir.

Bu söylenene karşı mümkün olabildiğince savunma durumunda kalmamız aslında iyi olur; zira ancak bu şekilde bir hamle için gerekli olan mesafede kendimizi tutabilir ve o hamle ile belki

düşünmenin içine doğru şu veya bu sıçramaya muvaffak oluruz. Çünkü buraya kadar söylenenin ve takip eden tartışmanın bilimle hiçbir alakasının olmadığı doğrudur; bilhassa bu tartışma bir düşünme olabilecekse eğer. Bu durumun sebebi, bilimin kendisinin düşünmüyor ve düşünemiyor oluşunda yatıyor; ve bu da, kendine ait saptamış olduğu gidişatı koruma adına kendi şansınadır. Bilim düşünmez.[a] Bu yakışıksız bir cümledir. Buna ek olarak bilimin yine de daima ve kendine özgü bir biçimde düşünce ile ilişkili olduğu cümlesini ilave etsek de cümleye bu yakışıksız karakte-

[10] rini bırakalım. Bu [kendine özgü] biçim ama sadece, düşünme ile bilimler arasında mevcut olan aşılamaz uçurum görünür hale geldiği zaman gerçek ve devamında verimli bir biçimdir. Burada hiçbir köprü olmayıp sadece sıçrama vardır. Dolayısıyla bilhassa günümüzde düşünme ile bilimler arasında rahat bir pazar faaliyeti tesis etmek isteyen bütün ihtiyaç köprüleri ve hafıza köprüleri tümüyle kötüdür. Dolayısıyla şimdi bilim yönünden gelmemiz itibariyle düşünmenin yakışıksızlığına ve garipliğine tahammül etmek zorundayız - düşünmeyi öğrenmeye hazır olduğumuz varsayımıyla. Öğrenme demek: Yapma ve yapmamalarımızı bize özsel olarak hitap eden bir denkliğe getirmektir. Böyle bir getirmeye muktedir

a "*Bilim düşünmez.*"
(Bknz. Takrirler ve Makaleler*, s. 62)
kötüleyici bir hüküm değil; bir gerçeğin tespiti değil; daha çok bir öz tanım [Wesensbestimmung] (-mez bir ihmal değil, bir "*reddetme*"dir): Bu demek oluyor ki: Bilim, kendi *alanının varlık şeklinin* [Seinsweise] kendisini mesele yapmıyor – kendi meselesi – *buna hiç sahip olamaz da* –
Düşünürlerin anlayışında düşünmek
Düşünme, *talebine* [*Geheiß*] binaen icranın talebini tanımlar. – "Düşünme Meselesine Dair" [Zur Sache des Denkens*] varlık kısmeti [Seinsgeschick] ve ontolojik fark
Bilim ve tefekkür [Besinnung] – teknik ve siyasi olarak ölçüsüz –
"[*die*] bilim" – şöyle değil: bir ihtimal "düşünen", fakat sonra bilimsel çalışanlar olarak kendi araştırmalarının metodunda kalmayan münferit araştırmacılar.

olabilmemiz için yola çıkmamız gerekir. Düşünmeyi öğrenmek için girdiğimiz yolda düşünmeyi öğrendiğimiz zaman her şeyden önce aceleci bir şekilde müşkül soruları görmezden gelmemeliyiz, bilakis kendimizi hiçbir buluş ile bulunması mümkün olmayan şeyi arayan sorulara vermemiz gerekir. Bilhassa biz günümüzün insanları sadece, öğrenme [lernen] esnasında aynı zamanda öğrendiğini unuttuğu [verlernen] zaman öğrenebilir; bizi alakadar eden durum için konuşacak olursak: Biz düşünmeyi ancak onun şimdiye kadarki özünü temelden unuttuğumuzda öğrenebiliriz. Ama bunun için onunla aynı zamanda tanışmamız [kennenlernen] gerekir.

Şöyle demiştik: İnsan, sadece düşünülmesi-gerekene yeterince yönelmediğinden değil, düşünülmesi-gereken insandan yüz çevirdiği için henüz düşünmüyor.

Düşünülmesi-gereken şey insandan yüz çeviriyor. Kendini ondan geri çekiyor. Fakat kendini böylesine ezelden beri geri çeken bir şeyden asgari de olsa nasıl herhangi bir şey bilebiliriz veya adını dahi koyabiliriz? Kendini geri çeken, varışını esirgiyor. Yalnız - bu kendini-geri-çekme bir hiç değildir. Geri-çekim [Entzug], hadisedir [Ereignis]. Hatta kendini geri çeken şey insanı, ona dokunan ve alakadar eden tüm mevcut olanlardan daha özsel bir biçimde alakadar edebilir ve talebine alabilir. Gerçek olan tarafından dokunulmuşluk sıkça gerçek olanın gerçekliğini belirleyen şey olarak görülür. Ancak gerçek olan tarafından dokunulmuşluk
[11] insanı tam da onu alakadar edene karşı kilitleyebilir; kendini ondan geri çekerek ondan kendini kaçırmasının muhakkak gizemli biçimiyle onu alakadar eder. Geri çekilmenin hadisesi şimdi hali hazırda olanların tümünün en hali hazırda olanı olabilir ve böylece bütün güncel olanların güncelliğini sonsuzca aşabilir.

Hemen fark etsek de etmesek de, bizden kendini geri çeken şey bizi doğrudan beraberinde çeker. Geri çekilmenin çekimine kapıldığımızda - göçmen kuşlardan farklı olarak - bizden kendini geri çekerek bizi çekenin çekiminde oluruz. Böylesi çekilenler

olarak bizi çeken şeyin çekiminde olduğumuz zaman özümüz bu "... doğru çekim üzerinde olma" ile şekillenmiş olur. Kendini-geri-çekene doğru çekimde biz kendimiz bu kendini-geri-çekene işaret ederiz. Biz, oraya işaret ettiğimizde biz oluruz; sonradan ve yanı sıra değil, bilakis: Bu "... doğru çekim üzerinde olma" kendini-geri-çekene doğru kendi içinde özsel ve dolayısıyla daimî bir işaret etmedir. Zaten "... doğru çekim üzerinde olma" şunu diyor: Kendini-geri-çekene işaret eder halde olma.

İnsan bu çekimde *olduğu* surette, böylesine çeken olarak kendini geri çeken şeye *işaret* etmiş olur. Oraya işaret eden *olarak* insan işaret eden*dir*. Ancak insan burada öncelikle insan ve akabinde ayrıca ve kimi zaman işaret eden değildir, bilakis: İnsan, kendini-geri-çekenin içine çekildiğinde, onun içine doğru çekimde olduğunda ve böylece geri çekime işaret eder halde olduğunda öncelikle insan*dır*. Onun özü, böylesi bir işaret eden olmaya dayanıyor. Özü itibariyle kendi içinde işaret eden şeyin adına biz işaret diyoruz. İnsan, kendini-geri-çekene doğru çekimde bir işarettir. Ama bu işaret kendini-*geri*-çekenin içine işaret ettiğinden dolayı, orada kendini geri çeken şeyden çok kendini-geri-çekmeye doğru gösteriyor. İşaret izahatsız kalıyor.

Hölderlin bir ilahinin taslağında diyor ki:

"Bir işaretiz biz, izahatsız."

[12] Şair, şu iki mısra ile devam ediyor:

"Sancısızız biz ve nerede ise
Dili gurbette kaybettik."[1]
(Hell. IV. 225)*

İlahiye dair taslaklar, "Yılan" [Die Schlange], "İşaret" [Das Zeichen] ve "Nemf" [Die Nymphe] başlıklarının yanı sıra bir de "Mnemosyne" ile başlıklandırılmıştır.* Bu Yunanca sözcüğü şöyle tercüme edebiliriz: Hafıza. Bizim dilimiz şöyle der: [nötr artikel *das* ile] "hafıza"; ama şunları da der: [dişil art. *die* ile] idrak, yetki ve yine: [*das* ile] cenaze, vakıa. Örneğin Kant kendi dil kul-

lanımıyla bazen şöyle der: [dişil art. *die* ile] idrak; bazen de şöyle der: [nötr. art. *das* ile] idrak. Dolayısıyla biz de zorlamış olmadan Yunancadaki dişile uygun olarak Μνημοσύνη'yi [Mnēmosynē] şöyle çevirebiliriz: [dişil art. *die* ile] "hafıza"

Çünkü Hölderlin Yunanca Μνημοσύνη'yi bir dişi titanın ismi olarak zikrediyor. Mite göre o yer ve göğün kızıdır. Mit şu demektir: Söyleyen söz. Yunanlar için konuşmak: Aşikâr etmektir, görünür yapmaktır; yani görünümsemeyi [Scheinen] ve görünümsemede [Schein*], epifanisinde, öz olandır. Μῦθος [mythos] kendi deyişinde öz olandır: Kendi talebinin aşikârlığında görünümseyendir. Μῦθος, bütün insanoğlunu öncelikle ve temelden alakadar eden, görünümseyeni ve öz olanı düşündüren taleptir. Λόγος [logos] buna eşit bir şey söyler: Felsefe tarihbiliminde yaygınca sanıldığı gibi μῦθος ve λόγος kesinlikle felsefe ile bir tezata girmez, bilakis doğrudan Yunanların ilk düşünürleri (Parmenides, Fragman 8) μῦθος ve λόγος'u eşit anlamda kullanıyor; μῦθος ve λόγος ilk olarak, kendi iptidai özlerine sahip olmadıkları yerde birbirlerinden ayrılır ve zıtlaşırlar. Bu Platon'da vuku bulmuştur bile. Μῦθος'un λόγος tarafından bertaraf edildiği, tarihbiliminin ve filolojinin Platonculuk temelinde Yeni Çağ rasyonalizminden devraldığı bir önyargıdır. Dinî olan hiçbir zaman mantık [Logik] tarafından bertaraf edilmez, daima tanrının kendini geri çekmesiyle bertaraf edilir.[b]

[13] Yeryüzü ve göklerin kızı Mnemosyne Zeus'un eşi olarak dokuz gecede Müzler'in anası olur. Oyun ve musiki, dans ve şiir Mnemosyne'nin rahmine, hafızaya aittir. Bu sözcüğün, sadece psikoloji tarafından tespit edilebilen geçmişi tasavvurda muhafaza etme kabiliyetinden başka bir şeyi ifade ettiği açıktır. Hafıza [Gedächtnis], düşünülmüş olanı [.s Gedachte] düşünür. Fakat Müzler'in anasının ismi olarak "hafıza", herhangi bir düşünülebilirin sıradan bir düşünülmesini ifade etmez. Hafıza, düşünmenin her yerde zaten evvelden düşünülmüş olmayı isteyen şey üzerine

b ("kendisinin felsefenin içine gelmesi suretiyle") Jean Beaufret*

toplanmasıdır. Hafıza [Gedächtnis], hatıranın [Andenken] toplanmasıdır. O, olan, olmakta olan ve olmuş olan her şeyde hitap edenin her birini önceden düşünülmesi gereken şey olarak kendinde korur ve kendi içinde gizler: Hafıza, Müzler'in anası: Düşünülmesi-gerekenin hatırası, şiir yazmanın kaynak sebebidir. Dolayısıyla şiir yazmak, bazen kaynağa doğru, hatıra olarak düşünmeye doğru geri akan sudur. Tabii, düşünmenin ne olduğuna dair mantığın bize açıklık getireceğini sandığımız müddetçe bütün şiir yazımlarının nasıl hatıraya dayandığını düşünemiyor olacağız. Her şiir yazımı, hatıranın hatırlanmasından doğar.

Mnemosyne başlığı altında Hölderlin diyor ki:

"Bir işaretiz biz, izahatsız..."

Biz kim? Biz, yani günümüzün insanları; tarihbilimine ait hiçbir zaman ölçümünün hiçbir ölçü getiremeyeceği bir uzunlukta süregelmiş ve daha uzun zamanlar süregidecek bugünün insanları. Mnemosyne başlıklı aynı ilahide şöyle deniyor: "Uzundur / zaman" - yani içinde izahatsız bir işaret olarak kaldığımız zaman. Bizim bir işaret olmamız, üstelik de izahatsız olmamız yeterince düşündürmüyor mu? Şairin bu ve devamındaki sözlerde söylediği şey belki de, en-düşündürücü-olanın bize kendini gösterdiği şeye aittir; düşündürücü çağımıza dair olan iddia bu en-düşündürücü-olanla düşünmeye çalışmaktadır. Bu iddia yeteri kadar tartışıldığında belki şairin sözlerini biraz aydınlatabilir; belki
[14] de Hölderlin'in sözü şiirsel olduğu için bizi daha iddialı biçimde ve daha da işaret edercesine en-düşündürücü-olanı düşünerek takip eden yola çağırıyordur. Yine de, Hölderlin'in sözüne yapılan bu göndermenin ne anlama geldiği şimdilik karanlıkta kalıyor. Bir düşünme teşebbüsünün yolunda bir şairden ve tam da bu şairden hangi hakla bahsettiğimiz şüpheli olarak kalıyor. Şiirsel olana dair atıfın hangi temelde ve hangi sınırlar dahilinde kalması gerektiği de aydınlatılmamış olarak kalıyor.

[15] İKİNCİ DERS

BİRİNCİ DERSTEN İKİNCİ DERSE GEÇİŞ

Bu takririn yolunda düşünmeyi öğrenmeye çalışıyoruz. Yol uzun. Sadece birkaç adım atmaya cesaret ediyoruz. İyi gittiği takdirde [bu adımlar] bizi düşünmenin dağlardaki öncü tepeliklerine doğru götürecekler. Ancak onlar, artık sadece sıçramanın [.r Sprung] işe yarayacağı yere ulaşmak için dolaşmamız gereken yerlere götürüyorlar bizi. Yalnızca o [sıçrama] bizi düşünmenin beldesine götürür. Hemen fark etmesek ve fark etmemiz gerekmese de, bu sebepten dolayı daha yolun başında sıçramaya dair bazı ön alıştırmalar öğreneceğiz.

Farkında olmaksızın bir yerden bir yere ulaştığımız ve her şeyin eşit kaldığı devamlı bir ilerleyişten farklı olarak, sıçrama bizi ansızın her şeyin bize yabancı geleceği şekilde farklı olan yere getirir. Ansızın olan [.s Jähe], acele olan [.s Gähe], birden dik bir şekilde aşağıya doğru inen veya yukarıya doğru çıkandır.* O [ansızın olan], uçurumun kenarını belirler. Böylesi bir

sıçramada düşmesek [stürzen] de, sıçrama ile vardığımız şey bizi sarsar [be-stürzt*].

Dolayısıyla sarsan şeyin [.s Bestürzende] daha yolumuzun başında kendini bildirmesi tamamıyla doğrudur. Bu arada, garipsenen şey sadece sizin henüz yeteri kadar dinlememenizden kaynaklanıyor olsaydı, bu hoş olmazdı. Böylesi bir durumda tam da meselenin kendisinde yatan o garipsenen şeyin tamamen elinizden kaçması gerekirdi. Düşünmenin meselesi hiçbir zaman sarsmaktan farklı değildir. Kendimizi ne kadar önyargısız tutarsak, o denli sarsıcı olur. Bunun için de dinlemeye dair bir isteklilik gerekir. O bizi alışılmış sanmanın çitlerinin üzerinden alıp daha açık bir alana getirir. Bu istekliliği desteklemek için şimdi ve aynı zamanda gelecek tüm dersler için geçerli bazı ara notlar iliştirilmiş olsun.

Üniversitede, bilhassa doğrudan bilimlerden bahsedildiğinde düşünmeye yönelik yanlış işitme tehlikesi özellikle büyüktür. Zira
[16] bilimsel çalışmanın araştırma ve öğretim kurumlarından başka nerede bizden bu denli zorla kafa patlatmamız talep ediliyor ki? Kutlama konuşmalarında hâlâ bir arada zikredilseler de sanat ve bilimin birbirinden kesinlikle farklı şeyler olduğunu herkes kayıtsız kabul eder. Ancak düşünme bilimlerden ayırt edilip onlara karşı konumlandırıldığında, bu hemen bilimlerin bir aşağılanması olarak kabul edilir. Hatta düşünme, bilimlere karşı bir husumet başlatır, ciddiyeti bulandırır ve bilimsel çalışmaya dair zevki bozar diye endişe edilir.

Bu gibi endişeler haklı olsalardı bile –ki kesinlikle durum böyle değildir– bilime dair eğitime hizmet eden yerlerde bilime karşı çıkmak kabalık ve aynı zamanda yavan olurdu. Nezaketin zaten burada bütün polemiği önlemesi gerekir. Yalnız başka bir şey daha beraberinde konuşur. Polemiğin her türlüsü düşünmenin duruşunu daha baştan ıskalar. Hasımlık rolü, düşünmenin rolü değildir. Zira düşünme sadece, bir mesele *lehinde* konuşan şeyi

takip ettiğinde düşünür. Buradaki tüm bu savuşturucu konuşma daima meseleyi koruma anlamındadır. Yolumuz boyunca bilimlerin dile gelmesi gerektiğinde bilimlerin aleyhinde değil, özlerine dair bir netlik adına onların lehine konuşuruz. Daha burada zaten bilimlerin kendi içlerinde olumlu ve özsel bir şey oldukları inanışı yatıyor. Ancak onların özleri elbette, bugün üniversitelerimizde hâlâ tasavvur edilmek istenilenden farklı bir türdendir. En azından öyle görünüyor ki, günümüz bilimlerinin, modern tekniğin özünün alanına ait olduklarına ve sadece oraya ait olduklarına dair tahrik eden konuyu ciddiye almaktan sanki henüz çekiniliyor gibi. Basitçe teknik yerine tekniğin *özünün* alanına demem dikkate alınmalıdır. Modern bilimlerin özü etrafında henüz bir sis var. Ancak bu sis, bilimlerdeki münferit araştırmacı
[17] ve bilginler tarafından üretilmiyor. Genel olarak [bu sis] insan tarafından yapılmış değildir. [Bu sis], henüz düşünmediğimiz o en-düşündürücü-olanın civarından yükseliyor; hepimiz henüz düşünmüyoruz, şu an konuşan dahil, hatta ilk başta o.

Dolayısıyla burada düşünmeyi öğrenmeye çalışıyoruz. Burada beraberce bir yol yürüyoruz, uyarı konuşmaları yapmıyoruz. Öğrenmek demek şudur: Yapma ve yapmamaları, her defasında özsel olarak bize kendini sunan ile bir denkliğe getirmek. Denkliğe getirmenin ve bununla beraber öğrenmenin tarzı, özsel olanın türüne ve onun kendini bize sunuşunun geldiği alana göre farklıdır.

Örneğin bir marangoz çırağı, yani dolaplar ve benzer şeyler yapmayı öğrenen biri, öğrenirken sadece aletlerin kullanımındaki becerisini talim etmiyor. Sadece imal etmesi gereken eşyaların kullanımda olan şekilleri ile de tanışmıyor. Şayet gerçek bir marangoz olursa her şeyden önce kendini farklı ağaç türleri ile ve onlarda henüz uykuda olan suretler ile bir denkliğe getirir; kendini, özünün gizli yüklemiyle kendini insanın ikametine taşıyan ağaç ile bir denkliğe getirir. Hatta bütün el zanaatları ağaca dair bu bağlamı taşırlar. Bu bağlam olmazsa sadece boş hamaratlıkta

takılı kalırlar. Bu durumda onunla iştigal etmek yalnızca ticaret tarafından belirlenir. Her el zanaatı ve tüm insanî eylemler daima bu tehlike ile karşı karşıyadır. Bunda düşünme istisna olmadığı gibi şiir de istisna değildir.

Ancak görünen o ki, bir marangoz çırağının öğrenirken ağaç ve ağaçtan mamul eşyalar ile denkliğe ulaşıp ulaşmaması, çırağa bunu öğreten birinin orada olmasına bağlıdır.

Muhakkak. Öğretme, öğrenmekten daha zordur. Bu pekâlâ bilinir; fakat nadiren dikkate alınıp düşünülür. Öğretme öğrenmekten neden daha zordur? Öğretmenin büyük bir miktar bilgiye sahip olması ve bunların her zaman hazırında olması gerektiğinden dolayı değil. Öğretme öğrenmekten daha zordur, zira öğretmek
[18] şu demektir: Öğrenmeye bırakmak. Hatta asıl öğretmen, öğrenme dışında hiçbir şeyi öğrenmeye bırakmaz. Dolayısıyla "öğrenmek" ile şimdi sadece faydalı bilgilerin tedarik edilmesi anlaşılıyorsa eğer, onun eylemleri çoğu zaman kendinden aslında hiçbir şey öğrenilmediği intibaını uyandırır. Öğretmen çıraklardan sadece onlardan çok daha fazla şey öğrenmesi gerektiği konusunda öndedir, yani şunu: Öğrenmeye-bırakmak. Öğretmen, çıraklardan daha öğretilebilir olmaya muktedir olmalıdır. Öğretmen, kendi meselesine dair çırakların kendi meselelerine nispeten daha az emindir. Bu sebeple öğretmen ve öğrenen arasındaki ilişki eğer hakiki ise, hiçbir zaman çok bilenin otoritesi ve görevlinin otoriter etkisi devreye girmez. Bundan dolayı öğretmen olmak yüce bir mesele olarak kalır ve bu meşhur bir doçent olmaktan bambaşka bir şeydir. Her şeyin sadece aşağıya doğru ve aşağıdan doğru, örneğin ticaretten doğru ölçüldüğü günümüzde artık kimsenin öğretmen olmak istemeyişi muhtemelen bu yüce meseleden ve onun yüceliğinden dolayıdır. Muhtemelen bu isteksizlik, düşünmeye sevk eden o en-düşündürücü-olan ile alakalıdır. Eğer takririn devamında bir öğrenme uyanacak olursa, öğretmen ile öğrenci arasındaki gerçek ilişkiyi iyi bir şekilde göz önünde bulundurmamız gerekir.

Biz burada düşünmeyi öğrenmeye çalışıyoruz. Belki de düşünme sadece dolap yapmaya benzer bir şeydir. Her halükârda bir el-zanaatıdır. Elin kendi hususiyeti vardır. El, mutat tasavvura göre bedenimizin organizmasına aittir. Yalnız elin özü hiçbir zaman bedensel bir kavrama organı olarak belirlenemez veya buradan itibarla açıklanamaz. Kavrama organlarına örneğin maymun da sahiptir, fakat onun eli yoktur. El, tüm kavrama organlarından: Yani pati, tırnak, pençeden son derece, yani özünün bir dipsizliği ile farklıdır. Sadece konuşan, yani düşünen bir canlı ele sahip olabilir ve kullanımında elin yapıtlarını icra edebilir.

Yalnız elin yapıtı, mutat olarak sandığımızdan daha zengindir. El sadece kavramaz ve yakalamaz, sadece bastırmaz ve vurmaz.
[19] El uzatır ve teslim alır ve yalnızca nesneleri de değil, bilakis kendini de uzatır ve diğerinde kendini teslim alır. El tutar. El taşır. Muhtemelen insan bir işaret [Zeichen] olduğundan dolayı el çizer [zeichnen]. Eğer tavır olarak insanı büyük sadeliğe taşıyacak ise eller birbirine bağlanır. Tüm bunlar eldir ve asıl el-zanaatı budur. Bizim mutat olarak el zanaatı diye tanıdığımız ve öyle bıraktığımız her şey ondan ileri gelir. Fakat elin tavırları her yerde dilin içinden geçer; en saf biçimiyle insan sükût ederek konuştuğu zaman. Ancak insan sadece konuştuğu surette düşünür; metafiziğin hâlâ sandığı gibi tersi şekilde değil. Elin her hareketi her yapıtında unsurun içinden doğru gider, düşünmenin unsurunda tavır alır. Elin her yapıtı düşünmeye dayanır. Dolayısıyla bilhassa icra edilmek istendiğinde düşünmenin kendisi insanın en kolay ve bu sebepten en zor el-zanaatıdır.

Düşünmeyi öğrenmemiz gerekiyor, zira düşünme yetisi, hatta düşünme istidadı bizim düşünmeye muktedir olduğumuza teminat değildir. Zira bu, kendini düşünmeye veren şeyi öncesinde sevmemizi talep eder. Bu ama kendinden itibarla düşünme veren şeydir. Bu verginin, yani aslında dikkate alınıp düşünülmesi gereken şeyin bize verdiği şeye en-düşündürücü-olan diyoruz.

Bu en-düşündürücü-olanın da ne olduğu sorusuna şu iddia ile cevap veriyoruz: Bizim düşündürücü çağımız için en-düşündürücü-olan, bizim henüz düşünmüyor olmamızdır.

Ancak bunun sebebi hiçbir zaman sadece ve öncelikle insan olarak bizlerin aslında düşünmeye sevk eden şeye kendimizi yeteri kadarıyla yöneltmememiz değildir, bilakis o en-düşündürücü-olan kendini bizden geri çevirmekte ve hatta ezelden beri insandan kendini geri çevirmiştir.

Bu şekilde kendini geri çeken şey, eşsiz yakınlığını tutar ve geliştirir.

Kendini geri çeken ile bağlantılı olduğumuzda, kendini geri çekenin çekiminde, yani onun talebinin sır dolu ve dolayısıyla
[20] dönüştürülür yakınlığında oluruz. İnsan kendini geri çekenden her ne kadar uzakta olursa olsun, geri çekim her ne kadar perdelenmiş olursa olsun, bu çekimde olduğu zaman düşünür. Sokrates hayatı boyunca ölümüne dek kendini bu çekimin çekim rüzgarına koymaktan ve kendini orada tutmaktan başka bir şey yapmadı. Bu sebeple o Akşam Diyarının* en saf düşünürüdür. Bu yüzden de o hiçbir şey yazmadı. Zira düşünmekten yola çıkarak yazmaya başlayan kişi, kaçınılmaz olarak fazla kuvvetli çekim rüzgarından rüzgâr gölgesine iltica eden insanlara benzemek zorundadır. Akşam Diyarının Sokrates'ten sonraki tüm düşünürlerinin - büyüklüklerine halel gelmeksizin - böylesi mülteciler olmak zorunda kalmaları henüz gizli bir tarihin sırrı olarak duruyor. Düşünme, edebiyata nüfuz etmiştir. Bu da, Orta Çağın Doctrinası'ndan Yeni Çağın Scientiası'na dönüşen Akşam Diyarının biliminin kaderini belirlemiştir. Bu biçimden yola çıkıldığında tüm bilimler iki şekilde felsefeden kaynaklanmıştır. Felsefeyi terk etmek zorunda oldukları surette bilimler felsefeden gelir. Bu şekilde ayrılarak ortaya çıkan bilimler, kendilerinden hareketle sıçramayı [Sprung] kökene [Ursprung] geri sıçrayamazlar [springen]. [Bu şekilde ayrılmış olanlar], artık onları sadece düşünmenin bulmaya

muktedir olduğu bir özsel alanın sorumluluğuna verilmiş olarak kalırlar; düşünmenin kendine ait olana muktedir olması şartıyla.

İnsan, kendini-geri-çekenin çekiminde olduğunda kendini-geri-çekenin içine doğru işaret eder. Oraya doğru giden çekim üzerinde bir işaretiz biz. Fakat bu esnada, konuşmamızın diline tercüme edilmemiş, yani henüz tercüme edilmemiş olan bir şeye işaret ederiz. Bu izahatsız kalıyor. Biz, izahatsız bir işaretiz.

Hölderlin "Mnemosyne" (Gedächtnis) [hafıza] ismiyle başlıklandırılmış marş taslağında şöyle diyor:

> "Bir işaretiz biz, izahatsız.
> Sancısızız biz ve nerede ise
> Dili gurbette kaybettik.

Böylece, düşünmeye doğru olan yolda şiirin bir sözünü dinliyoruz. Düşünmeye dair teşebbüsümüzün neden ve hangi hakla,
[21] hangi zeminde ve hangi sınırlar dahilinde şiirle ve hatta bu şairin şiiriyle kendini bir ikili konuşmaya bıraktığını, öncelikle halihazırda kendimiz düşünmenin bir yolunda gidiyorken kaçınılmaz bir soru şeklinde tartışabiliriz.

İKİNCİ DERS

Peki, düşünmenin ne demek olduğunu bilmediğimiz ve dolayısıyla şiir yazmanın ne olduğunu düşünemediğimiz sürece, düşünme ile şiir yazma arasındaki çokça bahsedilen ilişkiyi nasıl düşünebiliriz? Muhtemelen günümüz insanları olarak bizler, Yunanların kendi yüce şiirlerini ve sanat eserlerini ne denli düşünerek deneyimlediklerine dair en ufak bir sezgiye dahi sahip değiliz; hatta hayır, deneyimlemekten ziyade onları nasıl görünümsemelerinin mevcudiyetinde bıraktıklarına dair bir sezgiye sahip değiliz.

Ancak bizim Hölderlin'in sözünü, düşünmenin kuru gidişatını tazeleyip süslemek için şiirsel söylemenin alanından alıntılamadığımız şimdiden aşikâr olmuştur. Bu şiirsel sözün küçük düşürülmesi olurdu. Onun söylemi, kendi hakikatine dayanır.

Bunun da adı güzelliktir. Güzellik, hakikatin özünün bir marifetidir ve hakikat burada şunu söyler: Kendini-gizleyenin meydana çıkarılması. Güzel, hoşa giden değildir, bilakis ebediyen görünümsemesiz ve dolayısıyla görünmez olanın en görünür görünümsemeye [erscheinendste Scheinen] ulaşmasıyla vuku bulan hakikatin marifetidir. Biz de, bu şairane sözü kendi hakikatinde ve güzelliğinde bırakmak durumundayız. Bu durum, şairane sözü düşünmemizi dışlamaz, aksine içerir.

Hölderlin'in sözünü özellikle düşünmenin alanına aldığımızda elbette Hölderlin'in şiirsel söylediği şeyi düşüncesizce, "endüşündürücü-olan" adı altında düşünmeye hazırlandığımız şeyle eşit tutmaktan kendimizi sakınmamız gerekir. Şairane söylenen ile düşünsel söylenen hiçbir zaman eşit [.s Gleiche] değildir; fakat şiir ile düşünme arasında ki uçurum saf ve kesin olarak aralan-
[22] dığı zaman bunlar bazen aynı şeydirler [.s Selbe]. Bu durum, şiirin yüce ve düşünmenin derin olduğu zaman vuku bulabilir. Hölderlin buna dair de bazı şeyler biliyordu. Bunu, şu şekilde başlıklandırılmış iki kıtadan çıkarıyoruz:

*Sokrates ve Alkibiadis**
'Neden hürmet ediyorsun, aziz Sokrates,
bu delikanlıya daima? Daha yücesini tanımaz mısın?
Neden sevgiyle bakıyor,
Tanrılara [bakar] gibi, gözlerin ona?'[2]

(Cevabı ikinci kıta veriyor):

Kim en derini düşündü, sever en canlı olanı,
Yüce gençlik anlıyor, dünyaya kimin baktığını,
Ve arifler meylediyor
Çoğu zaman sonunda güzel olana.[3]
(St. A. 1, 260)

Bizi burada ilgilendiren mısra şudur: "Kim en derini düşündü, sever en canlı olanı." Fakat bu mısrada kolaylıkla asıl söylemde bulunan ve dolayısıyla taşıyıcı olan sözleri, yani fiilleri, duymaz-

dan geliyoruz. Fiili, sıradan kulaklar için alışılmamış bir biçimde mısrayı başka şekilde vurguladığımızda duyarız:

"Kim en derini *düşündü*, *sever* en canlı olanı."

Bu iki fiilin birbirini takip eden yakınlığı, mısranın merkezini oluşturuyor. Hoşlanmak [Mögen] düşünmeye dayanır. Sevgiyi [Liebe] düşünme üzerinde temellendiren acayip bir rasyonalizm. Duygusal olmaya yüz tutan fena bir düşünce. Onun için soruyoruz: Düşünme ne demektir?

Mesela, yüzmenin ne "demek" olduğunu hiçbir zaman yüzme hakkında yazılmış bir makaleden öğrenmeyiz. Yüzmenin ne olduğunu bize ancak akıntıya atlamak [Sprung] söyler. "Düşün-
[23] me ne demektir?" sorusu hiçbir zaman, düşünme hakkında bir kavramsal belirleme veya bir tanım öne koyarak ve onun içeriğini gayretle yayarak cevaplanamaz. Biz dersin devamında düşünme *üzerine* düşünmüyoruz. Düşünmeyi kendine nesne edinen basit akisin dışında kalıyoruz. Büyük düşünürler, önce Kant sonra Hegel, bu akisin verimsizliğinin farkına vardılar. Dolayısıyla, kendilerini bu akisten dışarı aksetmeyi denemeye mecburdular. Bu konuda ne kadar yol aldıkları ve nereye ulaştıkları yolumuzun müsait bir yerinde bizi çok düşündürecek. Düşünme üzerine düşünmek, Akşam Diyarında "mantık" [Logik] olarak gelişti. Mantık, düşünmenin özel bir biçimi hakkında özel bilgileri bir araya taşıdı ve bu bilgiler, kendine "lojistik" diyen özel bir bilimle henüz daha en yakın zamanda bilimsel olarak verimli hale getirildi. [Lojistik], hususî bilimlerin en hususî olanıdır. Anglosakson ülkeler başta olmak üzere lojistik artık bugün birçok yerde ciddi felsefenin yegâne geçerli şekli olarak kabul edilir, zira netice ve yöntemleri teknik dünyanın imarı için doğrudan kesin fayda getirir. Dolayısıyla lojistik bugün Amerika'da ve başka yerlerde geleceğin asıl felsefesi olarak tini tahakküm altına almaya başladı. Lojistik modern psikoloji, psikanaliz ve sosyoloji ile uygun bir

biçimde bağlandığından dolayı felsefenin birleşmiş iktidar yapısı [Konzern] kusursuz oluyor. Ancak bu kuşatma [Zernierung] kesinlikle insanın eseri değildir. Bu disiplinler daha çok uzaklardan gelen ve adının konması için belki Yunanca ποίησις [poiēsis] (Poesie) [şiir sanatı] ve τέχνη [tekhnē] (Technik) [teknik] sözcüklerinin uygun olduğu bir kudretin marifeti altındadır; tabii biz düşünenlere düşünülmesi gereken şeyi söylemeleri şartıyla.

[25] ÜÇÜNCÜ DERS

İKİNCİ DERSTEN ÜÇÜNCÜ DERSE GEÇİŞ

Bir önceki dersin ara sözü, şu üç şeye dairdi: Düşünmenin bilimle ilişkisi; öğretme ile öğrenme arasındaki ilişki; el-zanaatı olarak düşünme.

Bu üç notu tekrar etmekten sarfınazar edelim ve onun yerine, farklı taraflardan bu ara nota dair öne sürülen bazı soruları ve çekinceleri açıklamaya çalışalım.

Bugünkü bilimin özünü modern tekniğin özünde buluyorsak, o zaman bilim daha bundan dolayı bile en yüksek anlamıyla düşünmeye değer bir şey olarak öne çıkar. Burada bilimin anlamı, bilimi sadece beşerî kültürün bir tezahürü olarak gören eski anlayışlara nispeten daha üst bir yere konumlandırılmıştır.

Zira tekniğin özü hiçbir şekilde insanî bir şey değildir. Hepsinden önce tekniğin özü hiçbir şekilde teknik bir şey değildir. Tekniğin özünün yeri, ezelden beri ve diğer her şeyden önce düşünmeye sevk eden şeydedir. Dolayısıyla şimdilik, evvela oraya giden yolu

bulabilmemiz adına teknik hakkında daha az konuşup yazmak ve daha çok onun özünü düşünerek takip etmek tavsiye olunur. Tekniğin özü, Dasein'ımıza henüz hiç tahmin etmediğimiz bir şekilde hükmetmektedir. Bu sebeple de bir önceki derste, teknik dünyaya değinmeyi neredeyse talep eden bir noktada tekniğe dair susulmuştu. Şimdi ortaya çıkıyor ki, yolumuzun başlangıcı için sizlerin [bir şeyleri] duymanız adına bu oditoryumda* size fazla yüklenildi. Düşünmeyi belirli bir el-zanaatı olarak adlandırmıştık.

[26] Düşünme, elin her tavrını yönetir ve taşır. Taşıma, kelime manasıyla şu demektir: Tavır takınmak [gebärden].

Marangozluk zanaatından bahsedildi. Bugün artık her köy marangozunun makineler ile çalıştığı itirazı öne sürülebilir. Bugün ve epeyce zamandır zanaatkarların imalathanelerinin yanı sıra sanayi tesislerine ait devasa fabrika binaları dikildiğine işaret edilebilir. Burada işçi adam gece gündüz sekiz veya on saat boyunca aynı manivelaları ve işçi kadın aynı şekilde aynı düğmeleri işletir. Buna dair işaret doğrudur. Fakat bu işaret bu durumda ve bu şekilde henüz düşünülmüş değildir. İşaret, tartışmanın el-zanaatına dair olanların sadece yarısını duyduğundan dolayı boşa düşüyor. Marangozluk zanaatı örnek olarak seçilirken bu seçimle hiç kimsenin gezegenimizin yakın bir zamanda tekrar bir köy idiline dönüştürülebileceği beklentisinin ilan edildiği sanılgısına düşmemesi ön şart olarak koşulmuştu. "El zanaatı" ismi, mutat kullanışında bahsedilen türden bir beşerî yapmayla kısıtlı olduğundan dolayı düşünerek takip etmemiz için örnek seçildi. Ancak – bilhassa kayda geçirildiği gibi daha bu el zanaatında bile taşıyıcı olan, aletlerin yalın kullanımı değil, bilakis ağaca dair bağlamıdır. Yalnız sanayi işçilerinin işlemlerinin neresinde ağacın uyuyan suretleri gibi bir şeye dair bir bağlam var? Bu soruya doğru itilmiş olmalıydınız, fakat elbette onda duraklamak için değil. Zira sadece bu şekilde sorduğumuz müddetçe, hâlâ sadece bilinen ve evvelce yaygın olan zanaattan hareketle sormakla kalırız.

Manivela ile durum nasıldır? İşçinin işletimindeki düğme ile durum nasıldır? Manivela ve düğmeler, eski bir imalathanenin marangoz tezgahında da vardır, ayrıca uzun zamandır. Fakat sanayi işçisinin işletimindeki manivela ve düğmeler bir makineye aittir. Peki güç üretim makinesi türünden bir makine nereye aittir?

[27] Modern teknik, elektrik motorlarının, türbinlerin ve benzeri makinelerin işletime koyulmasına dayanmıyor, bilakis bu gibiler sadece modern tekniğin özünün zaten iktidara ulaştığı surette imal edilebilirler. Çağımız, makine çağı olduğundan dolayı teknik değildir, daha çok teknik bir çağ olduğundan dolayı makine çağıdır. Ancak tekniğin özü bizi düşünülen şey olarak alakadar etmediği müddetçe makinenin ne olduğunu bilemeyeceğiz. Sanayi işçisinin elinin bağlamı neye dair olduğunu söyleyemeyeceğiz. Bu işlemlerin hangi tür el-zanaatından olduğunu tespit edemeyeceğiz. Ancak – böylesini sadece sorabilmek için bile mutat şekliyle kastedilmiş olan el zanaatını özsel bağlamlarından hareketle dikkate almış olmalıyız. Ne sanayi işçisi, ne mühendisler, hatta ne de fabrika sahipleri ve en az da devlet bugünkü insanın makine veya makine parçalarıyla bir bağlantı içerisinde olduğunda aslında nerede bulunduğunu bilmez. Hepimiz, modern insanın teknik dünyada hangi el-zanaatını icra etmesi gerektiğini henüz bilmiyoruz; insanın, makine başındaki işçi anlamında bir işçi olmadığı durumunda da onun neyi icra edeceğini bilmiyoruz. Hegel ve Marx'ın düşünmesi henüz tekniğin özünün gölgesinde hareket etmek zorunda olduğundan dolayı onlar da bunları bilemiyordu ve bu sebeple de onlar bu özü yeteri kadar dikkate alıp düşünmek için hiçbir zaman serbestliğe ulaşamadılar. Teknik el-zanaata dair bağlamda müzakere edilen ekonomik-sosyal, siyasî, ahlakî ve hatta inançsal sorular her ne kadar önemli olsalar da, hiçbir yerde meselenin içyüzüne ulaşamazlar. Bu [meselenin içyüzü], tekniğin özünün iktidar alanında bulunan her şeyin henüz dikkate alınıp düşünülmemiş tarz ve şeklinde gizleniyor. Ancak böylesinin

şimdiye kadar dikkate alınıp düşünülmemiş olmasının sebebi gerçekten de ilk olarak, eyleme dair iradenin, yani yapmanın ve etki etmenin düşünmeyi ezip geçmesinde yatmaktadır.

Bazıları belki ilk dersten şu cümleyi hatırlayacaktır: Şimdiye kadarki insan çok fazla eylemde bulunup çok az düşünmüştür.
[28] Ancak düşünmenin vuku bulmamasının sebebi, sadece ve evvela insanın düşünmeyi pek az sürdürmesi değildir, bilakis sebebi düşünülmesi-gerekenin, yani aslen düşünmeye sevk eden şeyin uzun zamandır kendini geri çekmesidir. Bu geri çekim faal olduğundan dolayı teknik işlemlerdeki el-zanaatının neye uzandığı gizli kalıyor. Bu geri çekim aslen düşünmeye sevk edendir, yani en-düşündürücü-olandır. Modern tekniğin özünün de kendini içinde gizli tuttuğu bu en-düşündürücü-olanın bize daima ve her yerde hitap ettiğini, hatta en-düşündürücü-olanın bize mutat işlemlerin en yakın olanından daha yakın olup yine de kendini geri çektiğini belki şimdi daha iyi fark ediyoruzdur. Buradan, en-düşündürücü-olanın talebini öncelikle duymamızın müşküliyeti ve gereği doğuyor. Ancak bizi düşünmeye sevk eden şeyi işitebilmemiz için bizim kendi payımıza düşünmeyi öğrenmek üzere yola koyulmamız gerekir.

Hiçbir zaman onun aracılığı ile olmasa da bu öğrenme esnasında en-düşündürücü-olana ulaşıp ulaşamayacağımız, en az düşünme zanaatında birinin elindedir.

Şu anki durumda yapabildiğimiz veya en azından öğrenebildiğimiz şey şudur: Dikkatlice dinlemek. Dinlemeyi öğrenmek de öğrenenin ve öğretenin ortak meselesidir. Dolayısıyla dinlemeye henüz muktedir olmayan azar işitmez. Aynı şekilde ama siz de bu öğretim çabasının yanılabilmesini ve yanılmadığı yerlerde de her defasında söylenmesi gerekenleri ortaya sermekten sıkça feragat etmesini kabullenmek zorundasınız.

Fakat eğer "tek şeritli düşünme" adıyla belirlenmiş bir alışkanlığı zamanla terk ederseniz, dikkatli dinlemeyi önemli ölçüde

kendiniz için kolaylaştırmış olursunuz. Bu tasavvur tarzının iktidarı bugün pek görmezden gelinemeyecek boyuttadır. Onun "tek şeritli" olarak adlandırılması kasten seçilmiştir. Şerit rayla alakalıdır ve bu da teknik ile. Tek şeritli düşünmenin iktidarının insanın rahatlığından neşet ettiğini sandığımızda meseleyi fazla
[29] hafife almış oluruz. Giderek daha fazla ve farklı biçimlerde etrafına uzanan tek şeritli düşünme, tekniğin özünün bahsedilen o unımadık ve silik iktidar biçimleridir; bu [tekniğe ait] öz mutlak kesinlik ister ve dolayısıyla buna muhtaçtır.

Bir önceki derste, Sokrates'in Akşam Diyarının en saf düşünürü olduğu ve onu takip edenlerin onun rüzgarının gölgesinde durmak zorunda oldukları söylenmişti. Dehşetle şöyle geri soruluyor: Platon, Augustinus, Thomas Aquinas, Leibniz, Kant, Nietzsche ile durum nasıldır? Bu düşünürler Sokrates'in karşısında bu kadar küçültülebilir mi? Fakat şöyle demiş olduğumuz duyulmadı: "Büyüklüklerine halel gelmeksizin" Akşam Diyarının Sokrates'ten sonra tüm düşünürleri. Dolayısıyla birinin en büyüklere dahil olmadan en saf düşünür kalması mümkün olabilir. Bu durumda burada dikkate alınıp düşünülmesi gereken bazı şeyler olurdu. Bu sebeple de Sokrates'e dair cümleye şu sözlerle başlanmıştı: "Henüz gizli bir tarihin sırrı olarak kalıyor, Sokrates'ten sonraki tüm düşünürlerin büyüklüklerine halel gelmeksizin ..."

En saf düşünür Sokrates'e dair bir şey duyuluyor, geri kalan duymazlıktan geliniyor ve yarı duyulmuş olanın rayı üzerinde böylesi tek taraflı dogmatik ifadelerin dehşetine kadar devam ediliyor: Son takririn sonu da buna benzerdir. Yolumuzun düşünmeye dair yalın akisin dışında kalacağı söylenmişti orada. İki saat boyunca düşünmeden başka hiçbir şey konuşmayan biri böyle bir şeyi nasıl iddia edebilir? Ancak belki düşünmeyi aksetmek ve onu düşünerek takip etmek şartsız aynı şey değildir. Akisin [Reflexion] ne demek olduğu dikkate alınıp düşünülmesi gerekiyor.

ÜÇÜNCÜ DERS

Düşünmenin ne demek olduğunu öğrenmeye çalışırken, düşünmeyi düşünen akisin içine düşerek kaybolup gitmez miyiz? Yine de yolumuz üzerinde düşünmeye daima bir ışık düşüyor. Yalnız bu ışık ilk olarak akisin fenerleri tarafından [düşünceye] [30] getirilmez. Bu ışık düşünmenin kendisinden ve sadece ondan gelir. Düşünmenin, onun kendi ışığına getirilmesi gibi gizem dolu bir hususiyeti vardır; elbette sadece bir düşünme olduğu zaman ve olduğu müddetçe ve de ratio [akıl] hakkında boş konuşma konusunda ısrar etmekten sakınırsa.

Düşünme, en-düşündürücü-olana uygun olduğu takdirde düşünür. Düşündürücü çağımızda en-düşündürücü-olan, kendini henüz düşünmüyor oluşumuzda gösterir. Bu cümlenin ne ifade ettiği, şimdilik bir iddia olarak kalıyor. İddia, şimdi üzerine eğileceğimiz bir ifade şekline sahip. Öncelikle şu iki şeyi tartışıyoruz: Bir defa iddianın sahip olduğu vurguyu, ve bir de onun ifade karakterini.

İddia diyor ki: Düşündürücü çağımızda en-düşündürücü-olan, henüz düşünmüyor oluşumuzdur.

Örneğin ağır bir hastanın durumunda endişe verici olan bizim için düşündürücü olandır. Düşündürücü derken, belirsiz, muzlim, tehditkâr ve karanlık olandan ve büsbütün aykırı olandan bahsederiz. Düşündürücü olandan bahsederken genelde ve hemen zararlı bir şeyi, dolayısıyla olumsuz bir şeyi kastederiz. Düşündürücü çağdan ve hatta onun en-düşündürücü-olanından bahseden bir ifade, buna göre baştan olumsuz bir vurguya ayarlıdır. Çağın sadece aykırı ve karanlık çehresini göz önünde bulundurur. İfade, hiçbir şeye değmeyen ve her hiçliği [.s Nichtige] destekleyen, nihilist tezahürlere yapışır. Bunların aslını mecburen bir noksanlıkta, bizim cümlemize göre düşünmenin eksikliğinde arar.

Bu vurgu, çağımıza dair değerlendirmelerden yeterince tanınmaktadır. Bir nesil önce "Batı'nın Çöküşü"nden bahsedilirdi.

Bugün "Ortanın Kaybedilmesi"nden* bahsediliyor. Her yerde çöküş*, yıkım ve dünyanın yok olma tehlikesi takip ve tespit ediliyor. Her yerde, bu çöküş ve bunalımlarda eşelenen roman-röportajın hususî bir türü var. Bunu edebî olarak yapmak bir yandan özsel ve hakikaten düşünülmüş bir şey söylemekten daha kolaydır; diğer yandan bu tür edebiyat sıkıcı da olmaya başladı
[31] bile. Dünyanın sadece raydan çıktığı değil, bilakis anlamsızlığın hiçliğine doğru yuvarlandığı kabul edilir. Nietzsche, geçtiğimiz yüzyılın daha seksenlerinde yüksek konumundan bütün bunları öngörerek, düşünülmüş olması hasebiyle sade olan şu sözü söylüyor: "Çöl büyüyor" ["die Wüste wächst"]. Şunu demek istiyor: Çölleşme [Verwüstung] yayılıyor. Çölleşme, tahribattan [Zerstörung] daha fazlasıdır. Çölleşme, yok etmekten [Vernichtung] daha korkunçtur. Tahribat sadece şimdiye dek yetişen ve imar edileni yıkar; çölleşme ama gelecek yetişmeleri engeller ve imarın her türlüsünü reddeder. Çölleşme, basit bir yok etmeden daha korkunçtur. Bu [yok etme] yokluğu [Nichts] dahi ortadan kaldırırken bunun aksine çölleşme engelleyici ve reddedici olanı işler ve yayar. Afrika'daki sahra çölü, çölün sadece bir çeşididir. Dünyanın çölleştirilmesi, insanın en yüksek hayat standartlarının tutturulması ile uyumlu olabileceği gibi bütün insanların saadet halinin temin edilmesi ile de uyumlu olabilir. Çölleşme, her ikisiyle de aynı şey olabilir ve kendini gizlediğinden dolayı en ürkütücü şekilde her yerde kol gezebilir. Çölleşme, basit bir kumsallaşma [Versanden] değildir. Çölleşme, yüksek devrelerde yürüyen Mnemosyne'nin kovulmasıdır. "Çöl büyüyor" sözü, çağımıza dair yaygın yorumlardan farklı bir yerden geliyor. Nietzsche neredeyse 70 yıl önce "çöl büyüyor" dedi. Ve buna şunu ekledi: "Çöller barındırana vah olsun".

Şimdi "düşündürücü çağımızda en-düşündürücü-olan, henüz düşünmüyor oluşumuz" iddiası aynı şekilde bugünün Avrupa'sını

hasta ve şimdiki çağımızı çöküşte tahmin eden sesler korosuna ait gibi görünüyor.

Daha bir dikkatle kulak verelim! İddia diyor ki, en-düşündürücü-olan, henüz düşünmüyor oluşumuzdur. İddia, ne artık düşünmediğimizi, ne de yuvarlayarak hiç düşünmediğimizi söylemiyor. İhtiyatla söylenen "henüz değil", çoktandır düşünmeye doğru yolda olduğumuza işaret eder; sadece günün birinde
[32] talim edilen bir düşünmeye değil, düşünmenin *içinde*, düşünmenin yolu üzerinde yolda olunduğuna işaret eder.

İddiamız buna göre, sadece herhangi bir yerden gelerek değil, bilakis insan tarafından neredeyse çekip getirilerek dünyanın üzerinde yük olan bir kasvete umut ışığı [Lichtblick] getiriyor. Ancak iddiamız, günümüz zamanına düşündürücü diyor. Herhangi bir mahzurlu yan vurgu yapmaksızın bu söz ile bizi düşündüren şeyi, yani dikkate alınıp düşünülmeyi isteyen şeyi kastediyoruz. Bu şekilde anlaşılan düşündürücü-olan, kesinlikle endişe-verici-olan ve hatta yıldırıcı-olan olmak zorunda değildir. Zira, sevindirici-olan da, güzel-olan da, gizem-dolu-olan da, hürmet-edilesi-olan da bizi düşünmeye sevk eder. Hatta belki de bu bahsedilenler, başka zaman ve çoğunlukla pek düşünmeden/sakıncasızca "en-düşündürücü-olan" diye adlandırdığımız yukardakilerden daha düşündürücüdürler. Sevindirici-olanı, güzel-olanı, gizem-dolu-olanı ve hürmet-edilesi-olanı sadece hissiyat ve yaşantıya mahsus kılınması ve düşünmenin cereyanından uzak tutulması gereken bir şeymiş gibi ele alarak bu vergiyi peşinen geri çevirmezsek eğer, demin söylenenler bizi düşünmeye sevk eder. Kendimizi ancak, bizi aslen düşünmeye sevk eden bu gizem-dolu olana ve hürmetbol olana verdiğimiz zaman kötünün kötülüğünden ne anlayacağımızı dikkate alıp düşünebiliriz.

Böylelikle insan, düşündüğü surette *var olan* öz olarak kaldığı zaman, yani özü hafızaya [Gedächtnis] dayandığından dolayı düşünülmüş-olan [.s Gedachte] tarafından hitap edildiği zaman,

en-düşündürücü-olan insan için yüce olan ve belki hatta en yüce olan olabilir. Bilhassa en-yüce-olan olduğunda en-düşündürücü-olanın en-tehlikeli-olan olarak kalmaktan geri durmasına da gerek yok. Yoksa, hakikinin özünün, güzelin özünün ve hürmetin özünün - sadece bunları saymış olalım - insan tehlikede olmadan biraz olsun mevcut olabileceği mi sanılıyor?

Dolayısıyla iddiamız düşündürücü çağın en-düşündürücü-olanından bahsediyorsa, kesinlikle kasvet ve çaresizlik vurgusuna ayarlı değildir. İddia kendini körü körüne en-fena olana doğru
[33] sürükletmiyor. İddia kötümser değil. Ancak iddia aynı şekilde iyimser de değil. Yapmacık umut dolu öngörülerle çabucak yatıştırmak istemiyor. O zaman geriye ne kalıyor? İkisinin arasındaki kararsızlık [Unentschiedenheit] mı? Farksızlık [Indefferenz] mı? Bu daha da az. Zira her kararlaştırılmamış-olan, daima arasında karar veremedikleriyle yaşar. Kendini kötümserlik ve iyimserliğin ötesinde veya berisinde bir yargıda sanan, daima yine baştan kötümserlik ve iyimserliğe doğrultulu kalır ve farksızlığın sadece bir çeşidine uyar. Ancak kötümserlik ve iyimserliğin her ikisi de, besledikleri farksızlık ve alt türevleriyle birlikte insanın tarih denilen şeye dair hususi ilişkisinden geliyor. Bu ilişki, çok uzakta olduğundan dolayı değil, bilakis bizim için zaten mutat olduğundan dolayı hususiyetinde kavranması pek zordur. Bizim iddiamız da belli ki, tarihe ve insanın vaziyetine dair bir ilişkiden geliyor. Bu hangi ilişkidir? Böylelikle, iddianız itibariyle dikkate almamız gerekenlerin ikincisindeyiz.

[35] DÖRDÜNCÜ DERS

ÜÇÜNCÜ DERSTEN DÖRDÜNCÜ DERSE GEÇİŞ

Bilime, öğrenmeye ve el-zanaatına dair arasözlerden sonra takririn gidişatına geri dönmüştük. Söz konusu geçişi, tek şeritli düşünmeye dair bir bilgi teşkil ediyordu. Bu [tek şeritli düşünme] basitçe bir tek taraflı düşünmeden farklı bir şeydir, daha fazla erime ve daha yüksek bir menşeye sahiptir. "Düşünme" sözcüğü, tek taraflı ve tek şeritli düşünmeye dair şimdiki konuşmada "sanma" gibi bir şey anlamındadır. Mesela biri şöyle diyor: Bu gece kar yağacağını düşünüyorum; böyle konuşan biri düşünmüyor, sadece sanıyordur. Yalnız bu sanma bizim için kesinlikle küçük bir şey olmamalı. Günlük yapma ve yapmamalarımız mecburen böylesi bir sanmanın içinde hareket ediyor. Hatta bilimler bile onun dahilindedir. Bu sanma ne surette tek taraflıdır? Nesnelerini mümkün mertebe çok yönlü ve hatta her yönlü araştırmak bilimin en üst düsturlarından biri değil midir? Burada nerede tek taraflı olan bir şey kalıyor? Tam da araştırma alanının bulunduğu yer-

de. Örneğin tarih bilimi bir çağı mümkün olan tüm cihetleriyle inceler, fakat hiçbir zaman tarihin ne olduğunu araştırmaz. O, bunu bilimsel olarak araştıramaz bile. İnsan tarihin ne olduğunu tarihbilimsel yolla hiçbir zaman bulamaz; tıpkı bir matematikçinin hiçbir zaman matematiksel yolla, yani kendi bilimi aracılığıyla, nihai olarak matematiksel formüllerle matematiksel olanın ne olduğunu gösteremeyeceği gibi. Bilimler için kendi alanlarının *özü*, [örneğin] tarih, sanat, şiir, dil, tabiat, insan veya tanrı erişilmez kalıyor. Ancak, bilimler bu alanların dahilinde hareket etmeselerdi, aynı zamanda devamlı olarak boşluğa düşerlerdi.

[36] Bahsedilen alanların özü, düşünmenin meselesidir. Bilim *olarak* bilimlerin bu meseleye erişimi olmadığı surette, onların düşünmediğinin söylenmesi gerekir. Bu beyan edildiğinde ilk önce kulağa sanki düşünme kendini bilimlere karşı üstün zannediyormuş gibi geliyor. Bu zan, mevcut olduğu yerde asılsız olurdu; zira tam da düşünme, tarihin, sanatın, dilin ve tabiatın özünü düşünebileceği yerde hareket ettiği, fakat buna henüz muktedir olmadığı için bilimlerden daima özsel olarak daha az bilir. Bunlar isimlerini tamamen haklı olarak taşımaktadırlar, nitekim düşünmeye nazaran sonsuz bir şekilde daha fazla şey biliyorlar. Ve yine de her bilimde, bilim olarak asla ulaşamayacağı başka bir taraf vardır: Alanının özü ve öz menşei, sürdürdüğü bilgi türünün de özü ve öz menşei vesaire. Bilimler mecburen tek bir tarafta kalırlar. Bu anlamda tek taraflıdırlar, fakat diğer tarafın yine de daima beraberinde görünebileceği bir şekilde. Bilimlerin tek taraflılığı, kendi çok yönlülüğüne sahiptir. Fakat bu çok yönlülük şimdi öyle bir ölçüde yayılabilir ki, üzerinde temellendiği tek taraflılık artık göze hiç görünmez. Ancak insanın o bir tarafı artık bir olarak görmediği yerde diğer taraf da gözden kaybedilmiş olur. İki taraf arasındaki farkın, yani aralarında bulunan şeyin tabiri caizse üstü örtülür. Her şey bir düzleme düzlenmiştir. Kişinin her şeye dair sanmanın aynı türüne göre bir zannı vardır. Bu-

gün her gazete, her resimli dergi, her radyo programı her şeyi aynı tarzda yeknesak bir sanmanın önüne sunuyor. Bilimlerin nesneleri ve düşünmenin meselesi aynı yeknesaklıkla müzakere ediliyor. Ancak eğer böyle tezahürlere dair işaretin zamanımızın bir tarifine veya hatta eleştirisine hizmet ettiğini sanmak isteseydik, uğursuz bir hataya düşmüş olurduk. Yeknesak bir tek taraflı sanmanın göze çarpmayan şiddetinden kaçınmak için üstün bir aşağı görmenin yeterli olduğunu sanmak isteseydik, uğursuz
[37] bir kendini aldatmacaya kurban gitmiş olurduk. Buna karşın burada, kendini henüz ilk olarak hazırlamakta olan ürkütücü şey görülmelidir. Hiçbir yerde meselenin özüne dikkat etmeyen tek taraflı sanma, kendini her yönlülüğe ayırmış ve bu da zararsız ve tabii olanın görünümüne bürünmüştür. Fakat her şeyi yeknesak ve aynı biçimde dikkate alıp düşünmeksizin müzakere eden bu her yönlü sanma, henüz sadece asıl olmakta olanın hazırlığıdır. Zira tek şeritli düşünme ilk olarak tek taraflı yeknesak sanmanın düzleminde başlar. Böylece kavramlar ve tavsifler, kesinliği teknik yöntemlerinkine uymakla kalmayıp, bilakis onunla aynı öz menşei paylaşan bir kesinliğe* [Eindeutigkeit] getirilmektedir. Şimdilik sadece, tek şeritli düşünmenin tek taraflı sanma ile örtüşmediğini, bilakis onun üzerine bina olduğunu ve onu aynı zamanda dönüştürdüğünü göz önünde bulundurmalıyız. Tek şeritli düşünmenin ilk görünümündeki çok yüzeysel özelliği, sözcüklerin kısaltılmasıyla veya sözcüklerin baş harflerinin bir araya itilmesiyle oluşan tavsiflerin çoğaldığı her yerde tespit edilebilir. Muhtemelen burada bulunanlardan hiç kimse, üniversite yerine sadece "Uni"* dediğinizde nelerin olup bitmiş olduğunu ciddi bir şekilde dikkate alıp düşünmedi. "Uni", bu "Kino"* gibidir. Gerçi film tiyatrosu, bilimlerin yüce okulundan farklıdır. Yine de "Uni" tavsifi ne tesadüftür hatta ne de zararsızdır. Hatta sizin "Uni"ye girip çıkmanız ve "UB"den* kitaplar almanız belki de düzendendir. Sadece sorulması gereken şey, dilin bu türünün

yayılmasında kendini bildiren düzenin *hangisi* olduğudur. Belki de, bizden kendini geri çeken şey tarafından içine çekildiğimiz ve kendisine terk edildiğimiz bir düzendir.

Biz buna en-düşündürücü-olan diyoruz. İddiaya göre bu kendini henüz düşünmüyor oluşumuzda göstermektedir.

İddia, sanki olumsuz ve kötümser bir vurguya ayarlı gibi görünüyor. Fakat düşündürücü burada şu demektir: Düşünme
[38] veren şey. En-düşündürücü-olan şey, sadece düşünmemizi en fazla şekilde meşgul eden anlamında en fazla düşünme veren değildir, bilakis en-düşündürücü-olan şey kendinden itibarla düşünmeye değerliğin en büyük hazinesini kendinde biriktirendir. İddia, henüz düşünmüyor olduğumuzu söylüyor. Bu henüz-değil'de, bize varıp varmayacağını tamamıyla bilmediğimiz gelmekte olana dair garip bir işaret var. Bu henüz-değil, başkalarıyla eşit koyulmasını engelleyen yegâne bir türdendir. Örneğin gece yarısı, güneşin henüz doğmamış olduğunu söyleyebiliriz. Bunu şafak vaktinde de söyleyebiliriz. Buradaki her bir henüz-değil birbirinden farklıdır. Fakat buna şöyle karşılık verilir: Bu durumda sadece zaman dilimine göre [farklıdır], yani gece ile şafak vakti arasında geçen saatlere göre; fakat güneşin gelişi her gün kesindir. Hangi anlamda kesindir? Yoksa bilimsel anlamda mı? Bilim için Kopernikus'tan beri artık gün doğumu ve gün batımı yoktur. Bilimsel olarak buna benzer şeyler kesin bir şekilde duyu yanılsaması olarak tespit edilmiştir. Alışılmış sanmanın mutat zannına göre doğan güneşin henüz-değili, hem gece hem de şafak vaktinde hakikatini muhafaza eder, ama bu hiçbir zaman bilimsel olarak sebeplendirilemez, zira güneşin her gün sabahları beklenilmesi, bilimsel delil temellerine yer vermeyen bir karaktere sahiptir. Gün doğumu hiçbir zaman bilimsel idrakler sebebiyle beklenilmez. İnsanların bu tezahürün düzenliğine alışık oldukları karşılığı verilir. Sanki alışılmış olan kendinden anlaşılabilirmiş gibi. Sanki alışılmış olan, mukim olmadan olabilirmiş gibi. Sanki biz mukim olmayı hiç

dikkate alıp düşünmüşüz gibi. Şimdi eğer daha güneşin gelişi ve gidişi bile bize bu kadar garip geliyorsa, düşünülmesi-gerekenin insandan kendini geri çektiği ve bu geri çekimde aynı zamanda geldiği yer acaba nasıl sırlıdır.

Bu yüzden ve sadece bu yüzden de şöyle diyoruz: Henüz düşünmüyor olmamız bize en çok düşünme veren şeydir. Bu,
[39] şu demektir: Biz, genel olarak olmakta olduğumuz surette, düşünmeye sevk eden şeye dair bir bağlamdayız. Fakat yine de düşünenler olarak henüz en-düşündürücü-olan şeyde değiliz. Biz, kendimizden itibarla oraya ulaşıp ulaşmayacağımızı bilmiyoruz. İddia dolayısıyla iyimser de değildir; aynı şekilde kötümserlik ve iyimserlik arasındaki bir belirsizliğe bağlı da değildir; zira bunun için her ikisini de hesaba katması gerekir ve böylece temelde onların değer biçme tarzına katılmalıdır.

Bu sebeple iddiamızın riayet ettiği vurgu, kolayca mutat ifadelerin tarzına göre belirlenemez. Bu yüzden, iddiamızı sadece vurgusuna göre değil, bilakis ifade karakterine göre de dikkate alıp düşünmek tavsiye olunur.

DÖRDÜNCÜ DERS

Öncelikle: İddiamızın vurgusunda, üstünkörü bir dinlemeden sanılacağı gibi hiçbir olumsuzluk yoktur. Cümle hiç de –hangi biçimde olursa olsun– tezyif eden bir görüş bildiriminden ileri gelmiyor. İkincisi, iddianın ifade karakterine dair soruyu ilgilendiriyor. İddiamızın konuşma biçimi tabi ki, ilk olarak onun aslında ne söylediğini dikkate alıp onu düşünmeye muktedir olduğumuzda yeteri kadar ima edilebilir. Bu ihtimal, en iyi durumda takririn sonunda veya çok sonrasında hasıl olur. Hatta bu en iyi durumun hasıl olmaması daha muhtemeldir. Dolayısıyla, iddianın söyleme biçimini düşünerek takip ettiğimizde onun bize yüklemiş olduğu soruya şimdiden dikkat çekmemiz gerekiyor. Fakat bu biçimi, tür ve biçimden [Art und Weise] farklı bir şekilde modus

[kip] olarak düşünüyoruz. Biçim burada, melodi [Melodie], sadâ [Klang] ve - söylemenin sadece bildirimini ilgilendirmeyen - ses [Ton] olarak kastediliyor. Söylemenin biçim, söylemiş olduğu şeyin üzerine ve ondan itibarla ayarlı olduğu [gestimmt] sestir.
[40] Bununla, iddiamızın "sesi" ve ifade karakterine dair iki sorunun da birbiriyle bağlantılı olduğuna işaret ediyoruz.

Görünüşe göre düşündürücü çağımızdan ve onun en-düşündürücü-olanından bahseden iddiamızın şimdiki çağa dair bir hüküm olduğunu inkâr etmek oldukça zor. Bugüne dair böylesi hükümlerin durumu nedir? Çağı mesela batan, hasta olan, çöken olarak ve "Ortanın Kaybı" ile darbe almış olarak tanımlıyorlar. Böyle hükümlerde belirleyici olan, her şeyi olumsuza doğru değerlendirmeleri/tezyif etmeleri [abschätzen] değildir, bilakis değerlendirmede/tahminde [schätzen] bulunmalarıdır. Onlar, çağın ait olduğu değeri ve aynı zamanda fiyat durumunu belirliyorlar. Böylesi tahminleri [Schätzungen] elzem ve kaçınılmaz buluyorlar. Her şeyden önce, dolaysız bir biçimde haklı oldukları gibi bir görünüm uyandırıyorlar. Bunun için birçoğunun tasdikine vasıl oluyorlar; en azından böylesi hükümlere verilen mühlet müddetince. Bu [mühlet] şimdi giderek kısalıyor. Bugün Spengler'in batının [Abendland] çöküşüne dair cümlesine yine daha çok muvafakat edilmesinin sebebi, Spengler'in cümlesinin bazı yüzeysel yan sebeplerinin yanı sıra Nietzsche'nin şu sözünün sadece negatif, ama doğru bir sonuç cümlesi olmasında yatıyor: "Çöl büyüyor". Vurguladığımız gibi, bu düşünülmüş bir sözdür. Bu hakikatli bir sözdür.

Ancak çağa dair bunun dışında ortaya çıkan hükümler de daha az haklı değiller gibi görünüyor. Doğru oldukları surette bunlar böyledirler de, zira onlar bolca kanıt olarak sunulabilen ve yazarlardan mahirce alıntılanan iktibaslarla belgelendirilebilen gerçeklere göre doğrulurlar. Biz, bir nesneye doğru doğrulan [richten] tasavvura doğru/doğrultulu [richtig] diyoruz. Uzun zamandır tasavvurun

bu doğruluğu/doğrultulmuşluğu [Richtigkeit] hakikat ile eşit görülür; yani hakikatin özü, tasavvurun doğruluğundan hareketle tanımlanır. Desem ki: Bugün cuma, o halde bu ifade doğru olur, zira bu ifade tasavvuru haftanın sıralanmasına doğru doğrultuyor ve bugünküne isabet eder. Hükmetmek [urteilen] şu demektir: Doğru/doğrultulu tasavvur etmek. Bir şey hakkında hüküm verirken, örneğin: "Şuradaki ağaç çiçek açıyor" derken, tasavvur
[41] edişimiz nesneye, yani çiçek açan ağaca doğru yönü/doğrultuyu [Richtung] tutmak zorundadır. Bu yön/doğrultu-tutma [Richtunghalten] ama daima, yönü/doğrultuyu [Richtung] tutturamama veya onu kaybetme ihtimaliyle çevrilidir. Bu şekilde tasavvur etme doğrultusuz [richtungslos] olmaz, ama nesne itibariyle doğrusuz [unrichtig] olur. Daha kesin bir şekilde söylemek gerekirse, hüküm vermek, doğru ve dolayısıyla muhtemelen de doğrusuz bir tasavvur etmedir. Şimdi, çağımıza dair iddiamızın nasıl bir ifade karakterine sahip olduğunu görmek için, hüküm verme ile durumun, yani doğru[ltulu] ve doğru[ltu]suz tasavvur etme ile vaziyetin nasıl olduğunu daha net bir şekilde göstermemiz gerekir. Bunu uygun bir şekilde düşündüğümüzde zaten şu sorunun ortasında dururuz: Nedir ki bu - tasavvur etme?

Tasavvur etme? Tasavvur etmenin ne olduğunu kim bilmiyor olsun? Bir şeyi, örneğin filolojik biçimde bir metni, sanat-tarihbilimsel bicimde bir sanat eserini veya kimyada bir yanma sürecini tasavvur ediyorsak, bahsedilen nesnelerin her birine yönelik bir tasavvura sahibizdir. Peki, bu tasavvura nerede sahibiz? Kafamızda sahibiz.[a] Bilincimizde sahibiz. Ruhumuzda sahibiz. Nesnelere dair tasavvura içimizde sahibiz. Tabi, birkaç yüzyıldır felsefe[b]

Leibniz
corpus
animus/anima
mens

b Descartes

araya girdi ve içimizdeki tasavvurların dışımızdaki bir gerçekliğe uyup uymadığını sorunsallaştırdı. Bir yandakiler diyor ki: Evet [uyuyor]; diğerleri ise: Hayır [uymuyor], diyor; ve yine başkaları, bunun hiç de karar verilebilir olmadığını, gerçekliğin tamamı anlamında olan dünyanın sadece insan tarafından tasavvur edildiği surette var olduğunu söylüyor.[c] "Dünya benim tasavvurumdur" ["Die Welt ist meine Vorstellung"]. Bu cümlede Schopenhauer
[42] yeni felsefenin düşüncesini özetledi. Schopenhauer burada zikredilmelidir, zira "İrade ve Tasavvur Olarak Dünya"* ["Die Welt als Wille und Vorstellung"] adlı ana eseri, 1818'de yayınlandığından beri bütün 19. ve 20. yüzyıl düşüncesinin tamamını en devamlı ve etkili şekilde, yani dolaysızca apaçık şekilde belirlemiştir; gerek bunun doğrudan açık şekilde gün yüzüne çıkmadığı yerde, gerekse sözüyle mücadele edildiği yerde.

Bir düşünürün, onaylandığı yerden ziyade mücadele edildiği yerde daha özsel bir biçimde etki sahibi olduğunu pek kolayca unutuyoruz. Nietzsche bile Schopenhauer ile bir meşguliyetin içinden geçmek zorunda olmuştur ve burada, iradeye dair karşı görüşüne rağmen Schopenhauer'in şu temel prensibini kabul etmiştir: "Dünya benim tasavvurumdur". Schopenhauer'in kendisi bu cümleye dair ana eserinin ikinci cildinin başında (1. bölüm) şunu diyor:

> "'Dünya benim tasavvurumdur' - Bu, herkesin anladığı surette onu Öklid'in aksiyomlarına eşit şekilde hakikat olarak idrak etmesi gereken bir cümledir; her ne kadar herkesin duyar duymaz anlayacağı şekilde bir cümle olmasa da. - Bu cümlenin bilincine[d] varmak ve ona idealin reele[e] olan ilişkisini, yani kafanın içindeki dünyanın kafanın dışındaki dünyayla ilişkisini bağlamak ahlâkî hürriyet sorunu ile

dolayısıyla [insofern] – ?
dolayıdır ki!? [dadurch daß]
şimdiye kadar [in so weit]

d cogito –

e *Platon* ἰδέα

birlikte yeni felsefenin belirleyici özelliğini teşkil etmekte. Zira insan kendini yüz bin yıllarca sadece *nesnel* felsefede[f] denedikten sonra, dünyayı bu denli gizemli ve düşünülesi[g] kılan bu kadar çok şeyin içinde en yakın ve ilk olanın, her ne kadar ölçülemez ve ağır olursa olsun kendi Daseyn'ının[h] yine de bir tanecik iplikçiğe bağlı olması olduğunu
[43] keşfetti: Ve bu da, her defasında içinde bulunduğu bilinçtir."[i]

Tasavvur etmenin özde ne olduğuna dair felsefenin bu ihtilafından belli ki dışarıya sadece bir çıkış yolu var. Felsefî spekülasyonun alanı terk edilir ve ilk önce titiz ve bilimsel bir şekilde, bilhassa insanlar ve hayvanlarda olmak üzere canlılarda bulunan tasavvur etmelerin ne durumda olduğu incelenir.[j] Böyle incelemelerle, başkaları yanı sıra psikoloji meşguldür. O, bugün yıldan yıla önemi artan iyi kurulmuş ve geniş çaplı bir bilimdir. Ancak biz burada, psikolojinin "tasavvur" dediği şeye dair araştırma sonuçlarını bir kenara bırakıyoruz; bu sonuçların yanlış veya önemsiz olmalarından dolayı değil, bilimsel sonuçlar oldukları için. Zira onlar bilimsel ifadeler olarak zaten, psikoloji için de daha önce bahsedilmiş olan diğer tarafta kalması gereken bir alanda hareket ederler. Dolayısıyla, psikoloji dahilinde şunların ne olduğunun ve tasavvurların nereye düzenlendiklerinin[k] hiçbir şekilde açıklığa gelmemesi şaşırtmamalı: Canlı olanın organizması, bilinç, ruh, bilinçaltı ve psikoloji alanının tasniflendirildiği tüm derinlikler ve katmanlar. Burada her şey sorguya değer [fragwürdig*] kalmakta; yine de bilimsel sonuçlar doğrudur.

f 'öznel felsefe yapmak'!
özne-nesne-bağlamı
özne-yüklem-bağlamı

g onun Ne'sinde

h existentia
bu mevzuyu tasavvur etmek!

j incelenmesi gereken *ne demektir/ne talep eder!*
re-praesentare

k benzerinin nereye ait olduğu

Şimdi, tasavvur etmenin ne olduğuna dair sorumuzda yine de kendimizi bilime dayandırmıyorsak, bunun sebebi bizim çok bilmişliğimizin kibri değildir, bilakis bilmiyor olmanın dikkatidir.

Biz bilimin dışında duruyoruz. Onun yerine örneğin çiçek açan bir ağacın önünde duruyoruz - ve bu ağaç bizim önümüzde
[44] duruyor. O kendini bize tanıtıyor. Ağaç orada ve biz de karşısında durarak, ağaç ve biz, birbirimize kendimizi tanıtıyoruz. Birbirimize dair ilişkide birbirimizin önüne koyulmuş *olanlar*[l] ağaç ve bizizdir.

Şu hâlde bu tanıtımda/öne-koymada [Vorstellen*] söz konusu olan, kafamızda uçuşan "tasavvurlar" [Vorstellungen] değildir. Burada, bir sıçrayışın öncesinde veya sonrasında nefesimizi tutar gibi bir an duralım. Zira biz şimdi bilimin alışılmış alanından ve hatta görüleceği üzere felsefeden[m] de dışarı sıçramış *olduk*. Peki nereye sıçradık? Bir uçuruma mı belki? Hayır! Daha çok bir zemine; [herhangi] bir zemine mi? Hayır! Kendimizi kandırmazsak, üzerinde doğduğumuz ve öldüğümüz *o* zemine. Aslında zaten üzerinde durduğumuz zeminin üzerine sıçramamız gerekiyor olması *garip*, ya da *hatta* ürkütücü bir meseledir. Bu sıçrama gibi böylesi garip bir şeye lüzum oluyorsa, o zaman düşündürücü olan bir şeyin vuku bulmuş olması lazımdır. Fakat her birimizin bir defa da olsa çiçek açan bir ağacın önünde durmuş olması bilimsel yargı için dünyanın en alakasız meselesi olarak kalır. Ne var ki bunda? Bir ağaca karşı onun önünde duruyoruz ve ağaç da bizim önümüzde duruyor. Burada aslında öne koyan kim? Ağaç mı, yoksa biz mi? Yoksa ikimiz de mi? Yoksa her ikimiz de değil mi? Biz sadece kafamız veya bilincimizle değil, olduğumuz gibi kendimizi ağacın önüne koyuyoruz, ve ağaç da kendini *olduğu* gibi

l fakat nasıl?

m örn. Kant
Descartes *perceptio*

önümüze koyuyor. Yoksa ağaç bizden *daha erken mi davranıyor/ bizden daha lütufkâr mıdır*?* Ağaç, kendimizi *onun* karşısına doğru öne getirebilmemiz için mi kendini bizden önce tanıtmış oluyor?

Ağacın kendisini bize takdim etmesiyle ve bizim kendimizi onun karşısına koymamızla burada vuku bulan nedir? Bu tasavvur etme *nerede* cereyan* ediyor; çiçek açan bir ağacın karşısına geçip önüne durduğumuzda mı? Acaba kafamızın içinde mi? Muhakkak;
[45] bir çayırda durduğumuz zaman önümüzde çiçek açan bir ağacı ışıltısıyla ve kokusuyla algılıyorsak, beynimizin içinde bazı şeyler olup bitiyordur. Hatta günümüzde kafadaki cereyanların, uygun transformatör ve amplifikatör cihazlar aracılığıyla beyin dalgaları olarak akustik biçimde algılanabilmesi ve seyrinin eğri şeklinde çizilmesi mümkündür. Mümkündür - muhakkak![n] Günümüz insanı neler yapamaz ki! Hatta o, bu beceriyle yer yer yardım dahi edebilir. Ve o her yerde en iyi niyetle yardım da eder. Mümkün - insanın yakında bilimsel olarak neler yapabileceğini muhtemelen hiçbirimiz henüz sezemiyoruz.[o] Fakat, kendimizi örneğimizle sınırlandırmak açısından, bu bilimselce kayıtlanabilen beyin dalgalarında çiçek açan ağaç nerede kaldı? Çayır nerede kaldı? İnsan nerede kaldı? Beyinden ziyade, belki yarın ölüp gidecek olan ve öncesinde bize doğru gelen insan nerede kaldı? Ağacın kendisini takdim [vorstellen] ettiğini ve insanın kendini ağacın karşısında durdurduğunu[p] [ins Gegenüber stellen] içeren tasavvur etme [Vorstellen] nerede kaldı?

Muhtemelen şimdi bu tasavvur etme olarak adlandırılana dair bazı şeyler de, bilincin sahası olarak tarif edilen ve ruhsal olarak telakki edilen yerde olup bitiyor. Fakat ağaç[q] "bilincin içinde"

n kim

o yedi profesör karşısında

p Ent-"gegen" [Karşı yönde/Üzerine doğru]→
"über uns her" [üzerimizden doğru] ←
[çizgi ile birleşen gegen-über: karşısında]

q [*der*] ağaç – *bu* [dieser] | *varolan* olarak tecrübe etmek

mi duruyor, yoksa çayırda mı duruyor? Çayır yaşanmışlık olarak ruhta mı yoksa yayılmış olarak dünyada mı duruyor? Dünya bizim kafamızda mı? Yoksa biz mi dünyanın üzerinde duruyoruz?

Buna şöyle karşılık verilmek istenebilir: Bizim yeryüzünde bulunduğumuz ve seçilen örneğe göre bir ağacın karşısında durduğumuz tüm dünya için gün gibi aşikâr olduğundan dolayı herkesin hakkıyla hemen itiraf edebileceği bir hususa dair böylesi sorulara ne gerek var? Ancak biz bu itiraf ile fazla aceleci davranmayalım, bu gün gibi aşikâr olanı fazla hafife almayalım.[r] Zira fizik, fizyoloji
[46] ve psikoloji bilimleri ve bilimsel felsefe, getirdikleri delillerin ve ispatların tüm gayretiyle bizim aslında bir ağacı algılamadığımızı, aksine gerçekte bir boşluğa serpiştirilmiş ve büyük bir hızla etrafta vızıldayan elektrik yükleri algıladığımızı açıkladıklarında her şeyi ansızın teslim edebiliriz. Elbette çiçek açan bir ağacın karşısında durduğumuzu sadece adeta bilimsel gözetimde olmayan anlar için itiraf edip, hemen sonrasında da aynı tabiilikle bu görüşün, ön-bilimsel olması sebebiyle nesnelerin naif bir kavrayışına işaret ettiğine teminat vermek yeterli değildir. Ancak bu teminat ile, kabulünün nerelere vardığını pek dikkate almadığımız bir şeyi kabul etmiş oluruz: Adı geçen bilimler aslında çiçek açan bir ağaçta neyin gerçek olarak geçerli olup neyin olmadığına dair hükmederler. Kendi özlerinin kökeni kendileri için karanlıkta kalmak zorunda olan bu bilimler böylesi bir hükmetmeye dair yetkiyi nereden alıyorlar? Bu bilimler, insanın konumunu belirlemeye ve kendilerini böylesi bir belirlemenin ölçüsü olarak ortaya koymaya dair hakkı nereden alıyorlar? Ama bu, ağacın karşısında duruyor oluşumuzun daha "ağaç" olarak adlandırdığımız şeye dair sadece ön-bilimsel manada kastedilen bir ilişki olduğunu sessiz sedasız kabullendiğimizde vuku buluyor bile. Hakikatte biz bugün bu çiçek açan ağaçtan, sözde daha yüksek fiziksel ve fizyolojik idrakler uğruna vazgeçmeye daha çok meyilliyiz.

r dünyada-olmak [in-der-Welt-sein]
Da-sein

Çiçek açan bir ağacın kendisini bize takdim etmesiyle birlikte bizim kendimizi onun karşısında durdurabilmemizin ne anlama geldiğini düşünecek olursak, o zaman her şeyden önce ve nihayet, çiçek açan ağacı terk etmek değil, onu durduğu yerde bırakmak gerekir. Neden "nihayet" diyoruz? Zira düşünme onu şimdiye kadar hiç durduğu yerde bırakmadı.[5]

[47] Fakat Akşam Diyarının düşünce tarihinin bilimsel araştırılması bize, idrak öğretisinden yola çıkarak değerlendirildiğinde Aristoteles'in bir realist olduğunu anlatıyor. Realist, dış dünyanın mevcudiyetini ve idrak edilebilirliğini kabul eden biridir. Gerçekten de Aristoteles hiçbir zaman dış dünyanın mevcudiyetini inkâr etme fikrine kapılmamıştır. Fakat buna aynı şekilde Platon, Heraklit veya Parmenides de kapılmadı. Ancak bu düşünürler elbette "dış dünyanın" mevcudiyetini de özel olarak kabul veya hatta ispat etmediler.

[49] BEŞİNCİ DERS

DÖRDÜNCÜ DERSTEN BEŞİNCİ DERSE GEÇİŞ

Şu soruya ulaşmıştık: Nedir ki bu – tasavvur etme? Bizi oraya götüren adımlar şimdilik tekrar belirtilmiş olmasın. Buna karşın yürümeye çalıştığımız yol daima yeniden hatırlatılmalıdır. Onu şu soruyla belirliyoruz: Düşünme ne demektir? Düşünme ne demektir sorusunun yolunda şu soruya ulaşıyoruz: Nedir bu – tasavvur etme?

Düşünme ve tasavvur etmenin muhtemelen aynı şey olduklarına dair bir tahmin beliriyor. Düşünmenin şimdiye kadarki özünün, tasavvur etmeden hareketle ve tasavvur etmenin bir çeşidi olarak belirlenmiş olduğuna dair bir ihtimale yönelik görünüm doğuyor. Hakikatte böyledir. Yalnız aynı zamanda şimdiye kadarki düşünmeye dair bu öz belirleniminin hangi şekilde vuku bulduğu karanlıkta kalıyor. Bu hadisenin nerden geldiği karanlıkta kalıyor. Bunların bizim düşünmeyi öğrenme teşebbüsümüz için ne anlama geldiği tamamı ile karanlıkta kalıyor. Gerçi biri şöyle

dediğinde onu dünyanın en açık meselesi gibi alıyor ve anlıyoruz: Ben meseleyi şöyle ve böyle düşünüyorum; ve burada şunu kastediyor: Ben meseleyi şöyle ve böyle tasavvur ediyorum. Buradan açıkça şu görülüyor: Düşünme bir tasavvur etmedir. Yine de bu cümle ile adlandırılan tüm ilişkiler derin bir şekilde gölgede kalıyor. Temelde onlar bizim için henüz erişilmezler. Kendimizi kandırmayalım: Düşünmenin özü, düşünmenin öz menşei, düşünmenin bu menşede kararlaştırılmış özsel imkanları – tüm bunlar bize yabancıdır ve bizi her şeyden önce ve daima düşünmeye sevk eden şeylerdir. Şu iddia hakikat olarak kaldığında, bu bizi şaşırtamaz da: Düşündürücü çağımızda en düşündürücü olan, bizim henüz düşünmüyor olmamızdır. Bu iddia aynı zamanda

[50] şunu söylüyor: *Düşünmenin içinde düşünmenin özüne doğru yoldayız*.[a] Biz yoldayız ve bu yollarda, özü tasavvur etmede yatıyormuş ve bunda tükeniyormuş gibi görünen bir düşünmeden doğru geliyoruz. Kendi düşünme tarzımız hâlâ düşünmenin şimdiye kadarki özünden, yani tasavvur etmeden besleniyor. Ancak biz düşünmenin asıl ve bizden hâlâ saklanan özüne ulaşmadığımız müddetçe düşünmüyoruz. Henüz düşünmenin asıl olanında [.s Eigentliche] değiliz. Ancak sadece bu geri çekime dikkat ettiğimizde ve *mantık* tarafından aptal yerine koyularak düşünmenin ne olduğunu çoktandır biliyor olduğumuzdan ısrar etmediğimizde, düşünmenin asıl özü tam da kendini bir zamanlar geri çektiği yerde gösterebilir. Yol üzerinde kaldığımız zaman düşünmenin asıl özü kendini [bize] gösterebilir. Yoldayız. Bu ne demek? Henüz yol üzerindeyiz*, inter vias, farklı yolların arasındayız.[b] O kaçınılmaz ve dolayısıyla belki yegâne yol hakkında henüz karar verilmiş değildir. Yani yol üzerinde, adımlarımızın yürüdükleri

Bknz. Şimdi 1961 Dile Doğru Yolda* - ?
Aynı olan. | λόγος | Bu takrirden on yıl *evvel* 1934: Dilin özünü tefekkür olarak mantık* |

b ve bir yolun üzerinde

yolun mevkiine özel bir titizlikle dikkat etmemiz gerekir. Buna dair ilk dersten beri dikkatli olmaya çalışıyoruz. Fakat bu niyet sanki henüz tüm boyutuyla ciddiye alınmadı gibi görünüyor. Düşünme yolumuzun mevkiini belirlemek için Akşam Diyarının son düşünürünün bir sözünü alıntılamıştık. Nietzsche diyor ki: "Çöl büyüyor..." Bu söz, sadece özel içeriğinden dolayı değil, bilakis her şeyden önce konuştuğu şeklin ciheti itibariyle bugünün zamanına dair sair ifadelere karşı öne çıkarılmıştı. Zira [bu söz], Nietzsche'nin düşünmesinin üzerinde gittiği yolun türüne göre konuşuyor. Ancak bu yol uzaklardan geliyor ve her yerinde bu menşeye delalet ediyor. Nietzsche, herhangi bir düşünürde hiç olmadığı kadar, yolunu ne kendi yapmıştır ne de kendi seçmiş-
[51] tir. O yoluna *gönderilmiştir*. "Çöl büyüyor..." sözü dolayısıyla bir yol-sözüdür. Şunu kasteder: Bu sözün söylemi sadece bir yol bölümünü ve onun çevresini aydınlatmıyor. Söylemenin kendisi yolu bizzat şeritlendiriyor ve açıyor. Bu söz kesinlikle Nietzsche'nin halihazırdaki çağ hakkında ortaya koyduklarından herhangi bir şekilde ele alınabilen salt bir beyan değildir. Ancak bu söz, Nietzsche'nin içsel yaşanmışlıklarının ifadesi hiç değildir. Daha eksiksiz konuşmak gerekirse: Biz dili mutat şekilde olduğu gibi, içsel olanı dışsal olana dışarı bastırdığı ve ifade/dışa vurum* [Ausdruck] olduğu kanısı itibariyle en dışsal özünde tasavvur ettiğimiz zaman bu söz böylesi bir ifadedir. Yalnız Nietzsche'nin "çöl büyüyor..." sözünü böyle doğrudan almasak dahi, daha sadece "Nietzsche" ismiyle birlikte bize, bu düşünürün aslında ne düşünmüş olduğuna işaret etmesi bakımından hiç olmadığı kadar az bir şekilde teminat veren bir tasavvur akını musallat olur.

Fakat şimdi "çöl büyüyor..." sözü gidişatımızda özel bir ışığa getirildiğinden dolayı, "Nietzsche" ismi ise bilmezliğin ve yanlış yorumlamanın başlığı olma tehlikesinde olduğundan ve bu takririn bu söze dair verdiği işaretlerin yanlış ön yargılara yol açmasından dolayı, daha sonra gelecek olan şeylerden bazısı öne

alınmış olsun. Ancak takririn gidişatını karıştırmamak için bir işaretle yetiniyoruz.

BEŞİNCİ DERS

Düşünme ne demektir? Kendimizi, bu soru için hızlıca formül biçiminde bir cevabı kapmanın kör hırsından sakınmalıyız. Soruda kalalım. Sorunun soruş tarzına dikkat edelim: "Düşünme ne demektir?"

Anne, eve gelmek istemeyen oğluna, "bekle, sana itaat etmenin
[52] ne demek olduğunu öğreteceğim" diye seslenir. Anne burada oğluna, itaat etmeye dair bir tanımlama sözü mü vermektedir? Hayır. Ama belki ona bir ders verir? Eğer doğru bir anne ise, bu da hayır. Daha çok [anne] oğluna itaat etmeyi öğretecektir [beibringen]. Veya daha doğru ve tersinden söylenecek olursa: Oğlunu itaate getirecektir [bringen]. Bunda [anne], [oğlunu] ne kadar nadiren azarlarsa, o kadar başarılı olur. Anne, oğlunun ne kadar dolaysız biçimde dinlemesini sağlarsa, o kadar kolay başarılı olur. Zoraki uyması şeklinde değil, onun dinleme isteyişinden [Hörenwollen] artık vazgeçemeyeceği şeklinde. Niçin vazgeçemez? Çünkü o, özünün ait [gehören] olduğu yere dair artık dinler [hörend] oldu. Dolayısıyla öğrenmek, azarlama ile tesis edilemez. Ve yine de öğretirken biri zaman zaman sesini yükseltmek zorundadır. Hatta bazısı bağırmak zorundadır; düşünme gibi sessiz bir meselenin öğretilmesi söz konusu olsa bile bağırmak zorunda kalır. En sessiz ve çekingen insanlardan olan Nietzsche bile bu gereksinimden haberdardı. Bağırmak zorunda olmanın ıstırabını çekiyordu. Dünya kamuoyunun henüz dünya savaşlarından habersiz olduğu ve "terakki"ye dair inancın medeni halk ve devletlerin neredeyse *o* dini olduğu bir on yılda Nietzsche çığlık attı: "Çöl büyüyor..." Bununla birlikte insanlara ve en başta bizzat kendisine sordu: "Gözleriyle işitebilmeleri için önce kulaklarının mı patlatılması lazım? Davul çalar gibi ve kefaret vaizleri misali takırdamak mı

gerekiyor? (Böyle Buyurdu Zerdüşt, Önsöz, n. 5) Fakat bilmece üzerine bilmece! İlk başta çığlık olan: "Çöl büyüyor..." [sözü], gevezelik olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu tersine dönüşün tehdidi, bizi düşündüren şeye aittir. Tehdit eden, belki en düşünülmüş olanın bugün ve yarın, bilhassa bir gecede artık sadece bir deyim olması ve deyim şeklinde yayılıp dolaşmasında yatıyor. Böylesi konuşma, günümüzün dünya ahvalini gözden kaçmaz şekilde tarif etmekle meşguldür. Bunlar, özü itibarıyla tarif edilemez olanı tarif ediyorlar. Zira o sadece, çağrının [Ruf] bir çeşidi ve dolayısıyla zaman zaman çığlık [Schreien] olmak zorunda olan bir düşünmede dikkate alınıp düşünülmek istiyor. Çığlık, yazılı olanda [.s Geschriebene] pek kolay boğulur; eğer
[53] yazmak [Schreiben] sadece tarif etmekle [Beschreiben] yetinir ve tasavvur etmeyi [Vorstellen] meşgul etmeyi ve ona daima yeniden yeterli malzeme göndermeyi hedefliyorsa tamamıyla boğulur. Eğer yazmak, yazılmış olanın kendisinde dahi düşünmenin bir yürüyüşü olmaya, bir yolu olarak kalmaya muktedir değilse, düşünülmüş olan yazılmış olanda kaybolur. "Çöl büyüyor..." sözünün sarf edildiği zamanlarda Nietzsche not defterine şunu yazmıştı (Gesammelte Werke XIV, S. 229, Aforizma 464, yıl 1885)*: "Kendisi için neredeyse bütün kitapların yüzeyselleştiği, bildiklerini yazmayacak kadar derinliğe sahip geçmişin birkaç insanına karşı hâlâ inancı olan bir insan." Fakat Nietzsche çığlık atmak zorundaydı. Ve ona bunun için yazmaktan başka bir yol kalmamıştı. Nietzsche'nin adını şu şekilde koyduğu kitabı, onun düşünmesinin bu yazılı çığlığıdır: "Böyle Buyurdu Zerdüşt". İlk üç bölüm 1883 ile 1884 arasında yazılıp yayınlandı. Dördüncü bölüm 1884/85'te yazıldı, fakat sadece dar bir arkadaş çevresi için basıldı. Nietzsche'nin bu eseri, düşünürün yegâne düşüncesini düşünüyor: Aynının ebedi geri dönüşü düşüncesi. Her düşünür [Denker] sadece bir düşünceyi [Gedanke] düşünür [denkt]. Bu da düşünmeyi özsel olarak bilimlerden ayırır. Araştırmacı daima

yeni keşif ve ilhamlara ihtiyaç duyar, yoksa bilim duraksamaya ve yanlışa düşer. Düşünür sadece bir düşünceye muhtaçtır. Ve bir düşünür için zor olan, bu yegâne, bu bir düşünceyi sadece kendisi için düşünülmesi-gereken [zu-Denkende] olarak sabit tutmaktır, bu bir olanı [.s Eine] aynı olan [.s Selbe] olarak düşünmek ve bu aynı olandan uygun bir biçimde bahsetmektir. Ancak aynı olandan [vom Selben] sadece, onun hakkında hep aynı şeyi söylememiz ve hem de bu esnada aynı olan tarafından bizzat kendimiz [selbst] talep edilmemiz durumunda uygun biçimde bahsetmiş oluruz. Dolayısıyla aynı olanın sınırsızlığı düşünme için en keskin sınırdır. Düşünür olan Nietzsche, düşünmenin bu gizli uygunluğuna, "Böyle Buyurdu Zerdüşt" eserine şu alt başlığı vererek işaret eder: "Herkes ve hiç kimse için bir kitap" "Herkes için", şu de-

[54] ğildir: Gelişigüzel olarak herkes için; "herkes için", insan olarak her insan için, kendisi kendine kendi özünde düşünmeye değer [denk-würdig] olduğu surette herkes için anlamındadır. "Ve hiç kimse için" - yani: Bu kitabın düşünmesinin yoluna koyulmak ve böylece her şeyden önce kendisinin kendisine sormaya değer olması yerine, bu kitabın parça ve cümleleriyle sadece kendini sarhoş eden ve körü körüne onun dili içinde sağa sola sallanan ve her yerde mevcut insanlardan hiçbiri için. "Böyle Buyurdu Zerdüşt. Herkes ve hiç kimse için bir kitap" Yayınlanışından beri geçen yetmiş yılda eserin bu alt başlığı nasılda ürkütücü bir biçimde kendini doğruladı - fakat tam da aksi yöndeki manasıyla. Herkes için bir kitap oldu ve bu kitabın temel düşüncesine ve onun karanlığına yetkin olan hiçbir düşünür görünmüyor. Bu kitabın dördüncü ve sonuncu kısmında Nietzsche şu sözü yazdı: "Çöl büyüyor..." [Nietzsche], bildiği her şeyi bu sözün içine yazdı. Zira bu söz, Nietzsche'nin, "bulutlu, nemli ve hüzünlü olan eski-Avrupa'dan en uzakta olduğu zaman" yazdığı bir şarkının başlığıdır. Sözün tamamı şöyledir: "Çöl büyüyor: Çöller barındırana vah olsun!" Bu "vah" kimedir? Nietzsche burada kendini

mi düşündü? Eğer ilk olarak tam da kendi düşünmesinin, bir gün ve başka bir yerden içinde oralarda ve buralarda vahaların yeşereceği ve kaynakların fışkıracağı bir çölleşmeyi sağlamak zorunda olduğunu bilseydi nasıl olurdu? Kendisinin, ileriye ve geriye işaret eden ve dolayısıyla – hatta geçişin anlam ve biçimine göre de – her yerde çift manalı olan geçici bir geçiş olmak zorunda olduğunu bilseydi nasıl olurdu? Bütün bu düşünerek dikkate alınanlar gösteriyor ki, her şey, Nietzsche'nin kendisinin bildiği ve dolayısıyla hep esrarengiz sözlerle söylediği gibidir. Dolayısıyla onunla girilen her düşünen görüşme mütemadiyen farklı boyutlara getirilmiş oluyor. Bundan dolayı onun düşünmesinin karşısında özel bir manada tüm formül ve başlıklar iflas ediyor. Bu tabii, Nietzsche'nin düşünmesinin sadece tasvir ve işaretlerle yapılan ve her an geri alınabilir olan bir oyun olduğunu kastetmez. Onun düşünmesinin düşüncesi sadece tek olan kadar kesin ve nettir; fakat bu kesin olan, kendini iç içe geçiren mekânlarda çok mekânlıdır. Bunun bir sebebi, Nietzsche'nin
[55] düşünmesinde Akşam Diyarının düşünmeye ait tüm motiflerinin dönüştürülmüş biçimde ve uygun şekilde toplanmasında yatıyor. Dolayısıyla bunların tarihbilimsel olarak tetkik ve muhasebesi mümkün değildir. Bir geçiş olan Nietzsche'nin düşünmesine dolayısıyla sadece bir ikili konuşma [Zwiesprache] tekabül edebilir ve [bu ikili konuşmanın] kendi yolu geçişi hazırlar. Nietzsche'nin düşünmesi böylesi bir geçişte elbette henüz tümüyle, geçişin öteki tarafa doğru hareket ettiği tarafta duraklamalıdır. Bu kapsamı ve biçimi itibariyle başka olan geçiş burada görüşülmeyecek. Bu not sadece, daha genişçe gerilmiş ve farklı bir biçimde olan bu geçişin bir tarafı terk etmek zorunda olsa da bu tarafı ihmal etme anlamında taraf değiştiremeyeceğini ima ediyor. Bu geçişte Nietzsche'nin düşünmesi ve tüm Akşam Diyarının düşünmesi kendi öz hakikatinde kavranıyor. Ancak bu hakikat kesinlikle gün gibi aşikâr değildir. Nietzsche bağlamında biz kendimizi, kendi yolunu yürürken düşünmesini önden aydınlatan o yegâne özsel olanı görünür

yapmakla sınırlandıracağız. Sonra buradan, düşünmesinin hangi seyrinde şu sözün söylendiğini çıkarabiliriz: "Çöl büyüyor: Çöller barındırana vah olsun!"

Fakat şimdi, Nietzsche'nin düşünmesiyle genel olarak karşılaşabilmek için ilk önce onu bulmak zorundayız. Sadece bu bulma başarılı olduğunda bu düşünmenin düşüncesini tekrar kaybetmeye çalışabiliriz. Bu kaybetme, o bulmadan daha zordur. Zira "kaybetmek" böylesi durumda şu demek değildir: Bir şeyi sadece salıvermek, onu ardında bırakmak ve teslim etmek. Kaybetmek burada şunu der: Nietzsche'nin düşünmesinin düşündüğü şeyden kendini hakikatlice kurtarmak. Fakat bu sadece, kendimizden hareketle ve kendimizi bu düşünülmüş olanın hatırasına, onun kendi öz muhteviyatının açıklığına serbest bırakmamızla ve böylece onu kendisinin ait olduğu yere bırakmamız suretiyle mümkündür. Nietzsche bu keşif, bulma ve kaybetmenin ilişkilerinden haberdardı. Yolunun tüm seyrinde bunu giderek daha da net bir şekilde biliyor olmalıydı. Zira, bunu yolunun sonunda korkutucu bir netlikle söyleyebilmiş olması ancak bu
[56] şekilde anlaşılabilir. Bu minvalde söyleyecek başka neyi olduğu, Nietzsche'nin 4 Ocak 1889'da sokakta yığılıp kaldığı ve cinnet geçirdiği günlerde dostlarına gönderdiği notlardan birinde yazar. Bu notlara "cinnet notları" denir. Tıbbî-bilimsel bir şekilde tasavvur edildiğinde bu tanımlama doğrudur. Fakat düşünme için yine de yetersiz kalmaktadır.

Bu notlardan biri, 1888 yılında Kopenhag'da Nietzsche üzerine ilk defa halka açık dersler veren Danimarkalı Georg Brandes'e* gönderilmiştir.

Posta mühürü, Torino 4.1.89.

Dostum Georg'a!

Beni keşfettikten sonra beni bulman maharet değildi: Zor olan şimdi, beni kaybetmektir...

Çarmıha gerilen.[5]

Nietzsche, kaybedilemez bir şeyin kendisiyle birlikte dile geldiğini biliyor muydu? Düşünme için kaybedilemez bir şeyin, düşünmenin artarak düşünüyor olmasıyla mütemadiyen geri dönmesi gerektiği bir şeyin [dile geldiğini biliyor muydu]? Biliyordu. Zira iki noktanın geçiş yaptığı belirleyici cümle artık sadece notun alıcısına yönelik değildir. Cümle tam da kısmetsel* bir ilişkiyi telaffuz ediyor: "Zor olan şimdi, beni kaybetmektir..." Şimdi ve herkes için ve gelecekte. Dolayısıyla cümleyi ve hatta notun tüm içeriğini bize yöneltilmiş gibi okuyoruz. Şimdiye kadar geçen altmış üç seneyi en azından kabaca görebildiğimize göre şunu kabul etmek zorundayız: Nietzsche keşfedilmiş olsa da, yani bu düşünürün düşünmesinin vuku bulmuş olduğu biliniyor olsa da, bize Nietzsche'yi önce bir bulma zorluğu kalıyor. Aramaktan artık muaf olduğumuzu sandığımız için bu bilinirlikle hatta, Nietzsche'yi bulamama gibi daha da büyük bir tehlikedeyiz. Son yarım yüzyıldır Nietzsche'ye dair giderek kabaran bir literatür olması, bizi Nietzsche'nin düşünmesinin bulunmuş olduğu zannıyla aldatmasın. Nietzsche sanki bunu da öngörmüş gibi; zira Zerdüşt'üne boşuna şöyle söyletmiyor: "Onların hepsi beni konuşuyor... ama kimse benim hakkımda düşünmüyor." Hakkında-düşünme [An-denken] sadece düşünmenin [Denken] olduğu yerde vardır. Biz daha henüz düşünmüyorken Nietzsche'nin düşünmesini nasıl düşünelim. Nietzsche'nin düşünmesi sadece istisnai bir insanın abartılı görüşlerini içermiyor. Bu düşünmede, olmakta olan, daha doğrusu henüz daha olacak olan dile kavuşuyor. Zira "Yeni Çağ" henüz kesinlikle sona ermedi. Muhtemelen şu an daha çok uzun soluklu tamamlanışının başlangıcına girdi. Peki Nietzsche'nin düşünmesi? Henüz bulunmamış olması, düşündürücü-olanlara dahildir. Bulunanı, sadece onun üzerinden ve etrafından geçmek yerine onu hakikatlice kaybetmeye asgari derecede bile hazırlıklı olmayışımız en düşündürücü-olandır. Bu etrafından geçip gitme çoğu zaman, Nietzsche felsefesinin genel

[57]

tanıtımını sunmak suretiyle zararsız bir şekilde vuku buluyor. Sanki, en ücra köşesine kadar yorum olmak zorunda olmayan bir tanıtım varmış gibi. Sanki, tavır alma olmaktan hatta daha yaklaşımında bile söylenmemiş bir ret ve çürütme olmaktan kaçınabilen bir yorum varmış gibi. Fakat bir düşünür kendinin çürütülmesiyle ve etrafına çürütülme literatürü yığılması suretiyle aşılmasına [überwinden] asla izin vermez. Bir düşünürün düşünmüş olduğu sadece, düşünülmüş olandaki düşünülmemiş olanın iptidai hakikatine geri koyulmasıyla hazmedilebilir [verwinden]. Fakat bu şekilde düşünürle yapılan ikili görüşme tabii daha rahat olmuyor, bilakis münazaranın artan keskinliğine erişiyor. Bu arada Nietzsche hâlâ gayretle çürütülüyor. Daha sonra görüleceği üzere bu işlerde [çürütmelerde], aslında bu düşünürün düşündüğü ve netice itibariyle düşünmesinin kendini tükettiği şeyin tam da zıddının ona isnat edilmesine erken başlandı.

[59] ALTINCI DERS

BEŞİNCİ DERSTEN ALTINCI DERSE GEÇİŞ

"Düşünme ne demektir?" sorumuzun yolunda şu soruya ulaşmıştık: Genel olarak bu nedir – tasavvur etme/öne-koyma? O şu ana kadar sadece tahmini hatlarda kendini bize ima etti: Tasavvur etme hatta şimdiye kadarki düşünmenin her yerde faal olan temel sureti olabilir. Bizim kendi yolumuz bu düşünme tarafından gelir. Bu yüzden de o, şimdiye kadarki düşünmeyle bir ikili konuşmaya mecburen dahildir. Fakat yolumuz bilhassa düşünmeyi öğrenmek için düşünmeye dikkat ettiği surette, ikili konuşma şimdiye kadarki düşünmenin özünü tartışmak zorundadır. Şimdiye kadarki düşünmenin kendisinin zaten kendini tasavvur etmenin bir türü olarak tanımış olması, tasavvur etmenin *özünün* şimdiye kadarki düşünmede yeteri kadar düşünülmüş olduğuna ve genel olarak düşünülebilmiş olduğuna dair henüz hiçbir şekilde teminat değildir. Dolayısıyla muhtemelen şimdiye kadarki düşünmeyle yapılan bir ikili konuşmada öne-koymanın/tasavvur-etmenin [Vor-stellen]

özü her şeyden önce kendi diline ulaştırılması gerekir. Ve biz bu dile uyduğumuzda düşünmeyi sadece öz kısmetinde tanımayız, düşünmenin kendini öğreniriz.

Şimdiye kadarki düşünmenin zamansal olarak bize en yakın ve dolayısıyla tartışma için en tahrik edici olan sureti Nietzsche'dir. Zira onun düşünmesi şimdiye kadarki dilde *olan* şeyi söyler. Yalnız sıkça bahsedilen olgular, durumlar ve çağın eğilimleri daima olan şeyin yüzeyi olarak kalır. Fakat Nietzsche'nin de dili, bu dildeki konuşulmamış olanı duymak yerine onu yalnızca şimdiye kadarki düşünmenin dili ile anladığımız müddetçe sadece yüzeysel konuşur. Buna binaen hemen yolumuzun başında kulağımızı, konuşulmamış bir şeyi işittiren Nietzsche'nin bir sözüne çeviriyoruz: "Çöl büyüyor: Çöller barındırana vah olsun!" [60]

Bu arada, işitebilmemizin arkadan desteklenmesi gerekti. Bu da, bizi Nietzsche'nin düşünmesine doğru rağbet ettiğimiz yolun istikametine daha net bir şekilde yönlendirecek bir işaretle olsun. Nietzsche açık bir şekilde Akşam Diyarı insanının tarihinde bir şeyin nihayete erdiğini görüyor, yani şimdiye kadar ve öteden beri tamamlanmamış bir şey. Nietzsche, bu tamamlanmamış şeyi tamamlama zaruretini görüyor. Fakat bu tamamlama şimdiye kadar eksik olan bir parçayı sağlamıyor, parça ekleyerek bütünlemiyor, *tüm olana* evvela tümde ulaşarak ve böylece şimdiye kadar olanı tüme doğru dönüştürerek bütünlüyor.

Ancak bu kısmetsel ilişkilere dair sadece asgari bir şeyi bile dikkate alabilmek için, Nietzsche'nin düşünmesinin tarihbilimsel olarak işlenmesiyle onun dikkate alınıp düşünülebiliyor olduğu yanılgısından kendimizi koparmamız lazım. Bu yanlış tavır, Nietzsche'nin düşünmesinin geçmiş ve çürütülmüş bir şey olarak kenara koyulabileceği kanaatinden hayat buluyor. Bu düşünmeyi tekrar hakikaten kaybetmenin zorluğundan hiçbir şey sezilmiyor, tabi onu bulmuş olma şartıyla.

Fakat her şey, onun daha henüz bulunmamış bile olduğuna işaret ediyor. Dolayısıyla onu önce aramamız gerekir. Dolayısıyla

Nietzsche'nin yol-istikametine dair işaretimizin kendisi henüz arayan bir işaret olarak kalıyor.

ALTINCI DERS

Kendinden öncekilerin göremediği kadar net bir şekilde Nietzsche, özsel düşünmenin alanındaki geçişin zaruretini ve bununla birlikte şimdiye kadarki insanın daha bir inatla, şimdiye kadarki özünün sadece üst ve ön yüzeyine [Ober- und Vorderfläche] kurulmasının ve bu yüzeylerin [Flächen] yüzeyselliğini [Flache] yeryüzündeki ikametinin yegâne mekânı olarak kabul etmesinin tehlikesini
[61] görüyordu. Bu tehlike, tarihi bir anda tehditkâr olduğu nispette daha da büyüktür; ve [bu tarihî anı] ilk olarak Nietzsche net bir şekilde idrak etmiş ve sadece o, onu tüm kapsamıyla metafiziksel olarak düşünmüştür. Bu an, insanın yeryüzünün tamamının iktidarını ele geçirmeye hazırlandığı andır.

Nietzsche, şu soruyu soran ilk kişidir: İnsan, insan olarak şimdiye kadarki özünde bu iktidarı ele geçirmeye hazırlıklı mıdır? Eğer [hazırlıklı] değilse, yeryüzünü kendine "itaatkâr" yapabilmesi ve böylece Eski Ahit'in bir sözünü yerine getirebilmesi için şimdiye kadarki insana ne olmalıdır? Nietzsche, düşünmesinin yoluyla bu şimdiye kadarki insana, "son insan" diyor. Bu isim, bu insanla insan türünün tümüyle sona ereceğini kastetmez. Son insan daha çok, kendinden öteye bakmaya ve kendini aşarak ilk önce görevinin alanına yükselmeye ve onu özüne uygun biçimde devralmaya artık muktedir olmayandır. Son insan buna muktedir değildir, zira henüz daha kendi özünün tümüne girememiştir. Nietzsche şöyle açıklıyor: İnsanın bu özü henüz daha tespit edilmemiştir [festgestellt], yani o henüz ne bulunmuştur, ne de tutturulmuştur [festgemacht]. Bundan dolayı Nietzsche şöyle diyor: "İnsan, henüz tespit edilmemiş* hayvandır." Bu cümle kulağa garip geliyor. Yine de o sadece, ezelden beri Akşam Diyarının düşünmesinin insana dair düşündüğü şeyi dile getiriyor. İnsan animal

rationale'dir, akıllı hayvandır. Akıl, insanı hayvandan üstün kılar, ancak mütemadiyen hayvana tepeden bakmak, onu alt etmek ve onunla baş etmek zorunda olması şeklinde. Hayvansal olana duyumsal-olan [.s Sinnliche] dediğimizde ve aklı da duyum-dışı ve üstü olan [Nicht- und Übersinnlich] olarak kavradığımızda insan, yani animal rationale, duyumsal-duyum-üstü canlı [.s sinnlich-übersinnliche Wesen] olarak görünür. Duyumsal-olana rivayete binaen fiziksel-olan dediğimizde akıl, yani duyum-üstü-olan, kendini duyumsal-olandan, yani fiziksel-olandan öteye giden bir şey olarak gösterir; öteye Yunancada μετά [meta] denir; μετὰ τὰ φυσικά [meta ta physika] ise duyumsal-olanın/fiziksel-olanın üzerinden öteye anlamındadır; fiziksel-olanın üzerinden öteye
[62] geçişinde duyum-üstü-olan da metafiziksel-olandır. İnsan, animal rationale olarak tasavvur edildiği surette, fiziksel-olanın aşılmasındaki fiziksel olandır; kısaca: Animal rationale olarak insanın özünde, fiziksel-olandan fiziksel-olmayana ve fizik-üstü-olana geçiş toplanır: İnsan böylece meta-fiziksel-olanın kendisidir. Ancak şimdi Nietzsche'ye göre insanın fiziksel ve duyumsal-olanı, yani bedeni, ve de duyum-dışı-olanı, yani aklı, kendi özlerinde yeteri kadarıyla tasavvur edilmediği surette, insan şimdiye kadarki tanımlamasında henüz öne-koyulmamış [vor-gestellte] ve böylece henüz sabit-koyulmamış [fest-gestellte] hayvan olarak kalır. Tıpkı psikanaliz gibi Nietzsche'nin eserlerini sömüren modern antropoloji, bu cümleyi en temeliyle yanlış anlamış ve kapsamını hiç idrak etmemiştir. İnsan, henüz tespit edilmemiş hayvandır; animal rationale henüz tamamı ile tüm özüne getirilmemiştir. Fakat şimdiye kadarki insan, özünü sabitleyebilmek için kendisini şimdiye kadarki insanın ötesine götürmesi gerekir. Şimdiye kadarki insan, kendini kendine alt etmeye ve şimdiye kadarki niteliğinin hor-görülesi-olanını hor görmeye muktedir olmadığı surette, yani bunu istemediği suretle son insandır. Dolayısıyla şimdiye kadarki insan için geçiş, kendisinin ötesinde aranmalıdır; dolayısıyla şim-

diye kadarki insanın, şimdiye dek ve son olan türünü aşabildiği o özüne giden köprü bulunmak zorundadır. Nietzsche, kendini aşıp öteye giden insana dair gözlemlediği bu öz niteliği ilk önce Zerdüşt suretinde şekillendiriyor. Nietzsche, kendini aşıp öteye giden ve böylece kendini kendisinin üstüne koyan ve her şeyden önce ilk olarak bu şekilde kendini sabit-koyan insan için pek de yanlış anlaşılabilir bir isim seçiyor. Nietzsche, şimdiye dek olanın ötesine giden insana "üst-insan" [Übermensch] diyor. Bu isimle Nietzsche tam da, sadece ölçüleri fazlasıyla büyük olan şimdiye kadarki insanı kastetmiyor. "İnsani-olanı" kendinden kaldırıp atan ve keyfiyeti kanuna yücelten ve devasa bir cinneti kaide yapan bir insan türü de kastedilmiyor. "Üst-insan" [Über-Mensch],
[63] şimdiye kadarki insanın özünü ilk olarak hakikatine sevk eden [überführen] ve bunu devralandır [übernehmen]. Böylece özünde bu şekilde tespit edilmiş olan şimdiye kadarki insan, yeryüzünün efendisi olma durumuna getirilecektir; yani, yeryüzünün teknik dönüştürülmesinin özünden ve insanın yapmalarından gelecek insana düşen iktidar imkanlarını yüce bir anlamda yönetmek durumuna getirilecektir. Doğru şekilde düşünülmüş üst-insan olarak bu insanın öz sureti, dizginsiz ve dejenere olmuş ve boşluğa doğru dışarı hücum eden bir hayalin ürünü değildir. Fakat bu figür, modern çağın tarihbilimsel tahlilinin yolu üzerinde bulunmuş bir ürün de değildir, bilakis: Üst-insanın öz sureti Nietzsche'nin metafizik düşünmesine izafe edildi, zira onun düşünmesi, Akşam Diyarının düşünmesinin önden yükselmiş olan kısmetinin içine kendini eklemlemeye muktedirdi. Nietzsche'nin düşünmesinde artık, olmakta olup ama artık yaygın tasavvura kapalı kalan şey dile geliyor. Dolayısıyla üst-insanın orada burada, yani kamuoyu için henüz görünmez biçimde varolduğunu tahmin edebiliriz. Fakat üst-insanın öz suretini kesinlikle, sözde ve yanlış anlaşılmış bir iktidar-olma-iradesinin* [Wille zur Macht] ana görevlileri olarak farklı teşkilatlanma biçimlerinin zirvelerine itilen figürlerde

aramamamız lazım. Üst-insan, yeryüzündeki cennetin azizliğine doğru insanlığa rehberlik edecek bir sihirbaz da değildir.

"Çöl büyüyor: Çöller barındırana vah olsun!" Burada "vah" diye seslenilen kimdir? Üst-insandır. Zira karşıya-geçen [.r Hinübergehende] kişi, çöken [.r Untergehende] kişi olmalıdır; üst-insanın yolu, kendisinin çöküşüyle başlar. Böyle bir başlangıç ile zaten yolu kesinleşmiştir. Şu hatırlatmaya tekrardan ihtiyaç var: Düşündürücü çağımızın en düşündürücü olanına dair cümlemiz – henüz düşünmüyor oluşumuz –, büyümekte olan çöl hakkındaki Nietzsche'nin sözüyle bağlantılı olmasından dolayı, fakat bu cümlede düşünülmüş olanın üst-insan olmasından dolayı üst-insanın özünü yolumuzun gerektirdiği kadarıyla açıklığa kavuşturmaya çalışmak zorundayız.

[64] Şimdi, mutat zanlar tarafından "üst-insan" dendiğinde işitilen yanlış ve yanıltıcı sesleri uzak tutuyoruz. Bunun yerine, "üst-insan" sözcüğü sade bir şekilde düşünüldüğünde neredeyse kendiliğinden kendini tavsiye eden şu üç basit hususa dikkat kesilelim:

1. Öteye-geçme [.s Übergehen]. 2. Öteye-geçmenin nereden geçtiği. 3. Öteye-geçmenin nereye doğru vuku bulduğu.

Üst-insan, şimdiye kadarki insanı ve bundan dolayı da son insanı aşıp ötesine geçiyor. İnsan, eğer şimdiye kadarki insanın niteliğinde duraklamazsa, bir geçiştir; o bir köprüdür; o "hayvan ile üst-insan arasında ilmiklenen bir ipliktir."* Kesin olarak düşünülürse o, öteye-geçenin geçtiği insan suretidir. Zerdüşt henüz üst-insanın kendisi değildir, bilakis ona doğru ilk olarak öteye-geçendir, üst-insan olmakta olandır. Birçok sebeple incelememizi burada üst-insanın bu geçici suretiyle sınırlandırıyoruz. Ancak öncesinde bu geçişe dikkat kesilmek gerekir. Bunun üzerine daha dikkatlice düşünülmek üzere geriye kalan ikincisidir: Yani, öteye-geçenin nereden geçtiğidir; yani son insan olan şimdiye kadarki insanın vaziyetinin durumudur. Üçüncü olarak düşünmemiz gereken, öteye-geçenin nereye öteye geçtiğidir; yani öteye-geçenin hangi duruşta durmaya ulaştığıdır.

Bizim için ilk bahsedilmiş olan, yani geçiş, sadece ikinci ve üçüncü olarak bahsedilmiş olanları yani öteye-geçen ve öteye-geçmede kendini dönüştüren insanın nereden'ine ve nereye'sine dair olanı, dikkate alıp düşündüğümüzde açıklık kazanır.

Öteye geçen insanın aşıp geçtiği insan, şimdiye kadarki insandır. Şimdiye kadarki kendi öz belirlenimini hatırlatmak istediği surette Nietzsche onu henüz tespit-edilmemiş hayvan olarak tavsif eder. Bunda şu vardır: Homo est animal rationale. Animal, hayvan demektir; animaliter (mesela Augustinus'ta da) "hayva-
[65] ni" demektir. İnsan, akıllı hayvandır. Akıl, olanı duyumlamadır ve bu da aynı zamanda daima şu demektir: Olabilecek olan ve olması gereken. Duyum [Vernehmen], kendi içinde ve kademeli olarak: Kayıt etme [Aufnehmen], kabul etme [Entgegennehmen], önüne-alma [Vor-nehmen], işleme [Durchnehmen], yani içinden-konuşma [Durch-sprechen] demektir. Latince içinden-konuşma şudur: Reor, Yunancası ῥέω [rheō] (retorik). Ratio, bir şeyi öne alma ve işlemeye (reri) muktedir olmaktır; söylenen biçimde duyumlayarak yaşayan hayvan da animal rationale'dir. Akılda hâkim olan duyumlama, hedefleri imal ve teslim eder, kurallar oluşturur, araçlar ekler ve yapmanın biçimlerine göre ayarlar. Aklın duyumu her yerde, ilk önce bir öne-koyma [Vor-stellen] olan bu çok yönlü koyma [Stellen] olarak gelişir. Şöyle de denilebilir: Homo est animal rationale: İnsan, öne-koyan hayvandır. Sadece hayvan olan, mesela bir köpek, hiçbir zaman bir şeyi öne-koymaz [vor-stellen], hiçbir zaman bir şeyi *kendi*-önüne-koyamaz [vor-*sich*-stellen]; bunun için hayvan *kendini* duyuyor olmalıdır. O "ben" diyemiyor, genel olarak hiçbir şey diyemiyor. Buna karşın insan, metafizik öğretiye göre özünde konuşabiliyor olmayı barındıran ve tasavvur eden hayvandır. Sonra hiçbir zaman daha köksel bir şekilde düşünülmemiş olan insanın öz belirleniminin üzerine, kişi [Person] olan insana dair öğreti bina ediliyor; ve bu öğreti de devamında teolojik biçimde gösterilebilirdir. Persona,

içinden aktörün konuşmasının çınladığı maskesini kasteder. İnsan, duyumlayan olarak mevcut olanı duyumladığı surette persona olarak, yani varlığın maskesi olarak düşünülebilir.

Nietzsche son insanı, şimdiye kadarki insan türünü kendi içinde sağlamlaştıran şimdiye kadarki insan olarak tanımlıyor. Onun için tam da bu son insan, kendini aşarak öteye gitme ve böylece kendini alt etme imkanına en uzak kalandır. Dolayısıyla son insanın türünde akıl, yani tasavvur etme, kendine öz bir biçimde telef olmak ve aynı zamanda kendi içinde keçeleşmek zorundadır. Tasavvur etme burada artık sadece o an teslim edilen ve tasarrufuna sunulan her bir şeye tutunur; ve bunların teslim edilmesi beşeri tasavvur etmenin
[66] icrasında ve keyfinde düzenlenmiş ve genel anlaşılabilirlik ve hazmedilebilirlik üzerine kararlaştırılmıştır. Mevcut olan her şey sadece, kendini sessiz sedasız kararlaştıran bu tasavvur etme tarafından bir nesne veya durum olarak sunulduğu ve ilk olarak bu şekilde müsaade edildiği surette görünüme kavuşur. Şimdiye kadarki insanın nihai türü olan son insan, kendini ve genel olarak mevcut olan her şeyi tasavvur etmenin özel bir biçimiyle duruşa getiriyor.

Şimdi ama Nietzsche'nin kendisinin son insana dair Zerdüşt'üne ne söylettiğini dinleyelim. Buna dair sadece az şeyler belirtilmiş olsun. "Böyle Buyurdu Zerdüşt"ün (1883, n. 5)* "Önsözü"nde yazıyor. Zerdüşt önsözünü, dağdan indiğinde ilk olarak vardığı kentin pazarında söylüyor. Kent, "ormanların oradaydı". Bir ip cambazının, yani karşıya geçen birinin [Hinübergehender] görüneceği vaat edildiğinden dolayı orada epey insan toplanmıştı.

Bir sabah Zerdüşt, tekrar insanların yanına inmek için dağdaki on yıllık ikametini yarıda kesmişti. Nietzsche yazıyor ki:

> "- Ve bir sabah o [Zerdüşt] şafağın kızıllığında kalkmış, güneşin karşısına geçmiş ve ona şöyle hitap etmişti:
> 'Sen, yüce yıldız! Yansıdığın kişiye sahip olmasaydın, kısmetin nice olurdu!
> On yıl boyunca buraya, mağarama yukarı geldin: Ben olmasaydım, kartalım ve yılanım olmasaydı, kendi ışığından ve yolundan bıkardın.'"[6]

Platon'un metafiziğinin merkezine kadar geri varan ve böylece tüm Akşam Diyarının düşüncesinin özüne dokunan bu sözlerde, Nietzsche'nin "Böyle Buyurdu Zerdüşt" kitabının anahtarı gizlidir. Zerdüşt, yalnız başına dağdan aşağı inmişti. Fakat ormanların içine geldiğinde, orada "kutsal kulübesini terk etmiş olan" yaşlı bir münzevi ile karşılaşmıştı. Zerdüşt bu ihtiyarla sohbetten sonra tekrar yalnız kaldığında, kendi kalbine şöyle konuştu: "Böyle bir
[67] ihtimal mümkün olabilir mi! Bu yaşlı aziz, ormanında *tanrının öldüğüne* dair hiçbir şey duymamış". Zerdüşt kentin pazarına vardığında, ahaliye hemen "yeryüzünün manası" olarak "üst insanı" tebliğ etmeye çalışır. Ancak ahali Zerdüşt'e güler ve böylelikle Zerdüşt, hemen ve doğrudan en yüce olandan ve gelecek olandan bahsetmenin henüz zamanı ve doğru yol olmadığını, sadece dolaylı olarak ve hatta öncelikle sadece tersi olandan bahsetmenin daha uygun olduğunu idrak etmek zorunda kalır.

"O halde onlara en-kınanası-olandan bahsetmek istiyorum: Ama bu *son insandır*."[7] Geçişin insanoğlunun hangi türünden doğru vuku bulması gerektiğini görmemiz için, son insana dair bu konuşmadan, yani Zerdüşt'ün asıl konuşmalarında "söylediği" şeylere dair önsözünden sadece birkaç cümle dinliyoruz.

"Ve böylece Zerdüşt halka hitaben konuştu:

Vah! İnsanın, hasret okunu insanın üzerinden öteye fırlatmadığı ve yayının kirişini vınlatmayı unuttuğu zaman geliyor!

Vah! İnsanın artık yıldız doğurmayacağı zaman geliyor. Vah! Artık kendini hor göremeyen en hor görülesi insanın zamanı geliyor.
Görün! Size *son insanı* gösteriyorum. 'Sevgi nedir? Yaratılış nedir? Hasret nedir? Yıldız nedir? - böyle soruyor son insan ve göz kırpıştırıyor.
Yeryüzü ondan sonra küçüldü, ve üzerinde her şeyi küçülten son insan zıplıyor. Onun cinsinin yok edilmesi, toprak pireleri misali imkansızdır; son insan en uzun yaşayandır.
'Biz mutluluğu icat ettik' - diyor son insanlar ve göz kırpıştırıyorlar."[8]

[69] YEDİNCİ DERS

ALTINCI DERSTEN YEDİNCİ DERSE GEÇİŞ

Nietzsche'nin düşünmesinin yol aldığı istikamete doğru bakmaya çalışıyoruz. Zira o yoldan şu söz neşet etmiştir: "Çöl büyüyor: Çöller barındırana vah olsun!" Bu söz yine şu cümle ile açıklanmış olsun: "Düşündürücü çağımızda en-düşündürücü-olan, henüz düşünmüyor olmamızdır." Çöl ve çölün büyümesi, garip ve çelişkili bir deyim. Ve bu durumda çölleri barındırma, henüz-düşünmüyor-olma ile, yani uzun süredir iktidarda olan düşünme türü ile, yani tasavvur etmenin iktidarı ile bağlantılıdır. O halde zamanımızın en-düşündürücü-olanına dair cümle, Nietzsche'nin sözüne geri konuşur. Cümle sonra Nietzsche'nin sözüyle birlikte, dünyamızı tümüyle en ücra köşesine kadar kısmetlendirecek bir kısmetin yoluna eklemlenir. Kısmetle bilhassa insanın tüm düşünmesi öyle boyutlarda sarsılıyor ki ona kıyasla günümüzdekiler için edebiyat gibi sadece bir sektörde sona doğru çırpınan şey sadece bir epizot olarak kalır. Sarsılmaları elbette devrilme ve çökme ile

eşit göremeyiz. Olan şeydeki sarsıntı, kendinden şimdiye kadar hiç olmamış bir sükûnet hâlinin kaynaklandığı bir biçimde olabilir, zira sükûnet zaten bu sarsıntının çekirdeğinde mukimdir.

Bu sebeple hiçbir düşünme, içinde hareket ettiği unsuru kendi sağlamaz. Fakat her düşünme adeta kendiliğinden ona tayin edilmiş unsurun içinde kalmaya gayret eder.

Nietzsche'nin düşünmesi hangi unsurun içinde hareket ediyor? Yolumuzun bir sonraki adımlarına teşebbüs etmeden önce burayı daha net görmemiz gerekir. Nietzsche'nin görünüşe göre inkâr
[70] etmesi ve mücadele etmesi gerektiği tüm şeylerin önünden temelde geçip gittiğini, sadece daha iyi susabilmek için konuştuğunu görmek gerekir. İlk olarak Nietzsche düşünen, yani metafiziksel olanda başlayan ve oraya geri işaret eden soruyu soruyor ve biz ona şu biçimi veriyoruz: Şimdiki insan dünya üzerindeki hakimiyeti tümüyle devralmaya metafiziksel özünde hazırlıklı mı? Şimdiki insan, böylesi bir dünya iktidarının aslında hangi özsel şartlar altında olduğunu dikkate alıp düşündü mü? İnsanın öz niteliği, modern tekniğin özünün gelişerek açılmasından serbest kalan ve insanı şimdiye kadar alışılmamış kararlara zorlayan iktidar araçlarını kullanmaya ve güçleri idare etmeye uygun mudur? Nietzsche bu soruları olumsuzluyor. Şimdiki insan bir dünya iktidarını devralmaya ve düzenlemeye hazırlıklı değildir. Zira şimdiki insan orada ve burada değil, bilakis tüm niteliği ile garip bir şekilde çoktandır olan bir şeyin peşinde topallıyor. Fakat aslında olan şey, yani tüm varolanları evvelden belirleyen varlık, hiçbir zaman bu olguların tespiti ile veya özel durumlara müracaat ile teşhis edilemez. Böyle teşebbüslerde sıkça ve hevesle "zikredilen" sağlıklı insan zihni, kendini göstermeye alışık olduğu kadar sağlıklı ve tabii değildir. O, özellikle meydana çıktığı şekilde mutlak değil, bilakis 18'inci yüzyılın aydınlanma çağını doğuran tasavvur etme türünün yassılaşmış ürünüdür. Sağlıklı insan zihni neyin olduğu, neyin olması gerektiği ve neyin olabileceğine dair

belirli bir anlayışa göre biçimlenmiş kalır. Bu garip zihnin gücü bizim çağımızın içlerine kadar uzanıyor; fakat yeterli şekilde değil. Sosyal olanın teşkilatı, ahlakî olanın teçhizi, kültür icrasının makyajı, tüm bunlar artık olan şeye kadar ulaşmıyor. Tüm bu gayretler, durumdan duruma göre iyi niyete ve mütemadi çabalara rağmen sadece geçici çare ve yama işi olarak kalıyor. Neden?

[71] Zira hedeflere, amaçlara ve araçlara, etki ve tüm gayretlerin neşet ettiği nedenlere dair tasavvur, kendini mevcut olan şeye doğru öncesinden açık şekilde yerleştirmeye muktedir değildir.

Özel tarihî suretinden hiçbir şey bilemeyeceğimiz gelecek kararlar hakkında şimdiki insanın fazla kıt düşünmesi ve dolayısıyla onları asla verilemeyecek yerde araması tehlikesi var.

Memleketimiz için korkunç sonuçlarını ve özellikle ortasından geçen yarığı* bir kenara bıraktığımızda İkinci Dünya Harbi aslında neyi kararlaştırdı? Eğer kararı, sadece insanın bu dünyadaki öz kısmetini ilgilendirecek şekilde yüksek ve geniş alırsak bu dünya harbi hiçbir şey kararlaştırmadı. Sadece, kararsız kalmış olan şey biraz daha net bir şekilde görünür oluyor. Yalnız burada da yeniden, bu kararsızlıkta kendini karara hazırlayan ve dünya yönetimini tümüyle alakadar eden şeyin, yani bu kararlaştırılması-gereken-şeyin tekrardan her yerde pek kısa gelen ve fazla dar yakalı olan siyasi-sosyal ve ahlakî kategorilerin içine sıkıştırılması ve böylece mümkün ve yeterli bir tefekkürden uzaklaştırılması tehlikesi yükseliyor.

Daha 1920 ve 1930'ların Avrupai tasavvur dünyası bile, gelmekte olan şeye artık uygun değildi. Birinci Dünya Harbi'nden sonraki on yılın malzemeleri ile kendini inşa etmek isteyen bir Avrupa'dan ne olabilir? Güçler için ve doğunun inanılmaz halk kuvveti için bir eğlence. Nietzsche, 1888'in yaz aylarında kaleme aldığı "Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert"* ["Putların Alacakaranlığı veya Çekiçle Felsefe Nasıl Yapılır"] adlı yazısında, "Kritik der Modernität" ["Modernitenin Eleştirisi"] başlığı altında şunları yazıyor:

"Kurumlarımız artık bir işe yaramıyor: Bu konuda ittifak var. Fakat bu onlardan değil *bizden* kaynaklanıyor. Kurumları [Institutionen] doğuran tüm iç güdüleri [Instinkte] kaybettikten sonra genel olarak kurumları kaybediyoruz, zira *biz* artık onların işine yaramıyoruz.

[72] Demokratizm [Demokratismus] her zaman örgütleyen gücün çöküş şekliydi; 'İnsanca, Pek İnsanca' I, s. 349'da [1878] zaten modern demokrasiyi, "Alman İmparatorluğu" gibi yarım kalmışlıkları ile birlikte *devletin çöküş biçimi* olarak belirledim. Kurumların olabilmesi için kötülüğe varıncaya kadar anti-liberal bir tür irade, iç güdü ve emir olması lazım: Geleneğe, otoriteye, yüzyıllar boyunca sorumluluğa, kuşak zincirlerinin ileri ve geriye doğru *in infinitum dayanışmasına* dair irade lazım. Bu irade varsa, o zaman Imperium Romanum gibi bir şey temellenir: Veya Rusya gibi, bugün bünyesinde devamlılık bulunduran, bekleyebilen, bir şeyi hâlâ vaat edebilen *yegâne* güç; - Alman İmparatorluğu'nun kuruluşu ile kritik bir duruma giren Avrupa'nın acınası küçük devletçiliğinin ve asabiyetin zıt kavramı Rusya... Tüm Batı, kurumların doğduğu, *gelecek*in doğduğu iç güdülere artık sahip değildir: Onun 'modern ruhuna' belki hiçbir şey bu denli tersi düşmüyor. Bugün için yaşanıyor, çok hızlı yaşanıyor, - çok sorumsuzca yaşanıyor: Tam da buna "hürriyet" deniyor. Kurumları kurum *yapan* şey aşağılanıyor, ondan nefret ediliyor, reddediliyor: 'Otorite' sözcüğünün daha sadece sözünün edildiği yerde insanlar kendilerini yeni bir köleliğin tehlikesinde sanıyorlar."[9] (W. W. VIII, S. 150 vd.)*

Sağlıklı insan zihninin yanlış anlamalarını savuşturmak adına, Nietzsche'nin burada "Rusya" ile kastettiği şeyin günümüzdeki Sovyet cumhuriyetlerinin siyasi-ekonomik sistemiyle örtüşmediği kayda geçmiş olsun. Nietzsche için asıl mesele, onun tarafından daha o zamanlar kırılgan olarak görülen ulus devletçiliğinin ötesine doğru düşünmek, büyük kararlar ve onlara dair tefekkür için alan açmaktır. Nietzsche, insanın olan şeyin gerisinde kalmasının sebebini, insanın şimdiye kadarki özünün bile tamamıyla geliştirilip açılmamasında ve tespit edilmemesinde görüyor. Metafiziğin eski öğretisine göre insan, animal rationale, yani akıllı hayvandır.

[73] Bu Romacı yorum, Yunanların ζῷον λόγον ἔχον [zōion logon

ekhon] adı altında düşündükleri şeyin özüne uymuyor. Buna göre insan, "mevcut olanı görünür kılabilen açılan mevcut olandır". Müteakip Akşam Diyarının tasavvur etme biçimi için insan, hayvanlık ve akıllılığın tuhaf bir şekilde bir araya inşa edilmişidir. Yalnız Nietzsche için ne hayvanlığın özü, ne aklın özü, ne de ikisinin uyumlu özsel birliği sabit değildir, yani teşhis edilmiş ve kesinleştirilmiş değildir. Bu sebeple hayvanlığın ve akıllılığın bu iki özsel alanı birbirinden ve birbirine karşı ayrı düşer. Bu ihtilaftan dolayı insanın, özünde bir olmasını ve bu yolla gerçek olan demeye alışık olunan şey için kendini serbest kılması engellenir. Dolayısıyla Nietzsche'nin düşünme yoluna özellikle dahil olan şudur: Özünde henüz tespit edilmemiş olan şimdiye kadarki insanın üzerinden geçip gitmek, yani şimdiye kadarki tüm özünün tümüyle tespit edilmesine doğru gitmek. Nietzsche'nin düşünme yolu temelde hiçbir şey devirmek istemiyor, bilakis sadece bir şeyi telafi etmek istiyor. Şimdiye kadarki insanın üzerinden geçip gitme yolunu Nietzsche, çokça yanlış yorumlanan ve suiistimal edilen "üstinsan" ismiyle belirliyor. Tekrar telkin etmiş olmak için: Nietzsche'nin anladığı şekliyle üstinsan, şimdiye kadarki insanın daha büyük boyutlusu değildir. "Üstinsan" şimdiye kadarki insanın şimdiye kadarki güdülerini ve icralarını basitçe aşırılığa ve ölçüsüzlüğe doğru abartmıyor. Yani üstinsan, şimdiye kadarki insandan nicel değil nitel olarak ayrılıyor. Üstinsan için tam da terakkinin daimiliğinin sadece niceliği ve ölçüsüzlüğü ortadan kalkıyor. Üstinsan daha fakir, daha basit, daha zarif ve daha sert, daha sessiz ve daha fedakâr ve kararlarında yavaş ve konuşmasında daha tutumludur. Üstinsan, kitle halinde ve herhangi bir şekilde de ortaya çıkmaz, bilakis ilk olarak sıradüzeninin sağlanmasından sonra [ortaya çıkar]. Herhangi bir şekilde zaten mevcut vaziyetlerin düzenlenmesinden ziyade özsel anlamıyla sıradüzenden

[74] Nietzsche, insanların aynı olmadığını, herkesin her şeye dair uygunluğu ve iddiası olmadığını, herkesin her şeye dair kendi

teamül mahkemesini kuramayacağına dair bir ölçüyü anlıyor. Zerdüşt'üne dair kendinin yayınlamadığı kayıtlarında Nietzsche şunu yazıyor: "Dünya yönetiminin sistemi dahilinde icra edilmiş sıradüzeni: En son yeryüzünün efendileri, hükmeden yeni bir kast. Onlardan orada burada neşet edip tamamıyla Epikurosçu tanrı olan üstinsan, [yani] Dasein'ın yücelticisi": "*Mesih* ruhuyla Sezar.*"10 (W. W. XII, S. 413; XVI, S. 356)*

Bu sözün üzerinden pek aceleci olarak kayıp gitmemeliyiz. Özellikle [bu sözün] daha derin ve daha gizli şekilde konuşulmuş başka bir şeyi hatırlattığı için [kayıp gitmemeliyiz], yani Herakles'in ve Dionysos'un kardeşi olarak "henüz başka bir meşrepten" olan Mesih'ten bahseden Hölderlin'in geç dönem ilahilerinde olan bir şeyi hatırlattığı için [kayıp gitmemeliyiz]; bu nedenle burada Akşam Diyarının kısmetinin tamamının henüz hakkında konuşulmamış olan toplanması kendini bildirir; ve Akşam Diyarı belki bambaşka bir şekilde yarının ülkesi olmak için gelecek kararlara doğru yalnızca bu toplantıdan hareketle yürüyebilir.

Üstinsan bir dönüşümdür ve bundan dolayı şimdiye kadarki insanın atılarak uzaklaştırılmasıdır. Halihazırdaki tarih gidişatının ön planında alenen ortaya çıkan figürler bu sebeple üstinsanın özünden mümkün olduğu kadar uzaktırlar.

Bu takririn yolunda üstinsanın özüne dair bir şeyleri sadece birkaç çizgiyle kabaca çizebiliriz ve bunu da sadece, en kaba yanlış anlaşılmaları ve Nietzsche'nin düşünmesine dair hatalı duruşları savuşturma ve Nietzsche'nin düşünmesinin *tartışılmasını* ilk adımlarda hazırlayabilen bakış açılarını gösterme adına baskın bir niyetle.

Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün suretinin bir yorumu için veya Nietzsche'nin metafiziksel temel öğretilerinin bir tartışması için – bu iki görev temelde birdir – bugünkü düşünmede tabiri caizse
[75] hemen her şey eksiktir. Bu sebeple de Nietzsche'nin yazılarının bilhassa ilk ve devamında kolayca belirleyici olan benimsenmesi

hazırlıksız bir şekilde gerçekleşirse, neredeyse aşılmaz zorluklarla karşılaşılır. Örneğin özellikle "Böyle Buyurdu Zerdüşt"ü okurken, okunulan şeyi sıkça farkında olmaksızın beraberinde getirilen tasavvurların ölçümüne göre almaya ve muhakeme etmeye meyilli olunur. Bu tehlike şu an hâlâ ve özellikle bizim için büyüktür, zira Nietzsche'nin yazıları ve yayınlandıkları tarih bize çok yakındır, zira her şeyden önce onların dili halihazırda bugünkü konuşmayı bildiğimizden daha fazla belirlemiştir. Yalnız – bir düşünür bize ne kadar zamansal olarak yakın ve neredeyse zamandaş ise, onun düşünmesine giden yol o kadar uzaktır ve bu uzak yoldan o kadar az bir şekilde kaçınmalıyız. Bunu da ilk olarak öğrenmemiz gerekir, yani Nietzsche'nin "Böyle Buyurdu Zerdüşt" gibi bir kitabı, Aristoteles'in bir yazısı ile aynı kati şekilde okunmalıdır; dikkat edilmeli ki, aynı şekilde, eşit şekilde değil. Zira düşünürlerin yazılarının yorumlanması için genel ve mekanik şekilde uygulanabilecek bir şema yoktur, hatta bir düşünürün bir ve aynı yazısı için dahi yoktur. Bu şekilde Platon'un bir diyaloğu, örneğin Phaidros, yani güzel olana dair konuşma, birçok farklı alan ve yön, erim ve sorulara göre yorumlanabilir. Bu farklı şekilde yorumlanabilir olan şey, onda düşünülmüş olan şeyin katiyetine karşı bir itiraz değildir. Zira özsel bir düşünmenin hakikatlice düşünülmüş olan her şeyi, öz sebeplerden dolayı çok anlamlı olarak kalır. Bu çok anlamlılık asla sadece, aslında hedeflenmesi gereken ama ulaşılamamış formel-mantıksal bir kesinliğin bakiyesi değildir. Çok anlamlılık daha çok, düşünmenin kati olabilmesi için içinde hareket ettiği unsurdur. Somut konuşacak olursak: Suyun derinlikleri ve uzaklıkları, akım ve dinginlikleri, sıcak ve soğuk tabakaları balık için onun türlü hareketliliğinin bir unsurudur. Balıktan unsurunun çokluğu çalındığında, kendisi
[76] kuru kumsala çekildiğinde, artık sadece çırpınabilir, seğirebilir ve telef olabilir. Bu sebeple düşünmeyi ve düşünmüş olduğu şeyi, çok anlamlılığının her bir unsurunda aramalıyız, yoksa bize her

şey kapalı kalır. Dolayısıyla pek sıkça ve kolayca yapıldığı gibi, eğer Platon'un bir diyaloğu öne alınır ve "içeriği" sağlıklı insan zihninin tasavvur şekline göre taranır ve muhakeme edilirse, o zaman en garip kanılara ulaşılır ve nihayetinde, Platon'un kafası karışık büyük bir kişi olduğuna dair hükme varılır; zira şöyle bir tespit yapılır hatta bu tespit doğrudur: Platon'un diyaloglarının hiçbiri, söylendiği gibi sağlıklı insan zihninin işine yarayan elle tutulur kesin bir neticeye ulaşmıyor. Sanki, doğası gereği düşünmeyi kıskananların sığınağı olan sağlıklı insan zihni, sanki bu sağlıklı, yani hiçbir sormaya değerliğe eğilimli olmayan bu zihin, herhangi bir zamanda bir şeye başlamış da bir şeyi iptidasından hareketle dikkate alıp düşünmüş gibi.

Platon'un bir diyaloğu sadece gelecek kuşaklar ve onlardan yola çıkan değişken anlayışlar için değil, bilakis kendinden itibarla ve özüne binaen tükenmezdir. Fakat bu da, elbette sadece tazimde bulunmayı bilen insanlara meyleden yaratıcılığın işareti olarak kalır.

Bunu Nietzsche bağlamında dikkate alıp düşünürsek, Nietzsche'nin "üstinsan" adı altında düşündüğü şeyi serbestçe düşünerek takip etmek için son insanın tasavvur biçiminin en uygunsuzu olduğunu tahmin edebiliriz.

Üstinsan öncelikle öteye-geçendir; dolayısıyla öteye-geçmeyi ona ait iki cihete göre kısaca takip edersek, özüne dair bir şeyler daha görünür olmuş olur.

Öteye-geçme nereden gelir ve nereye gider?

Üstinsan şimdiye kadarki insanın ötesine ve böylece ondan beriye gider. Öteye-geçenin ardında bıraktığı insan hangi türdendir? Nietzsche şimdiye kadarki insanı son insan olarak belirliyor. "Son olan", üstinsanın belirmesinin doğrudan öncesinde olan
[77] insanın suretidir. Dolayısıyla son insan olduğu şekliyle sadece ve öncelikle üstinsanın suretinden hareketle görünür. Ancak onu, mekanizmayı sadece son insanın işlettiği o uzaktan komuta

edilen kamuoyu kanaatinin meydanlarında ve kültür icrasının borsalarında aradığımız müddetçe asla bulamayız. Üstinsan hiçbir zaman sözde iktidar sahiplerinin gürültülü geçitlerinde ve hiçbir zaman devlet adamlarının çekidüzen verilmiş karşılaşmalarında belirmez. Üstinsanın belirmesi, olayları kamuoyuna daha vuku bulmadan ulaştıran [zu-stellen], yani öne-koyan [vor-stellen] muhabirlerin telsiz ve telgrafları için de ulaşılmaz kalır. Mekanizması giderek gelişen tasavvur etmenin süsleyen ve tertip eden bu çeşitleri, aslında *olan* şeyi tanınmaz hale getiriyor. Bu tanınmaz hale getirme yanı sıra olmuyor, bilakis tasavvur etmenin istisnasız bir iktidarının prensibinden oluyor. Sağlıklı insan zihni daima, çarpıtan tasavvur etmenin [verstellendes Vorstellen] bu türünün tarafında durur. Bugün edebiyat faaliyetleri dahil tüm alanlarda hazır olan, meşhur ve ihtiyaca binaen çağrılabilen "sokaktaki adam"dır. Tasavvur etmenin bu çarpıtan türüne karşı düşünme, ikilemli bir vaziyette kalıyor. Nietzsche bunu net bir şekilde gördü. Bir yandan eğer mutat tasavvur ve kanı düşünmenin mahkemesi olmak istiyorsa, insanların uyanması için ona bağırmak gerekir. Diğer yandan düşünme hiçbir zaman bir bağırmayla düşünmüş olduğu şeyi söyleyemez. Bu yüzden Nietzsche'nin daha önce bahsedilen bağırma ve davul çalmaya dair sözünün yanı sıra şu şekilde olan sözünü de tutmamız gerekir: "En sessiz sözlerdir, fırtınayı getiren. Güvercinin ayaklarıyla gelen düşünceler dünyayı yönetiyor" (Böyle Buyurdu Zerdüşt, II. Bölüm, Sessiz Saat).

Bu şekilde Nietzsche de asıl düşünmüş olduğu şeyleri "Zerdüşt"ten sonra hiç yayınlamadı ve bu kolayca bizim dikkatimizden kaçıyor. "Zerdüşt"ten sonraki yazıların hepsi münazara yazılarıdır; bağırmalardır. Onun asıl düşünmüş olduğu şey, ilk
[78] olarak geniş ölçüde yetersiz bir şekilde yayınlanmış olan mirasından bilinir olmuştur.

Tüm bu ima edilenlerden, Nietzsche'nin belirsizliğin içine doğru okunamayacağı, her yazının kendine özel karakteri ve sınırı

olduğu ve her şeyden önce mirasında bulunan düşünmesinin ana çalışmasının bize boyumuzun yetmediği taleplerde bulunduğu belli olmuş olmalıdır. Bu yüzden, şimdilik Nietzsche okumalarınızı ertelemeniz ve öncesinde on veya on beş sene boyunca Aristoteles çalışmanız tavsiye olunur.

Nietzsche, öteye-geçen kişinin ötesine geçtiği o insanı nasıl tanımlıyor? Ön-Sözünde Zerdüşt diyor ki: "Görün! Size son insanı gösteriyorum."

YEDİNCİ DERS

Dikkatle dinleyelim: "Son insan en uzun yaşayandır." Bu ne ifade ediyor? Son insanın şimdi başlamaya yüz tutan iktidarıyla bizim bir sona ve son zamana doğru yürüdüğümüzü değil, daha çok son insanın garip bir kalıcı olma kabiliyetine sahip olacağını ifade ediyor. Neye dayanıyor olabilir bu? Aynı zamanda her şeyin nasıl olduğunun ve herhangi bir şeyin nasıl varolan olarak geçerli *ol*duğunun biçim ve şeklini tanımlayan öz nitelikten [Wesensart] başka neye [dayanıyor olabilir].

Animal rationale için bu öz nitelik, bütün olanları kendi nesnesi ve kendi durumu olarak ne şekilde durdurduğunun, kendi önüne nasıl koyduğunun ve kapsayıcı durumlar olarak bu koyulmuş-olana kendini nasıl karar kıldığının biçimine dayanır. Şimdi ama son insanın içinde hareket ettiği öne-koymanın hangi türü söz konusudur? Nietzsche bunu açık şekilde söylese de, söylediğini bizim şu an sorduğumuz soru doğrultusunda tartışmıyor. Son insanlar, öne-koymanın hangi türünün içinde bulunuyor? Son insanlar göz kırpıştırıyor. Bu ne demek? "Göz kırpıştırmak", "ya-
[79] nıp sönmekle", "parlamakla", "görünümsemekle" bağlantılıdır. Göz kırpıştırmak - yani: Hangi görünümün geçerli olduğuna dair sözleşmeye bir görünümsemeyi [Schein] ve görünümü [Anschein] pas vermek ve teslim etmek, ve bunu da tüm bu şekilde teslim edilenlerin arkasına düşmemeye dair karşılıklı ve hiç de açıkça

danışılmamış bir anlaşma ile yapmak. Göz kırpıştırmak: Bu, insanın her şeyi işlettiği ve tahmin ettiği tüm yegâne geçerli ve muteber olan şeylerin nesnel ve yüzeysel üst ve ön yüzeylerinin sözleşilen [verabreden] ve netice itibariyle anlaşmaya [Abrede] hiç de muhtaç olmayan kendini-teslim-etmesidir [Sich-zu-stellen].

[81] SEKİZİNCİ DERS

YEDİNCİ DERSTEN SEKİZİNCİ DERSE GEÇİŞ

Nietzsche'nin asıl olarak düşündüğü şeyi bulmak *ve* onu kaybetmek eşit şekilde zordur. Bu zorluk, birkaç takrirle ortadan kaldırılamaz. Fakat ona dair bir işaret mümkündür. O, yalnızca biz günümüz insanlarının bir düşünüre erişmek için neyin ihtiyaç olduğuna aşina olmadığımızdan dolayı bile gereklidir, hele ki o düşünür Nietzsche gibi takvimimize binaen bize bu kadar yakın ise. Fakat aşağıdaki tetkik, genel olarak düşünmenin naklinin yoluna dairdir. Bu yola dair en iyi ve temelde de yegâne malumatı onu yürüyerek elde ederiz. Fakat bunun için tüm bir ömrü ortaya koymak gerekir. Düşünürlerin düşünmüş oldukları şeyler yazılarda kayıtlıdır. Kitaplar kitaplardır. Felsefi olanlara belki teslim edilen yegâne fark, onların okunmasının zor olduğudur. Fakat kitap hemen kitap değildir, hele ki mesele "herkes ve kimse için bir kitap" okumak ise. Ve mesele de budur. Zira Nietzsche'yi daha evvel belirlenen manada kaybede-

bilmek için öncelikle onu bulmak kaçınılmazdır. Neden? Çünkü Nietzsche'nin düşünmesinde, şimdi olan şey dile geliyor; sadece defalarca tercüme edilmiş, sadece aşınmış, sadece sığlaşmış, sadece tüketilmiş ve arka plansız olarak Akşam Diyarı metafiziğin iki bin yıllık naklinin konuştuğu bir dile, hepimizin konuştuğu, Avrupa'nın konuştuğu bir dile geliyor. Platon ve Aristoteles hâlâ bizim bugünümüzün dilinde konuşuyor. Parmenides ve Heraklit de hâlâ bizim tasavvurumuzda düşünüyorlar. Ancak modern tarihbilimsel bilince yapılan müracaat, bunların manevi tarihin müzesine ait olduklarını ve bilginliğin yardımıyla zaman zaman
[82] yine sergilenebildikleri konusunda bizi aldatmak istiyor. Tabii dilin özünün neye dayandığını pek bilmediğimizden dolayı, örneğin dışarda üniversitenin önünde park yerinde duran motosikletimizin gerçekten Platon'un ἰδέα'ya dair veya Aristoteles'in ἐνέργεια'ya dair bir düşüncesi olduğunu sanıyoruz; yine de hâlâ günümüz bilimlerinin her kavramında ve başka şeylerde, bizim tarafımızdan pek dikkate alınıp düşünülmemiş olan bu ilişkiyi özellikle dikkate almadan bize hitap eden ve talebine alan düşünülmüş şeydir. Hâlâ, nakledilmiş olanın aslında geçmiş olduğu ve artık sadece tarihbilimsel bilincin bir meselesi olduğu sanılıyor. Hâlâ nakledilmiş olanın aslında bizim ardımızda bıraktığımız şey olduğu sanılıyor, halbuki o, ona teslim olduğumuz ve içine doğru gönderilmiş olduğumuzdan dolayı bize doğru gelmektedir. Nakil ve tarih gidişatına dair salt tarihbilimsel görüş, henüz aslen düşünmediğimiz müddetçe içinde tutuklu kalmamız gereken geniş kapsamlı kendini kandırmacalara aittir. Tarihe dair bahsedilen kendini kandırmaca, bizi düşünürlerin dilini duymaktan alıkoyuyor. Bu dili, sadece filozofların görüşlerinin içinde kendini bildirdikleri bir ifade olarak ele aldığımız için yanlış duyuyoruz. Ancak düşünürlerin dili, olanı söyler. Onu duymak, hiçbir şekilde kolay değildir. Böylesi bir duyma için bizim sadece nadiren yeterli olduğumuz bir şey ön şart olarak koşulur, o da kabul etmektir

[Anerkennen]. Bu, bizim her bir düşünürün düşünmüş olduğu şeylerin her birini yegâne, asla geri dönmeyen ve tükenmeyen bir şey olarak üzerimize doğru gelmeye bırakmaktır ve bunu da, düşünmüş olduğu şeyin içindeki düşünülmemiş olanın bizi sarsacağı bir şekilde. Bir düşünmedeki düşünülmemiş olan, düşünmeye sinmiş olan bir noksanlık değildir. *Düşünülmüş*-olmayan [Un-*Gedachte*], düşünül*memiş* olandır [*Un*-gedachte]. Bir düşünme ne kadar köksel olursa, onun düşünülmemiş olanı o kadar zengin olur. Düşünülmemiş olan, bir düşünmenin verebileceği en yüce hediyedir. Fakat sağlıklı insan zihninin kendinden anlaşılır olanları için bir düşünmenin düşünülmemiş olanları sadece anlaşılmaz olarak kalır. Anlaşılmaz olan ama mutat anlayış için, kendi anlayış imkanlarına dair kuşkulanmak ve hatta sınırlarına
[83] dikkatli olmak için hiçbir zaman bir vesile olmaz. Anlaşılmamış olan mutat zihin için daima sadece yakışıksız olandır, ve bu da hemen baştan her şeyi anlamış olan için, ona hakiki olmayan ve sadece sözüm ona bir şeyin dayatıldığına dair bir delil olur. Kabul etmek, sağlıklı insan anlayışının en az şekilde muktedir olduğu şeydir. Zira bu, düşünürlerin düşündükleri şeyin içindeki düşünülmemiş olanın aracılığı ile kendi düşünme teşebbüslerimizin tekrar tekrar altüst edilmesine hazır olmamızı talep eder. Daha iyi bilen biri olan Kant, böylesi durumlar için devirmelerden [Umkippungen] bahseder. Fakat sadece ayakta duran, ayakta giden ve giderken yolda olan devrilebilir. Bu yol kendiliğinden, düşünürlerle ikili konuşmaya götürür. Fakat bunun için bunların tarihbilimsel olarak tasavvur edilmeleri zarurî değildir. Örneğin Kant'ın Aristoteles ve Platon'a dair tasavvur ettikleri, felsefe tarihi açısından tarihbilimsel olarak incelenmek istenseydi, ona "tamamıyla yetersiz" notu verilmesi gerekirdi. Yine de, Platon'un idealara dair öğretisini yaratıcı bir şekilde dönüştüren Kant ve sadece Kant olmuştur. Düşünürlerle ikili bir konuşma için elbette şu gerekir: Düşünürlerle karşılaşmamızın biçim ve şekline dair

bir açıklık. Burada temelde iki ihtimal vardır: Bir defa karşıdan ona yaklaşarak gitmek [Entgegengehen] ve sonra da ona karşı gitmek [Dagegenangehen]. Bir düşünürün düşünmüş olduğuna karşıdan yaklaşarak gitmek istiyorsak, ondaki büyüklüğü daha da büyütmemiz gerekir. O zaman onun düşünmüş olduğu şeyin düşünülmemişine ulaşırız. Eğer bir düşünürün düşünmüş olduğu şeye sadece yaklaşmak istiyorsak, o halde öncesinde bu isteme ile ondaki büyüklüğü zaten küçültmüş bile olmamız gerekir. Bu durumda onun düşünmüş olduğu şeyi artık sadece çok bilmişliğimizin kendiliğinden anlaşılırlığına kaydırmış oluruz. Kant'ın buna rağmen çok önemli bir düşünür olduğunu eğer yanı sıra teyit etsek de, bu durumda değişen hiçbir şey olamaz. Aşağıdan doğru söylenen böylesi övgü sözleri daima bir hakarettir.

Eğer sağlıklı insan zihninin dalaverelerinin inatçılığı, *bizim kendimize* ve bizim kendinden anlaşılır olanı düşünmenin ölçüsü olmasından feragat etme gayretimize mütemadiyen sızmaya çalışıyor olmasa, onu kendiyle baş başa bırakabilirdik. Eğer sağlıklı
[84] insan zihninin dik kafalı yönü tamda "Nietzsche" meselesinde özellikle yayılmasaydı, onu bir kenara bırakabilirdik. Çünkü burada geniş ölçüde, Nietzsche tarafından bizi düşünmeye sevk eden şeyin birçok abartı ve karanlık imalara rağmen kendinden anlaşılırmış gibi olduğu görünüyor; "Böyle Buyurdu Zerdüşt" kitabında ve hatta üstinsan öğretisi bağlamında bile öyle görünüyor. Yine de bu sadece bir görünümsemedir. Zira özüne binaen antropoloji olamayan üstinsana dair öğreti, insana dair her metafiziksel öğreti gibi metafiziğin temel öğretisi olan varolanın varlığına dair öğretiye aittir. Bu sebepten dolayı, Nietzsche'nin üstinsana dair öğretisini neden doğrudan varlığa dair metafiziksel temel öğreti cihetiyle tarif etmediğimiz sorulabilir. İki sebepten dolayı bu olmaz: Bir defa, Nietzsche'nin kendisi kendi metafiziksel öğretisini, yani varolanın varlığına dair öğretisini, üstinsana dair öğreti dahilinde ortaya koyduğu için ve bunu da tüm Yeni Çağ

metafiziğinin kesin yol istikametine uygun bir şekilde yaptığı için olmaz; diğer yandan, metafizik ve ontolojiye dair tüm ilgimize rağmen biz günümüz insanlarının daha varolanın varlığına dair *soruyu* bile hakkıyla sormaya artık muktedir olmadığımız için olmaz; yani soruyu özümüzü sorguladığı, bu şekilde varlığa dair bağlamında sormaya değer kıldığı ve böylece ona açtığı bir şekilde sormaya muktedir olmadığımız için olmaz.

Buradan yola çıkarak bu takrir için birçok defa sorulmuş olan bir soru cevaplanabilir. Nietzsche'nin düşünme yoluna dair burada cesaret edilmiş olan gönderme için onun üstinsana dair öğretisinin seçilmiş olması, Nietzsche sanki sadece insana dair soru sormuş ve varolanın varlığına dair soruyu sadece ve bazen sormuş gibi onun metafiziğini insan olmaya dair bir öğretiye, yani bir "varoluşsal antropolojiye" dönüştürecek bir yorum ve çözümleme teşebbüsünü kesinlikle hedeflemiyor. Tersinden de Nietzsche'nin varolanın varlığına dair öğretisini ortaya koymak hiçbir zaman onun üstinsan öğretisini yanı sıra bir şeymiş gibi ele alma veya hatta muhtemelen terk edilmiş bir görüş olarak savma niyetinde olamaz. Şematik konuşacak olursak:

[85] İnsanın özüne dair her felsefi, yani düşünsel öğreti *daha kendi içinde* varolanın varlığına dair öğretidir. Varlığa dair her öğreti *daha kendi içinde* insanın özüne dair öğretidir. Fakat bir öğretiye, diğerini sadece tersine çevirmeyle ulaşılamaz. Bunun neden böyle olduğu, insan varlığı ile varolanın varlığı arasındaki bu ilişkinin neye dayandığı sorusu, şimdiye kadarki düşünmenin ilk olarak önüne getirilmesi gereken yegâne sorudur ve henüz Nietzsche'ye de yabancı kalan bir sorudur. Fakat bu soru, biz onu görünüşe göre doğru bir soru sorma ile tam da temelinden karıştırdığımız için dipsiz bir zorluktadır. İnsan varlığı ile varolanın varlığı arasındaki ilişkiyi soruyoruz. Fakat düşünerek "insan varlığı" dediğim an, onun içinde zaten varlığa dair bağlamı söylemiş olurum. Aynı şekilde, düşünerek varolanın varlığı dediğim an, onun içinde zaten

insan varlığına dair bağlamdan bahsetmiş olurum. İnsan varlığı ile varlık arasındaki ilişkinin her iki bağlantısında zaten ilişkinin kendisi yatıyor. Mesele itibari ile konuşacak olursak: Burada ne ilişkinin bağlantıları ne de kendi olarak ilişki var. Dolayısıyla burada insan varlığı ile varolanın varlığı arasındaki bahsedilen ilişki hiçbir şekilde, bir ilişki bağlantısını diğerine karşı kullanan bir diyalektik manevra uygulamıyor. Bu durum, yani her diyalektiğin sadece başarısız değil bilakis burada bu türden bir başarısızlığa artık yerin bile olmaması, muhtemelen bugünün tasavvur etme alışkanlıklarını ve onun boş keskin sezgisinin akrobatik marifetlerini zıvanadan çıkaran en yakışıksız şeydir.

Düşünmenin *hiçbir* yolu, metafiziksel olanı da dahil olmak üzere, insan varlığından yola çıkmaz ve oradan da varlığa geçmez veya tersinden varlıktan yola çıkıp sonra da insana geri dönmez. Daha çok düşünmenin her yolu zaten daima varlık ve insan varlığı arasındaki tüm ilişkinin *içinden geçer*, aksi taktirde o düşünme olmaz. Daha işiteceğimiz üzere Akşam Diyarının düşünmesinin en
[86] eski cümleleri bile bunu ifade eder. Dolayısıyla Nietzsche'nin yolu da erkenden böyle belirlenmiştir. Uzun soluklu ortaya koymalar yerine bunu kısa ve kesin bir şekilde göstermek için on dokuz yaşındaki Nietzsche'nin Pforta Lisesi'nde* son sınıf öğrencisi olarak yazdığı "Özgeçmiş"inin ilk ve son cümlesini okuyorum. Saale Nehri kıyısında yer alan Naumburg'daki Pforta Lisesi geçtiğimiz yüzyılların en meşhur ve etkili okullarından biriydi. Bahsedilen özgeçmiş 1935'de, Weimar'daki Nietzsche arşivinin bodrumunda bir sandığın içinde bulundu. Yazı, 1936'da el yazması olarak ufak bir defterde gençliğe örnek olsun diye yayımlandı.* Defter çoktan tükendi ve bilinmez oldu. Şimdiye kadarki hayatının tarifinin ilk cümlesi şöyledir:

> "Bitki olarak tanrı tarlasının* yakınında, insan olarak bir papaz evinde* doğdum."[11]

Son cümle şöyledir:

> "Ve böylece insan onu sarıp sarmalayan her şeyden büyüyerek çıkar; onun kelepçeleri kırmasına gerek yok, bilakis bir tanrı eğer buyurursa beklenmedik anda düşerler; ve onu nihai olarak hâlâ çevreleyen halka neresidir? Dünya mıdır o? Tanrı mıdır?"[12]

Birçok devrilmeden sonra üretiminin son yılında korkunç "Der Antichrist" ["Deccal"] kitabını yazan *o* Nietzsche de, okuyabilen ve okumak isteyen için hâlâ aynı şeyi soruyordu. Elbette – bu sormayı işitebilmek ve onun düşünme yoluna yaklaşabilmek için kabul etmek gerekir. Kabul etme henüz onaylama değildir, fakat buna karşın pekâlâ her tartışma için ön şarttır. Nietzsche'nin yolu "üstinsan" adıyla belirlenir.

[87] SEKİZİNCİ DERS

Üstinsan, şimdiye kadarki insandan uzaklaşan ve öteye geçendir, fakat öteye nereye geçiyor? Şimdiye kadarki insan son insandır. Ama eğer şimdi "insan" türündeki canlı, yeryüzünün diğer canlılarından, yani bitki ve hayvanlardan farklı olarak "rasyonellikle" vasıflandırılmışsa, ama ratio olan algılama [Vernehmen] ve muhasebe [Verrechnen] temelde bir tasavvur etme [Vorstellen] ise, o halde son insanın özel niteliği tasavvur etmenin özel bir biçimine dayanmalıdır. Nietzsche buna, onu tasavvur etmenin özüne bilhassa bir bağlama getirmeksizin ve tasavvur etmenin özsel alanını ve her şeyden önce özsel kaynağını sormaksızın göz kırpıştırmak diyor. Yine de Nietzsche'nin bu tasavvur için kullandığı isme, yani göz kırpıştırmaya, durduğu bağlama binaen tüm ağırlığını vermemiz lazım. Göz kırpıştırmayı [Blinzeln], insanların özel vesilelerde birbirine söyleneni ve planlananı ve genel olarak olup biteni artık ciddiye almadığını birbirine ifade ettiği ve sadece zahiren algılanan ve öyle yanı sıra yapılan bir göz kırpma [Augenzwinkern] ile eşit tutmamak lazım. Çünkü göz kırpma sadece, her tasavvur etme kendi içinde zaten göz

kırpıştırmanın karakterini barındırdığı için yayılabiliyor. Tasavvur etme her şeye sadece, ön ve üst yüzeysel görünümün yanıp sönmesini ve görünümsemesini teslim ediyor [zu-stellen] ve öne-koyuyor/takdim ediyor [vor-stellen]. Yalnızca böyle öne-koyulan [Vor-gestellte] ve her bir böyle işlenen/ısmarlanan şey [Be-stellte] muteberdir. Tasavvur etmenin bu biçimi ilk olarak göz kırpıştırmakla oluşmuyor, aksine: Göz kırpıştırmak daha öncesinde zaten hâkim olan tasavvur etmenin neticesidir. Hangi tasavvur etmenin? Bu tasavvur etme, şu an sona ermeyip aksine şimdi içinde hâkim olan varlığın daha şimdi varolanın öngörülen tamamına doğru gelişip açılması suretiyle henüz başlayan ve Yeni Çağ denilen evren çağının metafizik temelini teşkil eden öne-koymadır. Yeni Çağın bu metafizik temelini birkaç cümle ile
[88] izah etmek mümkün değildir. Bunun için, bu kürsüden 1938'de sunduğum ve "Holzwege"lerde [Orman Yolları], sayfa 69-104 arasında "Die Zeit des Weltbildes" [Dünya Tasviri Çağı] başlığıyla yayınlanmış konuşmama referans veriyorum. [GA bünyesinde Clt. 5, s. 75-113 arasında yayımlanmıştır]

"Mutluluğu biz icat ettik - diyor son insanlar ve göz kırpıştırıyorlar."

Her yönden, sosyolojimiz, psikolojimiz ve psiko terapimiz ve başka birkaç araç yardımıyla, yakında tüm insanların aynı şekilde aynı mutluluk durumuna getirilmelerini ve herkesin refahının eşitliğinin teminini sağlayacağız. Fakat mutluluğun bu icadına rağmen insanlar bir dünya savaşından diğerine sürülüyorlar. Halklara barışın, savaşın ortadan kaldırılması olduğuna dair göz kırpıştırılıyor. Ancak savaşı ortadan kaldıran barış sadece bir savaş ile temin edilebilir. Bu savaş-barışına karşı da bu sefer tekrar, saldırıları hiç de barışçıl sayılamayacak bir barış hücumu başlatılır. Savaş: Barışın temin edilişi; ama barış: Savaşın ortadan kaldırılması. Barış, ortadan kaldırıldığı şey ile nasıl temin edilsin? Burada bir şey en derininde ekleminden [Fuge] çıkmıştır, veya

belki de hiçbir zaman eklemde değildi. Ama bu sırada "savaş" ve "barış", vahşilerin ateş yakmak için birbirine sürttükleri iki odun olarak kalıyor. Bu esnada da son insan, kendisiyle her şey hakkında sadece göz kırpıştırılan ve kendinden ve modern insana tasavvur etmenin biçiminden öteye bakmayı reddeden ürkütücü bir kısmetin neticesi olarak sadece göz kırpıştırılan bir tasavvur etmenin içinde hareket etmek zorundadır. Dolayısıyla o, kendi tasavvur etme biçimi olan göz kırpıştırmada zaruretten bir dünya düzeni tesis edecek tedbirlerin şeklini arıyor. Kongreler ve konferanslar, kurullar ve yan kurullar, güvensizlik ve pusunun kırpıştıran sözleşmesinin kırpıştıran teşkilatından başka bir şey değil de nedir? Bu tasavvur etmenin içinde alınan her karar, özü itibarıyla yetersiz kalacaktır. Fakat aynı zamanda insan, kendini kararsızlığın sözde sükunetine ve güvenliğine bırakamaz ya. Yine
[89] de insanın bu parçalanmışlığının sebebi ürkütücü bir dünya kısmetinin gölgesinde perdeleniyor. Bu perdelemenin kendisi bile kamusal olanın hâkim gücü ile örtülüyor, öyle ki, dile gelmez çilesine rağmen ve pek fazla kişinin katlanmak zorunda olduğu zarurete rağmen insanın bu parçalanmışlığının çatlağı ona özünde henüz ulaşmadı. Olan şeyin çatlağından yükselen acı insana henüz özünde ulaşmış değil. Bu takririn ilk dersinde nasıl denmişti? "Sancısızız biz..."

Tüm bu söylenenlerden sonra göz kırpıştıran tasavvur etmenin kendisi dahi insanların basit keyfiliğinin veya hatta ihmalkarlığının dışında olmasın? Bu tasavvur etmede garip ve insanın üzerinden öteye, mevcut olana doğru uzanan bir ilişki hâkim olmasın? Bu ilişki, insana varlığı kendi özünde var olmaya bırakmasını reddeden bir biçimde olmasın?

Bu tasavvur etme, olanı, yani varolanın her birini kendi önüne koyarken, temelinde mevcut olan ve olduğu şekilde olan her şeye karşı koyuyor olmasın? Bu tasavvur etme, kendine teslim ettiği [zustellen] şeyi, onu alçaltmak [herabsetzen] ve eritmek

[zersetzen] için temelde takip ediyor [nachstellen] olmasın? Temelde her şeyi takip ediyor olacak şekilde her şeyi böylesine öne-koyan/tasavvur eden [vorstellen] hangi düşünme biçimidir? Bu tasavvur etmenin ruhu hangisidir? Her şeyi bu şekilde düşünen hangi düşünme tarzıdır? Şimdiye kadarki insanın düşünmesi hangi biçimdendir?

Nietzsche, son insanın göz kırpıştırmasında öncesinden hâkim olan tasavvur etmeye dair sorumuza cevap veriyor. "Böyle Buyurdu Zerdüşt"ün (1883) ikinci kısmının sondan üçüncü parçasında yazıyor. Bu parça, "Von der Erlösung" ["Kurtuluşa Dair"] ile başlıklandırılmıştır. Burada şöyle deniyor:

"*İntikamın ruhu*: Dostlarım, bu şimdiye dek insanların en iyi düşünmesiydi; ve elem olan yerde, daima ceza da olmalı."[13]

İntikam [Rache], öç almak [rächen], wreken*, urgere* şu
[90] demektir: İtmek, sürmek, takip etmek, tuzak kurmak. Şimdiye kadarki insanın düşünmesi [Nachdenken] ve öne-koyması/tasavvur etmesi [Vor-stellen], intikamla, yani tuzak kurmakla [Nachstellen] tanımlıdır. Fakat eğer Nietzsche şimdi, şimdiye kadarki insandan ve onun tasavvur etmesinden başka ve daha yüce bir insana doğru uzaklaşmak ve öteye geçmek istiyorsa, o halde öteye geçmenin yoluna götüren köprü hangisidir? O halde Nietzsche, son insandan öteye geçerek üstinsana ulaşmak için bu köprüyü ararken neyi düşünüyor? Bu düşünürün aslında ve yegâne düşündüğü şey nedir; her fırsatta söylemediğinde ve her defasında aynı şekilde telaffuz etmediğinde de düşündüğü şey nedir? Nietzsche sorumuza cevabı yine "Böyle Buyurdu Zerdüşt"ün aynı ikinci kısmında, "Von den Taranteln" ["Tarantula'ya Dair"] parçada veriyor. Burada Zerdüşt'e şöyle söyletiyor:

"Çünkü *insan intikamdan kurtulmuş olsun*: Bu bana, en yüce umuda doğru bir köprü ve uzun bir fırtına sonrasında bir gökkuşağıdır."[14]

[91] DOKUZUNCU DERS

SEKİZİNCİ DERSTEN DOKUZUNCU DERSE GEÇİŞ

Düşünme ne demektir? diye soruyoruz. - Fakat Nietzsche hakkında konuşuyoruz. Bu tespit doğrudur ama yine de yanılgıdır. Zira bu şekilde söylenen şeyin etrafında yanılıp duruyoruz. Böylece neye dair konuşulduğu ile ne söylendiği eşit şeyler değildir. Hakkında konuşulan şeyi doğru şekilde tasavvur etmek, söylenmiş olana kendimizi bırakmış olduğumuza bile teminat değildir. Söylenmiş olan şey, Nietzsche'nin ne düşündüğüdür. Düşünür olarak olan şeyi, onun ne surette olduğunu ve nasıl olduğunu düşünür. O, olan şeyi, yani varolanı varlığında düşünür. Buna göre düşünürlerin düşünmesi, varolanın varlığına dair bağlamdır. O halde eğer düşünür olan Nietzsche'nin ne düşündüğünü takip edersek, varlığa dair bu bağlamda hareket etmiş oluruz. Düşünürüz. Daha ihtiyatlı konuşacak olursak: Varlığa dair bu bağlama kendimizi bırakmaya çalışıyoruz. Düşünmeyi öğrenmeye çalışıyoruz.

Nietzsche hakkında konuşuyoruz, fakat şöyle soruyoruz: Düşünme ne demektir? Yalnız biz sadece Nietzsche'nin üstinsana dair söylediklerini takip ediyoruz. Ve bunda da, üstinsanın öteye-geçen olması suretinde onun özünü soruyoruz. Öteye geçmeye dikkat ediyoruz. Bu cihetten öteye-geçenin nereden hareketle ve nereye gittiğini soruyoruz. Ve bununla birlikte öteye-geçmenin köprüsünü soruyoruz. Fakat kesinlikle varolanın varlığını sormuyoruz. Üstüne üstlük öteye-geçmeye dair köprüyü sorarken özel ve münferit bir meseleye rastladık. Zira Nietzsche için en yüce umuda doğru giden, yani şimdiye kadar olanın ötesine giden insanın öz suretine doğru uzanan köprü nedir? Köprü onun için şudur: İntikamdan kurtuluş. Zira Nietzsche'ye göre intikamın ruhu, şimdiye kadar tamamıyla son olan insanı belirler. Ancak
[92] intikam hırsını aşmak, aşikâr olduğu üzere ahlakî davranışı ve insanın duruş ve zihniyetinin ahlakını ilgilendiren özel bir sorudur. İntikam hırsına ve onun aşılmasına dair tartışma, etik ve ahlaka aittir. Eğer intikama ve onun aşılmasına dair bu özel soruyu takip ediyorsak, Nietzsche'nin asıl düşünmesine binaen, yani ne olduğuna dair bağlamda nasıl hareket edeceğiz? İntikama ve onun aşılmasına dair soru çok ağır basıyor olabilir, fakat ne olduğuna dair sorudan çok uzak kalıyor. İntikama dair soru, varlığa dair soru değildir. İzleyelim. Düşünmeyi öğrenelim.

DOKUZUNCU DERS

Nietzsche'nin düşünmesi, ruhun intikamından kurtuluşa dairdir. Onun düşüncesi, intikamdan muaf olma olarak her basit kardeş olmanın öncesinde, ama her sadece-cezalandırmak-istemenin de, her barışa dair gayretin ve her savaşmanın da öncesinde olan tine dairdir ve pax'ı, yani barışı antlaşmalar ile temellendirip teminat altına almak isteyen tinin de öncesindedir. Bu intikamdan muaf olmanın alanı her barışseverliğin öncesinde olduğu gibi, her şiddet politikasının da öncesindedir. O aynı zamanda her işi salı ver-

mişlikteki zayıflığın ve kurban vermekten kaçınmanın önünde olduğu gibi, ne pahasına olursa olsun girişilen her eylemin de öncesindedir. Nietzsche üstinsanın özünü, intikam almaktan muaf olmanın alanında görüyor. Öteye-geçen, yani üstinsan, bu alana doğru yürüyor - "Mesih *ruhuyla* Sezar"

Nietzsche'nin sözde muaflık düşüncesi, intikamdan muaf olmanın ruhuna dairdir. Düşüncesinin bu temel hattını sadece biraz olsun dikkate alırsak, Nietzsche'ye dair yaygın kanıya dönüşmüş şimdiye kadarki resim kendi içinde yıkılmak zorunda kalır.

[93] Öteye-geçenin yolunu ve dolayısıyla son insandan üstinsana geçişi belirlemeye çalışıyoruz. Birinden ötekisine uzanan köprüyü soruyoruz. Nietzsche'nin kendi ifadesine göre bu köprü, intikamdan kurtulmaktır.

Şimdi, daha önce işaret edildiği gibi, intikama dair sorunun ve ondan kurtulmanın ahlakın ve ahlaki eğitimin özel bir sorusu olduğu sanılabilir; ancak şimdiye kadarki insanın ve düşüncenin temel özelliği olarak intikam hırsının analizi "psikolojinin" bir vazifesidir. Gerçekten de Nietzsche'nin tartışmaları harfiyen ve hatta başlıklarına göre, ahlakın ve psikolojinin nakledilen tasavvur alanlarında hareket ediyor. Ancak Nietzsche meseleye binaen, "ahlak" ve "psikoloji" başlıklarının altına düşen şeyleri her yerde metafizikten yola çıkarak düşünüyor, yani tümüyle varolanın varlığının kendini nasıl tanımladığı ve insanı nasıl alakadar ettiği sorusu cihetiyle düşünüyor. "Ahlak" ve "psikoloji" metafiziksel olanda temellidir.

Psikoloji tek başına, psikoterapi olarak dahi, insanoğlunun kurtuluşuna dair hiçbir şeye muktedir değildir; ahlâk, eğer insan elinde olmasına müsaade edildiği kadarıyla ilk önce özünü kendinden hareketle varlığa yönelik özsel bağlamlara doğru açık tutmazsa, yalnızca bir öğreti ve talep olarak hiçbir şeye muktedir değildir; varlık ister bilhassa ona hitap etsin isterse de henüz acısız olduğu için insanın dilsiz olmasını sağlasın. Fakat sadece

bu "dilsiz ve acısızız biz" [ibaresini] taşıdığımız ve nihayete erdirdiğimizde, özde varlığın talebine artık zaten açık olmuş olacağız bile. Fakat düşünmenin önden hazırlayabildiği varlığa yönelik bu açıklık bile kendi başına insanlığın kurtarılmasına muktedir değildir. Varlığa dair irtibatın bu aslî açıklığı bunun için zaruri olsa da, yeterli bir şart değildir. Fakat tam da düşünme kendi icrasında, yani kendi olarak varolanın karşısındaki sis perdesi-
[94] ni yarıp açmakta kalırsa, bu yarığın örtülmemesini düşünmesi gerekir.* Hegel bunu bir defasında, sadece metafiziksel cihetle ve boyutta olsa da şöyle ifade etmişti: "Yamalı çorap yırtıktan iyidir, özbilinç öyle değil"**. Sağlıklı ve faydaya odaklı insan zihni "yamalı" çorabın tarafında duruyor. Varolanın kendini gösterdiği alana doğru yönelmek ise - Yeni Çağ felsefesi için bu öznelliktir - yarılmışlığın tarafında duruyor, yani bilincin tarafında. Bu yarılmış olan, yarığı itibariyle mutlak olanın girişi için açıktır. Düşünme için şu geçerlidir: ... Yarılmışlık metafiziksel olana doğru giden yolu açık tutuyor.

Nietzsche'nin intikama ve intikamdan kurtuluşa dair düşünmesini metafiziğin en geniş alanına, ve hatta bu alanın çekirdek bölgesine kaydırmak zorundayız. Buna dair bir işaret mecburen kabaca ve daima büyüyen çöl sözüyle irtibatlı kalmak zorundadır.

Bu nevi bir işaretle tabii ki adım adım, yani her cümle ile zor bir alana ulaşıyoruz; ancak bu alan, ölü kavramların ve ifrata kaçan soyutlamaların neredeyse havasız mekânının sapalığında kalmıyor. Bu alan, zemini üzerinde modern çağımızın tüm hareketlerinin vuku bulduğu bir diyarda kalıyor. Bu zeminin ve hele ki diyarın görülmemesi, daha doğrusu görülmek istenmemesi, onların var olmadığına dair henüz bir delil değildir.

Nietzsche'nin intikamı ve intikamdan kurtuluşu baştan itibaren metafiziksel, yani tüm varolanları tanımlayan varlıktan dolayı düşündüğünü ve düşünüş biçimini idrak edebilmek için, Yeni Çağ devrinde varolanın varlığına dair hangi öz niteliğin belirdiğine

dikkat etmemiz gerekir. Varlığın kastedilen bu öz niteliği klasik biçimde, Schelling'in 1809 yılında "Beşerî Hürriyetin Özüne Ve Onunla İlgili Şeylere Dair Felsefi İncelemeler" ['Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände] [eserinde] ortaya
[95] koyduğu birkaç cümle ile dile geliyor. Aşağıdaki üç cümle, metin içinde bir öncekilerinden tire ile katî şekilde ayrılmış ve böylece temel anlamı itibariyle öne çıkarılmıştır. Cümleler şöyledir:

> "Son ve en yüce mercide istençten [Wollen] başka hiçbir varlık yoktur. İstenç, kadim varlıktır [Urseyn], ve kendisinin {yani kadim varlığın} bütün sıfatları yalnızca buna {yani istence} uymaktadır: Temelsizlik, ebedilik, zamandan bağımsızlık, kendini olumlama. Bütün felsefe, sadece bu en yüce ifadeyi bulmak için gayret eder"[16] (WW, Kısım 1, Cilt VII, 350 Son)*.

Schelling, metafiziksel düşüncenin ezelden beri varlığa tanıdığı sıfatların son ve en yüce ve böylece kemale ermiş suretini istençte buluyor. Ancak bu istencin [Wollen] iradesi [Wille] burada beşerî ruhun kabiliyeti olarak kastedilmiyor, bilakis "istenç" sözcüğü burada tümüyle varolanın varlığını ifade eder. Her varolan ve tümüyle varolan, özündeki yetiye irade yoluyla ve irade dahilinde sahiptir. Bu bize garip gelir; Akşam Diyarı metafiziğin özsel ve basit düşünceleri bize yabancı kaldığı müddetçe, yani düşünceleri düşünmediğimiz, onları daha çok sadece hep rivayet ettiğimiz sürece de garip kalacaktır. Örneğin Leibniz'in varolanın varlığına dair ifadelerini en kesin bir şekilde tarihbilimsel olarak tespit edebiliyoruz ve yine de, varolanın varlığını monattan dolayı ve bunu da perceptio ile appetitus'un birliği*, tasavvur etme ile rağbet etmenin birliği olarak tanımlarken ne düşündüğüne dair en ufak bir şeyi bile idrak edemeyebiliyoruz. Leibniz'in burada düşündüğü şey, Kant ve Fichte'de akıl iradesi [Vernunftwille] olarak dile geliyor ve Hegel ve Schelling de bunu, her biri kendi yolunda olmak üzere, düşünerek takip ediyor. Dünyayı irade ve

tasavvur olarak düşünürken Schopenhauer de aynısını diyor ve kastediyor; varolanın kadim varlığını, iktidar-olma-iradesi [Wille zur Macht] olarak tanımlarken Nietzsche de aynısını düşünüyor. Burada her yerde mütemadiyen varolanın varlığının irade olarak görünmesinin sebebi, bazı filozofların varlığa dair kendilerine oluşturdukları bir görüşe dayanmıyor. Varlığın irade olarak te-
[96] zahür etmesinin ne anlama geldiği hiçbir bilgelikle bulunamaz. Sadece bir düşünme ile sorulabilir ve sadece düşünerek sorguya değerliğinde takdir edilebilir, yani sadece düşünülmüş-olan olarak hafızada saklanabilir.

Varolanın varlığı, Yeni Çağ metafiziği için irade olarak görünüyor. Fakat insan özüne binaen düşünen hayvan olarak tasavvur edilerek varlığındaki varolana doğru ve böylece onunla ilintili olarak ve dolayısıyla varlıktan dolaylı olarak belirlendiği surette, varlığın (yani şimdi iradenin) insanoğluna dair bu bağlamına binaen insan olmak da vurgulu biçimde bir istenç olarak görünmek zorundadır.

Peki şimdi Nietzsche, metafiziksel düşündüğü surette intikamın özünü nasıl düşünüyor? Bu soruyu, şu soruyla açıklayalım: İntikam eğer tüm tasavvur etmeleri [Vorstellen] bir takip etme [Nachstellen] olarak tanımlıyorsa, intikamın özü hangi türdendir? Öne-koymak [Vor-stellen], olanı teslim eder [zu-stellen]. [Öne-koymak], varolan olarak geçerli sayılanı tespit eder ve sabitler. Böylece olanın belirlenmesi, belirli bir şekilde her şeyi kendine göre kurup ayakta tutmak üzere takip eden bir tasavvur etmenin buyruğu altında kalır.

Ezelden beri olan şey, mevcut-olan [.s Anwesende] olarak geçer. Peki ama, bir şekilde artık olmayan fakat yine de olan bir şeyi tasavvur etme ile ilgili durum nasıldır? [Geçmişte] Olmuş olan şeyin tasavvur edilmesiyle ilgili durum nasıldır? Tasavvur etme ve onun istenci bu "olmuş olana" çarpıyor. "Olmuş olana" karşı istenç artık bir şey yapamıyor. "Olmuş olana" dair istencin artık söyleyecek hiçbir şeyi yok. Bu "olmuş olan", bahsedilen

iradenin istencine karşı koyuyor. Bu "olmuş olan", her istenci harekete geçiren taş oluyor. Bu taş, iradenin artık yuvarlayamadığı taştır. Böylece "geçmişte olan", istenç olarak daima ileri gitmek isteyen, fakat geçmiş olarak sabit ve geride kalan şeye karşı tam da bunu yapamayan her istencin kederi ve diş gıcırtısına dönüşüyor. Böylece "olmuş olan", her istenç için aksi olandır. Bundan dolayı bu aksi olanın karşısında olan iradenin [Wille] kendinde, "olmuş olana" karşı bir aksi-irade* [Widerwille] ayaklanıyor. Ancak bu aksi-irade ile aksi olan şey istencin kendinde yuvalanıyor. İstenç,
[97] kendi içindeki bu aksi olan şeyle zorlanıyor; bu aksi olandan dolayı çile çekiyor, yani irade kendinden dolayı çile çekiyor. İstenç kendine, "olmuş olan"dan dolayı ve geçmişten dolayı duyulan bu çile olarak görünüyor. Fakat geçmiş olan [.s Vergangene], geçip gitmeden [Vergehen] neşet eder. İrade, geçip gitmeden dolayı çile çektiği, fakat bu çile çekmede doğrudan kendisi olduğu, yani irade olduğu surette, kendi istencinde geçip gitmenin sorumluluğunda kalır. Böylece irade, geçip gitmenin kendini ister. O bununla çilesinin geçip gitmesini ve böylece kendisinin geçip gitmesini ister. "Olmuş olan" her şeye karşı olan aksi-irade, her şeyin geçip gitmeye değer olmasını isteyen bir geçip gitmeye yönelik irade [Wille zum Vergehen] olarak görünür. İrade içinde ayaklanan [erstehen] aksi-irade böylece geçip giden, yani oluşan, oluşmaktan [Entstehen] bir duruşa [Stand] gelen ve var olan [bestehen] her şeye karşı olan iradedir. Böylece irade, giden ve duran ve gelen her şeyi, bir duruşa indirgemek ve nihai olarak eritmek için temelde takip eden bir tasavvur etmedir. İradenin kendindeki bu aksi-irade, Nietzsche'ye göre intikamın özüdür.

"Bu, evet sadece bu *intikamın* kendisidir: Zamana ve onun 'geçmiş olanı'na karşı iradenin aksi-iradesi."[17] (Böyle Buyurdu Zerdüşt, II'ci bölüm, Kurtuluşa dair).

Fakat intikam asla kendini kendi ismiyle anmaz, bilhassa o esnada intikam aldığı yerde. İntikam kendine "ceza" der. Böylece

hasmane özünü, hak görünümsününe büründürür. Aksi-iradeli özünü, haketmişlik isnadının görünümsüsüyle örter.

> "Çünkü 'ceza' diye adlandırır intikam kendini: Yalan bir sözle kendine iyi bir vicdan uydurur"[18] (a.g.e.).

Nietzsche'nin intikam ve ceza, intikam ve çile, intikam ve intikamdan kurtuluşa dair bu ifadelerinin ardında ne kadar doğrudan Schopenhauer'in ve dolaylı olarak tüm dünyayı olumsuzlayan duruşların bir tartışması yattığı burada mübahase edilecek değil. İntikama dair düşüncenin erimini her yönüyle görebilmek ve buradan da intikamdan kurtuluşu Nietzsche'nin nerede aradığını idrak edebilmek için nazar-ı dikkatimizi başka bir şeye odaklamamız gerekir. Nietzsche'nin intikama dair düşüncelerini-
[98] nin sınırları böylece görünür olacaktır. Onun düşünme alanının tamamı ilk olarak bu şekilde netleşir. Nietzsche'nin, intikamdan bahsettiğinde ne suretle tümüyle varolanın varlığını dikkate alıp düşündüğü böylece kendini göstermek zorundadır. Nietzsche'nin, intikamın ruhunu ve intikamdan kurtuluşu düşündüğü zaman varolanın varlığından başka bir şeyi düşünmediği kendini göstermek zorundadır. Her şey böyle ise ve doğru şekilde düşünülürse, Nietzsche'nin intikama dair sorusu bizi onun düşünmesinin temel hatlarına, yani onun metafiziğinin iç alanına götürür. Oraya ulaşırsak, "çöl büyüyor" sözünün konuşulmuş olduğu alanda oluruz. Fakat intikamın tini şimdiye kadarki bütün düşünmeyi belirlediyse, ama bu düşünme özünde öne-koymak [Vor-stellen] ise, o halde buradan tasavvur-etmenin [Vorstellen] özüne yönelik geniş bir görüş açılmak zorundadır. Şimdiye kadarki düşünmenin ve Nietzsche'nin düşünmesinin neyin içinde hareket ettiğine yönelik bir bakış açısı açılıyor olacaktır.

Nietzsche'nin intikama dair düşüncesinin ne denli metafizik taşıdığını, veya daha doğrusu, ne denli metafiziksel taşındığını görmek için onun intikamın özünü nasıl gördüğünü ve belirlediğini dikkate almak gerekir. Nietzsche şöyle diyor:

"Bu, evet sadece bu *intikamın* kendisidir: Zamana ve onun 'olmuş olanı'na karşı iradenin aksi-iradesi."

İntikamın belirleniminin, onda tiksindirici ve aksi olana ve böylece aksi-iradeye vurgu yapması, meselenin zaruretinden gibi görünüyor. Ancak Nietzsche daha ötesini düşünüyor. Nietzsche basitçe şöyle demiyor: Kini, aksi ve aşağılayıcı bir şey olarak belirlediğimiz gibi intikam da aksi-iradedir. Nietzsche şöyle diyor: İntikam, iradenin aksi-iradesidir. Bu arada, Yeni Çağ metafiziğinin dilinde iradenin sadece beşerî istenci kastetmediğini, aksine "irade" ve "istencin" varolanın varlığının tamamının ismi olduğuna dair zaten dikkat çekilmişti. Nietzsche'nin intikamı, "iradenin aksi-iradesi" olarak belirlemesi onu varolanın varlığına dair bağlama taşır. Bunun böyle olduğu, iradenin aksi-iradesinin aslında neye karşı iradeli olduğuna dikkat ettiğimizde bunun
[99] böyle olduğu tamamıyla açık olacaktır: İntikam şudur: Zamana ve onun 'olmuş olanı'na karşı iradenin aksi-iradesi.

İntikamın özüne dair bu belirlemenin ilk okunuşunda ve ikinci okunuşunda ve hatta üçüncü okunuşunda bile intikamın "zaman"a dair ilişkisi şaşırtıcı, anlaşılmaz ve nihayet keyfi olarak görülecektir. Hatta böyle görülmek zorundadır. Bir defa "irade" sözcüğünün burada nereye işaret ettiğine ve sonra da burada "zaman" isminin ne kastettiğine dikkat etmedikçe, böyle görülmek zorundadır. Ancak zamanın özünü nasıl düşündüğüne dair soruya Nietzsche kendisi cevap veriyor. Nietzsche diyor ki: İntikam, "zamana ve onun 'olmuş olanı'na karşı iradenin aksi-iradesidir." Nietzsche'nin bu cümlesini, önümüzde Aristoteles'in bir cümlesi varmışçasına itina ile düşünmemiz gerekir. Hatta zamanın özünün belirlenimine binaen zaten önümüzde Aristoteles'in bir cümlesi var. Bu cümleyi yazıya dökerken muhakkak bu Nietzsche'nin hatırına gelmemişti. Bu atıf da zaten, Nietzsche'nin Aristoteles'e bağlı olduğunu söylemek istemiyor. Bir düşünür bir düşünüre

bağlı olmaz, düşündüğü takdirde düşünülmesi-gerekene, yani varlığa bağlıdır. Ve sadece varlığa bağlı olduğu surette, düşünürlerin düşünmüş oldukları şeylerin içe akmasına [Einfließen] açık olabilir. Dolayısıyla kendine tesir ettirmek/içine akıttırmak [be-einflussen] yalnızca en büyük düşünürlerin ayrıcalığı olarak kalır. Buna karşın küçükler ise engellenmiş özgünlükleri sebebiyle çile çeker ve bundan dolayı kendilerini çok ötelerden gelen tesire/akıntıya [Ein-Fluß] karşı kapatırlar. Nietzsche diyor ki: İntikam "... zamana karşı iradenin aksi-iradesi"dir. Bu, şu demek değildir: Zamansal olan bir şeye karşı; şu da demek değildir: Zamanın özel bir karakterine karşı; aksine sadece şu demektir: Zamana karşı aksi-irade. Fakat hemen peşinden şu sözler gelir: "Zamana ve onun 'olmuş olan'ına karşı." Bu, şunu demiyor mu: Ve zamanın 'olmuş olan'ına karşı. Zamana sadece "olmuş olan"ın değil, "olacak olan" ve "şimdi olan"ın da ait olduğuna işaret edilecektir. Muhakkak. Zamana sadece geçmiş değil, gelecek ve şimdi de aittir. Şu hâlde Nietzsche "olmuş olan"a atıfta bulunuyorsa, zamanı belirli bir
[100] cihetten kasteder, kesinlikle "o" zamanın kendisini değil. Fakat "o zaman" ile durum nasıldır? O [zaman], içinde geçmişin, geleceğin ve şimdinin bir araya paketlendiği bir paket değil ki. Zaman, içinde "artık şimdi olmayan", "henüz şimdi olmayan" ve "şimdi"nin bir araya hapsedildiği bir kafes değildir. "O zamanla" durum nasıldır? Onun durumu, onun gidiyor olmasıdır. Ve gitmesi de geçip gitmesi suretiyledir. Zamanın gitmesi tabii bir gelmedir, fakat geçip gitme suretiyle giden bir gelmedir. Zamanın geleni asla kalmak için gelmez, gitmek için gelir. Zamanın geleni daima zaten yanından gitmenin ve geçip gitmenin işaretleriyle işaretlidir. Bundan dolayı zamansal olan adeta geçici olandır. Bundan dolayı "olmuş olan" diğer ikisinin yanında sadece bir zaman dilimini ifade etmez, bilakis: Zamanın verdiği ve ardında bıraktığı asıl çeyiz, geçmiş olan şeydir, "olmuş olandır". Zaman, sadece sahip olduğu şeyi verir. Ve sadece bizzat olduğu şeye sahiptir.

Yani Nietzsche, intikam "zamana ve onun 'olmuş olanı'na karşı iradenin aksi-iradesi"dir dediğinde, "olmuş olan" ile zamandan yalıtılmış bir tanımlama yapmaz, bilakis zamanı tümüyle zamanın özünde belirleyen şeyden hareketle tasvir eder. Bu da geçip gitmektir. "Zamana ve onun 'olmuş olanı'na" ifadesindeki "ve", Nietzsche'nin cümlesine sadece özel bir şeyin eklenmesine girişmiyor, bilakis bu "ve" burada daha çok şunu ifade eder: "Ve bu da demektir ki". İntikam, zamana ve bu da demektir ki, geçip gitmeye ve onun olmuş olanına karşı iradenin aksi-iradesidir.

Zamanın geçip gitme olarak, art arda olanın akıp-gitmesi [Ab-Fließen] olarak ve "henüz 'şimdi' olmayan"dan "artık 'şimdi' olmayan"a doğru her "şimdi"nin beriye ve öteye yuvarlanması olarak belirlenmesi ve buna göre zamansal olanın geçici olan olarak belirlenmesi - hepsi beraber Akşam Diyarının tüm metafiziğinin "o" zamana dair yaygın tasavvurunu şekillendiriyor.

[101] ONUNCU DERS

DOKUZUNCU DERSTEN ONUNCU DERSE GEÇİŞ

> "*Çünkü insan intikamdan kurtulmuş olsun*: Bu bana, en yüce umuda doğru bir köprüdür..."

Nietzsche'nin düşündüğü bu en yüce umut hâlâ bir şeye umutlandırıyor mu, yoksa bu en yüce umut kendinde asıl çölleşmeyi mi barındırıyor, Nietzsche ile beraber köprüden geçme teşebbüsüne cesaret etmeyi ihmal ettiğimiz müddetçe bunu teşhis edemeyeceğiz. Ancak şimdi bu köprüden gidiş Nietzsche'nin düşünmesindeki diğer birçok başka adımdan sadece bir tanesi değildir. Köprünün üzerinden gidiş asıl olandır ve bu burada, Nietzsche'nin metafiziğinin dahilinde geliştiği tüm düşünmenin daima yegâne adımı olduğu anlamına gelir. Takririn akışını böldüğümüz bugünkü ders sadece Nietzsche'nin bu düşünme adımını onunla beraber icra etmeye dairdir. Köprü, intikamdan kurtuluştur. Köprü, intikamdan uzaklaştırır. Soruyoruz: Nereye

doğru? İntikama dair artık bir alanın olmadığı yere. Bu, herhangi bir yer olamaz ve öyle değildir de. Zira köprü üzerinden gidiş bizi Nietzsche'nin metafiziğinin zirvesine götürür.

İntikamdan kurtulmanın ne olduğu, intikamın kendisinin ne olduğu ile beraber önden belirlenmiştir. Nietzsche için o şimdiye kadarki tüm düşünerek takip etmenin temel sureti olarak kalır. Bu, şunu söyler: İntikam, şimdiye kadarki insanın genel olarak varolana karşı davranışının biçim ve şeklini belirler. Nietzsche, intikamın özünü bu ilişkiden hareketle düşünür. İnsan varolana dair bir davranışta bulunduğu surette, varolanı zaten her defasında onun varlığında tasavvur eder. Varolandan hareketle bakıldığında, varolana dair tasavvur zaten daima varolandan öteye gitmektedir.

[102] Örneğin Münster'i bir tasavvur edersek, o zaman önümüze sadece kilise veya bina konmuş değil, bilakis mevcudiyetinde mevcut olan konmuştur. Mevcut olanın mevcudiyeti en son olarak ve *ayrıca da* öne koyulmuş/tasavvur edilmiş değildir, bilakis *öncesinden* [koyulmuştur]. Diğer her şeyden önce önümüzde duruyor, sadece biz onu içinde durduğumuz için göremiyoruz. O aslında bizden önce gelen şeydir. Varolanın tasavvur edilmesi, ondan hareketle tahmin edilmiş olduğundan zaten daima varolandan ötededir – μετά. Bu μετά'yı görmüş, yani düşünmüş olmak, tüm Yunan düşünmesinin basit ve dolayısıyla tükenmez anlamıdır. Varolanın tasavvuru kendi içinde metafizikseldir. Nietzsche eğer intikamı şimdiye kadarki tasavvur etmenin temel hattı olarak düşünüyorsa, onu metafiziksel düşünüyordur, yani sadece psikolojik veya ahlakî değil.

Varolanın varlığı, Yeni Çağın metafiziğinde irade olarak görünür. "İstenç, kadim varlıktır" diyor Schelling. Kadim varlığın ezelden beri sabit duran yüklemlerine "ebedilik ve zamandan bağımsızlık" dahildir. Buna göre sadece zamandan bağımsız olup ebedi olan irade kadim varlıktır. Ama bu iradenin zamandan bağımsız olarak daima mevcut olduğuna dair sadece dışsal belir-

lenmeyi kastetmez. Ebedî irade sadece şu demek değildir: Ebedî olarak süregiden bir irade; bilakis şunu söyler: İrade, sadece *irade* olarak ebedî olduğu zaman kadim varlıktır. İrade, eğer irade olarak istencin ebediyetini ebediyen isterse, ebedidir. Bu anlamda ebedî irade istencinde ve istediği şeyde artık zamansal olana bağlı değildir. O, zamandan bağımsızdır. Bu sebeple artık zamana da takılı kalamaz.

İntikam iradenin aksi iradesidir, diyor Nietzsche. Ancak intikamdaki karşı koyan şey, yani onun aksi iradesi, sadece bir istenç ile icra edilmiş değildir, bilakis her şeyden önce daima iradeyle bağlantılı kalır, yani metafiziksel olarak: Varlığında varolana [bağlantılı kalır]. Bunun böyle olduğu, aksi irade olarak intikamın *neye karşı* murat ettiğini dikkate alıp düşündüğümüzde açıklık kazanır. Nietzsche şöyle diyor: İntikam, zamana ve onun "olmuş olanına" karşı iradenin aksi iradesidir. Burada "zaman" ne demektir? Bir önceki dersin daha teferruatlı tefekkürü şunu gösterdi: Nietzs-
[103] che intikamın özsel çerçevelenmesinde zamandan bahsettiğinde, zamansal olanı "zaman" adı altında zamansal yapan şeyi tasavvur eder. Zamansal olan nedir? Bunu hepimiz pek fazla düşünmeden biliriz. Bir insanın "zamanı takdis ettiğini"* işittiğimizde, [onun ne olduğuna dair] net bir şekilde hatırlatılmış oluruz. Zamansal olan, geçici olandır. Zaman geçici olanın geçmesidir. Bu geçme daha net olarak, "şimdi"nin "henüz şimdi değil"den "artık şimdi değil"e doğru ardı sıra akması olarak tasavvur edilir. Zaman, kendisinin geçip gitmesiyle birlikte geçici olanı geçirir, bunu da yine sadece eğer tüm geçme boyunca var olursa yapabilir. Zaman, geçerek vardır. Daima, olmayarak olmaktadır. Zamana dair bu tasavvur, Akşam Diyarının tüm metafiziğinde esas olan "zaman" kavramını belirler.

ONUNCU DERS

Peki şimdi geçip gitme olarak zamana ve geçici olarak zamansal olana dair bu uzun zamandan beri yaygın olan tasavvur nereden geliyor? Zamanın bu tanımı mutlak bir şeymiş gibi gökten mi indi? Sadece çoktan beri yaygın olduğu için mi bu tasavvur bu kadar tabii? Zamana dair bu tasavvur nasıl yürürlüğe girdi? Akşam Diyarının düşünmesinin tedavülüne nasıl girdi?

Artık, metafizikte özsel bir şeyin, yani kendi temelinin düşünülmemiş olarak kaldığını gösteren yere ulaşmamız için zamanın bu özünü ve menşeini takip ederek düşünmenin nihayet zamanı geldi ve şimdi zamanıdır. Bu temel, yalnızca metafiziksel düşündüğümüz müddetçe aslında henüz düşünmüyor olduğumuzu söylememizi gerektiren temeldir. Eğer metafizik zamanın özünü soruyorsa, o halde muhtemelen ve hatta mecburen kendi türünün soru-sorma biçimine uygun bir şekilde soruyordur. Metafizik
[104] şöyle soruyor: τί τὸ ὄν [ti to on]; (Aristoteles): Varolan nedir? Varolandan yola çıkarak varolanın varlığını soruyor. Varolanda varolan nedir? Varolanın varlığı, varolanın neresinde yatıyor? Zamanla bağlantılı olarak bu şunu der: Zamanda aslında varolan nedir? Bu soruya uygun olarak zaman, bir şekilde *olan* bir şey olur, varolan olarak tasavvur edilir ve böylece varlığına dair sorgulanır. Bu soruyu Aristoteles "Fizik"inin Δ 10-14'ünde klasik bir biçimde geliştirdi. Aristoteles'in, zamanın özüne dair kendi sorduğu soruya verdiği cevap Nietzsche'nin zaman tasavvurunu da hâlâ belirlemektedir. Sonradan gelen tüm zaman anlayışları, Yunan düşüncesinde önden belirlenmiş olan zamana dair Aristotelesçi temel tasavvurda temellenir. Bu, her bir düşünürde, örneğin Plotin'de, Augustinus'da, Leibniz'de, Kant'da, Hegel'de, Schelling'de aynı meselenin farklı yorum istikametlerinin geçerli olduğunu yok saymaz, aksine içerir. Zaman meselesi nasıldır? Zamanda varolan nedir? Metafiziksel düşünme bu soruyu sorduğu an, onun

"varolan"dan [seiend] ne anladığı ve "olmak" [sein] sözcüğünü hangi anlamda düşündüğü bu düşünme için kararlaştırılmış olur zaten. "Varolan" şu demektir: Mevcut olmak [anwesend]. Varolan, mevcut olduğunca daha da varolandır. Daha kalıcı olarak kaldığı sürece ve kalışı daha sürekli olduğu sürece o artarak daha da mevcut olur. Zamanda mevcut olan ve dolayısıyla halihazırda olan nedir? Zamanda daima halihazırda olan, "şimdi"dir (νῦν [nyn], nunc)*. Gelecekteki "henüz şimdi olmayan"*dır*; geçmişteki "artık şimdi olmayan"*dır*. Gelecekteki henüz namevcut olandır [*s* Abwesende], geçmişteki artık namevcut olandır. Varolan: Zamanda mevcut olan daima "henüz şimdi değil"den beriye gelip "artık şimdi değil"e doğru giden uçucu "şimdi"nin dar sırtıdır. Bugün örneğin sporda saniyenin onda biri, fakat modern fizikte saniyenin milyonda biri ile hesaplanıyor olması, zamanı bundan dolayı daha keskin kavrayabiliyor ve böylece zamanı kazanabiliyor olduğumuz anlamına gelmez, bilakis bu hesap, özsel zamanı kaybetmenin, yani giderek daha da az zamana "sahip" olmanın en emin yoludur. Daha doğru
[105] düşünülecek olursa: Artan zaman kaybına bu zaman hesabı sebep olmuyor, bilakis: Zamana dair yapılan bu hesap, insanın zamanı olmadığına dair birden huzursuzluğa düştüğü bir anda başladı. Bu an, Yeni Çağ'ın başlamasıdır.

Zamanda varolan, yani mevcut olan nedir? Her bir "şimdi"dir. Fakat şimdi olan her bir "şimdi", geçip giderek mevcut olur. Gelecekteki ve geçmişteki şeyler, mevcut *olmayanlardır;* mevcut olduğu asla basitçe söylenemeyen şeylerdir. Dolayısıyla gelecekteki ve geçmişteki şey Aristoteles için bir μὴ ὄν τι'dir [mē on ti], yani οὐκ ὄν [ouk on] değildir, kesinlikle hepten bir varolmayan [Nichtseiendes] değildir, fakat pekâlâ kendinde mevcut olma eksikliği olandır. Tam da aynısını Augustinus örneğin 38'inci mezmurun açıklamasında söylüyor; orada şöyle deniyor: "Nihil de praeterito revocatur: Quad futurum est transiturum expectatur (Geçmiş olandan hiçbir şey geri çağrılmıyor, gelecekteki

şey, yanından geçip gidecek olan olarak bekleniyor)*. Ve hemen devamında, aynı yerde, neredeyse kelimesi kelimesine Aristotelesçi bir biçimde zamana dair şöyle deniyor: Et est et non est (Opp. Ed. Migne IV, 419a)*. Zamanın özü burada varlıktan hareketle tasavvur ediliyor, fakat pekâlâ dikkat edilmesi gerekir ki, "varlığın" tamamıyla özel bir yorumu ile, yani mevcudiyet olarak [tasavvur ediliyor]. Varlığın bu yorumu çoktandır yaygın olduğundan bize tabii gelir.

Varlık, Akşam Diyarının düşünmesinin başından beri tüm metafizikler için mevcudiyet anlamında olduğundan dolayı, en üst mertebede düşünüldüğünde saf mevcudiyet olarak düşünülmesi gerekir, yani mevcut olan mevcudiyet olarak, yani kalıcı şimdiki zaman olarak, yani daima duran "şimdi" olarak. Orta Çağ düşüncesi diyor ki: Nunc stans.* Fakat bu, ebediyetin özünün yorumudur.

Şimdi bir an için Schelling'in, "istenç kadim varlıktır" cümlesine eklediği açıklamayı bir düşünelim. Orada, başkalarının yanı sıra kadim varlığın sıfatlarının "ebediyet, zamandan bağımsızlık" olduğu söylenir.

Her metafizikte varlık, ebedilik ve zamandan bağımsızlık olarak düşünülüyorsa, o halde bu şundan başka hiçbir şey ifade etmez: Varolan, zaman geçip gitmek olarak tasavvur edildiğinde
[106] kendi varlığında zamandan bağımsızdır. Geçici olan, ebedi olanın temeli olamaz. Varlığında asıl varolana, geçip gitme anlamındaki bir zamandan bağımsızlık aittir. Fakat varlığın mevcudiyet olarak ve hatta mevcut olan mevcudiyet olarak belirlenmesinin devamında dikkate alınmamış durumu nasıldır? Geçip gitme olarak zaman ve hatta halihazırdaki "şimdi", mevcudiyet olarak varlıktan hareketle tasavvur edildiğine göre mevcudiyet olarak varlık ile durum nasıldır? Varlığın bu belirleniminde mevcudiyete, şimdiliğe ve dolayısıyla zamana dair, yani elbette, rivayet edilmiş zaman kavramıyla düşünmek bir yana, hiçbir zaman tahmin dahi edeme-

yeceğimiz bir zamanın özüne dair bir cihet hâkim değil midir? O halde varlık ve zamana dair durum nasıldır? Biri ve diğeri, varlık olduğu kadar zaman da, her ikisi de bağlamlarında şüpheli olmak, önce şüpheli [fraglich] sonra nihayet sormaya değer [fragwürdig] hale gelmek zorunda değiller mi? Fakat bu durumda, Akşam Diyarının metafiziğinin yön veren temel tanımı olarak geçerli olan şeyin en içteki çekirdeğinde, yani varlığın özünde özsel bir şeyin düşünülmemiş olarak kalmış olduğu kendini göstermez mi? "Varlık ve Zaman" sorusu ile her metafizikte düşünülmemiş olana işaret edilmiştir. Metafizik, bu düşünülmemiş olanda temellenir; dolayısıyla ondaki düşünülmemiş olan şey metafiziğin bir eksiği değildir. Dolayısıyla, metafiziğin bu düşünülmemiş şeye dayanmasından dolayı onun yanlış olduğu ilan edilemez, hatta sapkın bir gidiş, sapkın bir yol olarak geri çevrilemez.

Nietzsche için intikam, iradenin zamana karşı aksi-iradesidir. Bu şimdi şu demek oluyor: İntikam, geçip gitmeye ve onun geçmiş olanına, zamana ve onun "olmuş olanı"na karşı iradenin aksi-iradesidir. Aksi-irade sadece geçip gitmeye değil bilakis geçmiş olanı artık sadece geçmiş olarak bırakan, onu değiştirilemezliğin sabitliğine donduran geçişe karşı hareket eder. İntikamın aksi-iradesi, her şeyi "geçmiş olan"ın içine açtığı ve böylece gitmeyi geçiştirdiği surette zamana karşı hareket eder. İntikamın aksi-iradesi, zamanın basitçe gitmesine karşı yönelmez, bilakis onun geçişi [Gehen] geçmiş olanda [Vergangenes] geçip gitmeye bırakmasına [Vergehenlassen] karşı yönelir, "olmuş olan"a karşı
[107] yönelir. İntikamın aksi-iradesi bu "olmuş olan"a zincirlemiş kalır; tıpkı tüm kinlerde, kinin temelde daima kendini bağımsız yapmak isteyip hiçbir zaman yapamadığı ve kin duydukça giderek daha da yapamayacağı şeye dair en dipsiz bağımlılığının gizli olması gibi.

Fakat o halde, eğer intikam insanı sabitlenmiş geçmiş olanlara zincirliyorsa, intikamdan kurtuluş nedir? Kurtuluş, intikamın aksi-iradesine aksi olandan çözülmektir. İntikamdan kurtuluş,

genel olarak iradeden kurtulmak değildir. İstencin kaldırılması olarak kurtuluş, iradenin varlık olması sebebiyle bu durumda hiç olan hiçe [nichtige Nichts] doğru götürür. İntikamdan kurtuluş, iradenin tam da irade olabilmesi için aksi olandan kurtulmasıdır.

İrade için aksi-olan olarak kalan "olmuş olan" ne zaman ortadan kalkmış olur? Artık hiçbir geçip gitmenin olmadığı zaman değil. Zaman, insan için ortadan kaldırılabilir bir şey değildir. Fakat aksi-olan, geçmiş-olanın "olmuş olan"da sadece donmadığı [erstarren] zaman ve bu donmuşluk [Starre] olarak hareketsiz bir biçimde istence doğru bakakalmadığı [starren] zaman pekâlâ irade için zayıflamaya başlar. Geçip gitme basitçe bir geçip gitmeye bırakma olmadığında ve bundan dolayı geçmiş-olan "olmuş olan"ın içine basitçe battığında aksi-olan kaybolur. İrade, irade olarak hür olduğunda bu aksi-olandan hür olur, yani geçip gitmedeki gidiş için hür; fakat iradeden kendini kaçıran bir gidiş değil, bilakis gitmiş-olanı tekrar geri getirerek geri gelen bir gidiş. İrade, eğer daima her şeyden ziyade gitmeyi, gelmeyi ve her şeyden ziyade bu gitme ve tekrar gelmeyi istediği zaman, zamana ve onun basitçe geçmiş-olanına karşı olan aksi-iradeden kurtulur. İrade, tüm "olmuş olanın" daima geri dönmesini istediği zaman, "olmuş olanın" aksi olanından kurtulur. İrade, aynının daima geri dönüşünü istediği zaman, aksi-iradeden kurtulmuş olur. O halde irade, murat edilenin ebediliğini istiyor. İrade, kendisinin ebediliğini istiyor. İrade, kadim varlıktır. Kadim varlığın en yüce ürünü, ebediliktir. Varolanın kadim varlığı, aynı olanın ebedi geri dönüşünün ebedi
[108] geri dönen istenci olarak iradedir. Aynının ebedi geri dönüşü, ebediyen kendi istencinin kendisini isteyen iradeye dair metafiziğin en büyük zaferidir. İntikamdan kurtuluş, zamana ve onun "olmuş olan"ına karşı iradenin aksi-iradesinden, ebediyen aynı olanın geri dönüşünü isteyen ve bu istençte kendini kendisinin temeli olarak isteyen iradeye geçiştir. İntikamdan kurtuluş, tüm varolanın kadim varlığına doğru geçiştir.

Burada şimdi, sadece bir atıf olarak kalması gereken bir arasöze lüzum oldu. Aynı olanın ebedi geri dönüşünün iradesi olarak irade, geri dönmeyi isteyebilir. Nitekim burada isteyemeyeceği sabit bir geçmiş-olanla artık hiçbir zaman karşılaşmaz. Aynı-olanın ebedi geri dönüşünün iradesi, istenci aksi-olanla karşılaşma ihtimalinden kurtarır. Zira aynı olanın ebedi geri dönüşüne dair irade, baştan ve tamamıyla geriyi, yani geri dönmeyi [Rückkehr] ve tekrar gelmeyi [Wiederkehr] ister. Hıristiyan akidesi, "olmuş olanın" geri istenebileceği başka bir biçimi tanır, o da pişmanlıktır. Fakat bu pişmanlık, eğer özü itibariyle günahtan bağışlanma ile bir bağlamda olur ve böylece genel olarak ve başından itibaren günah ile irtibatlı kalırsa, katkıda bulunması gerektiği kadar "olmuş olan"dan kurtulmaya katkı sunar. Fakat günah, ahlaki kabahatten özsel olarak farklı bir şeydir. Günah sadece inanç çerçevesinde vardır. Günah inançsızlıktır, kurtarıcı olan tanrıya karşı isyandır. Eğer pişmanlık günahtan bağışlanma ile birlikte olup ve sadece bu şekilde geçmiş-olanı geri isteyebiliyorsa, düşünmeden hareketle tasavvur edildiğinde pişmanlığın bu geri isteyişi de metafiziksel bir şekilde belirlenmiş ve sadece bu şekilde mümkün olur, yani kurtarıcı tanrının ebedî iradesine dair bağlamı ile. Fakat Nietzsche'nin pişmanlığın bu Hıristiyan yolundan gitmemesi, onun Hıristiyan-olmuşluğa ve Hıristiyanlığa dair yorumu ile alakalıdır. Fakat bu da, onun intikama ve intikamın tüm tasavvur etmelere etkisine dair anlayışına dayanır. Ama Nietzsche'nin intikama dair yorumu, her şeyin irade olarak varlığın bağlamında düşünülmesine dayanır.

[109] İntikamdan kurtuluş, karşıya geçenin üzerinden geçtiği köprüdür. Karşıya geçen nereye gidiyor? O, sadece geçip giden şeye karşı aksi-irade olan intikama başka alan bırakmayan şeye doğru gidiyor. Karşıya geçen, aynı olanın ebedi geri dönüşünü isteyen iradeye doğru gidiyor; bu irade olarak tüm varolanın varlığı olan iradeye doğru gidiyor.

Üstinsan, aynı olanın ebedî geri dönüşünün iradesi olarak ebediyen kendini isteyen ve başka bir şey istemeyen varlıkla bağlama girerek şimdiye kadarki insanın ötesine gider. Üstinsan, aynı olanın ebedî geri dönüşüne doğru gider, zira özünün aslı oradandır. Nietzsche üstinsanın özünü, Zerdüşt'ün şekil ve şemailiyle şekillendirir. Zerdüşt kimdir? O, aynı olanın ebedî geri dönüşünün öğretmenidir. Aynı olanın ebedî geri dönüşü anlamında varolanın varlığının metafiziği, "Böyle Buyurdu Zerdüşt" kitabının taşıyıcı temelidir. Nietzsche daha dördüncü bölüme dair ilk taslaklarda ve eserin 1883'deki bitiminde onu açık bir şekilde söylüyor (XII, 397, 399-401)*: "Zerdüşt, tekrar gelişin öğretisini ilan ediyor." "Zerdüşt, *üstinsanın mutluluğundan hareketle*, her şeyin geri döndüğüne dair *sırrı* anlatıyor."[19]

Zerdüşt, aynı olanın ebedî geri dönüşünün öğretmeni olduğu için üstinsan öğretisini öğretiyor. Zerdüşt her iki öğretiyi de "aynı anda" (XII, 401) öğretiyor, zira özlerinde ikisi de birbirine aittir. Neden birbirlerine aitler? Özel öğretiler olduklarından dolayı değil, bilakis aslen birbirine ait olan ve dolayısıyla kaçınılmaz biçimde bir arada düşünülen şeyler, yani varolanın varlığı ve onun insanın özüne olan bağlamı, bu iki öğretide eş zamanlı düşünüldüğü için.

Ancak bu, yani insan özünün varlıkla ilişkisi olarak varlığın insan özüne bağlamı, özü ve özünün kökeni cihetiyle henüz dikkate alınıp düşünülmüş değildir. Bu sebeple de bunların hepsinin yeterli ve uygun bir şekilde adını koymaya henüz muktedir değiliz. Ancak bundan dolayı, varlığı ve insanın özünü görünürlüğe
[110] taşıdığından dolayı her şeyi taşıyan varlık ile insan özünün ilişkisi Akşam Diyarının metafiziğinin daha başında dile gelmek zorundadır.[a] Parmenides ve Heraklit'in söyledikleri temel cümlelerde bu ilişkiden bahsedilmiştir. Onların söyledikleri şey sadece baş-

a ancak bu ilişkinin kendisi, bilhassa *böylesi olarak* dikkate alınıp düşünülmemiştir – yani sorulmamıştır.

langıçta durmuyor, bilakis onlar Akşam Diyarının düşünmesinin bizzat başlangıcıdır; hâlâ pek bir safiyane [unbefangen] ve pek bir başlamamışlıkla [unangefangen] sadece tarihbilimsel olarak tasavvur ettiğimiz başlangıçtır.

Nietzsche'nin aynı olanın ebedî geri dönüşüne ve üstinsana dair öğretilerinin her ikisini de sorguya değer temelde düşünebilmemiz için, varlığın insan özüne olan bağlamına doğru geri düşünmek zorundayız. Nietzsche'nin intikama dair yorumunun metafizik oluşunun ne anlama geldiğini ilk olarak buradan takdir edebiliriz. Geçip gitmeye karşı irade ve aksi-irade olan intikamın özü, kadim varlık olan iradeden hareketle düşünülmüştür; yani aynı olanın ebedî geri dönüşü olarak ebediyen kendini isteyen iradeden hareketle. Bu düşünce, "Böyle Buyurdu Zerdüşt" eserinin iç tavrını taşır ve belirler. Bu düşünce, mütemadiyen büyüyen tereddüt etme [Zögerung] ve tehir etme [Verzögerung] tarzında hareket eder. Bu tarz, edebî bir araç değildir; bu tarz, düşünürün varolanın varlığına olan ve dile gelmesi gereken bağlamından başka bir şey değildir. Nietzsche henüz 1882'de yayınlanan "Die fröhliche Wissenschaft" ["Şen Bilim"] kitabını yazdığında aynı olanın ebedî geri dönüşü düşüncesini düşünüyordu bile. Bu düşünce, "Das größte Schwergewicht" ["En Büyük Ağırlık"] adıyla 341 numaralı sondan bir önceki parçada ilk olarak telaffuz edilmişti; son parça olan "Incipit Tragoedia" artık bir sonraki yıl yayınlanacak "Böyle Buyurdu Zerdüşt"ün ilk parçasını içeriyordu bile. Ancak bu kitapta temel düşünce ilk olarak III. bölümde söyleniyor, fakat Nietzsche I. ve II. bölümleri yazıya dökerken bu düşünceyi bilmiyor değildi. Aynı olanın ebedî geri dönüşü III. bölümün 2. parçasının hemen başında veriliyor, o da haklı sebeplerden dolayı "Vom Gesicht und Räthsel" ["Suret ve Sırra
[111] dair"] başlığı ile başlıklandırılmıştır. Ancak bir önceki II. bölüm "Die stillste Stunde" ["En Sessiz Saat"] adlı parçayla kapanıyor ve orada şöyle deniyor: "O an yine sessiz bir şekilde bana konuştu:

'Neyin var, Zerdüşt? Sözünü söyle ve parçalan'".‡ Aynı olanın ebedî geri dönüşü düşüncesi iki anlamda Nietzsche'nin en zor düşüncesidir; düşünmesi en zor olandır ve ayrıca en büyük ağırlığa sahiptir. Tahammülü en ağır olandır. Dolayısıyla biz her cihetle, Nietzsche'nin bu en ağır düşüncesini en ufak bir şekilde hafife almaktan dahi kendimizi koruyorsak, o halde pekâlâ şunu sorarız: Aynı olanın ebedî geri dönüşü düşüncesi, kendisini intikamdan kurtuluşa götürüyor mu?

El yazısına bakılırsa 1885 yılından, en geç 1886'nın başından olan bir kayıt, altı çizilmiş bir şekilde "*Recapitulation*" [tekrar/özet/hülasa] başlığını taşıyor. Metafiziğin bu tekrar eden özeti, Nietzsche'nin "Willen zur Macht" ["iktidar-olma-iradesi"]nde 617 numarada yer alıyor. Burada deniyor ki: "*Her şeyin geri dönmesi, oluş dünyasının varlık dünyasına* en aşırı *yaklaşmasıdır - tetkikin zirvesi.*"[21]

Fakat bu zirve net ve sabit hatlarla saydam semânın aydınlığına yükselmiyor. Bu zirve, yüklü bulutlarla örtülü kalıyor - sadece bizim için değil, Nietzsche'nin kendi düşünmesi için de. Bunun sebepleri Nietzsche'nin yetersizliğinde yatmıyor; her ne kadar, aynı olanın ebedî geri dönüşünü her oluşun varlığı olarak ispat etme yolundaki farklı denemeleri onu garip sapaklara sürüklemiş olsa da. "Aynı olanın ebedi geri dönüşü" ile bahsedilen meselenin kendisi ise öyle bir karanlığa bürülü ki, ondan Nietzsche bile ürkerek geri sıçradı. "Böyle Buyurdu Zerdüşt"ün IV. bölümüne dair en erken ön çalışmalarda, hakikatte Nietzsche'nin kendisinin Zerdüşt'ten sonra daha yayınladığı yazıların türüne dair temel sözcüğü içeren bir kayıt bulunuyor.

Burada şöyle deniyor: "Biz en ağır düşünceyi icat ettik - bunun kendine hafif ve hayırlı olacak *özü [Wesen] meydana getirelim şimdi*! (...Geleceği kutlamak, geçmişi değil. Geleceğin mitosunu
[112] besteleyelim! Umutla yaşayalım!). Mesut anlar! Ve sonra yine perdeyi örtelim ve *bu düşünceleri sabit ve bir sonraki hedef haline dönüştürelim*!"[22] (XII, 400).

Aynı olanın ebedî geri dönüşü perdelenmiş [verhangen] kalıyor - sadece bir perdeden [Vorhang] dolayı değil. Fakat Akşam Diyarının metafiziğinin bu son düşüncesinin karanlığı bizi bahanelerle ondan kaçınmaya sevk etmemeli. Temelde böyle bahanelerin iki tanesi vardır ki: Ya Nietzsche'nin bu aynı olanın ebedî geri dönüşüne dair düşüncesinin bir tür mistisizm olduğu söylenir ve düşünmenin huzuruna gelmesi uygun değildir. Ya da şöyle denir: Bu düşünce zaten çok eskidir ve netice itibariyle başkalarının yanı sıra Heraklit'in fragmanlarında belgelenebilen dünyaya dair döngüsel tasavvura dayanır. Bu ikinci malumat, benzer malumatların hepsi gibi hiçbir şey ifade etmez. Nitekim, bir düşüncenin Leibniz'de "zaten" ve hatta Platon'da "zaten" bulunabildiğini tespit etmek neye yarasın, Leibniz ve Platon'un düşündüklerini böyle atıflarla aydınlatılmış sanılan düşünce ile aynı karanlıkta bıraktıktan sonra!

Ancak, Nietzsche'nin aynı olanın ebedî geri dönüşü hakkındaki düşüncesinin fantastik bir mistik oluşuna dair ilk bahaneye gelecek olursak: Modern tekniğin özü, yani aynı olanın mütemadiyen dönen geri dönüşü aydınlatıldığında, gelecek zaman insana muhtemelen düşünürlerin düşüncelerini düşünmeyi terk etmekle onların hakikatlerinden bir şeyin eksilmediğini öğretmiş olacak.

Aynı olanın ebedî geri dönüşü düşüncesinde Nietzsche, Schelling'in tüm felsefenin ona doğru gayret ettiğini söylediği şeyi düşünür, yani irade olarak kadim varlık için en yüce ifadeyi bulmak. Bir şey elbette her düşünür için dikkate alınıp düşünülmesi gerekir. Bugünün bizleri için Nietzsche'nin varolanın varlığını düşünmeye dair teşebbüsü, her düşünmenin, yani varlığa dair bağlamın zor olduğu neredeyse rahatsız edici bir biçimde aşikâr oluyor. Aristoteles bu zahmetli olanı şu şekilde tavsif ediyor (Metafizik'in II. kitabının[b] 1. bölümü): ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν
[113] νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν,

b Metafizik α

οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων (993b, 9-11).[23] "Gece kuşlarının gözlerinin durumu günün görünümseyen ışığı karşısında nasıl ise, özümüze ait olan duyumun durumu da, mevcudiyetine binaen kendinden dolayı her şeyin en görünümseyeni olan (yani tüm mevcut olanların mevcudiyetinin kendisi) karşısında öyledir". Varolanın varlığı en ışıldayandır; ve yine de genellikle onu hiç görmeyiz - ve görecek olursak da sadece güçlükle.[c]

İKİNCİ BÖLÜM

DERS GEÇİŞLERİ İLE BİRLİKTE 1952 YAZ DÖNEMİ TAKRİRİ

Düşünme ne demektir? Soru kararlıymış gibi geliyor kulağa. Kendini tek anlamlı gibi veriyor. Fakat üzerinde biraz bile tefekkür edildiğinde görülüyor ki: Soru çok anlamlıdır. Dolayısıyla onu sorar sormaz hemen bir sendelemeye maruz kalıyoruz. Sorunun çok anlamlılığı, doğrudan ve hiçbir hazırlık olmaksızın cevaba doğru hareket etme teşebbüsüne mâni oluyor.

Dolayısıyla sorunun çok anlamlılığını netleştirmemiz gerekiyor. "Düşünme ne demektir?" sorusunun çok anlamlılığının ardında, sorunun mülahaza edilebileceği türlü türlü yollar gizlidir. Bu dersin gidişatının öngörüsünde, bu soruyu sormanın *dört* şekli öne çıkarılabilir.

Düşünme ne demektir? sorusu bir defa ve ilk olarak şöyle sorar: "Düşünme" sözcüğü ne anlama gelir? "Düşünme" ismiyle ne adlandırılır?

Düşünme ne demektir? sorusu diğer yandan ve ikinci olarak şöyle sorar: Adı geçen şey, yani düşünme, düşünmeye dair ge-

leneksel öğretide nasıl ele alınır ve tahdit edilir? İki buçuk bin yıldır düşünmenin temel hatları neyde görülür? Düşünmeye dair geleneksel öğreti neden mantık [Logik] gibi garip bir başlığın altında durur?

Düşünme ne demektir? sorusu devamında ve üçüncü olarak şöyle sorar: Aslına uygun bir şekilde düşünmeye muktedir olmak için nelere ihtiyaç vardır? Düşünmeyi her defasında iyi bir şekilde yerine getirmek için bizden talep edilen nedir?

Düşünme ne demektir? sorusu nihai ve dördüncü olarak şöyle sorar: Bizden düşünmeyi talep eden [heißen] ve aynı şekilde bunu bize emreden nedir? Bizi düşünmenin içine doğru sesleyen nedir?

Soruyu bu dört şekilde sorabiliriz ve bunlara binaen mülahazalarla da bir cevaba yakınlaştırabiliriz. Soruyu sormanın
[118] sayılan dört şekli yüzeysel olarak birbiri ardına sıralanmış değildir. Kendi içlerinde birbirlerine aittirler. Bundan dolayı da zaten "düşünme ne demektir?" sorusunun huzursuzluk veren yanı da çok anlamlılığından ziyade, dört şeklin işaret ettiği tek anlamlılıkta yatıyor. Dört tarzdan sadece birisinin mi doğru ve diğerlerinin önceliksiz ve esassız mı olduğunun, veya her dördü kendi içlerinde birleşik olduğundan her birinin aynı şekilde zaruri mi olduğunun düşünülmesi gerekir. Fakat ne şekilde birleşikler ve hangi birlikten yola çıkarak böyledirler? Teklik, dört şeklin çeşitliliğine çatı misali bir beşinci şey olarak mı ekleniyor? Veya soruyu sormanın dört şeklinden birinin önceliği mi var? Bu öncelik, soruların birbirine aidiyetine bir hiyerarşi mi getiriyor? Bu hiyerarşi içinde, dört şeklin kendilerini birbiri içine ekledikleri [ineinanderfügen] ve yine de esas olan o bir tanesine uydukları [fügen] bir eklem [Gefüge] mi kendini gösteriyor?

"Düşünme ne demektir?" sorusunu sormanın dört şekli birbirinden ayrı ve yabancı olarak yan yana durmuyorlar. Onlar, dört şeklin bir tanesinden hareketle eklemlenen bir birlik itibariyle birbirlerine aitler. Fakat sadece yavaş adımlarla bunun ne surette

böyle olduğunu kavrayabiliriz. Dolayısıyla buna dair teşebbüsü, şimdilik bir iddia olarak kalacak bir cümle ile başlamak zorundayız. Cümle şöyle diyor:

"Düşünme ne demektir?" sorusunun dördüncü noktada kaydedilen anlamı bize, sorunun her şeyden önce esas şekliyle nasıl sorulacağını söylüyor. "Düşünme ne demektir?" Bu aslında, bize düşünmenin içine doğru talimat veren, bizden düşünmeyi talep eden şeyi soruyor. "Bizden düşünmeyi talep eden nedir?" deyimi elbette sadece: Bizim için düşünme adı ne anlama geliyor? da demek istiyor olabilir. Fakat asıl sorulan "bizden düşünmeyi talep eden nedir?" sorusu bunu kastetmiyor. Buradaki "biz" dativus olarak değil akkusativus olarak anlaşılıyor. Bizi düşünmenin içine doğru yönlendiren [verweist] ve bu yönde talimat veren [anweist] o şey nedir?

Dolayısıyla görünüşe göre soru, müsait bir fırsatta ve özel bir meseleye binaen düşünmemiz için her defasında bir saik sunan o şeyi aramaktadır. Hayır. Bizi düşünmeye sevk eden şeyin yönlen-
[119] dirmesi [Verweisung] burada kesinlikle sadece bir düşünmenin icrasına saik olanı kast etmez.

Bizi düşünmeye sevk eden [verweisen] şey, bize böylece, bu şekilde bir talimatla [Weisung] öncelikle düşünmeye muktedir olmamızı ve buna binaen düşünenler olmamızı buyurur. Ancak "bizden düşünmeyi talep eden nedir?" anlamındaki "düşünme ne demektir?" sorusu, mutat kanaate uzak kalıyor. O halde "düşünme ne demektir?" sorusunun başta kendini masum bir biçimde sunduğunu tezelden göz ardı edemeyiz. Bu soruyla sanki, düşünme ve benzerlerinden bahsedildiğinde ne kastedildiğine dair sadece daha detaylı bir malumat talep ediliyormuş gibi geliyor kulağa. Bu bağlamda düşünme, birçoğunda olduğu gibi üzerinde görüşülebilir bir konu olarak görünüyor. Düşünme böylece bir incelemenin nesnesi haline geliyor. Bu inceleme, insanda vuku bulan bir süreci inceler. İnsan, düşünmeyi icra etmesi itibariyle

bu sürece özellikle dahildir. Ancak bunun, yani insanın tabii ki düşünmeyi icra eden olması, düşünmeye dair incelemeyi bizzat daha fazla meşgul etmesine gerek yok. Bu gerçek kendinden anlaşılırdır zaten. Önemsiz bir şey olarak düşünmeye dair mütalaanın dışında kalabilir. Kalması gerekir hatta. Zira düşünmenin kanuniyeti, her bir düşünme eylemini icra eden insandan zaten bağımsız geçerlidir.

"Düşünme ne demektir?" sorusu buna karşın, bizi ilk olarak düşünmeye doğru yönlendiren şeyi soruyorsa eğer, o halde biz, bize özümüze doğru çağrıda bulunması suretiyle, bizim kendimizle alakalı olan şeyi soruyoruz. "Düşünme ne demektir?" sorusunda bizatihi biz kendimiz doğrudan hitap edilenleriz. Sorunun metninde, yani örgüsünde biz kendimiz mevcuduz. "Bizden düşünmeyi talep eden nedir?" sorusu bizi sorulana dahil etti bile. Bu soruyla birlikte biz kendimiz, kelimenin kesin manasıyla, sorguya durdurulduk. "Bizden düşünmeyi talep eden nedir?" sorusu bizi yıldırım gibi vuruyor. Bu şekilde sorulmuş olan "düşünme ne demektir?" sorusu, sadece bir bilimin problemiymiş gibi bir nesneyle uğraşmıyor.

[120] Tabii ki şimdi "düşünme ne demektir?" sorusunun bu diğer, bize garip gelen ifadesi bize hemen şu itirazı ettirebilir. "Düşünme ne demektir?" sorusunun yeni anlamı, herkesin soruyu işittiğinde veya okuduğunda hemen kabul ettiği anlamının altına şimdi keyfi ve zorla başka bir anlam sürmemizle kazanılıyor. Burada kullanılan hilenin foyası kolayca ortaya çıkarılabilir. Görünüşe göre o sadece bir kelime oyununa dayanıyor. Oyunun kurbanı, verbum olarak "düşünme ne demektir?" soru cümlesini taşıyan kelimedir. Biz burada "adlandırmak/talep etmek" [heißen] fiili ile oynuyoruz.

Mesela şöyle sorulur: Orada tepede olan köyün adı [heißen] nedir? Köyün nasıl adlandırıldığını bilmek istiyoruz. Şöyle sorulur: Çocuk nasıl adlandırılsın [heißen]? Bu şu anlama gelir:

Hangi ismi taşısın? [Heißen] böylece şu anlama gelir: Adlandırılmış olmak ve adlandırmak. "Düşünme ne demektir?" şu anlama gelir: "Düşünme" ismi ile adlandırılmış olan süreç hakkında ne tasavvur edilmeli? Soruyu dolambaçsız ve yapmacıksız olarak ele aldığımızda bu şekilde anlıyoruz.

Ancak soruyu, bizi düşünmeye doğru yönlendiren şeyi sorduğu anlamıyla duymamız icab ediyorsa, o halde kendimizi doğrudan, "adlandırmak/talep etmek" [heißen] fiilinin bize yabancı veya en azından vakıf olmadığımız bir anlamına itilmiş buluruz.

Şimdi bizden "adlandırmak/talep etmek" [heißen] sözcüğünü, "davet etmek, istemek, emretmek, yönlendirmek" fiilleri ile tarif edebileceğimiz bir anlamla kullanmamız bekleniyor. Yolumuzda duran birini yoldan çekilmesi için, yer açması için çağırıyoruz [heißen]. Fakat bu "çağrıda" zaruri olarak talep veya hatta komuta yok, daha ziyade çağrılanı [.s Geheißene] çağırarak [heißen] eriştirmek istediğimiz yere talepkâr bir ulaştırmayı içerir.

Geniş bir manada çağırmak [heißen] şu demektir: Harekete geçirmek, yola getirmek; ve bu da yumuşak olduğundan dolayı dikkat çekmeyen bir biçimde olabilir ve kuvvetle muhtemel de böyle olur. Yeni Ahit, Matta VIII, 18'de şöyle yazıyor: Videns autem Jesus turbas multas circum se, iussit ire trans fretum. Luther
[121] çeviriyor: "Ve İsa etrafında bir çok halk gördüğünden, denizin ötesine karşıya geçmeye çağırdı."* Çağırmak [heißen] burada, Vulgata'nin metnindeki Latince iubere'ye tekabül ediyor; iubere aslında şunu ifade eder: Bir şeyin vuku bulmasını arzulamak. İsa karşıya geçmeye "çağırdı"; bir emir vermedi; bir talimatname ilan etmedi. Bu noktada "çağırma"nın ne kastettiği, İncil metninin daha eski Yunanca versiyonuna uyduğumuzda daha bir açık şekilde ortaya çıkar. Şöyle diyor: 'Ιδὼν δὲ ὁ 'Ιησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν.[24] Yunanca fiil κελεύειν'in [keleuein] aslında söylediği: Hareket yoluna, yola getirmektir. Yunanca sözcük κέλευθος'un [keleuthos] anlamı

şudur: Yol. "Çağırma"nın [heißen] eski kelimesinde talep etmenin değil, eriştirmenin hâkim olduğu, böylece "çağırmak"ta yardım etme ve kolaylık sağlama amillerinin andırıldığı, aynı kelimenin Sanskritçe'de bir de "davet etmek" gibi bir anlamı olmasıyla ispat edilir.

"Heißen" sözcüğünün bu şimdi tarif edilen anlamı böylece bizim için de çok sıra dışı değil. Yine de "düşünme ne demektir?" sorusuyla karşılaştığımızda bizim için alışılmamış olarak kalır. Bu soruyu duyduğumuzda aklımıza dolaysız olarak "heißen" sözcüğünün şu anlamları gelmez: Emretmek, talep etmek, ulaştırmak, yola getirmek, hareket ettirmek, yol sağlamak. Biz sözcüğün bu anlamlarında, ilk olarak ve hatta hepsinden önce bunları duyacak kadar yerli değiliz. Biz "heißen" sözcüğünün bu söyleminde henüz veya pek ikamet etmiyoruz. Bundan dolayı bizim için alışılmamış olarak kalıyorlar. "Heißen" fiilinin alışılmamış anlamı yerine alışılmış olanını takip ediyoruz. Üzerinde fazla düşünmeden çoğunlukla onun içinde dolanıyoruz. "Heißen" - bu bir defa şu demektir: Şöyle veya böyle adlandırılmış olmak. Sözcük bu anlamı ile bizce malum. Neden, hatta bilmeyerek alışılmış anlamı tercih ediyoruz? Muhtemelen, "heißen" sözcüğünün alışılmamış ve görünüşe göre mutat anlamı onun asıl anlamı olduğundan dolayı: Sözcükten mevrus olan ve dolayısıyla, tüm geri kalanların onun kök çevresinde mukim olmaları hasebiyle yegâne olarak kalan anlam.

[122] "Heißen" kısaca şu demektir: "Befehlen" [emretmek]; ancak bu sözcüğü de mevrus olduğu söylemle duymanın ön şartıyla böyledir. Zira "befehlen" temelde şunu kastetmiyor: Komut ve talimat vermek, bilakis: Nasihat etmek, emanet etmek, bir emniyetin takdirine vermek, ihtiva etmek. Çağırmak, nasihatvari çağrıdır [Anruf], yönlendirici ulaştırmadır. Vaat [Verheißung] demek: Seslenmeye [Zuruf] rağbet etmek, bunu da, burada konuşulmuş olanın taahhüt edilmiş, söz verilmiş olması suretiyle.

Çağırmak demek: Seslenerek bir varmaya ve mevcut olmaya [Anwesen] ulaştırmak; rağbet ederek [zusprechend] oraya doğru hitap etmek [ansprechen].

Buna göre eğer "düşünme ne demektir?" sorusunu, düşünmemiz için bize hitap eden şey nedir? sorusu olarak duyuyorsak, o halde özümüze [Wesen] düşünmeyi nasihat eden ve böylece kendinde ihtiva etmek üzere özümüzün kendisini düşünmenin içine ulaştıran şeyi sorarız.

Ancak böyle sorarak "heißen" sözcüğünü bizim için daha çok alışılmamış olan anlamıyla kullanırız. Yalnız bu, bizim dilimizin konuşmasının [konuşma biçiminin] onda [o anlamda] şimdiye kadar hiç yerli olmamış olmasından dolayı alışılmamış değildir, bilakis *biz* artık kelimenin bu söylemesinde yerli olmadığımız için artık alışılmamıştır, zira biz aslında onda artık mukim değiliz.

"Bizi düşünmeye çağıran nedir?" diye sorduğumuzda "heißen" sözcüğünün aslen mukim olduğu anlama geri döneriz.

Bu geri dönüş keyfi mi, ya da bir oyun mu? Ne o, ne de ötekisi. Eğer zaten burada bir oyun söz konusu olabiliyorsa, o halde burada kelimelerle oynayan biz değil, bilakis bizimle oynayan dilin özüdür; sadece mevcut durumda değil, sadece bugün değil, bilakis çoktandır ve daima bu böyledir. Zira dil bizim konuşmamızla öyle oynuyor ki, onu genelde sözcüklerin daha çok zahiri manasına kaydırıyor. Sanki insan, aslen dilde ikamet etmekte güçlük çekiyormuş gibi. Sanki tam da bu ikamet, mutat olanın tehlikesine en kolay şekilde mağlup oluyormuş gibi.

Asıl ikamet edilen [bewohnten] dilin ve onun olağan [gewohnten] sözlerinin [Worte] yerine mutat [gewöhnlichen] sözcükler
[123] [Wörter] geçiyor. Bu mutat konuşma, yaygın olan [.s Geläufige] oluyor. Ona her yerde rastlanılıyor ve umumi olmasıyla da artık herkesçe yegâne ölçü olarak sayılıyor. Sonra dilin daha önce olağan olan asıl konuşmasında mukim olmak için bu mutat olanın dairesinden dışarı çıkan şey, hemen o anda ölçüt olana karşı bir

ihlâl olarak kabul ediliyor. Keyfi olmakla ve oyun olmakla damgalanıyor. Mutat olan yegâne meşru ölçü olarak görüldüğü ve mutat olan mutat oluşunda hiç değerlendirilemediği sürece burada da her şey nizamîdir. Mutat olanın içindeki, sözde tabii olan beşerî aklın himayesine koyulan bu sendeleme ne bir tesadüftür ne de biz onu küçümseyici bir bicimde değerlendirebiliriz. Bu mutat olandaki sendeleme, dilin özünün bizi içine koyduğu o yüce ve tehlikeli oyuna dahildir.

Biz eğer dilin bu oyununa dikkat etmeye ve bu esnada dilin konuştuğunda aslında ne söylediğini işitmeye çalışıyorsak, bu bir kelime oyunu mudur? Eğer bu işitme muvaffak olursa ve eğer biz ihtiyatlı davranırsak, her seferinde söylemede ve sormada dile gelen mevzuya daha aslî bir şekilde girebilmemiz mümkün olabilir.

"Heißen" sözcüğünün aslî anlamına dikkat ediyoruz ve buna binaen "düşünme ne demektir?" sorusunu şöyle soruyoruz: Bize düşünmeye doğru talimat veren, bizi düşünmeye çağıran şey nedir? Fakat "heißen" sözcüğü aynı zamanda ve mutat olarak adlandırmak, adlandırılmış olmak anlamını da taşır. "Heißen" sözcüğünün mutat anlamı, aslî olsa dahi nadir olanın lehine basitçe kenara itilemez. Bu şekilde hareket etmek istesek, bu dilin bariz tecavüzü olur. Ayrıca "heißen" sözcüğünün günümüzde daha yaygın olduğu anlamı, hiç de aslî olanın yanında bağlamsız ve yabancı durmuyor. Daha çok bugün mutat olan o iptidai ve esas olana dayanmakta ve kökleşmektedir. Zira "nennen" [isimlendirmek] sözcüğü ne ifade ediyor?

Bir şeyi isimlendirdiğimizde, onu bir isim ile teçhiz ederiz.
[124] Fakat bu teçhiz etme durumu nasıldır? O şeyin ismi ona asılmamış ya. Diğer yandan ismin, nesne olan o şeye tanzim edilmiş olduğunu kimse inkâr edemez. Mevzuyu eğer böyle takdim edersek, ismi bir nesne yaparız. İsim ile şey arasındaki ilişkiyi, iki nesnenin birbirine tanzimi olarak tasavvur ediyoruz. Tanzimin kendisi de, tasavvur edilebilen ve farklı imkanlara göre ele alınıp isimlendirilebilen nesnel bir şeydir. İsimlendirilmiş olanla

onun ismi arasındaki ilişki her zaman bir tanzim olarak tasavvur edilebilir. Fakat geriye kalan soru şu ki, bu nesne ile ismin doğru tasavvur edilmiş tanzimiyle biz hiç ismin aslını oluşturan şeye dikkat ediyor ve hatta büsbütün dikkat edebiliyor muyuz?

Bir şeyi isimlendirmek - bu: ismiyle seslenmektir. İsimlendirmek, daha köksel olarak şudur: Söze doğru seslemek. Bu şekilde seslenilmiş olan, sonrasında sözün seslenişinde durur. Seslenilmiş olan, sesleyen sözde sakin, ona emredilmiş ve çağrılmış olarak mevcut olan şeklinde gözükür. Bu şekilde çağrılmış olan ve bir mevcudiyete seslenilmiş olan sonrasında kendisi çağırır. O artık isimlendirilmiştir, isme sahiptir. İsimlendirmekle [nennen] biz mevcut-olanı varmaya çağırırız [heißen]. Nereye? Bu düşünülmelidir. Her halükârda bizim için her isimlendirme ve isimlendirilmiş olma, isimlendirmenin kendisinin özüne binaen asıl çağırmaya/talep etmeye, gelmeye-çağırmaya, seslenmeye, nasihat etmeye dayandığı için mutat "heißen"dir.

Düşünme ne demektir? Girişte bu soruyu sormanın dört şeklinden bahsettik. Dördüncü noktada saydığımız şeklin, birinci yani derecelendirme anlamında ölçü ve esas olması itibariyle en yüksek olanı olduğunu söylemiştik. "Düşünme ne demektir?" sorusunu, düşünmemiz için bize seslenen, dolayısıyla bizi çağıran şeye dair soru olarak anlarsak, o halde "heißen" sözcüğünü aslî manasında işitmiş oluruz. Fakat bu aynı zamanda şunu der: Buna göre biz şimdi soruyu aslen sorulmak istediği şekilde soruyoruz. Muhtemelen buradan yola çıkarak, neredeyse kendiliğinden soruyu sormanın geri kalan üç şekline varıyoruz. Dolayısıyla asıl
[125] sorunun hemen daha net bir şekilde açılması tavsiye olunur. O da şöyledir: "Bizi düşünmeye çağıran nedir?" Bize, düşünmemiz için ve akabinde bu şekilde düşünenler olarak kim isek, o olmamız için bize seslenen şey nedir?

Bizi bu şekilde düşünmeye sesleyen, buna sadece, sesleyenlerin kendilerinin ve kendilerinden hareketle düşünmeye muhtaç

olduklarından dolayı muhtemelen muktedirdir. Bizi düşünmeye sesleyen ve böylece özümüzü düşünmeye doğru emreden, yani onda gizleyen şey özüne göre düşünülmüş olmayı istemesi itibarıyla dikkate alınıp düşünülmeye muhtaçtır. Bizi düşünmeye çağıran, kendinden hareketle özünde düşünme ile kendine hizmet edilmesini, bakılmasını ve korunmasını talep eder. Bizi düşünmeye çağıran, bize düşünme veren şeydir.

Bize bu şekilde düşünme veren şeye, düşündürücü olan deriz. Fakat sadece bazen ve her defasında da kıt bir cihetle düşündürücü olmayıp, daha çok kendinden ve dolayısıyla ezelden beri ve her zaman bize düşünme veren şey, doğrudan düşündürücü olandır [.s Bedenkliche]. Biz adına en-düşündürücü-olan [.s Bedenklichste] diyoruz. Bunun bizim düşünmemize verdiği ve bize armağan ettiği vergi, bizi düşünmeye sesleyen kendisinden başka hiçbir şey değildir.

"Düşünme ne demektir?" sorusu, belirlenen anlamı itibarıyla düşünülmeyi isteyen şeyin, bize düşünülmeye sadece bir şeyi değil, sadece kendini de değil, bilakis bize önce düşünmeyi vermesini, özümüzün gayesi [Wesensbestimmung] olarak düşünmeyi bize emanet etmesini ve ilk olarak böylece bizi düşünmeye devretmesini sorar.

[127] İKİNCİ DERS

BİRİNCİ DERSTEN İKİNCİ DERSE GEÇİŞ

"Düşünme ne demektir?" sorusu dört şekilde sorulabilir. Soru şöyle soruyor:

1. Düşünme sözcüğü ile adlandırılan şey nedir?

2. İnsan, yani şimdiye kadarki öğreti olan mantık, düşünmekten ne anlıyor?

3. Düşünmeyi doğru bir şekilde icra etmemiz için gerekli olan nedir?

4. Bizi düşünmenin içine doğru emreden şey nedir?

İddianız şudur: Dördüncü soru, ilk olarak sorulması gerekendir. Eğer düşünme özünde sormaya değer olursa, ölçü olan soru odur. Ama bu verilen ilk üç sorunun bağlamsızca dördüncünün dışında durduğunu söylemez. Onlar daha çok dördüncüye işaret eder. Bahsi geçen ilk üç soru, dört sorma şeklinin içinde birbirlerine ait oldukları o birbirine eklenmişliği belirleyen dördüncü soruya kendilerini eklemliyorlar.

Şöyle de söyleyebiliriz: Dördüncü sırada sayılan, bizi düşünmeye çağıran nedir? sorusu, diğer üçünü meydana getirerek geliştirir. Ancak bu dört sorunun esas olan dördüncüde nasıl birbirine ait olduğu, akledilerek bulunamaz. O kendini bize göstermek zorundadır. Bu sadece, bizim sorunun soruşuna kendimizi bırakmamızla vuku bulur. Burada bir yola girmek zorundayız. Bu da dördüncü sorunun esas olması suretiyle önden belirlenmiş gibi görünüyor. Yola girme onda başlamak zorundadır, zira diğer üçü de ona varıyor. Yalnız, her ne kadar sormaya dördüncü soruyla başlasak da, sormaya doğrudan onunla başlamamızla onu doğru bir şekilde sorup sormadığımız kesin değildir.

[128] Meseleye göre özde iptidai olan şeyin [.s Anfängliche], başlangıçta [.r Beginn] duruyor olması gerekmez, hatta belki duramaz bile. İptida [Anfang] ve başlangıç [Beginn] aynı şeyler değildir. Dolayısıyla hepsinden önce soruyu sormanın dört şeklinde durup bir bakınmalıyız. Dördüncü soru daha burada muhtemelen kendini esas olan olarak gösterir; ancak esas olan dördüncüye genel olarak ulaşabilmemiz için öncesinde kaçınılmaz olarak ondan başka bir yol bulunması ve yürünmesi gerekir. Bu durumda, "düşünme ne demektir?" sorusunu sormanın dördüncü şeklinin henüz bize uzak ve neredeyse yabancı olduğu kendini bildiriyor. Bu yüzden, sorunun çok anlamlılığı ile öncelikle kendimizi açıkça tanıştırmamız gerekir; sadece genel olarak çok anlamlılığı dikkate almayı öğrenmemiz için değil, bilakis onu, sadece dilsel ifadenin meselesi olarak çok da hafife almamak için.

"Düşünme ne demektir?" sorusunun çok anlamlılığı, sormakta olan "heißen"* [adı olmak] fiilinin çok anlamlılığına bağlıdır. Adı geçen [hieβige] şehrin adı [heißen] Breisgau'daki Freiburg. O, bu isme sahiptir.

Konuşmada sıkça kullanılan "das heißt" ["bu, şu demektir"] şu anlamdadır: Az evvel söylenmiş olan şey, meseleye göre şu ve bu şekilde kastedilmiştir, veya şu veya bu şekilde anlaşılmış olsun.

"Das heißt" deyimi yerine, "das will sagen" ["bu, şunu söylemek ister"] deyimini de kullanırız.

Birisi tekinsiz bir havada ve hatta tek başına zirve tırmanışı için bir dağ kulübesinden ayrılır. Biraz sonra ansızın bastıran siste kaybolur. Adamın yüksek dağlıklarda hareket etmenin ne demek olduğuna dair bir bilgisi yoktur. Bunun için nelerin talep edildiğini ve dolayısıyla nelerin sağlanması ve nelere hâkim olunması gerektiğini bilmez.

Bir ses bizi umut etmeye çağırır [heißen]. Umut etmeyi bize doğru işaret eder, ona davet eder, bizi umuda emreder, onun içine doğru işaret eder.

Adı geçen [hießige] şehrin adı [heißen] Breisgau'daki Freiburg. Böyle çağrıldığı [geheißen] için, öyle isimlendirilir. Bu, şu demektir: O, bu isme seslenilmiştir. Bundan sonra o, emanet edildiği bu ismin seslenişinde durur. Çağırmak [heißen] köksel olarak isimlendirmek [be-nennen] değil, aksidir: İsimlendirme, beriye talep
[129] etmenin ve emanet vermenin köksel manasındaki çağırmanın bir şeklidir. Bu hitaben beriye doğru seslenme için "Geheiß" ["çağrı"] sözcüğünü de kullanırız. Çağrı, özüne isimde sahip değildir, bilakis her isim bir tür çağrıdır. Her çağrıda bir hitap etme ve bundan dolayı da elbette isimlendirmenin bir ihtimali faaldir. Bir misafiri hoş gelmiş olarak çağırırız [heißen]. Bu, şunu söylemez: Ona "hoş gelmiş" ismini koymayız, bilakis onu bilhassa gelmeye ve tanıdık yeni gelen olarak varışı icra etmeye çağırırız [heißen]. Böylece varışa davet etme olarak hoş-gelmeye-çağırmada aynı zamanda yine bir isimlendirme, varmış olan kişiyi hoş görülen misafirin itibarına [Ruf] koyan bir hitaben seslenme mevcuttur.

Çağırma [heißen], Gotça haitan, seslenmedir. Fakat seslenme, bir sedanın sadece işittirilmesinden farklıdır. Yine ses [Schall] ve sedanın sadece mevcut oluşundan özsel olarak farklı olan şey ise çığlıktır [Schrei]. Çığlık henüz bir seslenme olmak zorunda değildir, ama olabilir: Tehlike çığlığı. Seslenme hakikatte zaten

seslenmenin gittiği yerden gelmektedir. Seslenmede bir şeye doğru köksel bir uzanma faaldir. Sadece bu yüzden seslenme talep edebilir. Yalın çığlık bizzat onun içinde söner ve çöker. Ne acıya ne de sevince bir ikamet sunabilir. Buna karşın seslenme, duyulmuyor ve işitilmiyor olsa da bir oraya varıştır. Seslenmede bir ikamet mümkündür. Ses [Schall] ve çığlık [Schrei] ve seslenme [Ruf] pekâlâ birbirlerinden ayırt edilmiş olması gerekir.

Çağırma, bir yapmaya veya yapmamaya veya hatta daha da özsel olana doğru seslenen ve hitaben seslenen, beriye-doğru-talep-eden ve böylece talimat veren yönlendirmedir. Çağrıda zaten ve her defasında bir çağırma toplanmıştır. Çağrı, geçmiş olan değildir, ama pekâlâ vuku bulan ve böylesi olarak da davetkâr olan bir hitaben sesleniştir ve sedası çıkmasa da seslenir.

"Heißen" ["çağırmak"] sözcüğünü eğer kökeni itibariyle mevrus olan anlamıyla anlarsak, o halde "düşünme ne demektir?" sorusunu bir çırpıda farklı işitiriz. O zaman şu soruyu işitiriz: Bizi düşünmeye çağıran, yani bizi her şeyden önce düşünmeye doğru yönlendiren ve böylece düşündüğü surette faal olan kendi özümüzü bize kendi olarak emanet eden şey nedir?

[130] Bizi düşünmeye çağıran nedir? Bu soruyu geliştirdiğimiz zaman şunu sorar: Çağrı bizi nereden hareketle düşünmeye sesler? Bu çağrı neye dayanır? Bizi talebine nasıl alabilir? Çağrı bize ne şekilde ulaşır? Düşünen olarak onu tekrar talep etmek üzere ne şekilde bizim özümüze kadar uzanır? Özümüz hangisidir? Bunu bilebilir miyiz ki? Burada bir bilgi yoksa, bize o halde hangi şekilde kendini açmıştır? Belki de tam da, düşünmeye çağrılmış olmamızla ve sadece bu şekilde [mi bize kendini açmıştır]?

"Bizi düşünmeye çağıran nedir?" Bu soruyu sorduğumuz ve sadece ortaya söylemediğimiz andan itibaren kendimizi bu soruyla muhatap olarak görürüz.

Ancak şimdi bu düşünmeye doğru çağrı, çağıranın kendisinin sadece orada ve burada değil, bilakis baştan itibaren dikkate alınıp

düşünülmüş olmak istediği surette, kendinden itibarla düşünmeye muhtaç olan şeyden başka nerden gelebilir ki? Bizi düşünmeye çağıran şey, yani düşünmemize binaen bize hitap eden şey, düşünmeyi kendisi için talep eder, zira kendi içinde kendinden hareketle düşünme verir; fakat bunu bazen değil, bilakis ezelden ve bir zamanlara doğru yapar.

Bu şekilde düşünme veren şeye, en-düşündürücü-olan diyoruz. Ancak o, mütemadiyen dikkate alınıp düşünülmesi gereken şeyi sadece vermiyor, bilakis öz kısmetimiz olarak bize düşünmeyi emanet etmesiyle birlikte daha uzaklara giden ve daha kesin bir mana ile düşünme veriyor.[a]

İKİNCİ DERS

En-düşündürücü-olan, bizi düşünmenin takdirine bırakarak bize köksel manası ile düşünme verir. Bize en-düşündürücü-olanı veren bu vergi, özümüzde saklı olan asıl çeyizdir.

[131] "Bizi düşünmeye çağıran nedir?" diye sorduğumuzda, bir yandan çeyizin bu vergisinin bize ne verdiğini, diğer yandan özü bu çeyizle vergilendirmeye dayanan kendimizi gözetiriz. Sadece en-düşündürücü-olanla vergili *olduğumuz* surette ve ezelden beri düşünülmeyi isteyen şeyle hediyelendirilmiş olarak düşünmeye *muktedir* oluruz.

Her zaman uygun bir biçimde muktedir [vermögen] olup olmamamız, yani başarıp başaramamamız, düşünmeyi seviyor [mögen] olup olmamamıza bağlıdır; bu da daima kendimizi onun özüne bırakmak demek olur. Böylesi bir bırakmayı fazlasıyla az ve nadiren seviyor olmamız mümkündür. Bunun sebebi kesinlikle bizim hepimizin fazla rahat veya başka şeylerle meşgul ve düşünmeye dair isteksiz oluşumuz değil, bilakis düşünmeye kendini-bırakmanın kendisinin nadir bir şey olup sadece az sayıda kişiye mahfuz olmasından dolayıdır.

yetenekli-muktedir olarak addetmek ve
bu muktedirliğin icrasını emanet vermek | "örf"

Söylenenler, "düşünme ne demektir?" sorusunu esas bir bicimde sorduğumuz dördüncü noktada bahsedilmiş olan biçimin açıklaması için şimdilik kâfi olsun. Fakat bu açıklamada zaten daima düşünmekten söz edildi. Burada düşünmeyi, beşerî ruhun bir eylemiyle vuku bulan bir şey olarak sadece belirsiz bir anlamıyla anlamış olsak dahi, "düşünme" sözcüğünü yaklaşık olarak anlamış olduk bile. İrade fiillerinden veya düşünme fiillerinden de bahsedilir.

Tam da "bizi düşünmeye çağıran nedir?" diye sorduğumuzda, sadece talebin bize nerden geldiğini değil, aynı kararlılıkla bizi düşünmeye çağıranın *ne* olduğunu da tefekkür ederiz. Böylece talep edilenle bize sadece bir şey emredilmiş ve seslenilmiş değildir, bilakis o şey bu seslenişte zaten adlandırılmıştır bile. Metnine ait olduğumuz sorunun lafzında "düşünme" sözcüğü sadece bir ses değildir. Biz hepimiz "düşünme" sözcüğüne dair, takriben bile olsa bir şey tasavvur etmiş olduk zaten. Doğrudan ve kesin olarak "düşünmek" fiili ile ne dendiğini söylemek zorunda kalsak, elbette hepimiz büyük bir mahcubiyete düşeriz. Ancak iyi ki bunu söylemek zorunda değiliz, kendimizi sadece soruya
[132] *bırakmamız gerekiyor*. Bu vuku bulduğunda zaten şöyle sormuş oluruz: "Düşünme" sözcüğüyle adlandırılan nedir? Esas olan dördüncü sorudan yola çıkarak artık birinci sırada zikredilmiş olanın içinde hareket ediyoruz bile.

"Düşünme" sözcüğüyle adlandırılan nedir? "Düşünme", "düşünülmüş-olan", "düşünce" sözcüklerini duyuyoruz. Bunlara, sözgelimi, bir mana [Sinn] atfediyoruz. Burada fikrimize gelen [i. d. Sinn kommen] öncelikle geçici ve müphem bir şeydir. Çoğu zaman bununla iktifa edebiliriz. Olağan anlaşmanın dahilindeki mutat konuşmanın gerekliliklerine kâfi gelir. O, münferit sözcüklerin manalarına takılarak zaman kaybetmemizi istemez. Sözcükler daha çok mütemadiyen savrulur ve savrulmada tüketilir. Bunda garip bir avantaj yatıyor. Tüketilmiş dilin yardımıyla herkes her şey hakkında konuşabiliyor.

Fakat biz, sözcük ile, yani burada "düşünme" sözcüğü ile adlandırılmış olan şeyin ne olduğunu bilhassa sorarsak durum nasıl olur? Bu durumda sözcüğü sözcük olarak dikkate alırız. Demin aynı şey "çağırmak" sözcüğü için de vuku bulmuştu. Burada, özümüzün üzerine oturtulduğu dilin oyununa girmeye cesaret ediyoruz. Düşünmenin ve şiir yazmanın - her biri kendine özgü biçimde - özsel bir söyleme *olduğunu* kavradığımız an ve surette, bu cesur teşebbüsten kaçınamayız.

Mutat tasavvura göre her ikisi de, dile sadece araç olarak ve ifade aracı olarak muhtaçtır, tıpkı heykeltıraşlığın, ressamlığın ve musikinin aracı olarak taş, ahşap, renk ve ses içinde hareket edip kendilerini ifade ettikleri gibi. Fakat, eğer sanatı estetik* bir biçimde görmekten, yani ifade ve intiba olarak görmekten, eseri ekspresyon ve empresyonu da deneyim olarak görmekten kendimizi kurtarırsak, muhtemelen taş, ahşap, renk ve ses de sanat içerisinde farklı bir öz göstereceklerdir.

Dil, ne sadece ifade alanıdır, ne de sadece ifade aracıdır, ne de sadece her ikisi beraberdir. Şiir yazımı ve düşünme, dili hiçbir zaman onun yardımıyla telaffuz etmek için kullanmazlar, bilakis
[133] düşünmenin ve şiir yazmanın kendisi, dilin insanın iptidai, özsel ve dolayısıyla aynı zamanda son konuşmasıdır ve insan bunu içinden konuşur.

Bir dili konuşmak, bir dili kullanmaktan bambaşka bir şeydir. Mutat konuşma, dili sadece kullanır. Onun mutatlığı tam da dile dair bu ilişkisinde yatmaktadır. Fakat düşünme ve - başka bir şekilde - şiir yazımı, sözcükleri kullanmadıklarından dolayı, bilakis sözleri söylediklerinden dolayı, düşünmenin yoluna koyulduğumuz andan itibaren bilhassa sözcüğün söylemesine dikkat etmeye dair tembihliyizdir.

Sözler öncelikle kolayca sözcükler olarak gözükür. Sözcükler de konuşulması hasebiyle öncelikle lafız olarak gözükür. Yine bu da öncelikle bir sestir. Bu, duyumsal [sinnlich] olarak işitilir.

Duyumsal olan doğrudan var olan olarak geçer. Sözün anlamı, tonuyla birleşir. Sözün bu parçası, duyumsal olarak işitilebilir değildir. Sözcüklerin gayrı-duyumsal olanı [.s Nichtsinnliche], onların manasıdır [Sinn], anlamıdır [Bedeutung]. Bundan dolayı, mana vererek sözcük lafzını mana ile teçhiz eden fiillerden bahsedilir. Devamında sözcükler ya mana ile doldurulmuştur, ya da daha anlamlıdırlar. Sözcükler, içlerinden mana çekilebilen birer kova ve fıçı gibidirler.

Bilimsel olarak ortaya konulan sözlüklerde bu mana kapları alfabetik olarak kayıtlıdır ve her bir iki parçasına göre, yani ton yapısı ve mana içeriğine göre tescil ve tarif edilmiştir. Bilhassa sözün söylemesine dikkat verirsek, sözlüğe uymuş oluruz. Şimdilik böyle gözüküyor. Bu "şimdilik" önden ve tamamıyla, söze dikkat vermeyi nasıl tasavvur ettiğimizin olağan şeklini belirler. Sonrasında bu tasavvura dayanarak, söze dikkat eden bir düşünmenin yöntemi hakkında hüküm verilir. Bu yöntem hakkında bazen olumlu, bazen olumsuz hüküm verilir, fakat daima bir çekince ile. Bu hükümler nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın, neye dayandıkları hakkında açıklık hâkim olmadıkça hepsi havada kalır. Çünkü onlar, sözcüklerin sadece geçici olarak değil, bilakis
[134] aslında sözcük olarak - ve bu da hakikatte demek oluyor ki - fıçılar ve kovalar gibi gözüktükleri o "şimdilik"e dayanırlar. Bu çokça zikredilen "şimdilik" ile olan durum nedir?

İlk olarak karşılaştığımız şey hiçbir zaman yakın değil, bilakis daima sadece mutat olandır. Bizi özsel-olanda mukim olmaktan vazgeçiren o ürkütücü kudret ona öyle bir kesinlikle aittir ki, bizi hiçbir zaman mukim olmaya ulaştırmaz.

Eğer doğrudan konuşulmuş olanı doğrudan duyuyorsak, o halde öncelikle ne sözleri sözcükler olarak, ne de hatta sözcükleri sadece ses olarak duymuş oluruz. Sade bir tonun saf sesini duymamız için öncesinde kendimizi konuşulmuş şeye dair tüm anlama ve anlamamanın dışına koymalıyız. Konuşulandan sadece yalın

ton sesini çekip çıkarıp soymak için tüm bunlardan vazgeçerek bunları soyutlamamız gerekir ki, bu soyulan şeyin kendisine akustik olarak kulak verebilelim. O sözde "şimdilik"in anlayış sahasında doğrudan var olarak kabul edilen ses, konuşulmuş olan şeyin duyulmasında ne kendisi için ne de öncelikle işitilen soyutlanmış bir yapıdır.

Lafzın sözde saf duyumsal olanı, sırf ses olarak tasavvur edildiğinde, soyut olandır. Sade ton sesi hiçbir zaman doğrudan lafızda verili olan değildir. Ses ilk olarak bir aracıyla, neredeyse gayrı-tabii bir tahminle tutup çıkarılır. Hatta bize tamamıyla yabancı bir dilin konuşmasını duyduğumuz yerde dahi hiçbir zaman sadece duyumsal var olan sesler olarak sade tonlar duymayız, bilakis anlaşılmaz sözler duyarız. Ancak anlaşılmaz söz ile akustik olarak soyut bir şekilde kavranan ses arasında özsel farklılığın bir uçurumu var.

Ama öncelikle konuşulmuş olanı duyarken bize sadece sözcükler verilmiş değildir. Dinleyerek kendimizi, söylenmiş olanın sesinin içinde sessizce tınladığı konuşulmuş olanın oyun alanında tutarız. Özünü henüz pek görmediğimiz, hele ki düşünmediğimiz bu oyun alanından yola çıkarak konuşulmuş olanda konuşan ve bilhassa hiç öne çıkmayan sözler açılır.

[135] Sözler sözcük değildirler ve içlerinden mevcut bir içerik çektiğimiz kova ve fıçı gibi değildirler. Sözler, söylemenin onları takip ederek kazdığı kuyulardır, her defasında yeniden bulunup kazılması gereken, kolayca kapanabilen, ancak yine de ansızın fışkıran kuyulardır. Kuyuya mütemadiyen gitmeyen kovalar ve fıçılar boş kalır, veya içeriği bayatlar.

Sözlerin söylemesine dikkat vermek, ilk bakışta görünenden özsel olarak farklıdır, yani sözcüklerle sadece meşgul olma görünümünden farklıdır. Sözlerin söylemine dikkat vermek günümüzdekiler için özellikle zordur, zira kendimizi mutat olanın "şimdilik"inden zor çözeriz ve - eğer bunu başarırsak - oraya yine çok kolay bir şekilde geri düşeriz.

Söz ve sözcükler hakkındaki bu ara not dahi, "düşünme ne demektir?" sorusunu, "'düşünme' sözcüğü ile isimlendirilmiş olan nedir?" manasıyla şimdilik yüzeysel olarak kavramamıza engel değildir. "Düşünme" fiilinin söylemesine dikkatimizi verme teşebbüsü, anlamı elle tutulur hiçbir konu alanına bağlı olmayan seçilip çıkarılmış sözcüklerin boş dönen parçalanması gibi gelecektir bize. Bu inatçı görünümün geçmemesinin dikkate almamız gereken sebepleri var, zira bunlar, dilin her açıklama ve tartışmasını ilgilendirdikleri surette özsel türdendir.

"Düşünme" sözcüğünün neyi isimlendirdiğini soruyorsak, "düşünme" sözcüğünün tarihine geri gitmemiz gerektiği açıktır. İçinden "düşünme", "düşünülmüş-olan" ve "düşünce" sözlerinin konuştuğu konuşulmuş-olanın oyun alanına ulaşmak için, kendimizi dil tarihine vermemiz gerekir. Buna, dillerin tarihsel olarak araştırılması ile erişilebilir.

Ancak sözlerin söylemesine dikkat vermek, felsefe adıyla bilinen düşünmenin yolunda ölçü ve istikamet veren adım olma-
[136] lıdır. Fakat felsefe, sözcüklerin açıklanmasıyla, yani tarihbilimsel idraklerle temellendirilebilir mi? Bu, "2 kere 2 4'tür" sözünü, gözlemlendiği kadarıyla insanların daima 2 kere 2 4'tür şeklinde ifade ettiklerini bir anketle ispat etme teşebbüsünden daha da imkânsız gibi görünüyor.

Felsefe, ne tarihbilimsellikle, yani tarih bilimiyle, ne de herhangi bir bilimle temellendirilebilir. Zira her bilim, bilimsel olarak temellendirilemeyen, ancak felsefi olarak gösterilebilen koşullara dayanır. Her bilim, felsefe ile temellenir, fakat tersi öyle değildir.

Bu düşünceye göre felsefeye, kendine sözcük anlamlarını açıklaması yolunda sözde bir temel temin etmesi engellenir. Açıklamalar dil tarihine dayanır. Onlar tarihbilimsel olarak işler. Tarihbilimselliğin idrakleri, her gerçeğin idraki gibi, sadece şartlı olarak kesindir, şartsız değil. Hepsinin ifadeleri, bir önceki ifadeyi geri çekmeyi gerektirecek yeni gerçeklerin henüz bilin-

mediği surette geçerli olduğu kısıtlaması altındadır. Ancak felsefe, tarihbilimsellik üstü bir idraktir ve Descartes'tan beri cümleleri şartsız kesinlik iddia eder.

Bu sıkça sunulan ve görünüşe göre akla yatan örtüşmede farklı düşünce yolları ve düzeyleri iç içe giriyor. Bu takrir, bu karmaşayı çözmekten sarfınazar edebilir, zira kendi yolunda - dolaylı şekilde olsa da - felsefe ile bilimler arasındaki ilişkiyi görünür kılacaktır.

İKİNCİ DERSTEN ÜÇÜNCÜ DERSE GEÇİŞ

Yavaş yavaş kendimizi "düşünme ne demektir?" sorusunun çok anlamlılığında buluyoruz. Soru dört katmanlıdır. Fakat tek olandan gelir. Dolayısıyla bu soru kesinlikle tesadüfi bir çoklukta çözülmez. Bu tek olan şey, soruyu sormanın dört şekline ölçü ve yapı, fakat aynı zamanda vesile ve dayanıklılık getirir. Ölçü veren şekil dördüncü olandır: Bizi düşünmeye çağıran nedir? Çağıran, bize en-düşündürücü-olan şeyi düşünmemize verir. Çağrı, düşünmeyi bize özümüzün çeyizi olarak verir. Böylece insan çağrı tarafından "düşünme" sözcüğünün ne kastettiğine dair belirli bir şekilde bilgilendirilmiş olur. "Bizi düşünmeye çağırana dair durum nasıldır?" sorusunu sorduğumuzda artık şu soruya iletilmiş bulunuruz: "Düşünmek" fiili ne demektir? Artık bu sözcüğü, üzerine düşünmeye dair bir öğretiyi inşa etmek için bir kavram olmaya doğru geliştirmek üzere gelişigüzel anlamıyla herhangi bir şekilde ele alamayız. Bu şekilde her şeyi keyfiyete

terk etmiş olurduk. Çağrı, "düşünme"nin ne demek olduğunun düşünülmesine hükmeder. Ancak özümüzü düşünmeye emreden talep, bir icbar da değildir. Çağrı özümüzü serbestliğe getirir ve bunu da öyle bir kesinlikle yapar ki, bizi düşünmenin içine doğru sesleyen şey, beşerî serbestliğin onda mukim olabilmesi için her şeyden önce serbestliğin hürriyetini verir. Hürriyetin iptidai özü, ölümlülere en-düşündürücü-olan şeyi düşünülmek üzere veren çağrıda gizlenir. Dolayısıyla hürriyet hiçbir zaman sadece beşerî bir şey değildir, tıpkı sadece tanrısal bir şey olmadığı gibi; ikisinin komşuluğunun yalın muhalefeti ise hiç değildir.

Çağrı bizi düşünmeye çağırdığı surette çağırdığı şeyi, yani
[138] düşünmeyi, zaten seslenişe de getirmiş olur. Çağrılmış olan isimlendirilmiştir, adı şöyle ve böyledir. Çağrılmış olan hangi isimle isimlendirilmiştir? Pekâlâ "düşünme" sözcüğü ile.

Ancak açık olduğu üzere bu "düşünme" sözcüğü dilsel bildirimine binaen münferit bir dile aittir. Ancak düşünme genel bir insanî meseledir. Fakat düşünmenin özü sadece belirli bir dilin münferit bir sözcüğünden çekilip alınamaz ve böylece kazanılmış olan şey bağlayıcı olarak ortaya konulamaz. Elbette değil. Buradan sadece, geriye sormaya değer bir şeyin kaldığı sonucu çıkar. Ancak, eğer mantıksal olanın, yani λόγος'a ait olanın - sadece ses yapısına binaen olmamakla birlikte - Yunanların sadece münferit ve özel dilinin bir sözcüğü olduğunu bundan sonra duymazlıktan gelmemeyi ciddiye alacağımızı farz edersek, genel-beşerî-mantıkî düşünme bu sormaya değerlikten daha az etkileniyor olmayacak.

Bu "düşünme" sözcüğü ne söylüyor? "Düşünme", "düşünülmüş-olan", "düşünce" sözcüklerinin söylemelerine dikkat edelim. Bu sözcüklerde, yenice değil, bilakis çoktandır bir şey dile gelmiştir. Fakat bu dile gelmiş olan şey içinden geçerek çıkıp gelemedi. Bizim kolayca oraya ulaşamayacağımız bir şekilde konuşulmamış olan şeye geri gitti. Her ihtimalde "düşünme" ve "düşünce" sözcüklerinde dile gelmiş olan şeyi münasip bir şekilde

dikkate alabilmek için dil tarihine geri gitmemiz gerekir. Oraya giden bir yolu tarihbilimsellik açıyor. O, bugün bir bilimdir, bizim bağlamımızda bir dil bilimidir.

Fakat düşünmeye doğru giden yol, şimdi yine sözcüklerin söylemine dikkatleri vermek olacaktır. Bilim düşünmez diyor bu takririn daha önceki bir dersindeki cümle. Bilim, düşünürlerin düşünmesi manasında düşünmez. Fakat buradan kesinlikle düşünmenin bilimlerle alakadar olması gerekmediği çıkmaz. "Bilim düşünmez" cümlesi, düşünmeye dair eli serbest bir şekilde bir şeyi icat ederek kendini icra etmesine müsaade eden bir ruhsat içermez.

[139] Fakat düşünme, şiirin yakınına getirilmiş ve bilimden uzaklaştırılmıştı. Ancak yakınlık, farklılıkların yavan bir şekilde eşitlenmesinden özsel olarak daha farklı bir şeydir. Şiir ve düşünmenin özsel yakınlığı, farklılığı o kadar az bir şekilde dışlıyor ki, onu daha çok dipsiz bir şekilde ayağa kaldırıyor. Biz günümüzdekiler bunu ancak zahmetle görebiliyoruz.

Bizim için şiir ve aynı şekilde düşünme uzun zamandır edebiyata dahildir. Bunu, şiir ve tarihinin edebiyat tarihbilimselliği olarak müzakere edilmiş bir düzende buluyoruz. Çok geri giden sebepleri olan bu durumu noksan bulmak ve hatta bir gecede değiştirmeyi istemek budalalık olur. Yine de – Homer, Sappho, Pindar, Sophokles edebiyat mıdır? Hayır! Fakat onlar bize böyle ve sadece böyle görünüyorlar, bu şiirlerin aslında edebiyat olmadığını edebiyat tarihbilimselliği açısından ispat etsek bile bu böyledir.

Edebiyat, bir kamuoyuna okunmak üzere ulaşılabilir olmak gayesiyle harfi harfine yazıya dökülmüş ve yazarak takip edilmiş olan şeydir. Bu yolda edebiyat, eleştiri ve reklam ile tekrar edebî olarak tahrik edilen ve birbirine çok ayrı düşen çıkarların meselesi olur. Bireysel olarak birilerinin edebî icradan dolaylı olarak ve tefekkürâne ve hatta irşat edercesine şiirin yolunu bulmaları, hiçbir zaman şiiri özsel yerine serbest bırakmaya yeterli değildir. Üstüne üstlük bu yeri ilkin kendisinin belirlemesi ve edinmesi gerekmektedir.

Akşam Diyarının şiiri ve Avrupai edebiyat, tarihimizin dipsiz bir şekilde birbirinden farklı olan özsel güçleridir. Muhtemelen bu edebî olanın özü ve erimine dair henüz tamamıyla yetersiz tasavvurlara sahibiz.

Fakat şimdi edebî olanla ve onun içinde onun aracı olarak şiir ve düşünme ve bilim birbirine eşitlenmiştir. Düşünme kendini bilime karşı konumlandırdığında, ondan hareketle takdir edildiğinde başarısız bir şiir gibi görünür. Diğer yandan eğer düşünme,
[140] şiirin yakınlığından bilerek sakınırsa, bütün bilimleri bilimsellikte aşmak isteyen bir üst-bilim gibi görünür.

Ancak tam da düşünme şiir söylemediği için, ama dilin köksel söylemesi ve konuşması olduğu için şiirin yakınında kalmak zorundadır. Fakat bilim düşünmediğinden dolayı, düşünmenin şu anki vaziyetinde dokunaklı bir şekilde bilimlere – onların kendileri için muktedir olmadıkları bir şekilde - dikkat etmesi gerekir.

Bununla düşünmenin bilimlere olan bağlamının pek azından bahsediyoruz. Asıl bağlam daha çok, daha önce bahsi geçen edebî olanın da ait olduğu çağdaş dünya çağının bir temel hattıyla belirlenir. Bu, kısaca şöyle belirlenebilir: Olan şey, bugün ağırlıklı olarak, tüm alan ve dalların bilimsel nesnelleştirilmesiyle düzenlenen ve iktidarda tutulan *o* nesnellikte görülüyor. Bu, bilimlerin özel ve kendilerine özgü bir iktidar iddiasından neşet etmiyor, bilakis bugün henüz görülmek istenmeyen bir özsel olgudan kaynaklanıyor. Bu, üç cümle ile tarif edilebilir:

1. Yeni Çağın bilimi tekniğin özünde temellenir.

2. Tekniğin özünün kendisi teknik bir şey değildir.

3. Tekniğin özü, beşerî üstünlüğü ve egemenliği uygun bir ahlakî vaziyette terbiye etmiş olabilen sadece bir beşerî tertip [Machenschaft] değildir.

Olan şeyin bilimsel edebî nesnelleştirilmesi gözümüze çarpmıyor, zira onun içinde hareket ediyoruz. Dolayısıyla da bugün düşünmenin şiir ve bilimle ilişkisi tamamıyla karışık ve özünde

perdelenmiş kalıyor; kaldı ki, düşünmenin kendisine kendi öz menşei en az şekilde tanıdıktır. Dolayısıyla "düşünmek ne demektir?" sorusu, sadece bir takririn ders amaçlarına uygun seçilmiş bir konu olarak görülebilirdi. Yalnız, "düşünmek ne demektir?"
[141] sorusu, eğer genel olarak denilebilirse, dünya-tarihine [Welt-Geschichte] yönelik bir sorudur. Dünya tarihi [Weltgeschichte] ismi mutat olarak evrensel tarihbilimsellik [Universalhistorie] ile aynı anlamdadır. Ancak dünya-tarihi sözcüğünün bizdeki kullanımı, dünyanın *olmasının* ve insanın onda mukim olmasının kısmetini [Geschick] kasteder. "Bizi düşünmeye çağıran nedir"e dair dünya-tarihi şunu soruyor: Asıl olarak olmakta olan şeyler, bu dünya çağının insanını ne şekilde alakadar ediyor?

Sorunun geliştirilmesi bizi ansızın, düşünmenin bilimle ilişkisini anlamaya itti. Bunun vesilesi, yakın duran bir dikkate alıp düşünmeden geliyor. Bu, kısaca şu şekilde ortaya konabilir. "Düşünme ne demektir?" sorusu bizim için beklenmedik bir anda ilk sırada andığımız şu soruyu soracak şekilde hareket ediyor: "Düşünme" sözcüğü ile isimlendirilen şey nedir? Bunu takip edersek, sözcüğün söylemine dikkat ederiz. Bu bizi sözcüklerin anlam tarihine yönlendirir. Ancak dil tarihi sadece tarihbilimsel araştırma ile erişilebilirdir. Eski öğretiye göre tarihbilimsel ve felsefi bilgi edinme temelden farklıdır.

Sözcüklerin söylemine dair dikkatimiz bu arada düşünmenin yoluna temel ve zemin sağlamak ister. Fakat düşünme, yani ebedî hakikatlerin felsefî ve tarihbilimsel-üstü bilgi edinimi tarihbilimsel tespitler üzerinde temellendirilebilir mi? Niyetlendiğimiz tüm şeyi daha ilk adımlarında tehdit eden bu itirazı yolun üzerinden nasıl kaldıracağız? Bunu dikkate alıp düşünmeyi kesinlikle yoldan kaldırmak istemiyoruz. Fakat bu arada, onu varmakta olduğu yolun üzerinde durduruyoruz. Zira, bu yolun artık bir yol olmaması ihtimaldendir. Zaten "düşünmek ne demektir?" sorusundan ileriye doğru en azından birkaç adım atmadan, felsefe

ile bilim arasındaki ilişkiye dair uzun süreli müzakereleri tahrik etmemek tavsiye edilir. Ancak belki de bu soru, içinden doğru geçip gidilmesini asla müsaade etmeyen, bilakis onun içinde yerleşmemizi talep eden bir türdendir.

[142] ÜÇÜNCÜ DERS

Sözlerin söylemlerine dikkat etmeye dair çalışmamızda, dil bilimiyle olan ilişkiyi açık bırakıyoruz. Onun her bir bulgusu, her ihtimalde ondan işaret almamıza bir fırsat olabilir. Fakat bu kesinlikle, dil biliminin bulgularının - bir bilimin hükümleri olarak ele alındığında - yolumuzun taşıyıcı temelini teşkil etmek zorunda olduğu anlamına gelmez. Dil biliminin ne ifade ettiği ona tarihî olarak verilmiş olmalı ve bu da dil tarihine doğru ön bilimsel bir yolla olmalıdır. Öncelikle ve sadece tarihin zaten verili olduğu yerde ona verilmiş olan şey tarihbilimselliğe konu olabilir; orada da verilmiş olan şey hâlâ kendinden hareketle ne ise, o olarak kalır. Buradan bir işaret alıyoruz.

Bir işareti işitebilmemiz için onun geldiği alanı önden dinleyip ona kulak vermeliyiz. Bir işaret almak zor ve nadirdir; ne kadar biliyorsak, o nispette nadirdir, ne kadar daha çok bilmek istiyorsak, o derece zordur. Fakat işaretin ön habercileri de var. Onların buyruklarına nispeten daha çok ve kolayca ses veririz, zira onları kısmen biz de hazırlayabiliyoruz.

"Düşünme", "düşünülmüş-olan", "düşünce" sözcükleri ile isimlendirilen şey nedir? Konuşulmuş olan şeyin hangi oyun alanına atıfta bulunuyorlar? Düşünülmüş-olan şey [Gedachtes] - o neredeydir, nerede kalmıştır? Hafızaya [Gedächtnis] ihtiyacı vardır. Düşünülmüş-olan şeye ve düşüncelerine [Gedanke], "Gedanc"a* şükran [Dank] dahildir. Fakat "düşünme" kelimesinin hafıza ve şükre dair anımsamaları belki de sadece zahirî ve suni bir şekilde uydurulmuştur. Bununla, "düşünme" sözcüğünün neyin isimlendirilmiş olduğu henüz kesinlikle görünür kılınmıyor.

Düşünme [Denken] bir şükretme [Danken] midir? Burada şükretme neyi ifade eder? Yoksa şükür düşünmeye mi dayanıyor? Burada düşünme neyi ifade ediyor? Hafıza sadece düşünmenin düşünmüş-olduğu şeye dair bir kap mı, yoksa düşünmenin kendisi hafızaya mı dayanır? Şükrün hafızaya dair durumu nasıldır?
[143] Bu şekilde sorarak, konuşulmuş olan şeyin "düşünmek" fiili ile dile getirdiği oyun alanında hareket ederiz. Ancak bahsettiğimiz "düşünme", "düşünülmüş-olan", "düşünce", "şükür", "hafıza" sözcüklerin bağlamlarını açık bırakıyoruz ve şimdi sözcüklerin tarihlerine müracaat ediyoruz. Bu tarihin tarihbilimsel sunuşu her ne kadar noksan olsa da ve muhtemelen daima noksan kalacak olsa da, bize bir yönerge veriyor.

Bahsedilen sözcüklerde konuşulmuş olan şeyin içinde esas olan ve aslen söyleyenin şu sözcük olduğuna dair bir işaret işitiyoruz: "Gedanc". Fakat bu, eninde sonunda "düşünce" [Gedanke] sözcüğünün bugün kullanımda olan yaygın anlamından geriye kalan şeyi kastetmez. Mutat olarak düşüncenin ifade ettiği şudur: Bir fikir, bir tasavvur, bir kanı, bir akla geliş. "Gedanc"ın iptidai sözü şunu diyor: toplanılmış, her şeyi toplayan anma [Gedenken]. "Gedanc"ın, hissiyat [Gemüt], muot*, kalp gibi bir anlamı var. "Gedanc" sözünün iptidai olarak söylediği manasıyla düşünme, Pascal'ın* sonraki yüzyıllarda ve çoktandır matematiksel düşünmeye karşı geri kazanmaya çalıştığı kalbin düşünmesinden bile neredeyse daha köksel idi.

Mantıksal-rasyonel olarak tasavvur edilmiş manasıyla düşünce [Gedanke], iptidai Gedanc karşısında hiç tasavvur edilemeyecek bir boyutta sözün daraltılması ve fakirleştirilmesi olarak kendisini gösteriyor. Sözün bu körelmesine Okul Felsefesi* kendi payına düştüğü kadarıyla katkıda bulundu; ve bundan, sözcüklerin kavramsal tanımlamalarının teknik-bilimsel olarak gerekli olduğu, fakat bunun sanıldığı gibi dilin gelişimini korumak ve hatta desteklemek için elverişli olmadığı çıkarımı yapılmalı.

Fakat "Gedanc" sözü, sadece bizim hissiyat ve kalp diye adlandırdığımızı ve kendi özünde tam olarak takdir edemeyeceğimiz şeyi kastetmez. Gedanc'a, hafıza [Gedächtnis] olduğu kadar şükür de [Dank] dayanır ve onda var olur. "Hafıza", iptidai olarak elbette hatırlama yetisi anlamında değildir. Bu sözcük, tüm tefekküre özsel
[144] olarak hitap eden şeyde daimî ve içsel olarak toplanmak anlamındaki tüm hissiyatı adlandırır. Hafıza, köksel olarak onu-hatırlamışlık [An-dacht] gibi bir şeyi ifade eder: ... [falan]'da aralıksız, toplanılmış kalış; ve bu da sadece geçmiş olanda değil, bilakis aynı surette halihazırda olanda ve gelebilecek olanda da böyledir. Geçmiş-olan şey, halihazırda-olan şey ve gelmekte-olan şey, her birinin kendi *orada*-mevcut-olmasının [*An*-wesen] birliğinde görünür.

Hissiyatın yekûnu ve onu-hatırlamışlık olarak hafızada, üzerine toplandığı şeyden vazgeçmediği müddetçe, hafızada sadece bir şeyi özsel olarak onu-hatırlamanın sureti değil, bilakis onunla beraber tutmanın vazgeçmeme ve bırakmama tavrı da hakimdir. Sonrasında ruh, hafızadan ve onun kendi içinden resimlerin hazinesini döker, yani kendisinin görünmüş olduğu görünümleri saçar. Sıkıca tutmak ilk olarak buradan, hafızanın bu geniş ve derin olarak kavranılmış özü dahilinde kayıp gitme karşısında belirir ve bunu Latinler memoria tenere* diye isimlendirir. Memoria tarafından sıkıca tutma, hem geçmiş-olan şeye, hem de halihazırda-olan şeye ve gelmekte-olan şeye dairdir. Geçmiş-olan şey, kaçırılmış ve artık belirli bir şekilde tutulabilir bir şey sunmadığı için daha çok sıkıca tutmayı meşgul eder. Bundan dolayı aşağıda tutmanın manası, hafıza tarafından daima tekrar tekrar ileri çıkarılan geçmiş-olan ile kısıtlıdır. Fakat bu kısıtlanmış bağlam köksel olarak hafızanın yegâne özünü teşkil *etmemesinden* dolayı, geçmiş-olan şeyin bu özel sıkı tutulmasını ve tekrar-alınmasını isimlendirmek için şu sözcük oluşur: tekrar-hafıza [Wiedergedächtnis].

İptidai sözcük olan "Gedanc"ta hafızanın köksel özü hakimdir: Hissiyatın mevcuda getirdiği her şeye dair aralıksız sanmanın

toplanışı. Sanma [Meinen] burada minne* anlamında anlaşılmıştır: Hissiyata ait en iç tefekkürün var olana doğru, kendine muktedir olmayan dolayısıyla bilhassa mecburen icra edilmesi gerekmeyen meyli.

Hafızanın bu şekilde anlaşılmış şekli olarak Gedanc zaten "şükür" [Dank] sözcüğünün ifade ettiğidir. Şükürde hissiyat,
[145] neye sahip olduğu ve kendisinin ne olduğunu anar. Yani anarak ve böylece hafıza olarak hissiyat, ait olduğu şeye doğru düşünerek yönelir. Kendini dinleyici olarak düşünür, fakat basitçe boyun eğme [hörig] manasında değil, dinleyen yâd [.e hörende Andacht] itibarıyla dinler. Köksel şükür, kendini-borçlu-olmaktır[a] [Sichverdanken]. İlk olarak onda ve sadece onda, iyi ve kötü manasıyla bedellendirme ve kârlı olma olarak bildiğimiz düşünme vuku bulur. Ancak şükür kendi için icra edildiğinde, kârlı olmak ve bedelini vermek olarak pek kolayca basit bir konvansiyonel mukabelede bulunmanın, hatta ticaretin alanında takılı kalır.

"Düşünme", "düşünce", "hafıza", "şükür" sözcüklerinin söylemine yönelik denenmiş olan işaret, en azından takriben konuşulmuş olan şeyin oyun alanını gösteriyor olmalıdır ki, onun konuşulmamış olan şeyinden bu sözcükler iptidai olarak konuşur. Onlar, özsel birliklerinin içyüzünü henüz göremediğimiz meseleleri görünümsemeye getiriyorlar. Her şeyden önce bir şey karanlıkta kalıyor. Onu şu soruyla ifade edebiliriz:

Gedanc, hafıza ve şükrün betimlemesi, sadece sözcüklerin içinde değil, bilakis meselenin kendisinde düşünmeden dolayı mı vuku buluyor, yoksa tersinden düşünme özünü iptidai olarak Gedanc diye isimlendirilmiş hafıza ve şükürden mi teslim alıyor?

Belki de bu soru hepten, onun yolunda öz-olana ulaşamayacağımız yetersiz bir şekilde sorulmuştur. Sadece şu kadarı net:

düşünmenin muhtaç olmasını daima dikkate alıp düşünmek
çağrı üzerine
Ereignis'in [hadisenin] içine aidiyet

Gedanc, hafıza, şükür sözcüklerinin isimlendirdikleri şey özsel içeriğinde, bu sözcüklerin mutat kullanışımızda bize ifade ettiği o yaygın olandan kıyaslanamaz bir şekilde zengindir. Bu tespit ile iktifa edebilirdik. Ancak biz şimdi sadece bu tespitin ötesine gitmiyoruz, bilakis bu sözlerin söylemine dikkat etmek, bizi başından itibaren onların konuşmuş oldukları şeyden - bu sözlerde dile gelen meseleye bizi yaklaştıran - bir yönerge almak için hazır tuttu.

[146] "Düşünme", "Gedanc", "hafıza", "şükür" sözcüklerinden yönergeyi alıyoruz ve daha zengince konuşan "düşünme" sözcüğünün bize söylediklerinin serbest görüşmesini deniyoruz. Görüşme, daha bağımsız olması surette değil, bilakis bakışın bahsedilen özün durumlarının içine yönelik açık bir görünüm, ve bunlarda meseleye uygun bir bağlanma ihtimali kazanmasından dolayı serbesttir. "Düşünme" sözcüğünde söylenmiş olana daha itinalı bir dikkat etme bizi dolaysızca ilk sorudan esas olan dördüncü soruya getiriyor.

Köksel hafıza olan Gedanc'ta, zaten düşünmüş olduğu şeyi düşünülmesi gereken şeye *doğru*-düşünen anma, yani şükür hüküm sürer. Şükrediyorsak, bir şey için şükrediyoruzdur. Müteşekkir [verdanken] olduğumuza teşekkür [bedanken] ederek o şey için şükrederiz [danken]. Müteşekkir olduğumuz şeye, kendimizden ötürü sahip değiliz. O bize verilmiştir. Vergilerden çokça ve türlü türlü çeşitte alırız. Ancak, bize verilen en yüce ve asıl kalıcı olan vergi özümüzdür ve ilk olarak bu vergiyle, bizi olduğumuz kişiye olduran şekilde vergilendirilmişizdir. Dolayısıyla en çok ve mütemadiyen bu çeyiz için müteşekkir olmak durumundayız.

Fakat bu çeyizin manası itibarıyla bize verilmiş olan düşünmedir. O, düşünme olarak düşünülecek olanlara emanet edilmiştir. Kendinden hareketle daima düşünme veren şey, en-düşündürücü-olandır. Müteşekkir olduğumuz özümüzün asıl çeyizi odur.

Fakat en-düşündürücü-olan şeyi düşünmeyi ifade eden bu çeyize, en-düşündürücü-olanı düşünmekten daha uygun nasıl

müteşekkir olabiliriz ki? O halde en yüce şükür muhtemelen düşünmek olmalıdır? Ve en derin şükürsüzlük de düşüncesizlik? Böylece asıl şükür asla, bizim kendimizin de bir vergi ile gelmemizde ve vergiye vergi ile karşılık vermemizde yatmaz. Saf şükür daha çok sadece düşünmemizdir, yani aslında ve yegâne olarak düşünülmesi gereken şeyi düşünmektir.

Bütün şükür öncelikle ve nihai olarak düşünmenin[b] öz alanına
[147] aittir. Ama bu düşünülmesi gerekeni, kendi içinde ve kendinden hareketle düşünülmüş olmayı isteyen ve böylece en başından beri hatırlanmayı talep edene doğru düşünür ve onu düşünür. En-düşündürücü-olanı düşündüğümüz surette *asıl* olarak şükretmiş oluruz. Düşünerek en-düşündürücü-olana toplanmış olduğumuz surette hatıra olarak toplayanda mukim oluruz.

Biz, hatıranın düşünülmesi gereken şeye toplanmasına hafıza diyoruz.

Şimdi bu sözcüğü artık mutat manasıyla anlamıyoruz. Eski sözcüğün yönergesini takip ediyoruz. Onu kesinlikle sadece tarihbilimsel olarak ele almıyoruz. Onda isimlendirilmiş olan şeye ve konuşulmamış olan şeye, şimdiye kadar şükür ve hatıra olarak düşünme hakkında söylenmiş her şeyin cihetiyle dikkat ediyoruz.

b ve öncesinde tersi şekilde.

[149] DÖRDÜNCÜ DERS

ÜÇÜNCÜ DERSTEN DÖRDÜNCÜ DERSE GEÇİŞ

Düşünme ne demektir? Şimdi soruyu ilk zikredilen manasıyla ele alalım ve soralım: "Düşünme" sözcüğü ne söylüyor? Düşünülen yerde düşünceler olur. Bundan görüşler, tasavvurlar, tetkikler, öneriler, buluşlar anlaşılır. Fakat Eski Yüksek Almanca bir sözcük olan gidanc, "Gedanc" daha fazlasını söylüyor, sadece şimdi bahsedilen mutat anlamıyla daha fazla değil, bilakis başka bir şeyi; sadece evvelkine kıyasla başka olanı değil, bilakis kesin [entschieden] olarak ayrılmış olan şey [Unterschiedenes] ve aynı zamanda belirleyici olan şey [Entscheidendes] olarak özde başka olanı. Gedanc demek: Hissiyat, kalp, kalbin temeli* [Herzensgrund]; yani doğru bir şekilde dikkate alınıp düşünüldüğünde içe ve dışa dair bir tasavvura meydan vermeyecek derecede bir kesinlikle en öteye dışarıya ve en uca doğru uzanan insanın en derûnu.

Fakat şimdi özsel olarak işitilmiş olan "Gedanc" sözcüğünden doğru aynı zamanda, "düşünmek" fiilini işitirken bize kolay bir

şekilde yakın gelen şu iki sözcüğün özü konuşuyor: Düşünme ve hafıza, düşünme ve şükür.

Gedanc, kalbin temeli, bizi, yani insan olduğumuz surette bizi alakadar eden [angeht], bize dokunan [anlangt], bizim için önemi olan [anliegt] tüm şeylerin toplanmasıdır. Özsel olarak belirleyici bir manada bize bitişik olan ve önem verdiğimiz şeyi, tek bir kelimeyle uyan şey [.s Anliegende] veya istek [Anliegen] olarak adlandırabiliriz. Hanesi [Anwesen] bir sokağın veya bir nehrin yanında duranlara, bitişik olanlar [Anlieger] denir. Bu "bitişik olma"yı [Anliegen], "bir şeyin yanında mevcut olma" ["An-wesen"] anlamında kullanırız. İsim bize henüz acayip geliyor olabilir. Fakat kastettiği meselede o gerekçelendirilmiş ve çoktan konuşulmuştur. Sadece biz konuşulmuş olan şeyi pek kolayca duymazlıktan geliyoruz.

[150] Özne ve nesneden bahsettiğimizde, bununla bir önde-duranı [Vor-liegen] ve temelinde-duranı [Zugrunde-liegen], bir karşıda-duranı [Gegenüber-liegen], daima bitişik-olmayı [Anliegen] en geniş manasıyla zaten düşünmüş oluruz. Muhtemelen insan olmamızı icra ettiğimiz surette bize bitişik olan ve önemsediğimiz şeyin bizim tarafımızdan mütemadiyen ve bilhassa tasavvur edilmesi lazım değildir. Yine de o evvelden *üzerimize doğru* toplanmıştır. Biz, yalnızca olmasa da belirli bir şekilde bu toplanmanın kendisiyiz.

Bitişik olanın toplanması burada hiçbir zaman önde-duranın sonraki bir toplanmasını kastetmez, bilakis beşerî olduğumuz surette zaten kendisine arz edilmiş olduğumuz ve tüm yapmayı ve yapmamayı geride bırakan iletiyi kasteder.

Sadece özde zaten bitişik-olmada toplanmış olduğumuzdan dolayı aynı zamanda halihazırda olan, geçmiş ve gelmekte olan şeyde toplanmış olarak kalabiliyoruz. "Hafıza" [Gedächtnis] sözcüğü, iptidai olarak bitişik-olandan toplanılmış vazgeçmemeyi* kasteder. İptidai söyleminde hafıza, onu-yâd etmişlik [An-dacht]

gibi bir şeyi kasteder. Bu sözcük sadece, zaten aziz olan şeye ve hürmet dolu toplanmanın özsel genişliğindeki bağlamını kastettiği için abit olanın ve abitliğin özel tınısına sahip olabilir ve ibadetin yâdından bahsedebilir. Gedanc, yâd olarak muhafaza eden hafızada geliştirerek kendini açar. Bu iptidai olarak kastedilen hafıza, ismini daha sonra, hafıza ile artık sadece geçmiş olanı tutma yeteneğini kasteden kısıtlı bir isimlendirmeye veriyor.

Fakat hafızayı eski sözcük "Gedanc"tan hareketle anlarsak, o zaman anında bize hafıza ile şükür arasındaki bağlantı da açılır. Zira hissiyat şükür ile, ait olduğu surette toplanılmış olarak kaldığı şeyi anar. Bu hatırlayan anma, köksel şükürdür.

"Düşünme" sözcüğünün ne söylediğini iptidai sözcük olan "Gedanc"tan hareketle duyuyoruz. Duymanın bu türü, "Gedanc"ın isimlendirdiği özsel meseleye uygundur. Bu şekilde duyma, esas olandır. "Düşünme"nin ne demek olduğunu burada Gedanc'tan hareketle anlıyoruz. Buna karşı yaygın olan dil kul-
[151] lanımına göre, düşünmenin düşünceden kaynaklandığını değil, düşüncelerin ilk olarak bir düşünme ile oluştuğunu sanıyoruz.

Fakat, iptidai "Gedanc", "hafıza", "şükür" sözcüklerinde bize hitap eden konuşulmuş olan şeyin oyun alanının içine doğru daha dikkatlice bir kulak verelim. Bize her zaman düşünme veren şey, en-düşündürücü-olandır. Onun verdiği şeyi, onun vergisini, yani en-düşündürücü-olanı dikkate alıp düşünerek üzerimize alıyoruz. Bunda, düşünerek en-düşündürücü-olana tutunuruz. Onu düşünerek hatırlarız. Bu şekilde, özümüzün çeyizini, düşünmeyi, müteşekkir olduğumuz şeyi anarız. En-düşündürücü-olan şeyi düşündüğümüz surette, şükrederiz.

Düşünülmesi gereken şeyi düşünerek, onu en-düşündürücü-olan şeye tahsis ederiz. Fakat bu düşünmede *tahsis* edilmiş olan şey [.s *Zu*-Gedachte], bizim, mukabil bir vergiyi yerine getirmek üzere önceden sağladığımız ve beraberimizde getirdiğimiz bir şey değildir. En-düşündürücü-olan şeyi düşündüğümüzde,

en-düşündürücü-olan şeyin ezelden beri bizim düşünmemize verdiği şeyi hatırlarız. Düşünme olarak zaten asıl şükür olan bu hatıra, şükretmesi için bir mukabeleye ve layık olmaya muhtaç değildir. Böylesi bir şükür bir tazmin etme değildir; fakat o, aslında düşünmeye sevk eden şeyi evvela bilhassa kendi özünde bıraktığımız bir karşısına-doğru-taşıma olarak kalır. Böylece düşünmemizi, artık bizim dilimizde pek yaygın olmayan ve - gördüğüm kadarıyla - artık sadece Alemanik dil bölgesinde alışılmış olan "meşkur etmek" [verdanken] anlamında müteşekkiriz. Bir meselenin müzakeresi tamamlandığında, tevdi edildiğinde [verabschieden*], onun meşkur edildiği söylenir. Tevdi etmek burada göndermeyi kastetmez, aksine o: Meseleyi, ait olduğu yere götürmek ve bundan sonra da orada bırakmaktır. Bu tevdi etme, meşkur edişi ifade eder.

Eğer bir düşünme mütemadiyen düşünmeye sevk eden şeye, kendine has özüne doğru yol vermeye muktedir olsa, böylesi düşünme ölümlülerin en yüce şükrü olur. Bu düşünme, en-düşündürücü-olan şeyin kendine en has inzivasına meşkur edilişi olurdu ve bu inziva en-düşündürücü-olan şeyi zarar verilemez bir şekilde sormaya-değerliğinde muhafaza ederdi. Aramızdan hiç
[152] kimse, böylesi bir düşünmeyi en uzaktan bile ifa etme haddini kendinde görmeyecektir; ön oyunda dahi. Olsa olsa en fazla, buna dair bir hazırlığa muvaffak olunur.

Bir gün insanların böylesi bir meşkur ediş şekliyle düşünmeye muktedir olacaklarını farz etsek bile, o zaman bu düşünme de zaten, mütemadiyen en-düşündürücü-olan şeyi hatırlayan hatırada toplanmış olur. Bu durumda iptidai söylemine göre duyulmuş bir sözcük olarak düşünme, *hafızada* mukim olurdu

DÖRDÜNCÜ DERS

Hafıza [Gedächtnis], iptidai olarak hissiyat [Gemüt] ve onu-hatırlamışlık [An-dacht] demektir. Fakat bu sözler burada, sadece mümkün olduğu kadarıyla geniş ve özsel konuşur. "Gemüt" sadece, modern bir ifadeyle, insan bilincinin duygu tarafını değil, tüm insan varlığındaki var olanı [Wesende] kasteder. Latincede bu, anima ile animus arasındaki ayrım ile ifade edilir.

Bu ayrım içerisinde anima, her canlı varlığın ve bunların içinde insanın da sebeb-i hikmetini [Bestimmungsgrund] kasteder. İnsan, bir canlı varlık [Lebewesen] olarak tasavvur edilebilir. İnsan uzun zamandan beri de öyle tasavvur edilir. Bu şekilde tasavvur edilmiş insan böylece, sıranın bir gelişme olarak kabul edilmesinden veya canlı varlıkların türlerini birbirlerinden daha farklı şekilde ayırt edilmesinden bağımsız olarak bitki ve hayvan ile aynı sıraya koyulmuş olur. İnsan, akıllı bir canlı varlık olarak belirlendiği zaman da canlı varlık olarak karakterinin hâlâ belirleyici kaldığı görülür; hayvanî ve nebatî olanın anlamında biyolojik olan şey, insanın manevi hayatını belirleyen akıl ve kişi karakterine tabi kalsa bile. Her antropoloji, insanın canlı varlık olduğuna dair bir tasavvur tarafından yönlendirilir. Felsefî antropolojide olduğu gibi bilimsel antropoloji de insanın tanımlanmasında tam da insanın özünden yola *çıkmaz*.

[153] İnsanı, canlı varlık olarak değil *insan* varlığı olarak düşünmek için, her şeyden önce insanın, olanın içine doğru işaret etmesiyle ve bu işaret etmede varolanın kendisinin görünmesiyle faal olan bir canlı olduğuna dikkat etmemiz gerekir. Fakat olan şey, her bir gerçek olan şeyde [.s Wirkliche] ve olgusal olan şeyde [.s Faktische] tükenmez. Olana, yani varlıktan hareketle tanımlanmış kalan şeye aynı şekilde ve hatta öncelikle olması mümkün olan şey, olması gereken şey ve olmuş olan şey aittir. İnsan, "varlık"a işaret etmesiyle mevcut olan canlıdır ve dolayısıyla kendisi sadece, insanın her yerde zaten varolan şeye dair bir tavırda bulunmasıyla olabilir.

Belirli bir şekilde insandaki bu öz suret hiçbir zaman tamamıyla görmezden gelinemedi. Birazdan felsefenin, insan varlığındaki bu sureti nerde ve nasıl barındırdığını işiteceğiz. Ancak, insan olan canlı varlıktaki bu suretin, canlı varlığa dahil olan bir belirleme olarak mı dikkate alındığı, veya olana dair bağlamı, insanın insan-özünün temel sureti *olarak ölçü* koyan bir yaklaşıma mı getirildiği, belirleyici bir fark olarak kalıyor. Bu, insanın insan-özünün sebeb-i hikmetinin ne anima olarak, ne de animus olarak tasavvur edildiği yerde vuku bulur. Animus, her yerde olandan hareketle tanımlı ve ayarlı kalan insan varlığının tefekkür ve gayretini kasteder. Fakat Latince sözcük olan animus, bizim Almanca "Seele" [ruh] sözcüğümüz ile de çevrilebilir. Bu durumda "ruh", yaşam prensibini değil, tinin özünü, tinin tinini, Meister Eckhart'ın* ruh kıvılcımını [Seelenfünklein*] kasteder. Böylesi kastedilmiş olan ruhtan, Mörike'nin* şiirinde bahsedilmiştir: "Düşün onu, ey ruh". Günümüz şairlerinden "ruh" sözcüğünü yüksek bir manada G. Trakl* severek kullanmıştır. "Das Gewitter" [Fırtına] adlı şiirinin üçüncü kıtası şöyle başlıyor:

"Ey sızı, alevli izlemesi
Yüce ruhun!"[25]

[154] Latince sözcük olan animus'un ne kastettiği, iptidai sözcük olan hafıza ve Gedanc'ta daha dolu bir şekilde ifade edilmiştir. Fakat burası aynı zamanda yolumuzun, daha özsel bir adımı atmaya koyulduğumuz noktasıdır. Burası, sadece söze değil, meseleye binaen hafızanın özünün kendisini bize daha iptidai bir şekilde gösterdiği alana doğru yöneliyor. Biz kesinlikle, hafızanın şimdi düşünülmesi gereken özünün iptidai sözcükte isimlendirildiğini iddia etmiyoruz. Eski sözcüğün iptidai manasını bir işaret olarak alıyoruz. Onu takip eden işaret, hafızanın özünün temelini görünür kılmak için yoklayıcı bir teşebbüs kalıyor. Bu teşebbüs, Akşam Diyarının düşünmesinin başında zahir olan ve ondan beri bu düşünmenin bakış açısından tam olarak hiç kaybolmayan şeye dair bir ipucuna sahiptir.

Hafızanın özü olarak açıkladığımız şey nereye işaret ediyor? İptidai sözcük olarak "hafıza"nın bahsettiği şey çerçevesinde sanki hafıza ilk başta, hissiyat ve kalp anlamında tamamen insanın öz donanımına aitmiş gibi görünüyor henüz. Dolayısıyla o, özel bir manada insani olarak kabul edilir. Bu böyleyse de yalnızca ve hatta öncelikle öyle değildir.

Hafızayı, onu-düşünmenin [An-denken] toplanması olarak tanımlıyoruz. Bu tanımı dikkate alıp düşünürsek, artık onda ve onun önünde sadece duruyor olmayız. Onu, işaret ettiği yöne doğru takip ederiz. Yâd etmenin [Andenken] toplanması insanın bir kabiliyetinde hatta hatırlamasında ve tutmasında temellenmez. Anılabilir-olanın [.s Gedenkbare] her yâdının kendisi zaten, önden tüm dikkate alınıp düşünülmesi gerekenlerin güvenli ve gizli olduğu o toplanmada mukimdir.

Barındıran şeyin [.s Bergende] ve gizleyen şeyin [.s Verbergende*] özü, korumaktır [Be-wahren*], muhafaza etmektir [Verwahren] ve aslında saklayan şeydedir [Wahrender]. Saklama [.e Wahr], saklayan-şey [.s Wahrende], iptidai olarak himaye [Hut] ve himaye eden şey [.s Hütende*] demektir.

Beşerî yâdın anlamıyla hafıza, düşünülmesi gereken her şeyi muhafaza eden şeyde mukimdir. Buna muhafaza-etme [Verwahrnis] deriz. O, bizi düşünmeye sevk eden şeyi gizler ve ortaya çıkarır. Dikkate alınıp düşünülmesi gereken şeyi, yani en-düşündürücü-olan şeyi yalnızca bu muhafaza-etme *vergi olarak* [Gabe] serbest
[155] *bırakır*. Fakat muhafaza-etme, en-düşündürücü-olan şeyin yanında veya dışında hiçbir şeydir. O, bunun kendisidir; onun, içinden doğru ve içinde verdiği şeklidir; verdiği şey de, daima düşünmeye sevk eden kendisidir. Hafıza, dikkate alınıp düşünülmesi gereken şeyin beşerî anması olarak en-düşündürücü-olanın muhafaza-etmesine dayanır. O, hafızanın özünün temelidir.

Bizim tasavvurumuz, hafızayı sadece koruma yetisi olarak açıklamaya çalışmasıyla, çok erken ve yalnızca ilk olarak veril-

miş olanda durup kalıyor. Hafıza, içinde gerçekleştiği düşünme kabiliyetine ait değildir sadece, bilakis tüm düşünme ve düşünülmesi-gerekenin her görünüşü, içine vardıkları ve içinde bir araya geldikleri açıklığı sadece en-düşündürücü-olanın muhafaza-edilmesinin vuku bulduğu yerde bulurlar. İnsan, onu düşünmeye sevk eden şeyin muhafaza-edişinde *ikamet* eder sadece. İnsan muhafaza-etmeyi üretmez.

Sadece muhafaza-eden-şey koruyabilir – dikkate alınıp düşünülmesi gereken şeyi korur. Muhafaza-eden-şey, hem ortaya çıkarıp hem de aynı zamanda tehlikeden koruyarak korur. Dikkate alınıp düşünülmesi gereken şeyin muhafaza-edilişi neyden korur? Unutulmaktan. Ancak muhafaza-eden-şey bu şekilde korumak *zorunda* değildir. En-düşündürücü-olanın unutulmasına müsaade edebilir. Bu bize ne ile gösterilmiştir? En-düşündürücü-olanın, yani bir zamanlar düşünmeye sevk eden şeyin, başlangıçta unutulmuşluğa geri alınmış olarak kalmasıyla gösterilmiştir.

O halde en-düşündürücü-olan şeye dair en az bir şeyi dahi nasıl bilebileceğimiz sorusu kendisini gösteriyor. Ama daha acil olan soru ise, geçmişin ve unutmanın özünün neye dayandığıdır. Biz, böyle alıştığımızdan dolayı unutmada sadece bir tutmamayı görmeye ve bunda da bir noksanlık görmeye meyilliyiz. En-düşündürücü-olan şey unutulmuşlukta kalırsa, görünüme gelmez. Bir kopma vuku bulur. En azından öyle görünüyor.

Gerçekten de Akşam Diyarının düşünmesinin tarihi, en-düşündürücü-olanı düşünmesiyle değil, onu unutulmuşlukta
[156] bırakmasıyla başlar. O halde Akşam Diyarının düşünmesi bir ihmal ile hatta bir başarısızlık ile başlıyor. Unutulmuşlukta sadece bir aksama ve dolayısıyla olumsuz bir şey gördüğümüz müddetçe, bu böyle görünecektir. Bunun ötesinde özsel bir ayrımı gözden kaçırırsak yolu bulamayız. Akam Diyarının düşünmesinin başlangıcı [Beginn] ile iptidası [Anfang*] aynı değildir. Ama başlangıç pekâlâ iptidanın örtülmesidir, hem de kaçınılmaz olarak. Eğer bu

böyle ise, o halde unutulmuşluk kendini başka bir ışıkta gösterir. İptida, kendini başlangıçta gizler.

Fakat tüm bu hafızanın özüne ve onun, en-düşündürücü-olan şeyin muhafazası ile ilgili bağlamına dair, muhafaza-etme ve unutmaya dair ve başlangıç ve iptidaya dair şimdi sadece önden işaret edercesine not edilmek zorunda olunanlar bize yabancı gelir, nitekim söylenilmiş olan şeyin, içinden hareketle konuştuğu o şeylerin ve meselelerin henüz yakınına dahi pek ulaşmadık.

Ancak, söylenmiş olanda, basitliğinden dolayı ulaşılması zor olan meselelerin dile geldiğini kavramak için sorumuzun yolunda sadece birkaç adıma daha ihtiyaç var. Aslında burada ilk olarak özel bir girişe ihtiyaç yok, zira dikkate alınıp düşünülmesi gereken şey her şeye rağmen bize bir şekilde yaklaştı. O sadece, kendi hakikatlerine sahip olduklarından dolayı böylesi inatçı olan ve öteden beri alışık olduğumuz ön fikirlerden dolayı uzun zamandır erişime kapalı kalıyor.

"Düşünme ne demektir?" sorusunu, ilk öne sürülen şekli itibarıyla açıklamaya çalışmıştık. "Düşünme" sözcüğü ne demektir? O şimdi, Gedanc, hatıra, şükür ve hafıza sözleri ile isimlendirilmiş olan özsel bağlamdan konuşuyor.

Fakat burada adı koyulan meseleler bize doğrudan hitap etmiyor. Onlar, konuşulmamış ve neredeyse unutulmuş olan şeyde kalıyorlar. İlk sorunun açıklanması bize hâlâ, sanki onunla sadece eski ama unutulmuş bir dil serveti hatırlatılmış oldu gibi geliyor. Bu şekilde hiçbir zaman sözü dile geri çağırabilir miyiz? Asla. Madem dilin hazineleri suni bir şekilde herhangi bir tazelenmiş
[157] kullanım için tedavüle sokulamıyor, o zaman sözün söylemine dair işareti neden deniyoruz ki?

Böyle bir şeyi umut etmek ve işletmek istiyor olsaydık, o zaman bizim de dili sadece, kâh böyle kâh başka bir şekilde düzenlenebilen bir araç olarak kabul etmemiz lazım gelirdi. Fakat dil bir alet değildir. Dil, şu veya bu hiç değildir, hatta kendinden başka

hiçbir şey değildir. Dil, dildir. Bu tür cümlelerin garipliği, hiçbir şey söylememelerinde ve ama aynı zamanda düşünmeyi en yüce karar-vermişlikten hareketle bir meseleye bağlamalarında yatıyor. Böylesi cümlelerin muhtemel suistimalinin ölçüsüzlüğü, düşünmenin vazifesini yönlendirdikleri o sınırsız şeye tekabül ediyor.

İtiraf ediyoruz: "Düşünme" ve "Gedanc" sözcüklerinde konuşulmuş olan şey bizim için konuşulmamış olarak kalıyor. "Düşünme"ye dair söylemi işittiğimizde, sadece sözcüğün ne dediğini düşünmüyoruz, bilakis "düşünme"ye dair söylemde pekâlâ başka bir şey tasavvur ediyoruz. Bu "düşünme" sözcüğünün ne kastettiği, onun dilinin konuşulmuş ve konuşulmamış olanından belirlenmiyor. "Düşünme" sözcüğünün ne demek olduğu [heißen], başka bir çağrıdan [Geheiß] hareketle belirleniyor. Dolayısıyla, "düşünme ne demektir?" sorusunu şu manada tekrar sormak gerekir: Ezelden beri "düşünme"den anlaşılan şey nedir?

Ondan neyin anlaşılması gerektiğini bize mantık [Logik] öğretir. Nedir bu, "mantık"? Nasıl olur da, düşünmeden neyin anlaşılacağına dair tasarrufu kendinde bulundurur? Hatta bizi düşünmeye çağıran çağrı mantığın kendisi midir? Yoksa mantığın kendisi de mi çağrının [hükmü] altına giriyor? Bizi düşünmeye çağıran şey nedir?

İlk soru olan "düşünmek" sözcüğü ne anlama gelir sorusundan ikincisine sevk edildik: Ezelden beri düşünmekten anlaşılan nedir? Fakat ikinci soruyu sadece esas olan dördüncü sorunun dahilinde sorabiliriz. Şimdi ikincisini deneyeceksek onun eşliğinde hareket etmiş oluruz. O [dördüncü soru] şöyledir: Düşünmeye dair şimdiye kadarki öğretiye göre, "düşünmekten" anlaşılan şey nedir? Bu öğreti neden "mantık" başlığını taşır?

[158] Böylesi sorularla bilinenin, hatta en bilinenin bölgesine giriş yapıyoruz. Düşünme için burası daima tehlikenin asıl mıntıkası olarak kalır; zira bilinen, zararsız ve kolay olanın görünümünü yayar. Bu bizi asıl sorulmaya değer olanın üzerinden geçip gitmeye yönlendirir.

Hatta, "Was ist Metaphysik?"* (1929) [Metafizik Nedir?] başlığıyla sunduğum açılış konuşmasındaki işaretten beri tekrar tekrar "mantık"a dair soruyu öne sürdüğüme kızılıyor. Fakat bugün burada hazır olanlar bilmiyor ki, 1934 yazındaki "mantık" takririnden sonra bu "mantık" başlığının ardında "mantığın, dilin *özüne* dair soruya dönüşümü" gizleniyor ve bu soru, dil felsefesinden başka bir şeydir.

O halde, önümüzdeki saatlerde görüşeceğimiz meselelerin tefekkür edilmesini ne kadar ısrar ve sıklıkla tavsiye etsek azdır. Kendimizi, herkesin kendi payında yolunu sürdürdüğü bu tefekküre mi vereceğimiz, veya onu sözde halledilmiş olarak göz ardı mı edeceğimiz, sadece az kişinin yüzleşmek istediği bir karardır.

"Logik" ismi, tam başlığın bir kısaltmasıdır ve Yunancada şöyledir: ἐπιστήμη λογική [epistēmē logikē], λόγος'u ilgilendiren anlama [Verstehen]. Λόγος, λέγειν [legein] fiilinin ismidir. Mantık λέγειν'i, λέγειν τι κατά τινος [legein ti kata tinos] anlamında anlıyor, yani bir şey üzerinden bir şey söylemek. Söylemenin kendinden beriye geldiği şey, böyle bir durumda onun altında yatan şeydir. Altında yatan Yunancada ὑποκείμενον [hypokeimenon], Latincede subiectum'dur. Λέγειν'in üzerinden gelerek hakkında bir şey söylediği şey, söylemenin öznesidir; hakkında söylenmiş olan yüklemdir. λέγειν τι κατά τινος olarak λόγος, bir şey üzerinden bir şey hakkında ifade etmedir. Bu bir şey üzerindelik, her söyleme için bir şekilde bulunur. Bu, onda bulunur. En geniş manasıyla onda olana aittir.

Λόγος'a dair öğreti olarak mantık, düşünmeyi, bir şeyden itibarla bir şey hakkında beyan etmek olarak ele alır. Düşünmenin temel sureti bu konuşmanın mantığına göredir. Böyle bir konuşmanın mümkün olması için, hakkında bir şey ifade edilen
[159] şeyin, yani öznenin ve ifade edilmiş olanın, yani yüklemin, konuşmada bağdaşabilir olması gerekir. Bağdaşmayan şey, ifadede bir arada konuşulamaz: Örneğin üçgen ve gülmek. "Üçgen

gülüyor" cümlesi söylenemez. Kelime sırasının sadece telaffuz edilmesi şeklinde muhakkak söylenebiliyor. Bu, az evvel vuku buldu. Fakat cümle, aslen söylenemez, kendi söylediği şeyden hareketle söylenemez. "Üçgen" ve "gülüyor" ile isimlendirilmiş olan, ikisinin ilişkisine zıt bir şey getiriyor. Sözcükler konuşuyor [sprechen] gerçi ama, birbirleriyle çelişiyorlar [widersprechen]. Böylece ifadeyi imkânsız kılıyorlar. İfade, mümkün olmak için, başından itibaren çelişkiden sakınmalıdır. Bu sebeple sakındıran çelişki kuralı, ifade etmenin temel prensibi olarak geçer. Çelişki ilkesi, düşünme sadece λόγος olarak, yani konuşma olarak tanımlandığı için düşünme kuralı olarak o rolü oynayabilir.

Tüm bunlar uzun zamandır biliniyor zaten, belki de fazlasıyla uzun zamandır ki, biz artık düşünmenin λόγος tanımına dair hiçbir düşünceyi aklımıza getirmiyoruz. Gerçi düşünmenin Akşam-Diyarı-Avrupai tarihinin seyrinde, λόγος'ta mukim olan ve mantık tarafından belirlenmiş düşünmenin her yere erişemediği ve her kanı için de kâfi gelmediği kanaatinde olunmuştur. Tasavvur edilebilir olmaları için başka bir düşünme yöntemi gerektiren nesnelere ve nesne bölgelerine rastlanıldı. Fakat düşünmenin kök itibariyle λόγος olarak gerçekleşmesiyle, düşünme yönteminin değiştirilmesi sadece λόγος'un değişimiyle mümkün olabilir. Λόγος'un λέγειν'i buna binaen bir διαλέγεσθαι [dialegesthai] olarak gelişir.

Mantık, diyalektik oluyor. Bunlar için ifadenin mutat şeklinde bir λόγος hiçbir zaman net değildir. Örnek, "tanrı mutlak olandır" cümlesi olsun. Burada mümkün olan ikili anlam, bu şekilde bir ifadenin müsaade ettiği farklı vurgularda kendini bildiriyor: *Tanrı*, mutlak olandır; veya: Tanrı, *mutlak olandır*. İlk cümle diyor ki: Mutlak olma sıfatı ancak tanrıya mahsustur. İkinci cümle diyor ki: Tanrı olarak tanrı, evvela mutlak olanın mutlaklığından özünü alır. Tanrı mutlak olandır cümlesi, çok anlamlılık göste-
[160] riyor. Cümle, görünüşüne binaen basit bir ifadedir, belirlendiği manada bir λόγος'tur.

Biz şimdi, λόγος'un bu çift manalığının mantıksal olanda mı yattığını, yoksa λόγος'un mantıksal olanının ve böylece onun kendisinin başka bir yerde mi temellendirildiğini henüz görüşecek değiliz. Her halükârda, az önce bahsedilen, tanrı mutlak olandır, gibi ifadeler, eğer onları düşünerek söylersek, yani onların söylemiş oldukları şeyi incelersek, kendi içlerinde donuk kalmazlar. Onların λόγος'u, kendi λέγειν'ini kendi içinde ve kendisi için geçtiğinde/incelediğinde [durch-gehen], sadece söylemesi gerekeni söyler; içinden [hindurch] διά'dır [dia]; "kendisi için" [für sich], λέγεσθαι'de [legesthai], yani λέγειν'in araçsal biçiminde kendini ifade eder. Διαλέγεσθαι olarak λέγειν, yani ifade etme, kendi için kendi bölgesinde sağa sola gider, onun içinden geçip gider ve böylece ondan çıkıp gider. Düşünme şimdi diyalektiktir.

Kolayca görülüyor ki, her diyalektik, ister bilince dair olarak veya ister reel diyalektik olarak ve nihayet diyalektik materyalizm olarak gelişse de, özünde mantıktır. Zira bunlar da daima nesnelerin diyalektiği olarak, yani daima bilinç nesnelerinin diyalektiği olarak, ve dolayısıyla bilincin veya onun bir ön şeklinin diyalektiği olarak kalmak zorundadır. Diyalektikte de düşünme ifadeden, yani λόγος'tan hareketle belirlenir. Ancak düşünmenin kendini kavratmayan şeye rastladığı yerde, bu cihetle kavranamaz olan şey hala mantıksal olanın görüş açısında yer alır, yani gayrımantıksal-olan [.s Alogische] olarak, artık-mantıksal-olmayan [.s Nichtmehr-Logische] olarak, veya meta-mantıksal [.s Metalogische] olarak, mantık-üstü-olarak [.s Über-Logische] yer alır.

[161] BEŞİNCİ DERS

20 HAZİRAN 1952'DEKİ TAKRİRDEN ÖNCE YAPILAN KONUŞMA

Hanımlar ve beyler!

Bugün Freiburg'da "Savaş Esirleri Konuşuyor"* adlı sergi açıldı.

Bu sessiz sesi duymanız ve bir daha da iç kulağınızdan kaybetmemeniz için oraya gitmenizi rica ediyorum.

Düşünme, yâd etmedir. Fakat yâd etme, geçmiş olanı geçici bir hatıra getirmeden başka bir şeydir.

Yâd etme, bizi alakadar eden şeyi dikkate alıp düşünür. Hürriyetin bu imhasına karşı *da* gözlerimizi kapattığımız müddetçe hürriyet hakkında düşünmek ve hatta sadece onun hakkında konuşmak için henüz uygun bir mekânda değilizdir.

DÖRDÜNCÜ DERSTEN BEŞİNCİ DERSE GEÇİŞ

"Düşünme ne demektir?" diye soruyoruz. Bu soruyu dört şekilde soruyoruz:

1. "Düşünme" sözcüğü ne anlama geliyor?

2. Şimdiye kadarki öğretiye göre düşünmekten anlaşılan nedir?

3. Düşünmeyi özüne uygun olarak icra etmemiz için gerekli olan nedir?

4. Bizi düşünmenin içine doğru çağıran nedir?

Farklılıklarını yeteri kadar sıklıkla işleyemeyeceğimiz bu dört soru aslında *bir* tanedir. Onların birliği, dördüncü sırada verilmiş
[162] sorudan gelir. Ölçü odur. Zira onun kendisi, düşünen olarak bizim özümüzün ölçüldüğü o ölçüyü sorar. Sormanın üçüncü şekli, dördüncüye en yakın olandır. Dördüncü soru, bizi düşünmenin içine doğru emreden, bize düşünmeyi emanet eden şeyi sorar. Üçüncü soru, düşünmeye muktedir olmamız için bizim neyi sağlamamız gerektiğini sorar. Soruyu sormanın üçüncü şekli şimdiye kadar pek bahse konu olmadı. Devamında da öyle olacak. Neden? Ara bir notta kısaca "düşünmek ne demektir?" sorusunun hangi tür bir cevaba doğru gittiğini anımsadığımız zaman sebebi daha da açık olacaktır. Bunu ilk olarak net bir şekilde üçüncü soruda görüyoruz. Soru şöyledir: Özüne uygun bir şekilde düşünmeye muktedir olmamız için sağlanması gereken nedir? Üçüncü soru cevaplanması en zor olandır. Zira cevap burada, en az şekilde bildirim ve cümleler ile verilebilir. Özüne uygun düşünebilmemiz için gerekenlerin bazı saymak isteseydik, belirleyici olan şey yine de hâlâ kararsız kalırdı, yani düşünmeye ait olan [gehört] şeyin, bizim onu zaten duymuş [gehört] olmamızdan dolayı bize ait [angehört] olup olmadığı kararsız kalırdı. Böylesi bir duyma [Hören], mütemadiyen sadece bizde durur. "Düşünme ne demektir" sorusunun üçüncü şeklinin yalnızca hangi şekilde cevaplanabileceğini burada kendimiz bulmak zorundayız. Bunu

fark etmezsek, her konuşma ve duyma boşunadır. O zaman bu takririn en net kaydını yarın yerine en iyisi daha bugün imha edebilirsiniz.

Yalnız sorunun üçüncü şeklinin cevabını bulduğu biçim, diğer üç sorunun cevaplanmasına aksediyor, zira bunlar, dördüncüden itibarla üçüncü ile birlikte bir tane sorudurlar. Belki "düşünme ne demektir" sorusu tek ve biriciktir. Eğer onu soruyorsak, bu bizim için uzun ve pek öngörülemeyen bir yolun başında durduğumuz anlamına gelir. Ancak bu sorunun eşsizliğinin vurgusu anlamlı bir sorunun keşfini kendimize mal ettiğimizi kastetmez kesinlikle. Mutat sorma dolaysız olarak gözünü cevaba odaklar. Haklı olarak
[163] sadece buna ve onun beriye getirilmesine bakar. Cevap, soruyu halleder. Biz kendimiz, sorunun cevabı ile serbestiz.

"Düşünme ne demektir?" sorusu başka türdendir. Bisiklet sürmek ne demektir? diye sorduğumuzda herkesin tanıdığı bir şeyi sormuş oluruz. Bu tanınan şeyin ne demek olduğunu henüz bilmeyene öğretebiliriz. Böyle olmayan ise: Düşünmedir. Sorunun aslında neyi sorduğu sadece görünüşe göre biliniyor. Sorunun kendisi henüz sorulmuş değil. Bu sebeple "düşünme ne demektir?" sorusu, bir cevap oluşturmaya ve bununla sormayı mümkün olduğu kadar kısa ve öz bir şekilde halletmeye doğru gitmiyor. Bu soruda daha çok mesele öncelikle ve sadece şudur: Soruyu sormaya değer hale getirmek.

Daha sadece buraya doğru giden yol bile uzundur. Hatta bizim bu yolun üzerindeyken yolda olup olmadığımız dahi şüphede kalıyor. Biz günümüzdekiler belki henüz böylesine bir şeye muktedir değilizdir. Fakat bu tahmin, kuvvetlerimizin zayıf yönlerini sadece itiraf etmekten başka bir şeyi kasteder.

Düşünme, daha doğrusu düşünmeye dair teşebbüs ve görev, şimdiye kadarki düşünmenin yerine getirdiğini sandığı ve yerine getirmek zorunda olduğunu öne sürdüğü yüksek beklentilerin hükümsüz olduğu bir dünya çağına doğru gidiyor. "Düşünme

ne demektir?" sorusunun yolu, bu hükümsüzlüğün gölgesinde zaten gidiyor bile. O kendini dört cümlede belirliyor:

1. Düşünme, bilimler gibi bir bilgiye götürmüyor.
2. Düşünme, yararlanılabilen hayat hikmetleri getirmiyor.
3. Düşünme, herhangi bir dünya sırrı çözmüyor.
4. Düşünme, dolaysız olarak eylem için güçler vermiyor.

Düşünmeyi hâlâ bu beklentilerin altına koyduğumuz müddetçe, düşünmeyi büyük görmüş ve ona taşıyabileceğinden fazla yüklenmiş oluruz. Her ikisi de, olağandışı bir beklentisizliğe dönmemizi ve onda, günbegün en yeninin ikmali için sesleneni ve tahrik edeni kovalayan bir kültür icrasının ortasında sebat etmemi-
[164] zi engelliyor. Fakat düşünmenin yolu, "düşünme ne demektir?" sorusunun yolu bir sonraki dünya çağına gidişte kaçınılmazdır. Bunu içerik olarak önden bilemesek de, gelişinin ve varışının emarelerini dikkate alıp düşünme ihtimali mevcuttur.

Düşünme, çağın insanının tüm *geçici olarak yaptıklarının en geçici olanıdır*, nitekim Avrupai Yeni Çağ, yerküre üzerinde gelişerek açılmaya ve kendini tamamlamaya henüz yeni başlıyor. Bu arada, şimdiki çağın Yeni Çağın sonu* olarak görülmesi veya bugün belki de Yeni Çağın uzun süreli tamamlanma sürecinin daha *henüz başladığının* idrak edilmesi, nitelemenin sadece yüzeysel bir sorusu değildir.

"Düşünme ne demektir?" sorusu, en geçici olan şeye doğru götüren o kaçınılmaz yola ulaşmanın teşebbüsüdür. Soru hatta düşünmenin kendisinin, en geçici olan şeyin, önünde gidiyor. Çünkü o böylece, felsefe sisteminin tüm binasının tüm zamanlar için sarsılmaz temelini koymuş olacak olan en radikal ve böylece ön şartsız soruya doğru gittiği surette Yeni Çağ felsefesinin severek iddia ettiği türden bir soruymuş gibi duruyor. Yalnız, "düşünme ne demektir?" sorusu ön şartsız değildir. O kadar az bir şekilde ön şartsızdır ki, burada ön şart denmek istenilen şeye doğru gidiyor ve ona kendini bırakıyor.

Sorunun ölçü olan manası, şunu sorduğumuzda dile gelir: Bizi düşünmeye çağıran şey nedir? Beşerî düşünmeyi iddiasına alan çağrı hangisidir? Kişinin ifade edebileceği gibi, düşünmenin kendi özüne binaen çağrılmış bir şey olduğu ve sadece çağrıdan hareketle özünde tutulduğu ve aynı şekilde bastırıldığı zaten ön şart olarak bu soruda kabul edilmiştir. "Bizi düşünmenin içine doğru çağıran şey nedir?" sorusu, düşünmenin düşünme olarak kendi içinde çağırana dikkat ettiğini farz eder.

Böylece burada düşünme, gidişatı gözlemlenebilir olan bir gelişme olarak ele alınmamıştır. Düşünme, sadece kaide ve değerlere göre kendini doğrultan bir faaliyet olarak da tasavvur
[165] edilmiyor. Düşünme, sadece genel olarak düşünülmesi gereken şeye doğru yönlendirilmiş olarak kendi içinde çağrılmış ise, geçerli ve kural koyan şeye göre kendini doğrultabilir. "Bizi düşünmeye çağıran şey nedir?" sorusu, şayet yeteri kadar sorulmuş olsa, aynı zamanda düşünmenin düşünme olarak özsel bir çağrılmış olan şey *olmasının* sormaya değerliğine getirir.

Bir şeyin olmasına, şöyle ve böyle olmasına, olgu demeye alışılmıştır. "Olgu" [Tatsache], güzel ve talihsiz bir sözcüktür. Onunla neyin kastedildiğine dair şimdiye kadarki düşünme uzun zamandır zaten sabit bir görüşe sahiptir. O, uzunca hazırlanmış bir ayrımın düşünmenin ışığına geldiği andan beri vardır, yani bir şeyin *ne* olduğu ile, τί ἐστιν [ti estin], ve onun *olduğu*, ὅτι ἔστιν [hoti estin], arasındaki ayrım ile. Daha sonraki terminoloji essentia ile existentia arasında, özsellik [Wesenheit] ve olgusallık [Tatsächlichkeit] arasında ayrıma gider. Bir olgunun olgusallığına dair şimdiye kadarki düşünmenin açıklamasının nasıl görüleceğine, öncesinde hem existentia'nın hem de essentia'nın ilk olarak *sayesinde* tanımlarına ulaştıkları *o* ayrımı anımsadığımız zaman karar verebiliriz sadece. Bu ayrıma dair yetki nerde ve nasıl temellendirilmiştir? Düşünme ne surette bu ayrıma çağrılmıştır? Onların sormaya değerliğine dair işaret, fazlasıyla erken davranıp

kendimizi şimdi sorunun sır dolu ve aynı zamanda verimli yönüne bırakmaksızın, geçici "bizi düşünmeye çağıran nedir?" sorusunun erimini yeniden ölçtürüyor. Buradan, bizim soruyu daima sadece düşünsel bir şekilde sorabileceğimiz ve böylece sorulmuş olan şeyi ona münasip bir sormaya değerliğe getirebileceğimiz kendini bildiriyor.

Takririn gidişatı bizi, sorunun geliştirilerek açılmak istediği ikinci şekline götürdü. Soru şöyledir: Şimdiye kadar talim edilen ve uzun zamandan beri önden belirlenmiş olan manasıyla düşünmekten anlaşılan nedir? Önden belirlenmiş olması, düşünmekten anlaşılan şeyin "mantık" [Logik] başlığını taşıyan bir öğreti tarafından temsil edilmesinden ve nakledilmesinden bellidir. Düşünmenin öğretisi haklı olarak böyle başlıklandırılmıştır; zira düşünme λόγος'un λέγειν'idir.

[166] Bu isim burada şu anlama gelir: Bir şey hakkında bir şey ifade etmek: "Ay doğdu". İfade etmek [Aussagen] burada ilk olarak konuşan telaffuz etmeyi [Aussprechen] kastetmez, bilakis bir şeyi bir şey olarak tasvir etmektir [Darstellen], bir şeyi bir şey olarak sabite getirmektir [Feststellen]. Böylesi bir tasvir etme ve sabite getirmede, ifade edilmiş olan şey ile hakkında ifade edilen şeyin bir araya getirilmesi [Zusammenstellen] faaldir. Bu bir aradalığın adı, "olarak" ve "hakkında" ile konmuştur. Bir araya getirme [Zusammenstellen], bir araya oturtma [Zusammensetzen] olarak bir cümledir [Satz]. Her ifade bir cümledir. Fakat her cümle bir ifade değildir. "Düşünme ne demektir?" bir ifade değil, fakat bir cümledir, yani bir soru cümlesidir.

Her ifade, böylesi olarak bir cümledir. Yalnız, her söylemenin bir ifade olup olmadığı, veya genel olarak gramerin sandığı gibi söylemenin cümleden hareketle belirlenebilir olup olmadığı, dikkate alınıp düşünülmesi gereken bir şey olarak kalıyor.

Matthias Claudius'un "Abendlied"* ["Akşam Şarkısı"] şiirinin ilk mısraındaki "ay doğdu" söylemi bir ifade hatta bir cümle mi?

Bu söyleme hangi özdendir? Ben bilmiyorum. Bu soruyu görüşme güvenini de kendimde bulmuyorum. "Ay doğdu" söyleminin şiire ait olduğunu ve bir düşünme değil bir şiir yazımı olduğunu tasdik etmek, mahcubiyetten kurtulmaya yardımcı olmaz. O söylemin cümle değil bir mısra olduğuna dair doğru işaret de, şiirsel söylemenin bir şiire toplanmış olmasının ne anlama geldiği karanlıkta kaldığı müddetçe ileriye doğru gitmeye pek yardımcı olmaz. Şunu yeterli olarak sormadığımız müddetçe muhtemelen düşünmenin ne olduğunu hiçbir zaman pek dikkate alıp düşünemeyeceğiz: "Düşünme ne demektir?" Böylece bu eşsiz sorunun çok önden giden yüzü tekrardan görünüme gelir.

BEŞİNCİ DERS

"Düşünme ne demektir?" sorusunu ikinci sırada anılan biçimiyle sorduğumuzda, düşünme kendini λόγος'tan hareketle tanımlanmış olarak gösterir. Düşünmenin temel sureti kendini beyan etmekte [Aussagen] sabitler.

[167] "Düşünme ne demektir?" sorusunu birinci sırada anılan biçimiyle sorduğumuzda, "düşünme" sözcüğü bizi hafıza [Gedächtnis], yâd [Andacht] ve şükrün [Dank] öz alanına yönlendirir. Her iki soruda da düşünme, özünün farklı menşelerinden hareketle görünür. İnsan bu farkı kısaca, dilsel isimlendirmedeki farktan hareketle açıklamaya meyleder. Yunanlarda düşünmenin temel şeklinin, beyanın ismi şudur: λόγος. Bizde, λόγος'ta da gizli olan şeyin ismi artık "düşünme"dir bir kere. Dil tarihi açısından bu sözcük, düşünce [Gedanke], hafıza [Gedächtnis] ve şükürle [Dank] bağlantılıdır. Ancak, eğer burada bir açıklamanın büsbütün yararlı olacağını farz edecek olursak, bu açıklama tek başına henüz hiçbir şey açıklamaz. Ama belirleyici soru olarak şu kalır: Onun özünün biçimlenmesi, neden Yunan düşünmesi için ve dolayısıyla Akşam Diyarının düşünmesi ve özellikle Avrupaî düşünme için, dolayısıyla da bugün hâlâ bizim için Yunanca

λέγειν ve λόγος'tan hareketle vuku bulur? Düşünmeye doğru çağrının, bir defa λόγος olarak vuku bulmuş olmasından dolayı bugün lojistik, tüm tasavvur etmelerin küresel organize biçimine doğru gelişiyor.

Düşünmenin öz tanımı [Wesensbestimmung] neden "Gedanc", "hafıza" ve "şükür" sözcüklerinin oyun alanında dile gelen şeyden hareketle vuku bulmuyor; kaldı ki, bu sözcüklerin isimlendirdikleri şey, özünün derinliğinde Yunanlar için de yabancı değildi? Dolayısıyla düşünmenin işaret edilen öz menşeinin farklılığı, dilsel ifadelerin arasındaki farka hiçbir şekilde yapışık değildir. Bizim için bugün hâlâ düşünmenin temel suretini teşkil eden şeye dair, yani λόγος'un λέγειν'ine, yani beyan [Aussage] ve hükme [Urteil] dair esas olan şey yalnızca, düşünmenin kendisiyle uzun süreden beri mukim olduğu özüne çağrılmış olduğu ve hâlâ çağrılmakta olduğu o çağrıdır.

Şimdiye kadarki öğretiye göre düşünmekten ne anlaşıldığına dair ikinci soruyu sorduğumuz an, sanki düşünmenin özüne dair hangi görüşün iktidara gelip hâlâ geçerli olduğuna dair sadece tarihbilimsel bir bilgi talep ediyormuşuz gibi görünüyor ilk başta.
[168] Ancak ikinci soruyu ikinci olarak, yani bahsedilen dört şeklin yeknesak bağlamında sorduğumuz zaman, kaçınılmaz olarak onu esas olan dördüncünün anlamında sorarız. O halde soru şöyledir: Bizi, beyan eden λόγος'un anlamında düşmeye yönlendirmiş ve hâlâ yönlendirmekte olan çağrı hangisidir?

Bu soru artık tarihbilimsel [historisch] değildir, fakat buna karşın pekâlâ tarihî [geschichtlich] bir sorudur. Ancak, gelişiminde bazı şeylere neden olan bir vakayı akışı itibarıyla tasavvur eden manasıyla da tarihî değildir; neden olunan şeylerden biri de, düşünmenin λόγος şeklinde geçerliliğe ve talime gelmiş olmasıdır. "Düşünmenin şeklini, λόγος'un λέγειν'ine hangi çağrı yönlendirmiştir?" sorusu tarihî, hatta belki de *o* tarihî sorudur,

ancak kısmetsel [geschickhaft] manasında tarihîdir [geschichtlich]. O, özümüzü λόγος-vari düşünmenin şekline gönderen [schickt], oraya tahsis eden, orada kullanan ve bu şekilde bazı dönüş ihtimallerini önden çizen şeyi sorar. Dolayısıyla Platon'daki düşünmenin öz tanımı, Leibniz'teki ile eşit [gleich] değildir, ama aynıdır [selbe]. İkisi de, farklı şekillerde görünüme gelen *bir* taşıyıcı özün temel suretinde birbirlerine aittir.

Ancak düşünmeye doğru böylesi gönderinin [Schickung] kısmetselliği [Geschickhafte] ve dolayısıyla bu gönderinin kendisi, bizim tarihi, daha başından sadece vaka olarak ve bunu da etkileşim ilişkilerinin akışı olarak tasavvur ettiğimiz müddetçe hiçbir zaman bizim görüş alanımıza ulaşmaz. Bu şekilde tasavvur edilmiş olan vakayı, bir yanda etkileşim ilişkileri şeffaf ve anlaşılır olan ve diğer yanda "kısmet" [Schicksal] diye isimlendirilme itiyadında olunan anlaşılmaz ve şeffaf olmayan şeklinde ayırmamız kâfi değildir. Kısmet olarak çağrı, anlaşılmaz ve düşünmeye yabancı bir şey olmasından daha çok tam da aslında düşünülmesi-gereken şey olarak kalır ve böylece ona uygun bir düşünmeyi bekler.

Şimdiye kadarki öğretiye göre neyin "düşünme" diye isimlendirilmiş olduğuna dair soruya yetkin olmamız için, soruyu
[169] *sormaya* kendimizi vermemiz gerekir. Bunda şu yatıyor: Kendimizi, bizi λόγος'un biçiminde düşünmeye çağıran çağrının içine göndermemiz [schicken] gerekir. Kendimizi, kendimizden yola çıkarak kendimize açmadıkça, yani kendimizi çağrıya açmadıkça ve bu şekilde sorarak ona doğru yola girmedikçe özümüzün kısmetine karşı kör kalacağız. Hiç kimse, renkler hakkında körlerle konuşamaz. Fakat körlükten [Blindheit] daha kötü olan, gözlerin kamaşmış [Verblendung] olmasıdır. O, görüyor olduğunu ve yegâne mümkün olan şekilde görüyor olduğunu zanneder, oysa ki bu zan onun tüm görüşünü engeller.

Fakat kısmetsel-tarihî Akşam Diyarı özümüzün kısmeti, dünyadaki ikametimizin düşünmeye dayanmasında kendini gösteri-

yor; ve bu ikametin, hiçbir düşünme ile kendisini temellendirtmeyen ve inanç olması itibarıyla buna muhtaç da olmayan Hıristiyan inancı tarafından belirlenmesinde de kendini gösteriyor.

Fakat bu kendi özümüzün kısmetini görmüyor oluşumuzun ve böylece bizi λόγος-vari düşünmenin içine çağıran çağrıya dikkat etmiyor oluşumuzun başka menşei de var. Onun faaliyeti bizim elimizde değildir. Sırf bu sebepten dolayı, anlamamızın ve açıklamamızın, bilmemizin ve tanımamızın, düşünmemizin kendi özünün kısmeti karşısında henüz tamamıyla kısmetsiz [geschicklos] kaldığını kendimize itiraf etmekten serbest değiliz. Düşünmemizin kendisi kendini ne kadar sadece tarihbilimsel-karşılaştırmalı ve *bu* anlamda tarihî olarak görüyorsa, kısmetsizlikte o kadar kararlı bir şekilde katılaşır, düşünmenin kendisiyle λόγος'un temel suretine sevk edildiği çağrıya dair yalın kısmetsel bağlama o kadar az bir şekilde erişebilir.

Çağımız, vaka olarak tarihin evrensel-tarihbilimsel tasavvurunda artan bir bağımlılıkla hızla sağa sola hareket ediyor. Bu çıldırmışlık, kaynak ve sunum araçlarının kolay ve hızlı erişebilirliği ile tahrik ediliyor ve besleniyor. Kulağa abartı gibi geliyor, fakat öyle: Bugün, her şeyin ve herkesin evrensel-tarihbilimsel ve ulaşılır sunumunun prototipi görselli gazetedir. En kapsamlı araç-
[170] larla çalışan evrensel tarihbilimsellik, kadim Çin'den Aztekler'e kadar türlü türlü kültürlerin karşılaştırmalı sunumuyla dünya tarihine dair bir bağlama ulaşacağını sanıyor. Fakat bu dünya tarihi, dünya-"varlığının" kısmeti [Geschick] değil, bilakis evrensel-tarihbilimsel tasavvur tarafından varsayılan nesnedir [Gegenstand]: Bütün keşfedilebilen beşerî başarı ve başarısızlığının, tüm yönleriyle sunulması gereken vakasıdır.

Ancak dünya tarihi, bir dünyanın bize karşı talepkâr [Anspruch] olmasının kısmetidir. Dünya-kısmetinin bu talebini hiçbir zaman dünya-tarihî, yani buradaki anlamıyla tarihbilimsel gezilerde işitmeyiz, bilakis öz kısmetimizin basit çağrısını [Geheiß],

sadece onu düşünmek üzere dikkate alarak işitiriz. Böyle bir dikkate dair en geçici teşebbüs, "bizi düşünmeye çağıran nedir?" sorusudur. Pekâlâ dikkat: Sorusudur.

Fakat, λόγος-vari düşünmeye dair çağrıyı sorduğumuz zaman da, bu düşünmeyi kendi başlangıcına hangi çağrının sevk ettiğini ölçebilmek için Akşam Diyarının düşünmesinin erken dönemine geri gitmemiz gerekmez mi? Bu soru da sadece tarihbilimsel ve üstüne üstlük de oldukça iddialı bir soru gibi. Biz, Yunanların erken dönem düşünmesine dair sadece az bir şey biliyoruz ve bu az şeyleri de parça parça ve parçaları da tartışmalı tevillerle biliyoruz. Erken dönemin ölçü koyan düşünürlerinin eserlerine dair sahip olduklarımız, otuz sayfayı geçmeyen bir defterde toplanabilir. Daha sonraki filozofların bizi meşgul eden eserlerinin uzun sıralar dolusu hacimli ciltleriyle kıyaslandığında bu nedir ki?

"Düşünme ne demektir?" sorusunu ikinci sırada bahsedilen şekliyle sormaya dair teşebbüsün de, Akşam Diyarının felsefesinin başlangıcına dair sadece tarihbilimsel bir incelemede sonuçlandığına dair kaçınılmaz bir görünüm ortaya çıkıyor. Kendisine karşı kayıtsız olduğumuzdan dolayı değil, bilakis sorunun yoluna koyulmak yerine onun hakkında konuşarak kendisinin en az şekilde giderildiğinden dolayı bu görünümü sürdürüyoruz.

Bizim Akşam Diyarı düşünmemizi kendine ait olan başlan-
[171] gıcına emreden ve buradan hareketle çağımızın düşünmesini yoluna sevk eden çağrı hangisidir? Düşünürler, Akşam Diyarının düşünmesinin kısmetsel başlangıcında elbette şimdi teşebbüs edildiği şekliyle çağrıya dair soru sormadılar. Başlangıcı belirleyen şey daha çok, düşünürlerin, iddiaya düşünsel olarak uymaları itibariyle çağrının [Geheiß] iddiasını [Anspruch] işitmelerinde yatar. Fakat düşünmelerini yola getiren çağrı onlara böylesi bir kısmette bilhassa açılmış olması gerekmez miydi? Bu zaten, sadece düşünme veren şeyin düşünülmesi-gereken şey olarak düşünmeye hitap etmesiyle düşünmenin kendi yoluna yönlendirildiğinden

dolayı beklenmelidir. Ancak aynı isimle ve tam olarak görünümsemeye gelmese de, böylesi bir hitapta çağıran şey kendi olarak görünüme gelir. Fakat bütün Akşam Diyarının, Avrupa'nın ve Yeni Çağ'ın düşünmesinin [hükmü] altında durduğu çağrıya dair soruyu sormadan önce, erken dönem düşünmenin, çağrıyı bir çağrı olarak isimlendirmeksizin ve dikkate alıp düşünmeksizin bir çağrıya genel olarak hangi surette cevap verdiğine dair şahitlik eden erken dönem bir sözü duymaya çalışıyoruz. Belki de başlangıçsal [beginnlich] çağrıya dair soruyu ona uygun bir şekilde, yani çekimser bir şekilde cevaplandırmak için bir tanıklığı anımsamak bile kafidir.

Düşünmeye dair öğretinin adı mantıktır [Logik], nitekim düşünme λόγος'un λέγειν'inde gelişiyor. Bunun bir zamanlar böyle olmadığını, dolayısıyla düşünmesi λόγος'un yolunda λέγειν'e getirmek için bir çağrının "gerekli" olduğu aklımıza hayalimize sığmıyor bile. Parmenides'in VI. olarak sayılan fragmanı, şu sözlerle başlıyor: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. Bu söz, mutat çeviriye göre şöyledir: "Var olanın var olduğunu söylemek ve düşünmek gerekir."

[173] ALTINCI DERS

BEŞİNCİ DERSTEN ALTINCI DERSE GEÇİŞ

"Düşünme ne demektir?" sorusunun cevabı bir söyleme olsa da, bir cümle ile sabit olarak belirlenebilecek ve soruyu halledilmiş olarak kenara bıraktırabilecek bir ifade değildir. "Düşünme ne demektir?" sorusunun cevabı bir konuşma olsa da [Sprechen], o bir uymadan [Entsprechen] hareketle konuşur. O, çağrıyı takip eder ve sorulmuş olanı sormaya değerliğinde tutar. Çağrıyı takip ettiğimizde sorulmuş olan şeyden kurtulmuş olmayız.

Soru sadece şimdi değil, hiçbir zaman kendini halledilmiş olarak kenara bıraktırmaz. Şayet biz burada sorulmuş olan şeye, çağrıya doğru yürürsek, soru giderek daha da sormaya değer olacak sadece. Bu sormaya değerlikten hareketle sorduğumuzda, düşünmüş oluruz.

Düşünmenin kendisi bir yoldur. Bu yola, sadece yolda kalarak uyarız. Yolun üzerinde, yolu inşa etmek için yolda olmak sadece bir meseledir. Diğer mesele ama, herhangi bir yerden sadece yolun

kenarına dikilip, daha önceki ve sonraki yol güzergahların farklı olup olmadığına ve ne derecede farklı olduğuna dair ve hatta belki de farklılıklarında birbirleriyle uyumsuz olup olmadıklarına dair konuşmaktır ve bu uyumsuzluk da, yolu hiçbir zaman yürümeyen, onu yürümeye niyet de etmeyen, bilakis yolu daima sadece tasavvur etmek ve hakkında konuşmak için kendini yolun dışına yerleştiren herkes içindir.

Yolda olmaya ulaşmak için elbette yola çıkmamız/açılmamız gerekir [aufmachen*]. Bu, çift manada kastedilmiştir: Bir defa, kendini açan yol görünümüne ve yol istikametine kendimizi açmamız, diğer yandan yola koyulmamız, yani yolu ilk önce yol yapacak adımları atmamız kastedilmiştir.

[174] Düşünme yolu, ne herhangi bir yerden herhangi bir yere doğru sabit bir şekilde* sürülmüş bir araç yolu gibi uzanır, ne de genel olarak herhangi bir yerde mevcuttur. Hareket, öncelikle ve sadece yürümedir, burada ise düşünsel sormadır. O, yolun ortaya çıkmaya bırakılmasıdır. Düşünme yolunun bu karakteri, sır dolu bir yalnızlığa dayanan düşünmenin önden yürümüşlüğüne [Vor-läufigkeit*] aittir; [yalnızlık] sözcüğünün duygusal değil de daha yüce anlamıyla.

Hiçbir düşünür başka birinin yalnızlığına hiçbir zaman dahil olmamıştır. Yine de her düşünme, gizli bir şekilde yalnızlığından hareketle müteakiben veya öncesindeki düşünmeye doğru konuşur. Bizim bir düşünmenin etkisi olarak tasavvur ve tespit ettiğimiz şeyler, kaçınılmaz olarak onun yakalandığı yanlış anlaşılmalardır. Gösterime yalnızca bunlar sözde düşünülmüş olan şeyler olarak ulaşırlar ve düşün*meyenleri* meşgul ederler.

"Düşünme ne demektir" sorusunu cevaplamanın kendisi daima sadece yolda sebat etme anlamında bir sormadır. Bu, bir konuma yerleşmeye niyetlenmekten daha kolay gibi görünüyor. İnsan, bir maceraya benzer bir şekilde, tanımsız olan şeyin içine doğru dolaşıp sapıp gidiyor. Ancak yolda kalmak için her zaman

ilk olarak ve daima yola dikkat etmemiz gerekir. Burada özsel olan şey harekettir, her adımdan önce bir adım atmaktır. Fakat bu yolu inşa etme gariptir. İnşa edilmiş olan geride ve yerde kalmıyor, bilakis müteakip adımın içine ve önüne inşa ediliyor.

Şimdi elbette, böylesi bir yolu, onun ya umutsuz veya lüzumsuz olarak, ya da bir budalalık olarak görülmesinden dolayı öncesinden sevilmiyor olması her zaman ihtimaldendir, ve hatta geniş ölçüde gerçekten de öyledir. Böylesi bir duruşta, yolu daha sadece dışarıdan izlemekten bile vazgeçmelidir. Fakat belki de genel olarak onu görünür kılmak uygun değildir. Bu sözler ile düşünmenin yollarına dair genel not sonlandırılmış olsun.

[175] Biz şimdi, sorumuzun yolunu, ölçü olan dördüncü şeklindeki manasıyla, fakat ikinci şekliyle sorarak yürümeye çalışıyoruz.

İkinci sorunun ilk olarak sunulan çerçevesi şöyleydi: Şimdiye kadarki öğretiye göre, yani mantığa göre, düşünmekten anlaşılan şey nedir? İlk görünüşe göre soru, şimdiye kadar düşünmekten neyin kastedildiğini ve düşünmeye dair neyin öğretildiğini tarihbilimsel olarak soruyor. Fakat şimdi biz soruyoruz:

Düşünmeye kendimizi bıraktığımız an bizim de yol hattında hareket ettiğimiz Akşam-Diyarı-Avrupaî düşünme hangi çağrının [hükmü] altında duruyor?

Yalnız, sorunun sadece Akşam Diyarının felsefesinin başlangıcının tarihbilimsel tasvirine doğru gittiğine dair kaçınılmaz görünüm böyle de devam ediyor. Sorunun ele alınışı, özelliğini felsefe tarihine dair bilimsel araştırmanın ve bunda geçerli olan yön verici tasavvurların daima inanılmaya değer olmayan şeyler olarak kalmasından alıyor olabilir.

M. Ö. 6. yüzyıldan 5. yüzyıla kadar yaşamış bir Yunan düşünür olan Parmenides'te, şu söz yazılıdır:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.[26]

Mutat tercümeye göre şunu demektedir:

"Söylemek ve düşünmek gerekir ki, varolan olandır."

Eğer şimdi tüm yan notlar ve uyarılar olmaksızın sözü söylediği şeyden hareketle düşünmeye çalışırsak, sorumuzla girmiş olduğumuz yola en iyi şekilde uymuş oluruz. Ancak, pek fazlaca şeyin bilindiği ve kanaate pek hızlı bir şekilde varıldığı, daha söylenir söylenmez her şeyin bir çırpıda hesaplandığı ve tanzim edildiği günümüzde, bir meseleye dair tasvirin, düşünmeye iştirak etmeyi meselenin kendisine işaret etmek ile doğrudan sağlayabilecek kadar zengin olduğuna dair bir iyimserlik için en ufak bir alan dahi kalmamıştır. Dolayısıyla, aslında düşünme yolunun tarzına zıt düşen sıkıcı dolambaçlı yollara ve geçici yardımlara ihtiyaç vardır. Bu
[176] müşkül duruma, şimdi sözün söylemesinin içine doğru giderek daha da daralan bir çembere alma ile atlamayı deneyerek uyuyoruz.

Şimdi giderek daha da daralan bir çembere alma suretiyle sözün söylemesinin içine doğru atlamayı deneyerek bu müşkül duruma icabet ediyoruz:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.
"Söylemek ve düşünmek gerekir ki, varolan olandır."

ALTINCI DERS

İfadenin açık bir şekilde boş laf olduğunu sanası geliyor insanın. Varolana dair onun var olduğundan başka ne söylenmeli ve düşünmeli? Bu ifade sadece kendiliğinden anlaşılır olmamakla kalmıyor, ayrıca tamamen boş da kalıyor. O aslında hiçbir şey söylemiyor. Söylediği şey zaten biliniyor. "Varolan olandır" - bu kulağa şunun gibi geliyor: Şimşek, şimşek çakıyor. Tabii ki şimşek, şimşek çakıyor. Daha farklı nasıl olsun ki? Bu nevi hiçbir şey ifade etmeyen bir şeyi, Parmenides'in seviyesindeki bir düşünür mü demiş? Ve bunu hatta tamamıyla, söylenmesi ve düşünülmesi zaruri olan şey olarak mı demiş?

Farz edelim ki, Parmenides "varolan olandır" cümlesini söylemiş ve bahsedilen manada kastetmiş olsun. Cümle o kadar boş mu, onu tekrar etmek göründüğü kadar kolay mı? Cümle, aynı düşüncesizlikle iki defa aynı şeyi söyleyecek kadar boş değil. Nitekim cümle, daha kabaca bir dikkatle düşünüldüğünde bile kendisinin çift manalı olduğunu gösteriyor. Cümle şunu diyebilir: Varolan olandır, yani o yok değildir. Varolanın olgusallığı ifade ediliyor. Fakat cümle şunu da söyleyebilir: Varolanın temel suretine "o olandır" dahildir: Varlık. Varolanın ne'si, yani onun özselliği, bu "ist" ["olan/var"] ile isimlendirilir. Veya belki de cümle ikisini aynı anda söylüyor: Varolanın *olduğu* gerçeğini ve onun *ne* olduğunu, özünü. Tabi ki Parmenides ne "olgudan" ne de varolanın "özünden" bahsediyor.

Bu cümleyi fazla hafif bulmamanız için, onu deneme amaçlı bir
[177] örnekle açıklamış olalım. Ancak bu yöntem önümüzdeki meselede pekâlâ düşündürücüdür. Bahçede bir ağaç duruyor. Ona dair şunu ifade ediyoruz: Ağaç güzel büyüdü. O bir elma ağacıdır. O bu sene pek verimli değildir. O, öten kuşlar tarafından sevilerek ziyaret ediliyor. Meyve yetiştiricisi onun hakkında daha başka şeyler de söyleyebilir. Ağacı bir bitki olarak tasavvur eden bilimsel botanikçi ağaç hakkında birçok şeyi keşfedebilir. Ve nihayet yanına garip bir insan gelir ve der ki: Bu ağaç vardır, o yok değildir.

Şimdi hangisi daha kolay söylenebilir ve düşünülebilir? Farklı yönleriyle ağaç hakkında tüm bu bilgi verilebilen şeyler mi, yoksa ağacın var olduğuna dair cümle mi? Bu cümleyi söylediğimizde ve söylerken o bir λέγειν, bir düşünme ise ve sadece geçici bir lakırdı değilse, o halde tekrar soruyorum: Ağaç hakkında hangisi daha kolay şekilde tespit edilebilir: Güzel biçimi ve diğer her algılanabilen şeyleri mi, yoksa onun var olduğu mu?

Sadece bir anlık durup: "ağaç var" cümlesini onun söylediği şeyden[a] hareketle söylediğimizde, onun hakkında "var" [ist] demiş oluruz. Gelişigüzel olsa da kararlı bir şekilde şimdi *bize*

[a] cümle içeriği itibari ile değil, mevcut olan ağacın kendisi itibari ile

soruluyor: Ağacın yok olmadığını ifade eden bu "var" ile durum nasıldır? "Var"ın ifade ettiği şey, ağaçta mı, yoksa ağacın içinde veya arkasında mı gizli? Muhakkak, bu "var"ı günde yüz defa söylüyoruz. Onu telaffuz etmesek de, bu yardımcı fiilden dolayı daima var olana dair hareket ediyoruz. Fakat bizim bu "ist"i bu kadar hafife almamız, bu sözcüğün ağırlık sahibi olmadığına bir delil teşkil edebilir mi? Bu yardımcı fiilin neticede söylenmek üzere geri kalan en ağır ve zor olan şeyi ifade ettiğini açıkça ve sebepsizce inkâr etme cesaretini kim gösterebilir?

Bir an için "ist"in ve "ağaç vardır" cümlesinin üzerini çizelim. Onun henüz hiç söylenmemiş olduğunu varsayalım. Sonra şöyle demeye çalışalım: Ağaç güzel büyümüştür; ağaç bir elma ağacı-
[178] dır; ağacın verimi düşüktür. "Ağaç -dır" cümlesindeki "-dır" [ist] olmasaydı, bu ifadeler bütün botanik bilimle birlikte dipsizliğe düşerdi. Sadece bu değil. Bu "-dır- *konuşmasaydı*, insanın bir şeye yönelik her davranışı ve varolanın her şu ve bu bölgesinin içindeki ikameti, durdurulamaz bir şekilde süratle boşluğa doğru giderdi. İnsanın özü, boşluğa doğru bile *uzaklaşarak* hızla hareket edemezdi, zira bunun için *orada*'nın [*Da*] içinde olmak zorunda olurdu.

Bir defa daha kayda geçmiş olsun: Bu "ist"i fazla hafife almamız, onun bizzat kendisinin ve adını koyduğu şeyin, kendinde tartmaya hiç muktedir olamayacağımız bir ağırlığı barındırmadığına kanıt değildir. Tabi bu "var"ı bu kadar hafife alabiliyor olmamız, bir yanıltmanın devam eden tehlikesine ne denli tehditkâr bir şekilde maruz kaldığımızı gösterir. Hiç mevcut olmadığına dair görünüşü itibarıyla daha da yanıltıcıdır.

Yine de, bir tehlikenin mevcut olmadığı görünümünü noksan ve bozuk bir şey olarak tahmin etmek acelecilik olur. Belki de bu görünümde ve beraberinde getirdiği "ist"in görünen kayıtsızlığında, ölümlüler için hakikate ulaşmanın tek imkânı yatıyordur.

"Varolan[b] olandır" cümlesi, boş bir lakırdı olmaktan sonsuz derecede uzaktır. O daha çok, düşünmenin en dolu sırrını içerir; ve buna da söylemenin ilk bir işaretinde sahiptir.

Yalnız Parmenides'in sözünün, varolanın var olduğuna dair olguyu sadece dikkate almayı mı talep ettiği sorusu henüz açık kalıyor. Biz bunu ilk başta ve yaygın tercüme sebebiyle böyle kabul ettik. Fakat her tercüme zaten bir tevildir. Her tevilin, öncesinde söylenmiş olan şeye, söylenmiş olanda dile gelen meseleye değinmiş olması gerekir. Bizim durumumuzda bu değinme muhtemelen bir bahçeye girme kadar kolay değildir; ki, bahçeye girme bahsinde artık bir mekândan bahsetmiş oluruz. Dolayısıyla,
[179] "varolan olandır" cümlesinde söylenmiş olana değinmek alışılmamış şekilde zor ve zahmetlidir, zira biz zaten onun içindeyizdir.

Fakat Parmenides'te bulduğumuz bahse konu söze değinmeden önce, bu sözün hiç de Parmenides tarafından *kendisinin* koyduğu bir talebin ifadesi olarak söylenmiş olmadığını dikkate almalıyız. Söz daha çok Parmenides'e nispet edilmiştir. Zira hemen şu sözler takip ediyor:

τά σ' ἐγὼ φράξεσθαι ἄνωγα.[27]

Ben seni buna, yani ὁ χρὴ τὸ λέγειν'e ve diğerlerine, riayet etmeye çağırıyorum.

'Εγώ, "Ich" ["Ben"]. Kimdir bu "Ben"? Her halükârda çağıran bir öz; her halükârda düşünene doğru konuşan ve hatta ona yollardan hareketle konuşan çağrı. Çağrı onu üç yola yönlendirir: Düşünmenin hepsinden önce yürümesi gerektiği yola, bu esnada dikkat etmesi gereken yola ve düşünme için gidilemez olan bir yola. Çağrı, düşünmeyi yoldan [Weg], yol olmayan yoldan [Unweg] ve sapaktan [Abweg] önce kavşağa [Wegkreuzung] çağırıyor. Yalnız düşünmenin yolu öyle bir türdendir ki, bu kavşak hiçbir zaman sadece bir defalık bir kararla ve yola girmekle ölçülemez

b sert bir şekilde yan yana olarak ontik olan şey ve ontolojik olan şey

ve yol geçilmiş olarak arkada bırakılamaz. Kavşak, yol boyu ve her an beraberinde gider. Bu garip üçlü yol nereye gidiyor? Daima sormaya değer olan şeye doğru değil de nereye?

Parmenides'in sözlerinden, onun bir çağrının [hükmü] altında durduğu ve hitaba uymak üzere bir hitap edilmeyi tekrar ederek söylediğini göstermek mümkündür. Fakat biz, burada bir çağrı gibi bir şeyin konuştuğunu dışardan ve geniş anlamda ve temelde boşuna ispat etmek yerine, doğrudan tekrar edilerek söylenen şeye dikkat etmeyi ve onun içinde ve ondan dolayı söylenmiş olan şeyi sormayı tercih ediyoruz.

Düşünürün sözüne kulak verelim:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.

[180] Fakat tevil etmeden nasıl tercüme edelim, tercüme etmeden nasıl işitelim? Burada bir düşünürün sözü ana dilimizde dahi önümüzde olsa, tevile muhtaç olurdu. Söze, "bizi düşünmeye çağıran nedir?" sorusuna doğru yolda, kanunluğu ve özü mantık tarafından beyan edilen λόγος'un manasıyla dikkat ediyoruz. Fakat bu şekilde daha önden, yalnızca yolun sorumuza açtığı görüş tarafından belirlenen özel bir görüşe sıkıştırmış olmuyor muyuz Parmenides'in sözünü? Öyledir elbette. Ancak bu ister istemez itiraf etmemizi gerektiren bir kusur değildir. Burada en fazla, her tevilin uğraşması gereken bir zorluk kendini sunuyor.

Bu fırsatta buna karşın, tekrar ve tekrar pek kolay bir şekilde kurbanı olunan bir yanılmaya işaret etmek zorunlu oluyor. Nitekim, bir şeyi sezmeden hatta dikkate alıp düşünmeden sözü malumat edinmekle ona önkoşulsuz ve nesnel yaklaşıldığı sanılır. Söz, bu tür meselelere dair kolaylıkla sahip olunduğu sanılan malumata dahil ediliyor. Fakat bu sezgisiz, sorgusuz ve görünüşe göre hiçbir önsanı ile yüklenmemiş malumat-edinme, önümüzdeki meselede mümkün olan en önkoşullu ve önyargılı tevildir. Bu, bir düşünüre düşüncesiz olandan hareketle hitap ederek onunla bir konuşmaya girilebileceğine dair ısrarlı ve yaygın önsanıya

dayanır. Halbuki, düşüncesiz olan şeyin aranması gereken yer, felsefi olarak bilgisiz birinin sorularını öne sürdüğü yerden ziyade, daha çok, tümüyle felsefi dünya literatüründen görünüşe göre birbiriyle ilgili ve uyumlu olan her şeyin gelişigüzel alıntılanarak bir araya getirildiği yerdir.

Fakat şimdi sözü hangi şekilde tercüme etmeliyiz? Burada sadece *bir* yol açık kalıyor. Daha sonraki felsefeye ve bu felsefenin bu düşünüre dair getirdiği tevile dikkat etmeksizin sözü, adeta sözlerin tazeliğinden hareketle işitmeye çalışıyoruz. Bunu yaparken elbette, Parmenides'in söylediklerinden bize aktarılmış olanların hepsine dair bir aşinalık bizi yönlendirmek zorunda.
[181] Gelecek görüşmede bu arka planda olacak.

Fakat yaygın olan tercümeyi, şimdi denemesi yapılan çeviriyi sadece öne çıkarmak için göz önünde bulunduruyoruz, daha sadece bununla Parmenides hakkında şimdiye kadar getirilen tevilin tartışmasını yapmış olduğumuzu sanmıyoruz. Böyle bir tartışma, her bir yorumu neticesine göre birbirine karşı tartmakla nihayete ermez. Bu şekilde asıl mesele ihmal edilmiş olur. Bu asıl mesele de, bizim şimdiye kadar Parmenides'e getirilen yorumun konuşulmamış ön şartlarına eleştirel bir şekilde eğilmemizdir; buna burada fırsat yoktur.

Sadece felsefi eserlerin değil, genel olarak bir esere dair getirilen farklı yorumlar arasında yapılan her tartışma hakikatte, yöneten önkoşullara dair karşılıklı bir şuurdur, bunların görüşülmesidir, garip bir şekilde sadece kenarda** müsaade edilen ve genel konuşma tarzlarıyla üstü örtülen bir vazifedir. Biz bunu kayda geçerken aynı zamanda, burada sunulan tercüme denemesinin de ve hatta tamda onun, "bizi düşünmeye çağıran nedir?" sorusunu sorarak girdiğimiz yol ile sadece mümkün olduğuna işaret ediyoruz. Böylece tevilimize dair koşulun sadece adı koyulmamıştır, aynı zamanda tartışmaya sunulmuştur.

** *yanı sıra*

Fakat bağlamsız, yani mutlak olarak geçerli olan bir tevilin mümkün olabileceği zannına hürmet edilirse, her yorumun anlamı ihlal edilir. En uç durumda mutlak olarak geçerli olan sadece, içinde tevil edilecek olan metnin önden hazırlandığı tasavvur etme alanıdır. Bu farz edilen tasavvur etme alanının geçerliliği, mutlaklığı [Absolutheit] bir inancın katiliğine [Unbedingtheit] dayandığı zaman mutlak olabilir sadece.

İnancın katiliği ve düşünmenin sormaya değerliği, aralarında uçurum olan iki farklı alandır.

[182] Her tevil, eserle ve sözle bir konuşmadır. Burada her konuşma, konuşanların konuşmalarıyla değişimli olarak ilk önce ondan beriye doğru konuştukları *o* ikamet yerine kendilerini vermek ve kendilerini ona götürmek yerine, sadece doğrudan konuşulmuş olan şeye yerleşmeleriyle ve onda kemikleşmesiyle duraksamaya ve verimsizliğe düşer. Bu kendini verme, konuşmanın ruhudur. Konuşanları konuşulmamış olan şeye götürür. "Konversation" [karşılıklı görüşme] ismi, konuşanların birbirlerine değişimli yönelmelerini adlandırır. Her sohbet bir tür konuşmadır. Fakat asıl konuşma hiçbir zaman karşılıklı bir görüşme değildir. Bu, konuşulmuş olan şeylerin etrafı boyunca dolanmak ve konuşulmamış olana tam da kendini vermemektir. Sadece felsefi olanlar değil, metinlere dair çoğu yorumlar, çoğu zaman karşılıklı görüşmenin çok yönlü ve açıklayıcı mıntıkasında kalırlar. Bu da birçok durum için yeterlidir.

Bizim durumumuzda yetmiyor. Çünkü biz soruyoruz. Akşam Diyarı'na dair olan, Avrupai olana şimdilik batmış olsa da, günümüz insanları olarak bizim hâlâ şeridinde düşündüğümüz o Akşam Diyarının düşünmesinin başlangıcına işaret eden konuşulmamış olan çağrıyı soruyoruz:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.

"Söylemek ve düşünmek gerekir ki, varolan olandır."

[183] YEDİNCİ DERS

ALTINCI DERSTEN YEDİNCİ DERSE GEÇİŞ

Şimdi vazife, Parmenides'in sözünü tercüme etmektir. Esas olan sadece bu tercümedir. Sözün *biçim*sel[a] tevilinden oldukça uzak duruyoruz. Ancak daha tercüme için zaten dikkate alınması gereken iki şey var. İlki, sözün içeriğine dairdir. İkincisi, onu Yunan dilinden hareketle kendi dilimize doğru getirmenin biçim ve tarzına dairdir.

1. Sözün içeriği. Sözün içeriği, kendinden anlaşılır olanın içine doğru bizden kayıp gidiyor. O bizim mutat tasavvurumuza, bizi onda bilhassa durduracak bir durağı pek sunmuyor. O bize düşünecek hiçbir şey vermiyor. Neden "varolan olandır" gibi bir cümle karşısında onu pek kolayca halletmiş olmanın tehlikesiyle duruyoruz? Bir defa cümleyi duyduğumuzda onda düşünmeye değer bir şey bulamadığımız için. Zira, özne ve yüklemin aynı derecede net olduğunu sanıyoruz: Varolan – varolanı kim bilmez

tevilin öz biçiminden

ki? Ve "ist" ["olan/var"] - daha *ne* olduğu ile ilgili fazlasıyla meşgul olunurken bununla zaten kim alakadar olur; kaldı ki buna zaten olmuş olan ve gelmekte olan şeyler de dahildir; tüm artık olmayan ve henüz olmayan ve böylece de her zaman bir şekilde olan şeyler. Bu "ist" ile, daha onu konuşmadan işimiz bitmiş oluyor. Ve sadece bizim değil.

Burada bizi tehdit eden kolaycılık tehlikesinin sebebi hepsinden önce, düşünmenin bile iki buçuk bin yıllık süreç içinde yavaşça bu sözün söylediği şeye alışmış olmasında yatıyor. Bu "ist" ile söylenen şey hakkında daha fazla bir şeyin söylenemeye-
[184] ceğine dair öğreti bu şekilde ortaya çıktı. Hatta Kant bile "Sein" [Varlık] ve "Dasein" sözcüklerini "neredeyse çözümlenemez olan kavramlar"dan sayar. Kant bundan, 1763 yılına ait (temel eseri olan "Saf Aklın Eleştirisi"nden 18 yıl önce), hâlâ yeteri kadar değer görmeyen ve şu başlığı taşıyan ufak yazısında bahseder: "Tanrının Varlığının Gösterimi İçin Yegâne Mümkün İspat Temeli."* [Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes] Kant'ın, "Sein" hakkında "neredeyse çözümlenemez olan kavramlar"dan olmasına dair yargısı, "Sein" ve "Dasein" sözcüklerinin adlandırdıkları şeyin öncelikle ve yegâne olarak bir kavramda kavranabilir olduğuna dair ön şartı kendisiyle paylaştığımız andan itibaren tamamen haklı gibi duruyor.

O halde bu cümlenin, tüm özümüzü bizi bir daha bırakmayacak bir sarsıntıya uğratacak şekilde bize dokunması şöyle dursun, cümlenin daha duyulmamış olanını tümüyle artık hiç fark etmiyorsak, şaşılacak bir durum yoktur. Bu cümle yüz yıllar boyunca birçok değişimlerle muhtelif şekillerde, dile getirilmiş veya getirilmemiş olarak, düşünmenin hâkim sitemi olmuştu ve öyle kaldı.

"Sein" [Varlık] ve "Existenz"e [egzistans] dair konuşmaların neredeyse gündelik olduğu günümüzde, şu cümleye dair sadece

yeknesak olan şeyi fark ediyoruz: "Varolan olandır" En fazla, telaffuz ettiği şeyin görünüşe göre genel ve soyut olan şeyinin kavranılamazlığına takılırız. Cümlenin söylediği şeyin hakikatte çok farklı olduğuna dair en sesli işaret de elbette pek bir şeyi başarmaya muktedir değildir.

Belki ama bir gün birisi cümleyi yine de şaşırtıcı bulur ve bu esnada, halihazırda gömülmüş olan cümleye yüz yılların hiçbir zarar veremediğini, onun ezelden beri olduğu gibi dikkatlerden uzak sormaya değer kaldığını fark eder. Bu sebeple o bizi şu saatte hâlâ bir zamanlar olduğu gibi doğrudan alakadar eder, sadece bir farkla.

Bu cümlenin söylemiş olduğu şey, onun sormaya değer yönünü aydınlığında kaybedecek şekilde kendine özgü bir aydınlıkla ışıldıyordu daha öncesinde. Akşam Diyarının dağılışı ve çöküşü ile
[185] bir alakası olmayan garip bir kararmanın neticesi olarak sonradan o aydınlık uzak durdu. Cümlenin söylemiş olduğu şey kendinden anlaşılır olana ulaşıyor: "Varolan olandır." Varolan zaten olmakta olansa, "var olmaktan" başka ne olsun ki? Şimdi artık bu varolanın *neden* var olduğu bilinmek isteniyor sadece. Bu sebeple şu soruluyor: Varolanı etki eden nedir [bewirken]? Zira o gerçekolandır [.s Wirkliche] ve bu olarak da etki edilmiştir [bewirkt] ve etkilidir [wirkend] ve her yerde sebeplere dair bağlamdadır. "Varlık"ın "gerçeklik" gibi bir şeyin anlamına gelmesi, böylesi sorulara kendinden anlaşılır olarak dahil ediliyor.

2. Sözün tercümesi.

"Varolan olandır" cümlesi onda mevcutmuş gibi görünüyor. Daha bu sebeple zaten o olağandışı şartlar altında duruyor. Günümüzün düşünmesi - onu dikkate almak zorunda olmadığını sanıyorsa da - henüz dolaysız olarak bu sözün maiyetinde hareket ettiğinden dolayı onun tercümesi hiçbir zaman filolojinin tartıştığı antik bir metnin tarihbilimsel yorumlanmasının bir sorunu değildir. Şimdi önümüzdeki bu durumda tercümeyi, şu soruya giden yolun yolunda deniyoruz: "Bizi düşünmeye çağıran nedir?"

Bu tercüme, tercüme edilmiş sözle felsefenin yalnızca daha önceki bir zannını bilgimize sunmadığından dolayı özel bir türdendir. Fakat tercüme yine aynı zamanda hiç de özel bir şey hatta kayda alınması gereken bir şey değildir; zira tercüme onu yönlendiren sorunun sormaya değer yönünün içinde kalır. Sözün tartışması, tercüme etmenin vazife sınırı dahilinde kalıyor.

YEDİNCİ DERS

Söz, kendimizce ona üç tane iki nokta ekler ve böylece sözün söz yapısına daha keskin bir tertip getirdiğimizde daha da netleşir. Aynı zamanda sözü, dört ayrı satırda yazıyoruz:

[186] χρὴ:
τὸ λέγειν τε νοεῖν τ':
ἐὸν:
ἔμμεναι.

Yunanca metne şimdi daha fazla uydurduğumuz mutat çeviriden hareketle söz şunu ifade eder:

"Gereken: Söylemek ve o şekilde düşünmek de: Varolan: Olmak."

Söz bu yazılış şekliyle kesinlikle daha net olmuyor. Daha yüksek bir netliğe şu an zaten ihtiyaç yok. Zira burada konuşulmuş olan şeyi her anlayış sahibi anlar. Bir ihtimal anlamadığımız şey sadece, böyle bir sözün bir düşünürde bulunuyor olduğudur. Ve hemen kendimizi, bu anlaşılmazın üzerinden kayıp geçerken suçüstü yakalıyoruz.

Burada, bir düşünürde görünüşe göre bu kadar kendiliğinden anlaşılan bir sözün bu kadar vurgulu bir biçimde konuşulmasına şaşırmamız için bir fırsat görsek nasıl olur? Şaşırsak ve bu şaşırma ile kendimizi, burada sormaya değer bir şeyin söz konusu olabileceğine yönlendirsek nasıl olur?

Sözün tertibi şimdi, kendimizi sormaya değer olan şeyin mıntıkasına gönderebilmek için öne çıkarıldı sadece. Eklenen iki nokta

öncelikle, sözdeki sözcüklerin dışarıdan hareketle birbirlerine doğru nasıl düzenlendiklerine işaret ediyor. Düzen [Ordnung] ve ikame etmeye [Aufstellung] Yunancada τάξις [taksis] denir. Sözcükler söz içinde birbirlerini bağlantısız takip ediyor. Onlar birbirlerine yanı sıra sıralanmışlar; "yan"a [neben], veya daha net bir şekilde "yanında"ya ["bei"] Yunancada παρά [para] denir. Sözün kelime düzeni, mutat tercümenin gösterdiğinin aksine parataktikseldir [parataktisch]: "Söylemek *gerekir ki*, ..." Sözcükler, bu "gerek" [zu] ve "ki" [dass] ile özel olarak bağlanmıştır. Bağlaç onları bir araya düzenler; "bir arada"ya [zusammen] Yunancada
[187] σύν denir. "Sentez"den bahsedilir. Sözün mutat tercümesi, bağlam sözcükleri ekleyerek kelimeleri bir araya düzenler. Kelime düzeni açısından çeviri sentaktiktir [sözdizimsel].

Sentaks, en geniş manayla cümle bilgisidir. Dillerin yapıları, sentakstan hareketle tasavvur edilir. Sentaksları eksik olan dillerin birbirleriyle karşılaştıkları yerde, yapıları genelde sentaktiksel olandan sapma veya sentaktiksel olanın içine ulaşamamazlık olarak anlaşılır. Parataktiksellik özellikle ilkel halkların dillerinde bulunur. Parataktiksel konuşma, sentaktiksel inşa edilmiş dillerde de bulunur, örneğin çocuklarda. O zaman mesele de örtüşür, nitekim çocuklarda ilkel olarak görülürler. Mesela bir çocuk yandan atlayıp giden köpeğe yönelik der ki: "Vauvau, kötü, ısırmak." Bu da kulağa o şekilde geliyor: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.

Hatta erken dönem düşünmenin bir sözünün parataktiksel konuşması, Parmenides'in de dahil olduğu o düşünürler hakkındaki yaygın resme fevkalade uyuyor. Parmenides, Sokrat ve Platon öncesi düşünürlere dahil edilir. Bu kesinlikle sadece kronolojik bir işaretleme değil, bilakis bir değer düşürmedir. Zira Platon sadece Yunanların değil, tüm Akşam Diyarının en büyük düşünürü olarak geçer. Neden? Onun düşünmüş olduğu şeyin düşünmenin vazifesinden hareketle en büyük olarak be-

lirlendiği için değil. Bunun bir düşünür tarafından herhangi bir zamanda nerede başarılabilmiş olduğunu bilmiyorum. Bir gün bir düşünmeye, hangi ölçüye göre *o* en büyük olan olarak değer biçebilmenin mümkün olabileceğini de bilmiyorum. Belki büyük olarak pekâlâ. Yalnız, Platon tarafından düşünülmüş olan şeyin neresinde kendi büyüklüğüne sahip olduğunu şimdiye kadarki düşünme muhtemelen sorgulamamıştır bile; düşünmesine dair büyüklüğün, onun sormaya değerliğinin dolgunluğuna dayandığını farz edersek.

Platon Akşam Diyarının en büyük düşünürü olarak geçer, zira Platonizm, yani Platon'un düşünmesinden ve onunla birlikte devamında devralınan ve değiştirilen şey, tartışmasız Akşam Diyarının düşünmesi üzerinde en güçlü etkiyi yaratmıştır. Fakat bu şekilde basitçe, bir düşünmenin büyüklüğünün onun etkisinin
[188] uzunluğu ve genişliğinden hesaplanabildiği ve kazanılan desteğin kapsamından tahmin edilebildiği çıkarsanabilir mi? Eğer etki ve nüfuz ölçü olacaksa, Parmenides'siz Sokrates ve Platon ne olurdu?

Platon'un kendisi, tıpkı ustaların kendi menşeleri hakkında silinemez ve dolayısıyla öğrencilerinkinden daha derin olan bir bilgiyi sağlayabildikleri gibi, kendi menşeini sonradan gelen Platonizm'den daha özsel bir biçimde hatırında tuttu.

Platonizm bugün dahi, ondan, tevil ettiği ve yegâne bağlayıcı olarak öne sürdüğü Platon'un felsefesine geri doğru düşünerek onun ardına gitmesini beklediğimizde çıplak bir korkuya kapılır. Bu, vuku bulduğu yerde, erken dönem düşünmenin henüz Platon'unki kadar ilerleme katetmediğini söylemek suretiyle yapılabilir sadece. Parmenides'in Sokrates öncesi düşünür olarak tanıtılması, Kant'ı Hegel öncesi olarak tanımlamaktan daha ahmakçadır.

Ancak, Parmenides türünden düşünürlere yapılan vurgulu işaretlerin kolayca yönlendirdiği aksi muamele de aynı şekilde hatalıdır. Bu sefer de, zaman sıralamasına göre ilk olan erken

dönem düşünürlerin adeta en üstünleri oldukları, dolayısıyla artık sadece Sokrates öncesi gibi felsefe yapmanın ve yukardakini bir yanlış anlaşılma ve yozlaşma olarak ilan etmenin tavsiye edildiği sanılıyor. Bugün böyle çocukça tasavvurlar gerçekten hâlâ tedavülde. Bunlardan sadece, yürümeye çalıştığımız yolun cihetiyle bahsediyoruz.

Bu yolun üzerinde yolda olmakla, bir düşünürün sormalarını kendi düşünmesinden ve sadece ondan hareketle düşünerek ve sorarak takip etmeye ulaşırız. Bu vazife, bir düşünürü kendinden hareketle anlamaya dair sıklıkla tekrarlanan talepten bütün yönleriyle farklıdır. Tıpkı bir şairde olduğu gibi bir düşünür de kendisini anlamadığından dolayı bu imkansızdır. O halde daha başka birisi, bir düşünürü anlama haddini kendinde nasıl görebilir? Hatta onu daha da iyi anlama haddini?

Bir düşünürü onun kendisinden yola çıkarak anlamayı istemek, bir düşünürün sormalarını, onun düşünmüş olduğunun sormaya değerlinin içine doğru sorma teşebbüsünden farklı bir
[189] şeyi kasteder. O, imkânsız kalıyor. Bu, nadirdir ve en zor olandır. Yolumuzda, müteakip ders saatlerinin hiçbirinde, bu zor olan şeyi hiçbir an unutmamalıyız. Bir düşünme teşebbüsüne dair söz, tevazu gösteriyormuş gibi yapması icap eden bir deyim türü değildir. Bu isimlendirme, üzerinde sormaya değer olan şey düşünmenin yegâne ikametgahı olarak devralındığı *sormanın* yolunun yüründüğü iddiasını güder burada.

Bu sırada sonuca hızlı ulaşan kamuoyumuza binaen başka bir şeyi daha dikkate alalım. Pek yakında, hatta yarın, şunun slogan olarak verilmesi pek kolaydır: Bütün mesele sormaya değerliktedir. Bu seslenişle sanki soranların arasına dahil olunuyormuş gibi görünülüyor. Tüm söylenenler günümüzde ya hemen bayatlıyor ve önemsiz oluyor, veya bireyin ona karşı bir şeye muktedir olamadığı bir yakışıksızlıkta takılı kalıyor.

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.

Sözü, parataktiksel konuşuyor ve işitiyoruz, fakat henüz hâlâ mutat tercümesiyle:

"Gereken: Söylemek ve o şekilde düşünmek de: Varolan: Olmak."

Ancak biz parataktiksel olanı kesinlikle henüz-sentaktiksel-olmayan olarak ele almıyoruz. Onu ilkel olarak da değerlendirmiyoruz. Onu, çocuğun ve ilkel halkların konuşmasıyla yapılan bir kıyasın dışında tutuyoruz. Bir çocuk, ay manzarası karşısında sadece "ay" dediği zaman, veya manzaradan kendi oluşturduğu bir sözle bahsettiği zaman, burada bir anlık için bir edibin en incesine kadar düzdüğü bir cümlesinden daha köksel bir konuşmanın faal olup olmadığını da açık bırakıyoruz. Çocuk dilini ve çocuk sanatını bu sebepten dolayı yeni bir konuşmanın ve yeni bir sanatın prensibi mi yapmalıdır? Hayır. Böylesi niyetler, soyut tetkiklerden kaynaklanıyorlar ve tam olarak teknik çağın, tekniğin *özünden* başka bir şey olan tertiplerine* [Machenschaft] uyuyorlar.

[190] Sözün kelime düzenini en geniş anlamıyla parataktiksel olarak işaretliyorsak eğer, bu sadece bir mahcubiyetten dolayı böyle oluyor. Zira söz, sözcüklerin olmadığı yerde, çift noktaların işaretledikleri sözcüklerin aralarındaki alanda *konuşuyor*.

Parmenides'in dili, bir düşünmenin dilidir, bu düşünmenin kendisidir. Dolayısıyla, daha eski olan Homer'in şiir yazımından daha farklı konuşur.

Şimdi Parmenides'in sözünü, onun bir kelime dizisi olduğunu sanmadan kelime kelime takip edeceğiz.

Χρὴ [khrē] sözcüğü, χράω [khaō] ve χρῆσθαι [khrēsthai] fiiline aittir. Bunun içinde ἡ χείρ [hē kheir], el, sözcüğü vardır; χράω χράομαι [khraō khraomai] şu demektir: Ben ele alıyorum [handhaben*] ve böylece elimde tutuyorum [behalten], istimal ediyorum [gebrauchen], bana lazım oluyor [brauchen]. İnsan tarafından uygulanan bu lazım olmadan itibarla lazım olmanın *özüne* işaret etmeye çalışıyoruz. O kesinlikle ilk önce insan tara-

fından sağlanıp icra edilmedi. "Lazım olma" yalnızca yararlanmayı [Benützen*], yıpratmayı [Abnützen] ve faydalanmayı [Ausnützen] da kastetmez. Yararlanmak, lazım olmanın sadece sapması ve yozlaşmasıdır. Mesela bir şeyi ele alıyorsak, elin kendisini kendini o şeye uyarlaması lazımdır. Lazım olmada, uyarlayan [anmessende] uyma [Entsprechung] yatar. Asıl lazım olma, lazım olanı indirgemez, bilakis lazım olmanın gayesi [Bestimmung], lazım olan şeyi kendi özünde bırakmaktır. Fakat bu bırakma kesinlikle rahatlığın ilgisizliği veya hatta ihmali değildir. Aksine: Lazım olan şeyi ilk olarak özüne getiren ve onu orada tutan, asıl lazım olmadır. Böyle düşünüldüğünde lüzumun/örfün [Brauch] kendi iddiası, bir şeyin kendi özüne bırakılması ve lazım olmanın bundan vazgeçmemesidir. Lazım olma: Öze bırakmak, özde muhafaza etmektir.

Asıl lazım olma, ne yalnızca bir yararlanmadır, ne de sadece bir gerektirmedir. Yalnızca gereken şeyden [.s Benötigte], ihtiyacın gereksiniminden [Not] dolayı yararlanılır. Yararlanma ve gerekme daima asıl lazım olmanın gerisinde kalır. Bu nadiren açık bir şeydir ve ölümlülerin meselesi hiç değildir. En olumlu durumda ölümlüler lazım olmanın görünümsemesiyle görü-
[191] nümsülenmişlerdir. Dolayısıyla lazım olmanın özü, yararlanma ve gerekmeye karşı sadece bir öne çıkarmayla hiçbir zaman yeteri kadar açıklanamaz. Örf [Brauch] ve görenekten [Sitte], ananeden [Brauchtum] bahsederiz. Burada kastedilen örf bile hiçbir zaman kendi kendini yapmamıştır. O da, başka bir yerden ve muhtemelen aslî manasıyla istimal edilmiştir.

Fakat sözcük şimdi χρὴ biçiminde düşünen bir sözün başında duruyorsa ve hatta önümüzde mevcut olan şeyde bahsediliyorsa, o halde biz de bir keyfiliğe düşmeden, burada adı konulmuş olan "Brauchen" [lazım olma] sözcüğünün yüksek, hatta en yüksek manasıyla söylendiğini tahmin edebiliriz. Dolayısıyla χρὴ sözcüğünü şununla çeviriyoruz: "Es brauchet..." ["lazım olan..."].

Tercüme bizi, sadece bizim tasavvurumuzda alışılmamış olan bir şeyi değil, bilakis şimdilik hepten düşünülmemiş olarak kalması gereken şeyi dikkate alıp düşünmeye yönlendiriyor.

[Es] Lazım olan. Bu, kulağa şöyle geliyor: Yağıyor, çakıyor, esiyor, ağarıyor. Böyle cümlelere gramerde ve mantıkta kişisiz [impersonal] veya öznesiz [subjektlos] cümleler denir. Buna göre χρὴ, öznesi eksik bir cümledir. Latince pluit, yağıyor, aynı durumdadır. Yağmak hiçbir kişiyle bağlantılı değildir. Cümle buna göre kişisizdir. Yoksa yağmur, şimşeğin çaktığı gibi mi yağıyor? Yoksa bu beyan da mı tutmuyor? Karanlığa düşüyoruz.

"Kişisiz, öznesiz cümleler" başlığıyla sadece olumsuz bir şey tespit edilmiştir ve hatta belki bu da yeteri kadar değil. Çünkü Almanca cümlelerin böyle türlerinde "es"* vardır. Ancak "es" hakkında, kelimenin hitap ettiği öz alan göz önüne getirilmediği müddetçe asla konuşmamak gerekir. "Es", öyle açıklar, kişisiz olanı ifade eder. "Es" ne eril olanı, ne de dişil olanı kasteder. "Es" ikisinden hiçbirini kastetmez, nötr olanı kasteder. Şüphesiz.

Fakat kişili olanın ve cinsiyet farklılıklarının, olumsuz bir öne çıkarmanın yardımıyla "es"i meseleye uygun bir şekilde düşünmeye, yani: Sormaya değer olanda tutmaya kâfi olduğu ne belli? Şöyle bir söylemenin: [Es] esiyor, [es] gürlüyor, [es] açıyor, [es] eriyor, [es] doğuyor vb. özellikle ısrarla ve sıkça havaya dair
[192] alandan konuşması, düşünmeye sevk ediyor. Burada "[.s] hava"yı [Wetter], semanın suretine ait olan hava durumunun [Witterung] ve fırtınanın [Gewitter] geniş ve özsel anlamında anlamalıyız. Gramer ve mantığın bu garip cümleleri yeterince, yani aynı zamanda gerekli geri durmayla aydınlatmış olduğu iddia edilmek istenmez. Hoş bu onların meselesi de değil.

"Es brauchet". "Es" kim veya nedir? diye soruyoruz ve fazla erken ve fazla kabaca soruyoruz. Çünkü bu defa da sebepsizce ve dikkate alıp düşünmeden, bu "Es"in sadece: Ne "Es"? veya: Kim "Es"? ile sorulmasının mümkün ve müsaadesi olduğunu

kesin olarak addediyoruz. "Es brauchet", "Es blitzt" [çakıyor] gibi bir sema tezahürünü adlandırmıyor. Sözdeki χρὴ sözcüğünün çevirisi olarak "Es brauchet" tabiri, daha çok "Es gibt"in [veriyor] yakınına aittir. Bu sıkça söylenen tabirin, her şeyden önce düşünmeye sevk eden şeyi işaretlemeye çalıştığımızda adı konmuştur: En-düşündürücü-olan. O [es] bize düşünme veriyor. (Bu "es gibt..." hk. bknz. Sein und Zeit [Varlık ve Zaman], § 43 s. 212 ve § 44 s. 214 [GA Clt. 2, s. 281 ve 283]; ayrıca: Über den Humanismus [Hümanizme dair], s. 22 vd. [GA Clt. 9, s. 334 vd.])

Aşikâr ki, "Es gibt", "Es brauchet"in tam aksini ifade ediyor; nitekim kendine lazım olan, "sahip" [haben] olmak istiyor ve dolayısıyla tam da işte "veremiyor" [geben]. Bu arada, böylesi şeyleri öne getiren, lazım olmanın yüksek manasında neyin yattığını yine unutmuştur: Özün içine bırakmak ve onda muhafaza etmek. Bu bir verme değil mi?

Ya "Es gibt"in ne dediği her şeyden önce, "Es brauchet"in yeterince düşünülmesiyle daha net bir şekilde belirlenebiliyorsa?

Ya, "Es brauchet"deki "Es", lüzum ve lazım olmanın yeterince sorulmuş olmasıyla ilk olarak görünümsemeye gelmek istiyorsa?

Onun için bir defa daha şimdiye kadar bahsedilmiş olan lazım olmanın yüksek anlamına işaret ediyoruz. Onun söylemesi, ilk olarak χρὴ sözcüğünün manasıyla konuşan sözün tamamı itibarıyla daha da netleşir. Yine de "Es brauchet"e dair daha serbest bir tefekkür bizi meseleye daha da yaklaştırabilir.

[193] "Es brauchet...", şundan daha özsel olanı kasteder: [Es] ihtiyaçtır. Zira Parmenides'in sözündeki ne mutat anlamıyla bir ihtiyaç, ne de kaba bir cebirdir [Nötigung], hatta ne de kör bir zorlama [Zwang] anlamıyla bir zorunluktur [Müssen]. "Es brauchet" tabiri böyle anlamları andırıyor olabilir. Fakat o zaman dahi, bu imanın nerden geldiğini, onda daha derin düşünülmüş olan bir "[Es] lazım olan"ın dile gelip gelmediğini öncelikle her zaman sormamız gerekir. Hölderlin'de böyledir. Onun şiirinden iki yer

anılmış olsun. Bu müteakip işaretlerden, Hölderlin'in, χρὴ ile aynı şeyi söylemiş olduğunu kesinlikle kastetmiyoruz; öyle ki, sanki Parmenides'in düşünmesi, altına Hölderlin'in şiirlerinin koyulmasıyla tevil edilebilirmiş gibi.

"Der Ister"* adlı marşının son kıtasında diyor ki:

"[Es] Kayaya ama iğnelemeler lazım
Ve toprağa evlekler,
Huzursuz, davetsiz olurdu [es];"[28]
(Hell. IV, 222)

Bir öğün, içecek ve yiyecek vermeye imkânın olmadığı yer davetsizdir. Ölümlüler[b] için burada mukim olma anlamında bir konaklama yoktur. Ölümlülerin ağırlanması ve konaklaması için kayadan çıkan su ve tarladan gelen buğday gerekir:

"Kayaya ama iğnelemeler lazım
Ve toprağa evlekler".

İğnenin [Stachel] iğnelemeleri [Stiche] kayayı patlatıyor. Suların yolunu yarıyor. İğnelemeye Yunancada κεντεῖν [kentein] denir; κέντρον [kentron] iğnedir. Sentorlar*, özlerini iğnelemekten alırlar. Bu iğneleme ve yol yarma "can veren şey"e aittir. Hölderlin'de böyle görüyor; buna kendisinin Pindar Fragmanlarının sırlı tercümelerinden* (Hell. V, 2'nci baskı, sayfa 272)
[194] biri açıkça şahitlik ediyor. Burada deniyor ki: "Sentorlar'a dair kavram, aslen geçitsiz yukarı doğru yükselen toprağa şiddetle yol ve hudut yaptığı surette, muhtemelen bir akıntının tinindendir*. Bu sebeple onun görüntüsü, doğanın sahili kaya ve mağaralarla zengin olan yerindedir, ..."[29]

"Kayaya ama iğnelemeler lazım / Ve toprağa evlekler." Buradaki "lazım olan"ı sadece: Ama gerekiyor... diye tevil etseydik, fazlasıyla belli belirsiz işitir ve az düşünmüş olurduk. Nitekim, kayaya kaya olarak iğnelemeler gerekmez, tıpkı toprağa evleklerin

b *semavî* olanlar için de

gerekmediği gibi. Ancak, davetkar olanın ve ikametin özü, ona su kaynaklarının ve tarla evleklerinin ait olmasıdır. "Es brauchet" burada diyor ki: Toprakta ikamet etmekle açılan bir öz alanın *içinde*, kaya ile iğneleme arasında, evlek ile toprak arasında özsel bir aidiyet mevcut. Ölümlülerin ikametinin kendi yeri vardır. Fakat onun yeri, öncelikle toprağın geçitsiz yerleri tarafından belirlenmez. O, başka bir şeyle ölçülmüş ve açılmıştır. Ölümlülerin ikameti, ilk olarak oradan hareketle ölçüsünü teslim alır.

[195] SEKİZİNCİ DERS

YEDİNCİ DERSTEN SEKİZİNCİ DERSE GEÇİŞ

Parmenides'in sözüne esas sesi veren sözcük şudur: χρή. Bunu şimdi şöyle çeviriyoruz: "Es brauchet" [Lazım olan]. Sözü henüz sadece kabaca duyuyor olsak da o, söylemekten ve düşünmekten, varolandan, varlıktan bahsediyor. O, fani söylemede söylenmesi büsbütün mümkün olan en yüksek ve en derin olandan, en uzak ve en yakın olandan, en örtülü ve en görünümsür olandan bahsediyor. Bu bize, χρή sözcüğünün de yüksek bir manada söylendiğini tahmin etmek için fırsat ve hak veriyor.

Lazım olma öncelikle şu demektir: Bir şeyi, olduğu şey olarak ve olduğu gibi bırakmak. Bu bırakma kendinden hareketle, istimal edilen şeyin kendi özünde bakılmasını talep eder; bu durumda biz, istimal edilenin kendinden hareketle malum ettiği her bir talebe uyarız. Eğer lazım olmayı, bir beşerî yapmayı adlandıran bu bize daha yakın duran anlamıyla anlarsak, o zaten kolayca ve

genellikle karıştırılan ve meczedilen başka yapma tarzlarına karşı öne çıkarılmış olur: Yararlanmaya [.s Benützen] ve gerektirmeye [.s Benötigen] karşı. Ancak χρή, mutat dil kullanımında böylesini de kastedebilir.

Onun anlam ibresinin oynadığı aralık genel olarak her sözcüğün özüne dahildir. Bu da yine dilin sırrına dayanır. O, her ikisine de müsaade eder: Bir yanda, onun sadece herkes tarafından eşit şekilde yararlanılabilen bir işaret sistemine indirgenmesi ve bunun da bağlayıcı olarak kabul ettirilmesi; diğer yanda, dilin, daima iptidai olduğundan ve dolayısıyla tesviye etmenin her çeşidi için erişilmez kaldığından dolayı tükenmez olan biricik şeyi büyük bir anda bir defalığına söylemesi. Dilin her iki ihtimali o kadar birbirinden uzak
[196] duruyor ki, en uç zıtlar olarak belirlenseler bile birbirlerine karşı olan yabancılıkları yeteri kadarıyla ölçülmüş olmaz.

Alışılmış konuşma, dilin konuştuğu bu iki ihtimal arasında gidip geliyor. Alışılmış konuşma bir vasatlıkta takılıp kalıyor. Vasat olan, kaideli olana dönüşüyor. Buna, alışılmış olan gibi görünen mutat olan tutunuyor. Mutat konuşma sonra kendini söylemenin yegâne bağlayıcı kaidesi olarak yayıyorsa eğer, ondan ayrılan her sözcük hemen keyfi veya aykırılık olarak görünür. Eğer şimdi biz çevirisinde "gerekli olan" yerine şu şekilde söylediğimizde, χρή de böylesi bir görünümde durur: "Es brauchet..."

Ancak, dilin mutat konuşmanın zincirlerine vurulmadığı, bilakis alışılmış konuşmayı bir düşüş veya düşük olarak değerlendirmeksizin dilin yüce söyleminden hareketle esas sesine ayarlı kalmasının artık vakti gelmiş olabilir mi? Böylesi durumda, sadece yüce bir söylemeden bahsetmek de artık yeterli değildir, zira bu da, en azından ifadeye binaen, henüz hâlâ daha aşağı olandan hareketle tahmin edilmiştir.

Dile dair bu atıf hangi sebepledir? Bizim onun içinde ve onunla beraber sallanan bir zemin üzerinde, daha doğrusu bir denizin dalgalanmasında hareket ettiğimizi tekrar telkin etmek için.

Χρή: "Es brauchet...". Yüksek manasına göre düşünüldüğünde lazım olmak şunu der: Özünün içine bırakmak ve içine bırakılmış olanı muhafaza etmek. Kulağımızı bu sözcük anlamının istikametine getirebilmek için, "lazım olan"ı Hölderlin'in şiirinin iki yeri ile açıklamaya çalışıyoruz.

Bu yerlerden biri, "Der Ister" adlı ilahisine aittir.

"Kayaya ama iğnelemeler lazım
Ve toprağa evlekler,
Huzursuz, davetsiz olurdu;"

Burada "lazım olmak", kaya ile iğnelemenin, toprak ile evleklerin özsel aidiyetinden bahseder. Ancak bu özsel aidiyet de davetkar olanın [.s Wirtliche] ve huzurun [.e Weile] özünden hareketle
[197] tanımlıdır. Ağırlama [Bewirtung] ve oyalanma [Verweilung] ölümlülerin bu dünyadaki ikametini belirler. Ancak ikametin kendisi kendi içinde temelli değildir.

SEKİZİNCİ DERS

Hölderlin'in şiirindeki diğer yeri, "Die Titanen" [Titanlar] ilahisinde buluyoruz. Şöyle diyor:

"Zira ölçünün altında
Ham olan da lazım
Saf olan kendini bilsin diye."[30]
(Hell. IV, 210)

"Ölçünün altında" Hölderlin için şu demek oluyor: Semanın altında. Ancak, "sevimli mavilikte yeşerir..."* diye başlayan geç dönem şiir yazımına göre semanın sureti, bilinmeyen tanrının kendini içinde gizlediği yerdir. "Ölçünün altında", yani böyle bakılmış semanın altı, ölümlülerin yeryüzünde ikamet ettikleri yerdir. Yeryüzünün kendisinde bir ölçü yoktur. Ölçü yeryüzünden alınabilir değildir, kaldı ki, yeryüzü hiçbir zaman kendi itibarıyla ikamet edilebilir bir yeryüzü olamaz.

"Zira ölçünün altında
Ham olan da lazım."

Ham olan [.s Rohe], saf olana [.s Reine] ek olarak dahil değil. Saf olana, ham olan gerekmez. Ancak buna pekâlâ, saf olan şeyin kendine saf olan şey olarak ve böylece öteki olarak aşikâr olması ve ilk olarak bu şekilde kendisi olarak, yani ham olan şey olarak öz olması dahildir. Saf olanın kendisi, ham olanı kendi öz yakınlığına bırakması ve orada tutmasıyla, sadece "...ölçünün altında", yani semanın altında yeryüzünde saf olan şey olabilir. Ham olan bu şekilde olumlanmamıştır. Yine de o haklı olarak, yani özüne muvafık şekilde kullanılmış şey olarak mevcuttur.

[198] Ama tüm bunların düşünülmesi zordur. Kendini evet ve hayırın basit diyalektiği ile kavrattırmaz. Ayrıca daima muhtemel yanlış tevillerin pususundadır. Zira o, kendi olarak ele alındığında, ne ham olanın kaba bir haklı çıkarımıdır; ne de ham olan, kendi olarak ele alındığında, saf olanın olması için sadece devrilmesi gereken bir şeyin rolünde tezahür eder. Zira "ölçünün altında", kendisine lazım olan ötekiden ayrı olarak ne saf olanın başına buyrukluğu, ne de ham olanın keyfiliği vardır.

Öte yandan "Es brauchet", ondan hareketle ölümlüler için bu yeryüzündeki ikametin muhafaza ve teminat altına alındığı, yani emniyette bulundurulduğu bir öze bırakılmışlığın adını koyuyor. "Lazım olma"nın daha derin bir özü, "Der Rhein"* [Ren] ilahisinin sekizinci kıtasında gizlidir. Onu düşünerek takip etmek için hazırlıksızız.

Parmenides'in sözündeki χρή sözcüğünü "Es brauchet" ile çevirdiğimizde, χρή sözcüğünün temel sözcükte ima edilen bir manasına uymuş oluyoruz. Χράομαι [Khraomai], ele alan kullanmadır [.s handhabende Verwenden]; bu ele alan kullanma, daima ele alınmış olan şeyin [Gehandhabte] özüne tekabül eden ve onu bu şekilde ele alarak [Handhabung] görünüme getiren bir biçimde ona dönüktür.

Ancak χρή'nin bu sözde konuşan yüksek manası, yani "Es brauchet", düşünmeyi öncelikle sadece sezebilir. Parmenides'in sözünde düşünülmesi gereken şey, yani kendisinin hiçbir yerde açıklamadığı "Es brauchet", Hölderlin'in dilindeki sözcükle kıyaslandığında özsel olarak daha derin ve geniş bir anlam barındırıyor kendinde. Parmenides'in sözündeki χρή'de konuşmaya başlayan "Es brauchet"i takdir ettiğimizde belki bunu işitmeye bilhassa muktedir oluruz.

Lüzumu olan, lazım olan şeyi özünün hususiyetine bırakır ve orada muhafaza eder. Bu içine bırakma ve muhafaza etme, burada bahsedilen lazım olmayı belirler, ama onun özünü hiçbir şekilde bütün tafsilatıyla kavramaz. Bu şekilde düşünülmesi gereken lazım olma, artık ve hiçbir zaman beşerî yapmanın ve sağlamanın meselesi değildir. Fakat aksine beşerî yapma ve bırakma, χρή'nin iddia alanına aittir. Lazım olma, lazım olan şeyi kendi
[199] özüne emanet eder. Bu lazım olmada bir emanet etme, bir çağrı gizlidir. Parmenides'in sözündeki χρή'de, her ne kadar bilhassa düşünülmemiş veya hatta tartışılmamış da olsa, bir çağrının adı konulmakta. Her iptidai ve aslî bahsetme, konuşulmamış olarak kalacak şekilde konuşulmamış olanı söyler.

χρὴ: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε

"Lazım olan: Söyleme gibi düşünme de..."

Burada, λέγειν ve νοεῖν fiilleri sözlüğe göre doğru tercüme edilmiştir. Sözlüğün verdiği bilgiye göre λέγειν'in anlamı söylemek, νοεῖν'in anlamı düşünmektir. Ancak "söylemek" ne demektir? "Düşünmek" ne demektir? Λέγειν'i söylemek ve νοεῖν'i düşünmek olarak kayda geçiren sözlük, "söylemek" ve "düşünmek" ile kastedilen şeyin dünyanın en anlaşılır meselesiymiş gibi davranıyor. Belirli bir şekilde durum böyledir de.

Yalnız, bu mutat durum Parmenides'in sözünün durumu değildir. Düşünen bir ikili konuşmanın bu sözle kendini karşısına koyulmuş hissettiği bir tercümenin durumu da değildir.

Mutat tercümeyle her şeyi, tam da leksikal olarak doğru olmasından dolayı ne denli cebren ve kabaca baş aşağı ettiğimizin ve karışıklığa ittiğimizin farkında bile değiliz. Akşam Diyarının düşünmesinin sonunda, veya burada daha doğru olan, başında, Parmenides'in sözünün ilk defa düşünmenin ne demek olduğuna dair bize hitap ettiğini hatırımıza dahi getirmiyoruz. Tercümede düşünme sözcüğünü kullandığımızda bu sebepten dolayı meseleyi ıskalıyoruz. Zira bununla, Yunanca metne düşünmeye dair zaten kesin kararlaştırılmış bir mesele olarak konuşuyor olduğunu isnat ediyoruz, halbuki Yunanca metin öncelikle düşünmenin özüne eşlik ediyor. Kendileri olarak ele alındıklarında ne λέγειν'i, ne de νοεῖν'i "düşünmek" ile tercüme edebiliriz.

Yalnız, λόγος'a ve onun λέγειν'ine dair öğreti olarak mantığın düşünmeye dair öğreti olduğunu yeterince sık işitmiştik. Buna göre, kendi olarak ele alındığında, λέγειν'de "düşünmek" zaten kastedilmiştir bile. Şüphesiz. Bu hatta aynı şekilde νοεῖν için de geçerlidir. Zira bu sözcük de Platon ve Aristoteles'te düşünmenin belirlenmesi için kullanılmıştır.

[200] Düşünme ayrıca özellikle δια-λέγεσθαι ve δια-νοεῖσθαι'dır. İkisi de, λέγειν ve νοεῖν, kendilerini düşünmenin kararlı öz sureti olarak gösterirler. Fakat nerede? Ve ne zaman? İlk olarak Yunan düşünmesinin Platon ve Aristoteles'te tamama erdiği zaman. Ancak, λέγειν ve νοεῖν'i o öze ilk önce sesleyip meydana çıkarmış olan, sonra devamında düşünmenin özünün bundan böyle mantık olduğuna dair kararı idare eden biçim ile kısıtlayan çağrıya doğru geri soruyoruz.

τὸ λέγειν τε νοεῖν τε: "λέγειν, öyle νοεῖν de", yani birbirlerine olan aidiyette her ikisi de, oradan hareketle düşünmenin özünün her şeyden önce temel hatlarında aydınlanmaya başladığı şeyi teşkil ediyor.

Yaygın tercümede yararsız hatta imkânsız olan bir şeyin beraberinde sürüklendiği, daha neredeyse sadece bir izlenimle gün

yüzüne çıkıyor olması gerekir. Onu takip etmek için, elbette bir ön şarta ihtiyaç vardır; o da Parmenides'in, hele ki böyle bir sözde, sözcükleri temkinle koyan bir düşünür olduğudur. Ama şimdi, biz kastedilen zorluğu görmek için mutat tercümeye tutunmak zorundayız.

"Gerekli: Varolanın olduğunu söylemek ve öylece düşünmek de."

Bu, yani varolanın olduğu, söylenecek ve düşünülecek. "Varolan olandır" cümlesinin ağırlığı ve şaşırtıcılığı vurgulanmıştı. Şimdi böyle bir cümle hiçbir zaman söylenebilir ve sonrasında hiç düşünülebilir mi? Aksine, λέγειν sözcüğünün gelip düşüncesizce bir şeyler konuşmaya dair anlamdan çok uzak olduğu farz edildiğinde, bu cümleyi söylemek için, her ne kadar henüz belirsiz de olsa, ilk önce düşünmüş olmamız gerekmez mi? Görünen o ki, söz, sonrasında ardından düşünmek üzere, ilk önce varolanın olmasına dair konuşmayı talep etmemekte.

Fakat yine de, ikisinin de sadece tanımsız bir "gerekli olan" ile talep edilmiş olmadıkları bilakis "lazım olanı" öze bırakanı ve orada tutanı oluşturdukları halde, söz νοεῖν'den *önce* nasıl λέγειν'in ismini verebilir? Yaygın tercümenin önümüze diktiği bu engeli,
[201] ne λέγειν'i "söylemek" olarak, ne de νοεῖν'i "düşünmek" olarak düşüncesizce tercüme etmediğimiz zaman aşıp geçebiliriz sadece.

Ancak λέγειν tartışmasız bir şekilde şu anlamları taşır: Söylemek, haber vermek, anlatmak. Şüphesiz. Fakat biz geri soruyoruz: "Söylemek" de ne anlama geliyor ki? Λέγειν'in "söylemek" anlamı tartışma götürmez. Fakat, "söylemek" olarak anlaşılan λέγειν'in, ağız ve dil, dişlerin çevriği, gırtlak ve nefes alma vb. gibi dil araçlarının harekete geçirilmesi anlamında bir konuşmayı kastetmediği aynı şekilde kesindir.

"Söyleme"nin ne anlama geldiği önce bir söylensin. Yunanların "söyleme"yi *hangi sebeple* ve ne şekilde λέγειν ile isimlendirdikleri artık dikkate alınıp düşünülsün. Zira λέγειν, hiçbir şekilde "ko-

nuşmak" demek değildir. Λέγειν'in anlamı, dil ve onun vakaları ile ilgili olmak zorunda değil. Λέγειν fiili, Latincedeki legere ve bizim Almancadaki "legen" [koymak] ile aynı sözcüktür. Birisi bir önerge öne koyduğu [vorlegen] zaman, bununla onun masanın üstüne bir kâğıt koyduğunu değil, önergeyi istişare ettiğini kastederiz. Birisi bir süreci anlattığında, bu bir ortaya koymadır [darlegen]. Bir meseleyi kendimiz için dikkate alıp düşündüğümüzde, onu tetkik etmiş [überlegen*] oluruz. Öne koymak, ortaya koymak, tetkik etmek, tüm bu ve bu şekilde zikrolunan koyma, o Yunanca λέγειν'dir. Bu sözcük Yunanlar için hiçbir zaman, yalın bir hiçten geliyormuşçasına "söylemek" gibi bir şey değildir, bilakis aksine: Yunanlar söylemeyi, öne koymaktan, ortaya koymaktan ve tetkik etmekten hareketle anlıyorlar ve *bu sebeple* bu "koyma"ya λέγειν adını veriyorlar.

Λόγος sözcüğünün anlamı da buna göre belirlenir. Parmenides'in kendisi bize, λόγος'un ne kastettiğini başka bir yerde bütünüyle arzu edilir bir netlikle söylüyor. Düşünür Fragman VII'de, düşünmenin yol olmayan yolundan uzak tutulur ve aynı zamanda diğer, ölümlülerin mutat olarak gittikleri gidilebilir yola karşı da uyarılır. O ama hiçbir zaman kendiliğinden düşünülmesi gerekene doğru gitmez. Ölümlülerin mutat yoluna karşı uyarı
[202] kesinlikle bu yolun reddi anlamına gelmez. 'ye karşı uyarma bir tür ...'ye karşı muhafaza etmedir. Uyarıda, dikkat etmeye ve bir şey üzerinde dikkatli olmaya dair bir çağrı konuşur. Müteakip metinde düşünür, ölümlülerin mutat yoluna karşı uyarılıyor; yani, sanki genel geçerli olanın ve buna alışmanın hakiki olması gerekiyormuş gibi, her şey hakkında hükmü zaten hazır olan mutat zannı, düşünmenin *o* yolu olarak kabul etmeye karşı uyarıyor.

Uyarı diyor ki:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι...[31]

"Ve alışma zorlamasın seni, çok yaygınca, bu yolda, (yani)
bakışsız gözü ve gürültülü kulağı gezdirmeye
ve dili, daha çok mütalaa etmede ayırt et..."

Burada λόγος, tüm düşünmeyen ağzı açık bakmalara ve etrafı dinlemelere ve gevezeliklere karşı keskince öne çıkarılıyor. Γλῶσσα [Glōssa], dil, boş konuşma, metin içinde λόγος'a, mütalaa etmeye karşı doğrudan ve neredeyse sertçe en uç zıtlıkta duruyor. Talep edilen, dil maharetiyle her şey ve herkese dair boş konuşmak yerine, λόγος'un λέγειν'idir, ve sonra ilk olarak buradan hareketle κρίνειν'dir [krinein]: Bir şeyi bir şeye karşı ortaya çıkarmak, öne çıkarmak veya geri koymak. Kritik olan şey, böyle bir krizdedir.

Ancak yine soruyoruz: λέγειν ne demektir? Eğer şuna işaret ediyorsak, bu etimolojik bir oyun oynamadan çok uzaktır: λέγειν söylemek anlamına gelse de, Yunanlar için söyleme [Sagen] özsel olarak bir koymadır [Legen]. Ne garip, söyleme bir koyma mıymış? Dilin konuşmasını bir koyma olarak tasavvur etmek ne kadar garip bir beklentidir. Bu ipucuyla tüm dil bilimini ve dil felsefesini temelinden sarsıp aldatıcı bir görünümseme olarak mı ifşa etmek istiyoruz? Elbette. Fakat koymanın kendisi nedir? Koyma anlamında λέγειν'in özünün açıklanışı ilk olarak bu soruyla *başlıyor*. Bu açıklamayı burada detaylı bir şekilde veremiyoruz
[203] (bknz. Logos, Hans Jantzen için hazırlanan armağan kitabına bir katkı, 1951, yayına hazırlayan Kurt Bauch)*.

Bir şeyi bir yere koyduğumuzda [hinlegen] ve öne koyduğumuzda [vorlegen], onu durmaya [Liegen] getirmiş oluruz. Bu durumda o bir önde-durandır [Vorliegendes]. Fakat bir şeyi koymak üzere oraya ilk olarak gelmesek dahi o bir şey önümüzde duruyor olabilir. Önümüzde duran: Deniz, dağlar. Duruyor-olmaya [Liegen] Yunancada κεῖσθαι [keisthai] denir. Önde duran [.s Vorliegende] ὑποκείμενον'dur [hypokeimenon], Latince

subiectum. Bir önde duran denizdir veya bir köy veya bir ev ya da buna benzer olan herhangi başka bir şey. İnsan, bu şekilde önde durana dair sadece ufacık bir kısmı duruma getirdi ve bu ufak kısmı bile daima sadece önde-duran şeyin yardımıyla. Bir evin duvar taşları, yetişmiş bir kayadan gelir.

Fakat Yunanlar böylesi kastedilen duruyor-olanı kesinlikle dikilmek/durmak [Stehen] ile bir zıtlıkta düşünmezler. İlk olarak sadece kesilmiş bir ağaç değil, bilakis tam da orada dikili olan ağaç da deniz gibi önde-duruyor-olandır. Buna göre Yunanca sözcük θέσις de ilk sırada bir oturtma [Setzen] ve oturtuş [Setzung] değil, bilakis oturtulmuş-olandır [.s Gesetzte]; oturmuş olan, yerleşmiş olandır ve böyle olarak da önde durandır. Θέσις, bir şeyin içinde durduğu durumdur.

Mesela Platon, Politeia'nın VI. kitabının sonunda matematiğin işlemini belirlerken ὑποθέσεις'lerden [hypotheseis] bahsediyorsa, θέσις [thesis] ne modern anlamda hipotez (varsayım) ne de sadece "yalnızca önden-oturtuş"tur ["Voraussetzung"/ön-koşul]; ὑπόθεσις [hypothesis] daha çok temel durumdur [Grundlage/temel]; matematikçiler için zaten önde duran şey temelin durumudur [Lage des Grundes]: Eğri, doğru, şekiller, açılar. Zaten önde-duruyor-olan olarak bu ön-durum [Vor-Lage], yani ὑποθέσεις, ὡς παντὶ φανερά [hōs panti phanera] 510d olarak vasıflandırılır: Herkes için zaten aşikâr olan; ve bunda iktifa edilen.

Fakat zaten önde-duruyor-olan, uzak olan anlamında daha geride-duran değildir kesinlikle. Önde-duruyor-olan her şeyin *yanında* en yakında olandır. O, daha önce beriye-gelmiş-olandır.[a] Fakat bunu mutat olarak onun mevcudiyetinde görmeyiz.

[204] Ancak Platon o meşhur yerde, her düşünürün her defasında yeniden görmesi gerektiği şeyi görüyor; yoksa düşünür olmazdı: Tüm öne-koyulmuş-olanların çift anlamlı olması. Görüleceği

buna dahil olarak συμβεβηκός

üzere, bu çift anlamlı olan ilk defa ve esas olarak belirleyici şekilde Parmenides'in sözünde gün yüzüne çıkıyor.

Yunanca θέσις sözcüğünün, bizim oturtma [Setzen] ve yerleştirme [Stellen] diye adlandırdığımız şeyin yakınına ulaştığı yerde de Yunanlar için oturtulmuş-olan daima önde durmaya gelmiş olandır yani önde-duruyor-olandır. Yerleştirilmiş-olan [.s Gestellte], duruyor oluşuna serbest bırakılmış olandır, bizim emek vermemizle sağlanan ve böylece bize bağımlı olan değildir. Tez, antitez, sentez isimlerinin daha sonraki kullanımına göre, özellikle Kant ve Alman idealizmindekine göre, tez sözcüğünde hemen ve sadece tasavvur eden öznenin spontane yapmasını [Tun] ve hareketini işitiriz. Durma ve önde-duruyor-olma ile bağlantılı kalan Yunanca θέσις sözcüğün söylemesini saf halde işitmek bize buradan hareketle zor gelir.

Durmadaki özsel şey dikilmenin zıtlığı değildir, bilakis her ikisinde de, durmada ve dikilmede hâkim olan özsel şey, kendiliğinden beriye gelerek [herbeikommend] zahir olmasıdır/intişar etmesidir* [erscheinen]. Bugün de hâlâ aynı şekilde kitapçılıkta yeni bir neşirden [Neuerscheinung] bahsedilir. Kitap neşrolunmuştur, yani o şimdi önde durmakta [vorliegen], mevcut-olan olarak şimdi bizim ilgimizi celb edebilir. Kitabı yayımlayan [verlegen] yayınevi [Verlag], onu beriye getirir.

Koyma, λέγειν, duruyor-olana [.s Liegende] dairdir. Koyma, önde-durmaya-bırakmadır [Vorliegenlassen]. Bir şey hakkında bir şey dediğimizde, bir şeyi şu ve bu olarak önde durdururuz ve aynı zamanda görünüme getiririz. Bu bir-tezahüre-getirme ve önde-durmaya-bırakma, λέγειν ve λόγος'un Yunanca düşünülmüş özüdür.

Söylemenin özü, sözcüklerin fonetik harf karakterleri tarafından belirlenmez. Dilin özü, önde-duran şeyin önde-durmaya-bırakmaya yönelik bağlamıyla açığa çıkar. Fakat dilin bu özü Yunanlar için perdelenmiş kalıyor. Onlar dilin bu özünü hiçbir

zaman bilhassa öne çıkarmadılar hatta sormaya değerliğe taşımadılar. Fakat onların söylemi bu öz içerisinde hareket ediyor.

[205] Burada bahsedilen ilişkiler o denli ağır basıyor ve o kadar ileri götürüyorlar ki, basit olanda kalıyorlar. Onlar bu sebeple tasavvur edilemeyecek bir süregelen ısrarla hâlâ görmezden geliniyorlar. Günümüzün çok bilmişliğinde, burada gösterilmiş olan ilişkilerin ağırlığını tahmin etmeye dair henüz her anlayış eksiktir. Parmenides'in sözündeki λέγειν'i söyleme olarak çevirdiğimizde, bu leksikal olarak doğrudur, fakat hiçbir şey söylemez. Aksine. Çeviri bizi, ilk önce söylemenin gerektiği ve bunu da düşünmenin takip etmesi gerektiğine dair Parmenides'e yöneltmemiz gereken imkânsız bir dayatmaya bulaştırıyor. Fakat τὸ λέγειν'i demin açıkladığımız şeyin manasıyla çevirirsek, o zaman χρὴ: τὸ λέγειν şu demektir... Lazım olan: Bırakma, önde-durmaya-bırakma...

Devamına dair görüş ancak şimdi serbest oluyor. Fakat, yaygın çevirinin tıpkı λέγειν'i "söylemek" olarak çevirmesinde olduğu gibi aynı şekilde düşüncesizce konuştuğu λόγος'u da şimdi bilhassa şimdi daha da az bir şekilde "düşünmek" ile çeviremeyiz.

Eğer νοεῖν'i "işitmek" [vernehmen] ile çevirirsek, doğrudan "düşünmek" demekten ve bu esnada söylenmiş olanın kendinden açıklayıcı olduğunu varsaymaktan daha dikkatli davranmış oluruz. Ancak νοεῖν ile adlandırılmış olan meseleye kendimizi vermediğimiz sürece, νοεῖν'in çevirisinde "denken" sözcüğünü "işitmek" ile değiştirmiş olmamız ile yine bir şey kazanılmış değildir. Her şeyden önce "işitmek"i hemen tamamıyla en münasip çeviri olarak kabul etmememiz lazım, hele ki, eğer "işitmek"i sadece ifadesinde ima olan o bir anlamı ile kastediyorsak: Bir ses işitiyoruz.

Burada "işitmek" şununla aynı şeyi kasteder: Kaydetmek [aufnehmen*]. Böyle çevrilmiş olan νοεῖν sonra, muvakkaten Kant'ın bir ayrımını kullanacak olursak, alabilme yetisi [Rezeptivität] anlamındaki bir işitmenin mana yönüne ulaşır; ve bu işitme,

kendimizden hareketle kendimizi işitilene doğru şu ve bu şekilde yerleştirdiğimiz spontaniteden [Spontanität] ayırt edilir. Alıcı işitmede, işitilene karşı aktif bir vaziyet almaksızın pasif kalırız. Ancak νοεῖν tam da böyle bir pasif kabullenmeyi kastetmez.
[206] Bu sebeple yıllar önceki derslerde, işitme [Vernehmen] olarak νοεῖν'de aynı zamanda bir şeyin öne-alımının/bir şeye teşebbüsün [Vor-nehmen] sureti olduğunu vurgulamıştım.*

İşitilen şey bizi νοεῖν'de, bizim onu bilhassa öne almamız, onunla bir şeye başlamamız suretiyle alakadar eder. Fakat işitilmesi gerekeni nereye alıyoruz? Onu nasıl öne alıyoruz? Biz onu dikkate [Acht] alıyoruz. Fakat dikkate-alınan-şey, tam da olduğu gibi bırakılıyor. Dikkate-alma, bu şekilde alınmış olan şeyi kurcalamaz. "Dikkate almak", dikkatte tutmak demektir.

Νοεῖν [Noein], bir şeyin dikkate-alınmasıdır. Νοεῖν'e dair isim, yani νόος [noos], νοῦς [nous], köksel olarak neredeyse tam da, bizim daha önce Gedanc, yâd ve hafızanın temel anlamı olarak açıkladığımız şeyin anlamındadır. Yunan dilinde yaygın olan ἐν νῷ ἔχειν [en nōi ekhein] ve χαῖρε νόῳ [khaire noōi] deyimlerini: Akıl [Vernunft] dahilinde tutmak, ve: O aklında seviniyordu diye tercüme edemeyiz, bilakis: χαῖρε νόῳ, o kalbinde seviniyordu; ἐν νῷ ἔχειν, hatırda tutmak, olmalıdır.

[207] DOKUZUNCU DERS

SEKİZİNCİ DERSTEN DOKUZUNCU DERSE GEÇİŞ

Χρὴ τὸ λέγειν "Lazım olan söyleme..." Ne demek λέγειν? Bu sözcük daha Homer'de bile anlatmak ve bildirmek anlamındadır. Fakat aynı zamanda ve daha erken döneminden itibaren ve uzaklara kadar ve kelime ailesinin en muhtelif manalarında bu koymak gibi bir manadadır. Λέγειν'nin hem söylemek ve hem de koymak anlamında olduğu kolayca tespit edilebilir. Bu iki anlam, birbirlerini rahatsız etmeyecek derecede birbirinden uzaktadır. Teolojik spekülasyonun en yüksek yüksekliklerine kadar uzanan λόγος sözcüğü ile istirahat yeri gibi mutat bir şeyi ifade eden λέχος [lekhos] sözcüğünün birbiriyle en ufak bir ilişkisi bulunmamaktadır. O halde neden λέγειν sözcüğünün bir defa oluşmuş çok anlamlılığından rahatsız olunsun ki? Zaten o kadar meşgul bir şekilde yaygın olanın içinde sağa sola dolanıyoruz ki, dünya gidişatının da mutat tedbirlerle başarılabileceğini sanıyoruz.

Fakat λέγειν'in hem söylemek ve aynı zamanda koymak anlamına gelmesi durumu karşısında düşünceli olabiliriz. Elbette bu düşünceli olma bugünün insanına çok sapkın hatta tuhaf, ama her ihtimalde faydasız olarak görünüyor. Ancak insan kendisine belki Akşam Diyarının mantığının bir defa, bu garip λόγος ve λέγειν sözcüklerinden, yani onların adlandırdığı şeyden neşet ettiğini hatırlatır.

Bu mantığın λέγειν'i olmasaydı, günümüz insanı motosikletten mahrum kalırdı. Uçaklar ve türbinler ve atom enerjisi komisyonları da olmazdı. Bu λέγειν ve onun λόγος'u olmasaydı, Hristiyan inancının teslis öğretisi de olmazdı, tanrısallığın içindeki ikinci kişiye dair kavramın teolojik tevili olmazdı. Bu λέγειν ve
[208] onun λόγος'u olmasaydı, Aydınlanma Çağı olmazdı. Bu λέγειν olmasaydı, diyalektik materyalizm olmazdı. Mantığın λόγος'u olmasaydı, dünya çok daha farklı görünürdü. Ancak dünyanın bu durumda nasıl bir görünüm kazanacağını tahayyül etmek pek boş olur.

Ancak, Yunanca sözcük olan λέγειν'in burada "koymak" ve orada "söylemek" anlamına geldiğine dair bir defa zaten mevcut olan garipliğin peşinden gitmek aynı şekilde fuzuli değil midir? Buna değinmek fuzulidir. Hatta yararsızdır. Yararsız olan hiçbir yere ait değildir. Dolayısıyla her nerede ortaya çıkarsa, o yanlış yerdedir. Buradan kendine mahsus neticeler çıkar. Yararsız olana yetkin olduğumuz iddiasında olmadığımızdan dolayı, "koymak" ve "söylemek" olarak λέγειν'e dair tartışmanın belki bir zaman en azından bir şeye yarayabileceği ihtimaliyle iktifa ediyoruz. Dolayısıyla sonunda tekrar soruyoruz.

Soruyoruz ki: Eğer λέγειν aynı zamanda koymak ve söylemek anlamına geliyorsa vuku bulan nedir? Bu anlamlar sadece herhangi bir tesadüf ile mi yan yana geldi ve aynı sözcük lafzının ortak çatısı altına düştü? Yoksa durum farklı mı? Tam da söyle-

menin özünde olan ve adı λέγειν olan şey, bir koyma olarak nı kendini görünümsemeye getirdi? Dil, söylemesi bir koyma olarak devralınıp tamama erdirildiğinde hangi öz surette ışığa ulaştı?

Böylece her şeyden önce açıklanması gereken, koymak sözcüğünün ne demek olduğudur. Garip kalan şey, koyma gibi her gün ve her saat en muhtelif şekliyle tatbik ettiğimiz şeyin ilk olarak açıklanması gerektiğidir. Koymada önemli olan ve burada bunun kendisinin vardığı şey, koyulması-gerekenin duruyor olduğu ve dolayısıyla bundan böyle *zaten* önde-durana ait olmasıdır. Bu, insanın hazırlayarak koyduğu [anlegen], bir yere koyduğu [hinlegen] ve parçaladığı [zerlegen] her şeye önde-durarak takaddüm etmesi suretiyle, *insanın* yaptığı her koymanın ve söylemenin zaten *öncesinde* duruyor olmasıyla ilk olarak önde-durandır.

Yunanlar için söyleme bir koymadır. Dil söylemede faaldir. Eğer Yunanlar için söylemin özü koymadan hareketle belirleniyorsa, o halde onlar için koymada [Legen], durmada [Liegen]
[209] ve önde-duruyor-olmada [Vorliegen] fevkalade anlamda bir ilgi [gelegen sein] var olması gerekir ve bu da o katiyetle ki, *olan* şey dahi - sadece ona dair söylemeyi değil - Yunanlara kendini koymadan ve duruyor olmadan hareketle açar ve belirletir. Deniz ve dağlar, şehir ve ada, tapınak ve sema önde duruyor ve bize önde-duruyor-olmalarından hareketle görünürler.

Şimdi insan kendini bu şekilde önde-duranda bulduğu zaman, önde-duranı durduğu şekilde önde durmaya bırakmasıyla mı ona uymalıdır sadece? Ve bu önde-duruyor-olmaya-bırakma o zaman, oyun alanında insanın tatbik ettiği tüm sair koymaların cereyan ettiği koyma değil midir? O halde şimdi bu koyma, bu bağlamın nereden geldiğini hiç sormadığımız halde, aniden insanın bu dünyadaki ikametine temelinden hâkim olan bir bağlam olarak görünür olur. Böylece koyma ve duruyor-olmaya-bırakma olarak λέγειν, insanın Dasein'ına ait yaygın-olan [.s Geläufige] ve tekin-olan [.s Geheuere] şeyin orta yerinde tekin-olmayan [.s Un-geheuere] bir şey mi olur?

Peki söyleme olarak λέγειν? Söylemek dilin meselesidir. Dil ne söyler? Onun söylemiş olduğu, yani konuştuğu şey ve sükût ettiği şey, her zaman ve her yerde, olan, olabilir olan, olmuş olan ve varmakta olan şey olarak kalır; ve tüm bunlar en doğrudan ve en zengince, "ist" [olan] ve "sein" [olmak] sözcüklerinin bilhassa hiç de bildirime ulaşmadıkları yerde olur. Zira her defasında asıl manasıyla dile gelen her bir şey, bildirimlerin işitilebilen ve görülebilen suretlerine giren ve böylesi olarak da daha sonra yazının yazılmış olanında tekrar susan şeyden özsel olarak daha zengindir. Yine de tüm söylemeler gizli bir şekilde bir "Es ist" [O, -tir/-dir] ile adlandırılabilir olan şeyle bağlantılı kalır.

"O, rüzgârın söndürdüğü bir ışıktır.
O, öğleden sonra bir sarhoşun ayrıldığı taşra meyhanesidir.
O, yakılmış ve örümcek dolu deliklerle kararmış bir üzüm bağıdır.
O, sütle badana ettikleri bir mekândır.
Cinnet geçiren ölmüştür..."[32]

[210] Bu, mantığa dair bir ders kitabında değil, başka bir yerde yazıyor.*

En geniş manasıyla düşünülmesi suretiyle önde-duruyor-olmaya-bırakma olarak koyma, en geniş manasıyla önde-durana bağlantılıdır ve sessizce şöyle konuşur: Es ist [O, -tir/-dir].

Koyma ve söyleme, görünüre getirmenin aynı şekliyle aynı şeye bağlıdır. Söyleme kendini koyma olarak gösterir ve adı da λέγειν'dir.

Χρὴ τὸ λέγειν τε ... "Lazım olan önde-duruyor-olmaya-bırakma ve böyle de νοεῖν." Bu sözcük, en az λέγειν'de olduğu kadar köksel olarak "düşünmek" demek değildir. Her ikisi de ilk olarak köksel özlerinden hareketle birbirlerini kardeş edindiler ve ikisi de devamında, mantığın düşünmenin özü olarak müzakere ettiği şeye doğru daraltıldılar. Νοεῖν'de bir işitme [Vernehmen] faaldir, fakat bu peşinen bir şeye sadece bir maruz kalma [Hinneh-

men*] değildir. Νοεῖν, dikkate alma suretiyle öncesinden işitir [ver-nehmen]. Dikkat [Acht], önde-duruyor-olmayı muhafazaya [Wahr] alan, ancak kendisinin toplanma olarak λέγειν'de icra edilen bir muhafaza edilmeye [Verwahrung] ihtiyacı olan teyakkuzdur [Wacht].* Bundan dolayı νόος ve νοῦς köksel olarak sonradan akıl olarak oluşanı ifade etmez; νόος, bir niyeti olan ve bir şeyi gönülden mesele edinen bir tefekkürü [Sinnen] ifade eder. Dolayısıyla νοεῖν, bizim kokusunu almak [wittern] ve koku alıştan [Witterung] anladığımız şeyi de ifade eder. Gerçi bu sözcüğü daha ziyade hayvanlar ve avlar için kullanırız.

Beşerî koku alma, sezgidir [Ahnen]. Fakat biz şimdi çoktandır tüm bilmeyi ve beceriyi mantığın düşünmesinden hareketle anladığımız için, "sezgi"de bu ölçüyle ölçülmekte. Örneğin bir adayın sınavda meseleye dair hiçbir sezgisi yoktur.* Sezgi burada doğru bilginin noksan ön basamağını kasteder. Fakat eski sözcük "ahnen" başka bir şey söyler. O, tıpkı "äußern"in [beyan etmek] "außen"dan [dış/dışarıda] neşet etmesi gibi, "an" [yanında] öntakısından neşet etmiştir. "Ahnen" sözcüğü köksel olarak kişi zamiri olmadan kullanılır. "Es anet mir" veya hatta "es anet mich": Bir şey [yanıma] bana geliyor, bir şey beni sarıyor. Aslî sezgi, özsel olanın bize gelmesinin ve böylece orada tutmamız için kendini
[211] bizim dikkatimize veriyor oluşunun biçimidir. Bu sezgi, bilmenin merdivenlerinin ön basamağı değildir. O, bütün bilinebilenleri saklayan, yani gizleyen büyük holdür.*

Biz νοεῖν'i söyle çeviriyoruz: Dikkate almak.

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε ...

"Lazım olan: Önde-duruyor-olmaya-bırakma ve böyle de (o) dikkate-alma da ..."

DOKUZUNCU DERS

Biz λέγειν'i şöyle çeviriyoruz: Önde-duruyor-olmaya-bırakmak; νοεῖν'i ise şöyle: Dikkate-almak. Bu çeviri meseleye sadece daha uygun değil, aynı zamanda daha da nettir. Özsel olanı, şu dört nokta ile birbirinden ayırıyor ve kayda geçiriyoruz:

1. Çeviriyle, λέγειν'in neden ve ne şekilde νοεῖν'den önce geldiği ve bu sebeple önce zikredildiği aydınlanıyor. Önde-duruyor-olmaya-bırakmak bize ilk önce bir şey getirmeli ki, o şey sonra[a] bir önde-duran *olarak* dikkate alınabilsin. Λέγειν sadece, νοεῖν dikkate alabileceği bir şey bulabilsin diye ilk gerçekleşmesi gereken olduğu için νοεῖν'den önce gelmez. Daha çok λέγειν, νοεῖν'in üzerinden de öteye geçer, zira νοεῖν'in dikkate aldığı şeyi, o aynı zamanda toparlar ve toparlanmış olarak da muhafaza eder; çünkü koymak olarak νοεῖν aynı zamanda legere'dir, yani okumaktır [lesen]. Bundan mutat bir şekilde, bir yazıyı ve yazılmış olanı anlayıp incelemek anlaşılır. Fakat bu, bizim harfleri bir araya toparlamamızla vuku bulur. Bu toparlama olmaksızın, yani başak ve üzüm toplaması anlamında toplama [Lese*] olmaksızın, yazı
[212] karakterlerini en keskin izlenimi ile dahi bir sözcüğü okumaya hiçbir zaman muktedir olamazdık.

2. Dolayısıyla λέγειν ile νοεῖν, şimdi λέγειν, sonra νοεῖν şeklinde sadece bir sıralama ile birbirlerine düzenlenmiş değiller, bilakis biri kendini diğerine eklemlemektedir. Λέγειν, yani önde-duruyor-olmaya-bırakma, kendinden hareketle νοεῖν'e doğru gelişerek açılır. Burada bahsedilen önde-duruyor-olmaya-bırakma başka her şey olabilir, ama kayıtsız ve geçici bir duruyor-olmaya-

= bunun üzerine – buradaki "sonra" zamansal bir silsile anlamında anlaşılmamalı, bilakis "bunun üzerine" anlamında ve bunu da lafzi manasıyla. Bu, şunu demek istiyor: νοεῖν, λέγειν üzerinde temellendirilmiştir. Λέγειν ve νοεῖν'in birbirine aidiyeti, ikisi arasında bir temellendirme ilişkisini dışlamıyor, bilakis onu dahil ediyor.

bırakma [Liegenlassen] değildir. Mesela denizi önümüzde durduğu gibi durmaya bıraktığımızda, zaten önde-duranı λέγειν'in içinde tutmuş oluruz. Zaten önde-duranı dikkate almış oluruz. Λέγειν, konuşulmamış bir şekilde νοεῖν'e doğru kuruludur.

Tersi durumda νοεῖν daima bir λέγειν olarak kalır. Önde-duranı dikkate alırsak, onun önde duruyor oluşunu dikkate almış oluruz. Dikkat etmede kendimizi önde-durana doğru toplarız ve dikkate alınanı toparlarız. Nereye? Kendinden hareketle önde durduğu şekliyle tezahür etmesi için kendine doğru değil de nereye. Sözün dili de ziyadesiyle titizdir. O, λέγειν'i νοεῖν'le yalın bir καί ile, yani bir "ve" ile sadece birleştirmez, bilakis söz daha çok şöyledir: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε. Bu τε-τε'nin dönüşlü bir anlamı var ve diyor ki: λέγειν ve νοεῖν, yani önde-durmaya-bırakmak ve dikkate-almak, birbirinin üzerine ve içine doğru değiniyor ve bunu da değişimli olarak yapıyor. Λέγειν ve νοεῖν arasındaki ilişki, genelde yabancı olan şeylerin ve davranış şekillerin birbirine eklenerek uzatılması değildir. İlişki daha çok bir eklenimdir, yani her birinin kendinden hareketle diğerine yöneldiği, yani yakın olduğu türden bir eklenimdir. Buna uygun olarak τὸ λέγειν τε νοεῖν τε'yi şöyle çevirириz: Önde-duruyor-olmaya-bırakma gibi (yani bunun gibi) dikkate-alma dahi (yani onun gibi).[33]

3. Bu tercüme ile λέγειν ve νοεῖν sözcüklerinin sadece anlamı meseleye daha uygun bir şekilde öne çıkarılmıyor, bilakis bütün söz ilk olarak buradan hareketle konuştuğu şeyde işitilebilir oluyor. Söz sadece düşünmenin ne demek olduğunu farz etmiyor, bilakis her şeyden önce sonrasında düşünme olarak beliren şeyin temel suretine işaret ediyor. Düşünmenin ne demek olduğu, ilk
[213] olarak λέγειν ve νοεῖν'in eklenmesiyle söyleniyor. Düşünmenin, mantık tarafından ona dair tespit edilen kavrama doğru muhtemel sınırlandırılması burada kendini henüz hazırlıyor. Λέγειν'in olduğu kadar νοεῖν de, eklenimleri itibarıyla her ikisi de, sonradan bilhassa ve sadece kısa bir süreliğine ἀληθεύειν [alētheuein] diye

adlandırılan şeyi yerine getirirler: Gizlenmemiş-olanı [.s Unverborgene] çıkarmak [entbergen] ve çıkarılı tutmak.

Λέγειν ve νοεῖν'in perdeli özü, onların gizlenmemiş-olana ve onun gizlenmemişliğine uymalarına dayanır. Buradan, λέγειν ve νοεῖν'in eklenmişliğinin altında durduğu χρή'nin hangi surette 'Αλήθεια'dan hareketle konuştuğunu sezeriz. Bunu daha net görmek için, Parmenides'in "öğreti şiiri" diye isimlendirilmeye alışık olunan şeyin tüm girişini tercüme etmeye ihtiyaç vardır. Bizim ilk önce başka bir şeyi dikkate alıp düşünmemiz gerekir. Bu elbette, bilhassa görüşülmüş olmaksızın, takririn sonunun işaret ettiği şeyde gözüken o bahsedilmiş olana§ doğru götürür.

Bu arada, λέγειν ve νοεῖν'in birbirine eklenmişliği, onun kendi içine dayanmadığı bir biçimdedir. Önde-duruyor-olmaya-bırakmak ve dikkate-almak kendi içlerinde, onları ilişkilendiren ve ilk olarak bu şekilde tamamıyla belirleyen şeye işaret ederler. Bu sebeple düşünmenin özü, ne – kendi olarak ele alındığında – λέγειν ile, ne de – kendi olarak ele alındığında – νοεῖν ile, fakat ne de henüz ikisini birbirine eklenmişlik anlamındaki bir araya getirme ile yeteri kadarı belirlenebilir.

Ama daha sonra bu yollar yürünecektir. Düşünme, ifade [Aussage] manasıyla λόγος'un λέγειν'i olur. Düşünme aynı zamanda, akıl aracılığı ile işitme manasıyla νοεῖν olur. Düşünmenin her iki belirlenimi birbirlerine bağlanır ve bu bağlanmadan hareketle, bundan sonra Akşam-Diyarı-Avrupai nakilde düşünmenin ne demek olduğunu belirler.

Λέγειν ve νοεῖν'in ifade etme ve akıl anlamıyla birbirine bağlanması, Romalıların ratio olarak adlandırdıkları şey olarak meydana çıkar. Düşünme, rasyonel olan olarak tezahür eder.
[214] Ratio, reor fiilinden gelir. Reor şöyle der: Bir şeyi bir şey yerine almak: νοεῖν; bu aynı zamanda şudur: Bir şeyi bir şey olarak ortaya koymak: λέγειν. Ratio, akıl [Vernunft] olur. Mantık

§ "bahsedilmiş olan", χρή'nin Ἀλήθεια tarafından konuşulduğuna dairdir.

buna dairdir. Kant'ın ana eseri, "Saf Aklın Eleştirisi", saf aklın eleştirisini, mantık ve diyalektik yolunda tartışır.

Fakat λέγειν ve νοεῖν'in köksel özü ratio'da kayboluyor. Ratio'nun iktidarının başlamasıyla bütün ilişkiler tersine dönüyor. Zira Orta Çağ ve Yeni Çağ felsefesi, λέγειν ve νοεῖν'in *Yunanca* özünü şimdi λόγος ve νοῦς'tan hareketle *kendi* ratio kavramı ile açıklıyor. Ancak bu açıklama artık aydınlatmıyor, bilakis karartıyor. Aydınlanma, düşünmenin öz menşeini karartıyor. Hatta Yunanların düşünmesine doğru bütün yolları kilitliyor. Ancak bu, Yunan sonrası felsefesinin yanlış ve sapma bir yol olduğunu söylemez. En fazla, felsefenin tüm mantık ve diyalektiğe rağmen "düşünme ne demektir?" sorusunu görüşmeye ulaşmadığını söyler. Felsefe, düşünmenin şüphe ile başlaması gerektiği düşüncesine getirildiğinde bu gizlenmiş sorudan en fazla şekilde uzaklaşmış olur.

4. Şimdiye kadar olduğundan daha da kesin olarak, bu tercüme ile λέγειν ve νοεῖν'in ne dediğini dinler, ikisinin birbirine eklenmişliğinde düşünmenin öz hatlarının ilk görünümsemelerini ararsak, o zaman sözde söylenmiş olanı hemen düşünmenin katı bir tanımı olarak ele almaktan kendimizi korumuş oluruz. Bunun yerine ihtiyatlı kalırsak, garip bir şey buluruz. Onun yabancılığı, asgari şekilde olsa bile yumuşatılmamalıdır.

Νοεῖν, dikkate-alma, λέγειν tarafından belirlenir. Bu iki şey demektir.

Bir defa: νοεῖν, λέγειν'den hareketle gelişerek açılır. Alma, bir uzanıp kavrama değil, bilakis önde-duranın bir varmaya-bırakılmasıdır.

Diğer yandan νοεῖν, λέγειν'de tutulur. Aldığı dikkat, toparlamaya aittir ve önde-duran kendi olarak bu toparlamada emniyete alınır.

[215] Λέγειν ve νοεῖν'in birbirine eklenmişliği, burada özüne doğru kıpırdayan düşünmenin temel suretidir. Buna göre düşünme bir kavrama

[Greifen] değildir, ne önde-durarı kapmadır/önde-durana erişimdir [Zugriff], ne de ona karşı bir saldırıdır [Angriff]. Önde-duran, λέγειν ve νοεῖν'in dahilinde kavramalar ile işlenmez. Düşünme, bir kavrama [Be-greifen] değildir. Düşünme, öz gelişiminin yüksek şafağında kavramı [Begriff] henüz tanımıyor. Bu, düşünmenin burada henüz gelişmemiş olmasından dolayı değildir kesinlikle. Henüz hapsedilmiş değildir. Ancak daha sonra takip eden kısıtlama bir kayıp veya kusur olarak addedilmiyor, bilakis o, kavram olarak işini yerine getirdiğinde düşünmenin sunabileceği yegâne kazanç olarak addediliyor.

Fakat Aristoteles de dahil olmak üzere Yunan düşünürlerine ait bütün büyük düşünme, kavramsız düşünür. Bundan dolayı tam ve kesin düşünmüyor mu yani? Hayır ve aksine: Meseleye uygun bir şekilde düşünüyor. Bu aynı zamanda diyor ki: Düşünme kendi yolunda kalır. Bu, sorguya değer olana giden yoldur. Varolanın varlığında ne olduğu, Aristoteles için de henüz süregelen bir sorudur. "Kant ve Metafiziğin Sorunu"na* dair kitabın [Kant und das Problem der Metaphysik] (1929) sonunda, Aristoteles'in "Metafizik"e dair yazılarında (Z1, 1028b 2 sqq.)* geçen çoktan unutulmuş bir cümleye işaret edilmekte. İşaret şöyle:

> καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν...[34]
>
> "Ve böylece eskiden beri şimdi ve daima bir aranmış-olan ve böylece çıkış yolları sunmayan şey kalır (bu): Varolan nedir...?"

Ancak Aristoteles'in bu cümlesini şimdi alıntılarken, onun durmaksızın sorguya değerliğe giden yolun üzerinde gitmeyi talep ettiğini yine duymazdan gelirsek, buradan hiçbir şey hasıl olmaz. Böyle sorularda sebat etmek, düşünür olan Aristoteles'i, tıpkı her tarafgirlik gibi sormaya değer olan şeyi karar verilmiş bir cevaba çevirerek tahrif eden tüm Aristotelizm'den bir uçurum ile ayırır.

[216] Ancak böyle bir şeyin vuku bulmadığı yerde sormaya değer olan şey [.s Fragwürdige], sadece şüpheli olana [.s Fragliche] dönüşür.

[217] Bu da sonra paramparça olma tehlikesinde olan, kesin olmayan, çelimsiz ve kırılgan olan şey olarak kendini gösterir. Bu sebeple, her şeyi ihata edilebilir bir kesinlikte bir araya getiren korunmaya ihtiyaç vardır. Bu koruyan bir araya getirme, σύστημα, sistemdir. Kavramlar aracılığı ile sistematik ve sistem oluşturucu tasavvur etme iktidara gelir.

Kavram ve sistem Yunan düşünmesine eşit şekilde yabancıdır. Bu sebeple de Yunan düşünmesi, bilhassa sisteme karşı düşünen, ama tam da bu sebeple sistemin buyruğu altında sisteme tutsak kalan Kierkegaard ve Nietzsche'nin daha yeni olan düşünme tarzından temelden başka türdendir. Kierkegaard, Hegel metafiziğinin aracılığıyla felsefi olarak her yerde, bir yandan Orta Çağ skolastiğinden hiçbir şekilde geri kalmayan dogmatik Aristotelizm'de ve diğer yandan da Alman İdealizmi'nin öznelliğinde takılı kalır. İdrak etmiş olan hiç kimse, "egzistansiyal olan"ın tekrar dikkate alınması cihetiyle Kierkegaard'ta başlayan saikleri inkâr etmek istiyor olmaz. Buna karşı Kierkegaard'ın, varlığın özüne dair belirleyici soruyla en ufak bir ilişkisi dahi yok.

Fakat bizim burada dikkat etmemiz gereken şey başka: Yeni Çağın kavramsal düşünmesinden hareketle yönlendirilen Yunan düşünmesinin tevili, sadece uygunsuz kalmıyor, bilakis bizim Yunan düşünmesinin sormaya değer olanı tarafından hitap edilmemizi ve böylece daima sormanın daha yüksek bir talebinde tutulmamıza engel oluyor. Ancak Yunanların düşünmesinin, düşünmenin oluşumunu kavramsal kavrama olarak özsel bir şekilde neyden dolayı ve hangi yolla hazırladığını ve hatta salık vermek zorunda olduğunu tefekkür etmeyi ihmal etmemeliyiz. Ancak şimdiki yolumuzda ilk önce, bugünkü tasavvurumuzun, kendinde ısrar ettiği müddetçe başlangıca ve böylece Akşam Diyarı düşünmesinin temel suretine giden yolu kapattığını görmemiz gerekiyor. Bu tercümelerde bile kendini gösteriyor:

χρὴ: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε ...

Bunu şimdi şöyle çeviriyoruz:

> "Lazım olan: Önde-duruyor-olmaya-bırakmak ve böyle (o) dikkate-alma da..."[35]

Ancak λέγειν ve νοεῖν sadece bilhassa ve genel olarak lazım değildir; sanki tüm tasavvur etmelerde dikkatli olmaya dair sadece bir talepmiş gibi, sanki bu mutat çevirisiyle söz şunu diyormuş gibi: Gerekli olan, bizim düşünmemizdir. Söz daha çok öncelikle düşünmenin özünün parıldamasına yönelmekte.

Fakat bu özün kendisi nereden hareketle belirlenmiştir? Λέγειν ve νοεῖν'in ilişkilendiği yerden değil de nereden. Bunun adı, aşağıdaki sözcükte konuluyor. O da şöyledir: ἐόν [eon]. Bu sözcük, "varolan" ile çevrilir. Daha sonra bu sözcük sadece ὄν olur. Buradaki ε kaybolsa da, bu ε sesi tam da sözcüğün kökenini adlandırır: ἐ [e], ἐς [es], ἔστιν [estin], est, "ist". Biz ἐόν'u, "das Seiende" [Varolan] olarak çevirmiyoruz, zira artikel eksik. Artikelin eksikliği garipliği daha da artırmakta. Ἐόν ile, önde-duruyor-olmaya-bırakmanın ve dikkate-almanın işlemeye başladığı şey adlandırılmıştır.

Ἐόν, varolan; bu tercüme, tıpkı λέγειν'in "söylemek" ile çevrilmesi ne kadar doğru ise leksikal olarak yine o kadar doğrudur. Ayrıca tercüme edici sözcük olan "varolan"ı, tasavvur etmemiz ve sanmamız bu esnada sualsiz, vasat ve mutat olan şeyde hareket ettiği müddetçe hiçbir sorun olmaksızın anlıyoruz.

[219] ONUNCU DERS

DOKUZUNCU DERSTEN ONUNCU DERSE GEÇİŞ

Takririn başlığı bir sorudur. Soru da şöyledir: Düşünme ne demektir? Bir takrirden, soruya cevap vermesi beklenir. Takririn seyri böylece, adım adım başlığı kaybolmaya götürür. Fakat bu takririn başlığı kalıyor. Çünkü o, okunduğu gibi kastedilmiştir. O, tüm takriri başlıklandırır. Başlık, sadece tek bir soru olarak kalıyor: Bizi düşünmeye çağıran nedir? Bizi düşünmenin içine çağıran şey nedir?

Girdiğimiz yolda, Akşam-Diyarı-Avrupai düşünmeyi, düşünme olarak yerine getirilen şeye sesleyen ve yönlendiren çağrıyı takip etmeye çalışıyoruz.

Soruşturduğumuz çağrıyı, Parmenides'in bir sözünde işitmeye çalışıyoruz; söz şöyle diyor:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε[36]

"Lazım olan λέγειν ve onun gibi νοεῖν de."

Bu iki sözcük daha sonra Platon ve Aristoteles'te, her biri kendi için, müteakip felsefenin düşünme adı altında anladığı şeyi ifade eder.

Ancak daha sonraki nakle uyarak Parmenides'in sözündeki λέγειν ve νοεῖν'i düşünme ile tercüme etsek, kendi gayemizin önünde durmuş oluruz. Zira biz bu sözden hareketle, düşünmenin özünün hangi temel suretine çağrıldığını ilk önce işitmeye çalışıyoruz. Bu sebepten dolayı λέγειν'i harfiyen şöyle çeviriyoruz: önde-duruyor-olmaya-bırakmak; νοεῖν'i ise şöyle: dikkate-almak. Her ikisi de değişimli olarak *bir* birbirine eklenmişliğe aittir. Ancak bu birbirine eklenmişlik de düşünmenin temel suretini ifade etmez.

[220] Bu birbirine eklenmişliğin kendisi, eklemlendiği şeyle belirlenmeye muhtaçtır. Bu nedir? Belli ki, λέγειν ve νοεῖν'in ilişkili olduğu şeydir. Söz bunun adını doğrudan müteakip olan sözcükte söyler. O sözcük şöyledir: ἐόν. Bu, lügatsal olarak doğru bir şekilde şöyle çevrilir: varolan. Bu sözcüğü en azından herkes takriben– bu sözcük gündelik dilde hiç konuşuluyorsa eğer – gündelik kullanım için anlar.

ONUNCU DERS

Ancak herkesin, "varolan" sözcüğünü duyduğunda ya da söyleyerek tekrar ettiğinde ne tasavvur ettiğini denetlemek isteseydik, en farklı ve tuhaf bilgiler ortaya çıkardı. Bu sırada, garip bir karışıklığın yüzü ile karşılaşmak ve muhtemelen, günümüz dünya ahvalinin çokça zikredilen karmaşıklığının, bu sözcüğe ait anlam alanının ifade ediyormuş gibi göründüğü bu göze çarpmayan alanlarda da dolandığını kabul etmek zorunda kalırdık. Hatta bahsettiğimiz karmaşanın kökü buradadır belki de. Fakat insanın buna rağmen birbirini anlıyor olması daha da sırlıdır. Her şey, "varolan" ile genel olarak anlaşılan şeyi bize bildiren ortak paydaya getirilmiştir. İnsan, "varolan" sözcüğünün kastettiği

şeyi herhangi bir işaretle doğrudan belirlemeye her an hazırdır. Dağlara, denize, ormana, ata, gemiye, tanrıya, dövüş oyununa, halk toplantısına işaret edilir. Bu işaretler doğrudur.

Fakat o zaman biri gelsin de şu minvalde bir şey söyleyen bir Yunan sözünü anlasın: *Lazım* olan, önde-duruyor-olanın ... önde-duruyor-olmaya-bırakılması. Bu durumda λέγειν, yani önde-duruyor-olmaya-bırakmak, tıpkı müteakip νοεῖν gibi aynı şekilde gereğini yitirir. Çünkü ölümlüler, kendilerinden hareketle ve daima önde-duruyor-olanı algılarlar. Onlar, geçişlerinde dağları ve seyahatlerinde denizi müşahede ederler. Onlar, semanın işaretlerini müşahede eder ve tanrının işaretlerine dikkat ederler.

[221] Onlar, dövüş oyununda kendilerini müşahede ederler. Onlar, ziyafet ve halk toplantılarında birbirlerine dikkat ederler. Önde-duruyor-olmaya-bırakma ve ἐόν'u, yani varolanı, dikkate alma, kendiliğinden olur; yani, insan gibi canlıların mevcut olmasıyla olur. Bunun için ilk olarak λέγειν ve νοεῖν'e doğru özel bir rağbete ihtiyaç yoktur. Buna dair bir şey de bilmiyorlar zaten.

Yine de söz konuşuyor ve diyor ki: χρή ... Lazım olan önde-duruyor-olmaya-bırakma ve böyle (o) dikkate-alma da: ἐόν, varolan. Fakat söz, ἐόν ile bitmiyor. Sözdeki son söz, sözün konuştuğu en son sözcüktür: ἐόν ἔμμεναι. Mastar olan ἔμμεναι, tıpkı ἔσμεναι [esmenai] gibi, εἶναι'ın daha eski bir şeklidir ve anlamı şöyledir: olmak.

> "Lazım olan: önde-duruyor-olmaya-bırakma ve böyle (o) dikkate-alma da: varolan: olmak."[37]

Bu sözcükleri şimdi kullandığımızda neden bahsetmiş oluruz? Buna, kof bir fındığa* davranır gibi davranıyoruz. "Varolan" ve "olmak", hemen hemen sadece boş sözcük kabuklarıdır. Yanı sıra bir de, felsefenin ezelden beri gayret ettiği meseleyi bu sözcüklerle adlandırdığına dair tarihbilimsel bir bilgiye sahibiz. Alışılmışın dışında bir durumdayız.

Bir yandan, "varolan" ve "olmak" sözcükleri kavranabilir bir şey söylemezler. Diğer yandan, felsefenin en yüksek başlıklarıdırlar. Fakat aynı zamanda bu başlıklar, vurgulu bir anlamda kullanıldıkları yerde kendilerini yine dildeki yabancı parçalar gibi gösterirler. Suni olmayan söylemenin ahenkli ve sade gidişini rahatsız ederler. Nihayetinde bu sözlerin etrafında buz gibi bir hava eser. Bunun tam olarak nereden geldiği, adını koydukları şeyden mi, yoksa her felsefi konuşma ve yazımda öcü gibi dolanan üşütmüş ve ölmüş türden mi geldiği, bilinmez. Tüm bunlar, kendini kandırmayan ve varlık ve egzistans çığlıklarıyla kafasını karıştırmayan kişi için hüzünlendiricidir.

[222] Bu sefil araçlarla, uçuşkan ve boş "varolan" ve "olmak" sözcükleri ile mi Parmenides sözünün tercümesine hem de her şeyi belirleyen kapanış sözlerinin tercümesine gayret edeceğiz?

Kapanış sözleri şöyledir: ἐόν: ἔμμεναι. Bu söz, ölümlüleri, onları düşünmenin temel hatlarına ve λέγειν ve νοεῖν'in birbirine eklenmişliğine dahil ederek ve işaret ederek düşünmeye çağıran şeyi bize söylemek ister. Ancak sözden ilkin sadece, λέγειν ve νοεῖν'in de yine ἐόν: ἔμμεναι ile ilişkili olduğunu işitiyoruz. Bu aynı şekilde onların bağlamının nesnesidir. Λέγειν ve νοεῖν, nesne olmayan bu nesneye tesadüfen mi rastladılar? Muhtemelen hayır. Zira söz, ilk sözcüğü olan χρή ile diyor ki: "Lazım olan ..."

Fakat önde-duruyor-olmaya-bırakma ve dikkate-alma neden ve hangi surette ἐόν ἔμμεναι ile, "varolan" ve "olmak" ile ilişkilidir? Lazım olan, buna dair bağlamdır. Kime veya neye bu λέγειν ve νοεῖν'in ἐόν ἔμμεναι'a dair bağlamı lazımdır? "Olmak" ve "varolan"a lazım olan, önde-duruyor-olmaya-bırakma ve dikkate-alma mıdır?

Varolan, onu dikkate alan insanlar olmadan da zaten olabilmiyor mu? Epey uzun zamandır, "kendi olarak" [an sich] varolan sözü tedavüldedir. Böylesi konuşmalar da "kendi olarak" mıdır? Yoksa düşündüğü şey ile beraber bir çağrının [hükmü] altında

mı duruyor? Düşünmeye doğru çağıran çağrı, varolandan mı, yoksa varlıktan mı, yoksa her ikisinden mi yola çıkar, yoksa hiçbirinden mi? Bu ἐόν ἔμμεναι, görünebileceği üzere, λέγειν ve νοεῖν'in *sadece* nesnesi değil midir? Bu ἐόν ἔμμεναι, "varolan", "olmak" daha çok λέγειν ve νοεῖν'i kendine çeken ve kendisiyle ilişkilendiren ve bunu da mecburen yapan bir özne değil mi? Fakat bu "nesne" ve "özne"ye dair konuşma burada sadece, şimdi uzaklardan beliren ilişkiyi belirlemek için en kaba geçici çaredir.

Ancak buna dair bir aydınlığa kavuşmak, oraya doğru sadece soru bile sorabilmek için, ilk önce bu Yunan ἐόν ve ἔμμεναι sözcüklerinin ne anlama geldiklerini aydınlatmamız gerekir. Muhtemelen ifade ettikleri şey, birbirine aittir. Zira "varolan" [223] ve "olmak" zaten daha dilsel olarak sadece aynı sözcüğün farklı şekilleridir. Görünen o ki, aynı meseleyi ifade etmektedirler.

İki sözcüğün aidiyetini, sözcüklerle adı konmuş olan şeyi meseleye uygun bir şekilde düşünmeden de öne çıkarabilir ve belirleyebiliriz. Hatta eğer Parmenides'in sözünü uygun bir şekilde işitmek istiyorsak, bilhassa aidiyetin türünü dikkate almalıyız.

Neyse ki, Parmenides'in kendisi bize söylemesinin türüyle, λέγειν ve νοεῖν'in, "varolan" ve "olmak"ın aidiyetinin türünü göz önüne getirebilmemiz için bir işaret veriyor.

Çünkü Parmenides başka yerlerde ἔμμεναι ve εἶναι için ἐόν sözcüğünü kullanıyor. Bu ilk bakışta, özellikle şimdi görüşülen sözden hareketle, yadırgatıcıdır. Fakat meselede bu dil kullanımı, bir şeyin gerekçelenebildiği kadar iyi bir şekilde gerekçelidir. Bu şimdi bahsettiğimiz dil kullanımını, ἔμμεναι yerine ἐόν kullanmayı, sözün içine yerleştirirsek, o zaman söz şöyle olur:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἐόν.[a/38]

Lafza göre bu şekilde sadece iki defa aynı şey söylenmiş ve böylelikle kesinlikle hiçbir şey söylenmemiş oluyor. Çünkü aynı

[a] ἔστι γὰρ εἶναι [esti gar einai]

sözcük olan ἐόν ilk ve ikinci yerde farklı şeyler söylüyor olması gerekirdi. Durum burada böyledir. Ancak böylesinin mümkün olması için, bir ve aynı sözcük olan ἐόν'un iki anlamı olmalıdır. Fakat her sözcük çok manalı değil midir? Şüphesiz. Ancak ἐόν sözcüğü tesadüfen ve belirsiz bir anlamda çok anlamlı değildir. O daha çok çift manalıdır ve yine bu da belirli ve kusursuz bir manada.

Bunu netleştirmek için gramatikal bir tetkike ihtiyaç vardır. Elbette bunun erimi, aşağıdakilerden hareketle kendiliğinden oluşacak olan çekincelere tâbidir.

"Varolan" sözcüğü, kelime şekline göre "çiçeğe duran", "par-
[224] layan", "sakin olan", "ağrıyan" vb. gibi tınlar ve konuşur. Gramer bu söz biçiminin sözcüklerine ezelden beri partisip [Partizip] der. Onlar, iki manaya iştirak eder [partizipieren], dahil olurlar. Fakat burada esas olan üç veya dört yerine iki olması değil, bilakis bu iki anlamın birbirine işaret ediyor olmasıdır. Biri diğerinin anlamıdır. "Çiçeğe duran" şu demek olabilir: Çiçek açan herhangi bir şey, gül ağacı, elma ağacı. Sözcük bu cihetle konuşuyorsa, çiçeğe duran bir şeyi ifade ediyor. "Çiçeğe duran", çiçek açan bir şeyi ifade eder ve çiçeklenmek kendi olarak bununla da kendine has ve özgü olan şeyi kasteder. "Çiçeğe duran" sözcüğü, örneğin gülü kastetmesi suretiyle, burada neredeyse ifade ettiği şeyin özel ismi gibi konuşur. Dilsel şekline göre bir isim, bir ad karakterine sahiptir. Bu minvalde anlaşılan "çiçeğe duran", isimsel anlamda kullanılmış olur.

Fakat çiçeğe duran şunu da kastedebilir: çiçeğe durmakta; "solan"dan farklı olarak solmak üzere olmak. Burada kastedilen çiçeğe duran veya solan şey değildir, bilakis çiçeğe durmak ve solmaktır. "Çiçeğe duran" şimdi şu anlamdadır: çiçeğe durarak; ve böylelikle de fiilî anlamında kullanılmıştır.

Partisipler aynı zamanda hem isimsel ve hem de fiilsel anlama iştirak ederler. Okulda, dil dersinde bu öğrenilir. Ancak

bu öğrenilirken ona dair hiçbir şey düşünülmez. Fakat şimdi ve burada, mesele sanki yalnızca soruya konu olan ἐόν, yani varolan sözcüğünün sadece partisiplere dahil edilmesiymiş gibi partisiplerin çift manalı olduğuna dair işaret yeterli değil. Eğer gramerle iktifa edersek, eğer bu dil biçiminde sözcüklerin artık bir kere var olmasıyla iktifa edersek, bu tanzim doğrudur. Çiçeğe duran şu demektir: Çiçeğe duran ve çiçeğe durmak; akan şu demektir: akan ve akmak, ve devamında bu biçimde de "varolan" şu demektir: varolan ve olmak.

Fakat partisipler neden çift manalıdır? İki farklı anlama iştirak etmelerinden dolayı mı? Hayır, bilakis bu sözcükler, kendi içinde çift katmanlı olan bir şeyle ilişkili olduklarından dolayı partisiplerdir. İsimsel anlamıyla çiçeğe duran, çiçeğe duran bir
[225] varolanı ifade eder. Fiilsel anlamıyla çiçeğe durarak, "çiçeğe-duruyor-olmayı" ifade eder. Gerçi isimsel anlamıyla "bir çiçeğe duran" sözcüğü ile elbette varolan bir şeyin kastedildiği, tıpkı fiilsel sözcük olan "olmak"ta olduğu gibi hiç de bildirime ulaşmaz. Tüm bunlardan ne çıkar?

Bu ἐόν, varolan partisibi, sayısız diğer partisiplerin yanı sıra *da* olan bir tanesi değil, bilakis ἐόν, ens, varolan, mümkün olan bütün diğerlerini kendinde toparlayan[b] participium'dur. Partisiplerin çift manalılığı, konuşulmamış bir şekilde ifade ettikleri şeyin çift oluşuna dayanır. Fakat bu çift olan şeyin kendisi yine, ἐόν, varolan sözcüğünde gizli olan *belirli* bir çift oluşluğa dayanır. Çiçeğe duran, ses eden, akan, ağrıyan gibi partisiplerin somut olduğu, bunlara karşı participium ἐόν'un, varolanın, her zaman soyut olduğu sanılabilir. Hakikat, aksidir.

Tüm sair olanların kökeni olan ve iç içe büyüdüğü (concrescere) ve – bunları bilhassa dile getirmeksizin – ondan hareketle büyüdüğü participium, onda eşsiz ve bu sebeple de belirli bir ikiliğin konuştuğu şeydir. Buna göre varolan, varlıkta faaldir;

b yetersiz bir şekilde

ve varlık, bir varolanın varlığında faaldir. Bu ikiliğin yanında, ona benzer bir tür yoktur.

"Participium" başlığı, gramatikseldir. Temelde, fakat konuşulmamış bir şekilde ilişkilendiği şey, dilsel-gramatikal olarak ἐόν, ὄν, ens, görünüşe göre varolandan hareketle diğer partisiplerin arasında hesaplanan ikiliktir. Antik Çağ'ın Romalı gramercileri, farklı kelime türleri için başlıkları Yunan gramercilerden devraldılar. Onların incelemeleri, mantığın λέγειν ve νοεῖν'e dair tetkiklerinden oluşan dilin belirlenimlerine dayanır. Mantığın bu tetkikleri de, Platon ve Aristoteles'in felsefesine dayanır.

[226] Örneğin, alışık olduğumuz isim ile fiil ayrımı, substantivum ve verbum, gramerden kaynaklı değildir. Mantığın ders kitaplarından da kaynaklı değildir. O ilk defa, ihtiyatlı ve zahmetlice, Platon'un "Sophistes" başlığı ile geride bıraktığı en derin konuşmalardan birinde ışığa gelir. Latince bir isim olan participium, Yunanca μετοχή'nin tercümesidir. Bir şeyin bir şeye iştirakına μετέχειν [metekhein] denir. Bu sözcük, Platon'un düşünmesinde temel bir sözcüktür. Bu, her varolanın suret ve görünüşünü - Yunanca εἶδος veya ἰδέα - gösterdiği şeyde, mesela bir masada, varolan olarak iştirakını ifade eder. Böylesi bir görünümde faaldir, *olandır*. İde, Platon'a göre varolanın varlığını teşkil eder. İde, bir şeyin görünüşünü gösterdiği, bize bakan ve böylelikle mesela masa olarak tezahür eden surettir. Bu görünüşten hareketle bize bakar.

Şimdi Platon, her bir varolanın idesiyle ilişkisini, μέθεξις, iştirak olarak belirler. Ancak bu birinin, yani varolanın, diğerinde, yani varlıktaki iştirakında zaten, varolan ve varlık ikiliğinin var olduğu *farz edilmekte*. Μέθεξις, varolanın varlıktaki iştirakı, gramer itibarıyla μετοχή, partisip ἐόν, ὄν ile adlandırılan şeye dayanır.

Aristoteles'in daha evvel zikredilen cümlesinden, düşünmenin daima süregelen sorusunun şöyle olduğunu işitmiştik: τί τὸ ὄν, varolan kendi varlığında nedir? Bu biricik sorunun cevaplanmasının mücadelesi, felsefe tarihinin temel hattıdır.

Akşam-Diyarı-Avrupai düşünme, τί τὸ ὄν, varolan kendi varlığında nedir? anahtar sorusuna uygun olarak, varolandan başlayarak varlığa doğru gider. Düşünme, ondan buna doğru geçer. Anahtar soruya uygun olarak düşünme, varolanı ardında bırakmak ve açığa vurmak için değil, bilakis bu aşmayla varolanı, transandansı, varolan *olarak* olduğu şeyde tasavvur etmek için varolanı aşar, onun varlığı istikametinde onu transandan kılar.

[227] Kendinden hareketle önde-duruyor-olan, varolan, Yunanlar için kendinden hareketle yükselendir [.s Aufgehende] (φύσις) ve dolayısıyla "fiziksel olan" olarak adlandırılabilir. Bu sözcük burada o kadar geniş tutulmuştur ki, fiziksel ve zihinsel olan da buna dahildir. Varolanın veya en geniş anlamıyla fiziksel olanın ne olduğuna dair anahtar soru, varolanın üzerinden öteye geçer. "Bir şeyden diğerine öteye", Yunancada μετά demektir. Düşünme, τί τὸ ὄν; varlığı cihetiyle varolan nedir? sorusunun anlamıyla böylece metafizik başlığı altında garip bir yola ulaşır. Akşam Diyarının metafiziğinin tematik alanını μέθεξις [metheksis] belirler, yani varolanın varlıktaki iştiraki; ve bunu da, böyle iştirak eden varolanın varlıktan beriye nasıl tanımlanacağı sorusunun anlamıyla yapar. Metafiziğin bu alanı, μετοχή [metokhē] ile, eşsiz partisip ἐόν ile bir sözcükle adlandırılmış olan şeyde temellenir: Varolanın ve varlığın ikiliğinde. Fakat metafiziksel düşünmenin kendi alanını ilk olarak sadece görebilmesi için ve kendi içinde ilk adımları deneyebilmesi için -

> χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ ἐὸν ἐόν.
>
> "lazım olan, önde-duruyor-olmaya-bırakmak ve böylece dikkate-almak da: var olarak varolan."[39]

İlk önce varolanın ve varlığın ikiliği, kendi şekilleriyle aşikâr olarak önde durması, dikkate alınması ve muhafaza edilmiş olması gerekiyor ki, bunlar bilhassa birinin, yani varolanın, diğerine, yani varlığa, iştiraki anlamında önüne koyulabilsin ve müzakere edilebilsin.

Parmenides'in sözünden hangi çağrı konuşur? Önde-duruyor-olmaya-bırak ve dikkate al ἐὸν ἔμμεναι, varolanı var olarak.

Daha sonraki gramerden ve dolayısıyla dışardan hareketle konuşulduğunda, Parmenides'in sözü şöyle der: Participium olarak ἐὸν'u dikkate al ve bu esnada ἐὸν'daki ἔμμεναι'a, varolanın varlığına dikkat et. Ancak varolanın ve varlığın ikiliğinin kendisi, bu ikilik olarak kendi özünde ve menşei hakkında
[228] daha fazla dikkate alınmaz ve sorulmaz. İkilik sadece, ἐὸν'un ἔμμεναι'ının, varolanın varlığının dikkate alınabildiği kadarıyla ışığa gelir. Sonra böylelikle bu ikiliğin alanında sadece sorulmak üzere kalan şey görünürlüğe kavuşur: Varolan, kendi varlığında nedir? Tüm Akşam-Diyarı-Avrupai felsefenin üslûbu– başkası yoktur, ne bir Çincesi, ne de bir Hintçesi – "varolan-var olarak" ikiliğinden hareketle belirlidir. Onun ikiliğin alanındaki ilerleyişi, belirleyici bir şekilde Platon'un bu ikiliğe getirdiği yorum ile belirlenmiştir. Onun iştirak olarak görünmesi, hiçbir şekilde kendiliğinden anlaşılır değildir.

Akşam-Diyarı-Avrupai metafiziğe gelebilmesi için, bir düşünmenin meta-fiziksel olarak ölümlülere [kısmetsel] gönderi ve tarih olabilmesi için, her şeyden önce bir çağrının λέγειν τε νοεῖν τ ἐὸν ἔμμεναι'ın[40] içine çağırması lazımdır.

Buna göre, bu çağrıya uyduğu surette "düşünme" ne demektir? Düşünme demek: önde-duruyor-olmaya-bırakmak ve böyle dikkate-almak da: varolan olarak varolan. Bu şekilde eklemlenilmiş düşünme, metafiziğin temelini belirler; bu temel de varolan ve varlığa dair ikiliktir. Böylesi bir düşünme, her bir konumunu bu temel üzerinde geliştirir ve metafiziğin temel konumlarını belirler.

Bu söz böylelikle bize, düşünmeden ne anlaşılacağına dair soruya bir cevap sağlamıyor mu? Hayır. Şayet onu doğru şekilde işitirsek, bizim soruya ulaşmamıza yardım eder sadece. Gerçi söz, ona neyin lazım olduğunu söylüyor; yani şu az ve basit olanı: λέγειν τε νοεῖν τ ἐὸν ἔμμεναι.

Sözün meseleye uygun tercümesi buna göre şöyle olmalıdır: "Lazım olan, önde-duruyor-olmaya-bırakma ve böyle (das) dikkate-alma da: var olan olarak varolan."

Bu yolla, ἔμμεναι infinitivus'un ἐόν participium'a dair ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği netleşiyor. Yalnız bu şekilde, "varolan"ın ne, "var olarak"ın ne, "olmak"ın ne söylediğine dair gereken açıklık oluşuyor mu? Görünene göre hayır.

Oysaki "varolan" ve "olmak" sözcükleri, felsefenin kavram
[229] dilinde çoktan belirleyici başlık rolünü oynuyorlar. Şayet bu başlıkların dilinden mahrum bırakılsa, çokça zikredilen ve bütün yüzyıllar boyu süregittiği söylenen philosophia perennis*, temellerinden parçalanmak zorunda olurdu. Şayet bir anlığına duraklarsak ve "varolan" ve "olmak" sözcüklerinin ne dediklerini doğrudan ve tam olarak ve göz boyamaksızın* tasavvur etmeye çalışırsak, *böylesi bir gözden geçirmede tüm dayanaklardan mahrum oluruz*. Tüm tasavvur etmeler, belirsiz olana doğru uçuşur. Gerçi hiçbir zaman tamamen uçuşmaz, nitekim hâlâ karanlık ve karmaşık bir şekilde, sanmamıza ve ifademize hitap eden bir şey tınlamakta. Başka türlü olsaydı, şu an sürekli bir şekilde kastettiğimiz şeyi hiçbir şekilde anlayamazdık: "Dieser Sommer ist heiß." ["Bu yaz sıcaktır."]

Dikkat çekmeyen bu "ist"in ["-tır"] düşünülebilirliğini tekrar ve bir defa daha düşünelim. Eğer bu söylenebilir ve daima söylenen "ist" bizden esirgenmiş olsaydı, bizim dünya ikametimiz nice olurdu?

Fakat "olmak"ın ne dediğini netleştirmek için, sadece bir varolana işaret etmemiz gerekir, önde duran bir dağa, önde duran bir binaya, orada duran bir ağaca. Böylesi işaretlerden yardım aldığımızda, nereye göstermiş oluruz? Pekâlâ bir varolana; fakat kesin olarak bakıldığında bu işaret, dağa, binaya, ağaca varır. Burada, daha ilk önce sorulması gereken bir şeyi zaten kesinleşmiş olarak kabul ediyoruz. Sanki şimdi bir dağa tırmanacak, bir

binada mukim olacak, bir ağacı dikecekmişiz gibi, dağ olarak, bina olarak, ağaç olarak bir varolanı sormuyoruz ki. Biz, dağı, binayı, ağacı, her birini bir varolan olarak soruyoruz, bunu, yani dağdaki varolanı, binadaki varolanı, ağaçtaki varolanı dikkate alıp düşünmek için.

Ancak hemen fark ediyoruz ki, varolan herhangi bir yerde değildir; ne dağda tutukludur, ne binada yapışıktır ve ne de ağaçta asılıdır. Böylelikle "varolan" ile adı koyulmuş olan sormaya değer olan şeyi fark ediyoruz. Dolayısıyla daha bir sorarak soruyoruz. Varolanı varolan olarak önde duruyor olmaya bırakıyoruz ve varolanın "var olarak"ına dikkat ediyoruz.

[230] Fakat, ἐόν ve ἔμμεναι sözcüklerinin söyledikleri şey, belirsiz "varolan" ve "olmak" sözcüklerinde uçuştuğu müddetçe, biz bu sözü işitemeyiz. Zira bu sözcükler, Yunanca ἐὸν ἔμμεναι'in söylediği şeye doğru bizi *öte tarafa* geçirip* geçirmeyeceklerine dair kesinlikle teminat vermiyorlar. Ἐόν ve ἔμμεναι sözcüklerini, sadece Almanca "Seiendes" [varolan] ve "sein" [olmak] sözcükleriyle veya Latince ens ve esse ile değiştirmekle tercüme henüz bir tercüme değildir.

Ἐόν'u "varolan" olarak ve ἔμμεναι'yı "olmak" olarak karşılayan şimdiye kadarki tercümede eksik olan nedir ki? Eksik olan, bizim bu sözcükleri, χρή ve λέγειν ve νοεῖν sözcükleri ve τε... τε edatları ile vuku bulduğu şekilde tekrar etmeyi denememiş olmamızdır. İhtiyaç olan başka nedir? Sadece Yunanca sözcükleri Alman diline doğru getirmek yerine, kendimizin, ἐόν ve ἔμμεναι, ὄν ve εἶναι sözcüklerinin Yunanca dil alanına doğru karşıya geçmemizdir. Bu geçiş zordur; kendi itibariyle değil, bilakis sadece bizim için zordur. Fakat imkânsız değildir.

[231] ON BİRİNCİ DERS

ONUNCU DERSTEN ON BİRİNCİ DERSE GEÇİŞ

Parmenides'in sözü, ἐόν'un adlandırdığı şeye doğru gider. Parmenides'in kendi dil kullanımına binaen son sözcük olan ἔμμεναι sözcüğünü ἐόν ile değiştirdiğimizde bu tümüyle netleşir. Gramer açısından tasavvur edildiğinde bu sözcük bir partisiptir [ortaç]. Tetkik şunu gösterdi: ἐόν, tüm partisiplerin partisibidir. Ἐόν, eşsiz ve dolayısıyla belirlenmiş μετοχή'dir. O, ikiliği söyler: Varolan olarak varolan: Var olarak varolan. Dil, fiilî anlamı yerine, ἔμμεναι, εἶναι, esse, sein [olmak] mastarını da kullanır.

Ἐόν'un Platon ve Aristoteles'te yaygın olan inceltilmiş şekli şöyledir: ὄν, τὸ ὄν, varolan olarak varolan. Herhangi bir zorlama emaresi olmadan bütün Akşam Diyarının metafiziğine şu başlık koyulabilir: τὸ ὄν. Elbette burada bir şartı yerine getirmemiz gerekir. Τὸ ὄν sözcüğünü öncesinden ve daima ve yalnızca belirlenmiş partisip olarak işitmek ve okumak zorundayız; ve şayet onu felsefi dil kullanımında her defasında bilhassa dile getirmesek bile bunu böyle yapmalıyız.

Eğer "varlık" diyorsak, o zaman bu şu demektir: "Varolanın varlığı". Eğer "varolan" diyorsak, bu şu demektir: Varlık cihetiyle varolan. Daima ikiliğin *içinden* hareketle konuşuruz. Bu her zaman, Parmenides Platon, Kant'ta olduğu gibi Nietzsche'de de zaten önden verilmiştir. İkilik, içinde varolanın varlığa dair ilişkisinin tasavvur edilebilir olduğu o alanı zaten geliştirip açtı bile. Bu ilişki farklı şekillerde yorumlanabilir ve açıklanabilir.

Akşam Diyarının düşünmesi için esas olan bir yorumu Platon veriyor. O diyor ki, varolan ile varlık arasında χωρισμός [khōrismos] vardır; ἡ χώρα [hē khōra], yer demek. Platon demek
[232] istiyor ki: Varolan ve varlık farklı yerlerdedir. Varolan ve varlık farklı yerlerde yerleşiktirler. Platon böylelikle χωρισμός'u, varolan ve varlığın farklı yerlerde yerleştirilmiş olmalarını dikkate alıp düşünüyorsa, o halde varolanınkine kıyasla varlığın tümüyle farklı olan yerini soruyor.

Χωρισμός'a dair, varolan ile varlığın yerleştirilmiş oldukları yerin *farklılığına* dair bu soruyu genel olarak sorabilmek için, *ayrımın*, yani ikisinin ikiliğinin zaten önden verilmiş olması gerekir; ve bu da, ikiliğin kendisinin ve böylesi olarak bilhassa dikkate alınmaması şeklinde olması gerekir.

Aynısı her transandans için geçerlidir. Varolandan varlığa doğru geçtiğimizde, geçişte ikisinin ikiliğini geçmiş oluruz. Ancak geçiş hiçbir zaman ikiliği ilk önce oluşturmaz. İkilik zaten hâlihazırda kullanımdadır. O, tüm söyleme ve tasavvur etmelerde, yapmalarda ve bırakmalarda en kullanılmış olandır ve dolayısıyla kullanışlı olanın ta kendisidir.

Şayet ἐόν'u gramer şekliyle, yani partisip şeklinde ikili anlamıyla işitirsek, sözü daha net bir şekilde çevirebiliriz:

> "Lazım olan önde-duruyor-olmaya-bırakma ve böylece (das) dikkate-almak da: Varolan olarak varolan."

Ancak bu da henüz sözün kapanış sözlerinin tercümesi değildir. Biz sadece Yunanca sözcükleri başkaları ile, ens ve esse ile

veya "varolan" ve "olmak" ile değiştirdik. Bu değiştirme işiyle herhangi bir yerde hiçbir şey elde edemeyiz. Şayet sözü işitecek, onunla soru sormaya getirileceksek, Yunanca sözcükleri başka dillerin çok daha iyi bilinen başka sözcükleriyle değiştirmek kâfi gelmeyecektir. Biz daha çok kendimize, Yunanca sözlerin adlandırdığı şeyi *onların* bize söylemesini sağlamak zorundayız. Biz işitmemizi, Yunan dilinin söyleme alanına kaydırmak zorundayız.

[233] ON BİRİNCİ DERS

Yunanca düşünüldüğünde ἐὸν ἔμμεναι ne demektir? Bu soruda şimdi ve tam da "düşünme ne demektir?" sorusunun yoluna ulaşıyoruz. Nasıl oluyor da, düşünmeye dair soru bizi, Yunanların ἐόν (varolan) ve ἔμμεναι (olmak) dediklerinde neyi kastettiklerini dikkate alıp düşünmeye götürüyor?

"Düşünme ne demektir?" sorusu, yolun başında bize kendini dört şekilde takdim etmişti.

Düşünme ne demektir? öncelikle ve ilk olarak şunu kasteder: Bu "düşünme" sözcüğü ne demektir? Şunu işitmiştik: O, hafıza, şükür, hatıra demektir. Bu arada yolumuz boyunca bunlara benzer şeyler artık işitmemiştik.

Düşünme ne demektir? sorusu diğer yandan ve ikinci olarak şunu kasteder: Uzun zamanlardan beri nakledilen düşünmenin öğretisinden, yani mantıktan, hareketle bugün hâlâ düşünmekten anlaşılan nedir? Gerçi, ayrıntılı olarak mantığın öğretileri hakkında detaylı hiçbir şey anlatılmadı. Ancak mantık isminin, bu öğretinin düşünmekten anladığı şeye tekabül ettiğini kayda geçmiştik. Düşünme, ifade etme anlamında, yani yargılama olarak λέγειν, λόγος'tur. Yargılama, zihnin [Verstand] veya geniş manasıyla aklın [Vernunft] faaliyeti olarak geçer. Aklın işitmesi, νοεῖν'e dayanır. Aklın yargısını, νοεῖν ile bağlantılı olarak λέγειν'i, Parmenides'in sözünde işitmiştik. Burada mantığın λόγος'u veya aklın yargısı değil, bilakis sadece λέγειν ve νοεῖν'in

birbirine eklenmişliği söz konusudur. Önde-duruyor-olmaya-bırakma ve (das) dikkate-alma sadece, müteakip dönemde adı düşünme olan ve mantıksal olarak anlaşılan şeyin temel suretinde belirir ilk olarak.

Parmenides'in sözünü tercüme etme teşebbüsü böylelikle bize, ikinci soruya yönelik bir cevap sağlamış oldu belirli bir manada. Buna göre düşünmek aslında şu demektir: Önde-duruyor-olmaya-bırakmak ve böylece dikkate-almak da ... Yalnız, bununla düşünmenin kesinlikle yeteri kadar belirlenmemiş olduğu kendini gösterdi. Belirlenimde bir şey eksik ve bu eksik olan da
[234] ana meseledir; yani λέγειν ve νοεῖν'in neyle ilişkilendiklerine dair bilgi. Düşünmenin ne demek olduğu ilk olarak buradan hareketle yeterli bir şekilde sorulabilir. Λέγειν ve νοεῖν'in birbirine eklenilmişliğinin eklendiği şey, ἐὸν ἔμμεναι'dır. Fakat bunun Yunanca düşünüldüğünde ne demek olduğu, üzerinde durduğumuz sorudur. Sözün kapanış sözcükleri olan ἐὸν ἔμμεναι'ın meseleye uygun bir şekilde tercümesine dair görünüşe göre uzak kalan gayret, böylelikle sadece soruyu hedefe götürmeye hizmet ediyor: Nakledilmiş olana binaen düşünme aslında ne demektir?

Bu takrir, bu soruyu takip etmeye çalıştı; bu sormanın bu ikinci biçimini, dört sorunun tamamı içerisinden çözüp çıkararak değil elbette. Sormanın bu ikinci biçimi daha çok, kendisinden hareketle "düşünme ne demektir?" sorusunun sorulacağı aslolan şeklinin emrine önden verilmiş oldu. O da şöyledir: Bizi düşünmenin içine doğru yönlendiren şey nedir? Bizim düşünmemiz, nakledilen düşünmenin güzergahı üzerinde ve mekânında duruyor. Bununla beraber onun özü, Parmenides'in sözünün tercümesiyle görünüme geliyor. Fakat λέγειν ve νοεῖν'in özü için belirleyici olan şey, onların birbirine eklenilmişliğinin eklemlendiği şeydir. Muhtemelen onlar, λέγειν ve νοεῖν'i ilişkili oldukları şeye yönlendirip oraya doğru çekme suretiyle ikisini

de tasarrufunda bulunduran [verfügen*] şeye eklemleniyorlar [fügen]. Bu da, ἐὸν ἔμμεναι'dır. O, düşünmenin temel suretini teşkil eden şeyi, λέγειν ve νοεῖν'i, özüne yönlendirir. Bu yönlendiren şey, bizi düşünmeye çağıran şeydir.

Sözün kapanış sözcüklerini meseleye uygun bir şekilde tercüme etmeye dair gayret, Yunanca ἐὸν ἔμμεναι sözcüklerinin konuştukları şeyi işitmeye çalışmak, bizi düşünmenin içine çağıran şeye dikkat etmeye çalışmaktan daha değersiz değildir. Bu dikkatliliğe gayret ettiğimiz surette, "düşünmek ne demektir?" sorusunu, esas olan dördüncünün anlamıyla sormuş oluruz:

Λέγειν ve νοεῖν'in birbirine eklenmişliğini[a] kendisine yönelik bağlama eklemleyerek düşünmenin içine çağıran şey nedir?

[235] Soruyu, esas olan dördüncü manasıyla sormaya muktedir olduğumuzda, "düşünme ne demektir?" sorusunun üçüncü sırada bahsedilen şeklinde sorulmasına uymuş oluruz aynı zamanda. Üçüncü şeklin amacı, düşünmeyi bir defalığına özüne uygun bir şekilde icra etmemiz için lazım olan ve böylece bizden istenilen şeye ulaşmaktır. Kişi ancak o zaman "düşünme"nin ne demek olduğunu bilir; eğer λέγειν τε νοεῖν τε'ye muktedir olursa.

Fakat biz düşünmeye dair iki buçuk bin yıllık bir naklin mekânında hareket ediyoruz. Bu sebeple, birinin sadece kendi tasavvur dünyasının içinde hareket etmesinin ve bunu ifadeye getirmesinin yeterli olduğunu sanmamamız gerekir. Zira bu ifade dünyası, körü körüne devralınan ve daha fazla dikkate alıp

a Λέγειν ve νοεῖν'in "birbirine eklenmişliği" - Aynı sayfanın yukardan 3'üncü satırında şöyle yazıyor: "Λέγειν ve νοεῖν'in birbirine eklenmişliğinin eklendiği şey ὸν ἔμμεναι'dır." Bu demek *istiyor* ki: Bu, varolanın var olduğu, (varlığın faal olduğu) düşünmeye belirlenimini veriyor, onu – düşünmeyi - "kendine doğru" tasarruf ediyor, yani tasarruf eden varlığın faal oluşuna doğru. Bunu (varlığı) mevcudiyet olarak düşünürsek, daha netçe mevcut-olmaya-bırakmak: Mevcut olanı, o zaman bu mevcut-olmaya-bırakmak, λέγειν ve νοεῖν'in birbirine aidiyeti türünden bir düşünme talep eder.

düşünülmemiş olan tasavvur ve kavramlarla doludur. Bu kafası karışık tasavvur etme, her ne kadar yaratıcı bir tavır sergilese bile nasıl bir düşünme demek olsun? Biz düşünmeye sadece, "düşünme ne demektir?" sorusunun bahsedilen dörtlü anlamıyla muktedir oluruz ve bunu da, soruyu esas olan dördüncüden hareketle ilk önce geliştirip açmaya çalışırsak.

Bir takrir böyle bir şeye cesaret ediyorsa, kendini sınırlandırmalıdır. Bu sebeple, esas olan dördüncü, düşünmenin içine doğru yönlendiren şey nedir? sorusunu, ikinci, düşünme nakledilen manasına binaen nedir? sorusunun yoluna getirmiştik.

Fakat biz burada, tarihinin seyrinde düşünmeye dair hasıl olan
[236] farklı görüşleri tarihbilimsel olarak araştırmıyoruz. Biz daha çok şöyle soruyoruz: Devamında Akşam-Diyarı-Avrupai düşünme olarak gelişen şeyin temel hatlarına yönlendiren ve düzenleyen şey nedir? Devamında, aklın νοεῖν'i olarak ve λόγος'un λέγειν'i anlamında adı düşünme olacak olan bir çağrılmış şeyin [çağrısına] uyduğu çağıran şey nedir? Bu çağıran şey, λέγειν ve νοεῖν'in ilişkili oldukları şeydir, zira ondan hareketle bağlama alınmış, yani kullanılmış oldular. Söz, bu çağıran şeyin adını kapanış sözünde ἐὸν ἔμμεναι olarak koyuyor.

Biz yalnızca düşünmenin içine doğru çağıran şeyi sorduğumuzdan dolayı, bunun ve sadece bunun için bu sözleri tercüme etmeye gayret ediyoruz. Yoksa, kendine en özgü olanı konuşulmamış bırakmasında konuşan ve muhtemelen bu şekilde konuşan çağıran şeyi başka türlü nasıl işitebilirdik?

Düşünmenin içine doğru talep eden şeye dair soru, bize ἐὸν ἔμμεναι sözlerinin çevrilmesi görevini veriyor. Fakat onlar çok-

Yunan düşünmesi, bir yanda ἐὸν ἔμμεναι ve bir yanda λέγειν-νοεῖν ilişkisinin bu ilanından daha ötesine ulaşamamıştır. Sonraki zamanda sonra arasındaki özne-nesne-ilişkisi, düşünme için talebin sorusunu sormadan kaydı. Benim geliştirip açtığım soru alanının ardında, "Der Satz der Identität"* [Aynîlik İlkesi], s. 17 vd. görüşüldüğü gibi "Ereignis" duruyor.

tan Latince ens ve esse ile, Almanca "Seiendes" [varolan] ve "sein" [olmak] ile çevrilmiştir. Hakikaten, ἐὸν ἔμμεναι sözlerini Latince veya Almancaya çevirmek gereksizdir. Fakat bizim için gerekli olan, bu sözleri nihayet Yunancaya çevirmektir [übersetzen*]. Bu öte tarafa *geçirme* [Über*setzen*], bu sözlerden konuşan şeye doğru *öte tarafa* geçirme [*Über*setzen] olarak sadece mümkündür. Bu *öte tarafa* geçirme sadece bir sıçramada başarılı olur; daha doğrusu, Yunanca işitilmiş olan ἐὸν ἔμμεναι sözlerinin ne söylediğini gören yegâne bakışın sıçramasında başarılı olur.

Söylenmiş olan şeyi görebilir miyiz? Şayet söylenmiş olan lafızda tükenmiyorsa, bakış duyusal göze bağlı kalmıyorsa, muhakkak. Buna göre *öte tarafa* geçirme, böyle bir bakışın sıçraması ile kendiliğinden gerçekleşmez. Sıçrama ve bakışın uzun ve aheste bir hazırlığa ihtiyacı var; hele ki, başkalarının arasında rastgele bir sözcük olmayan o sözcüğün *ötė tarafa* geçirilmesi söz konusu ise.

'Εόν, dilin her sözcüğünde konuşan şeyi adlandırır; sadece her sözcükte konuşanı değil, bilakis hepsinden önce her birbirine eklenilmiş sözcükte ve böylece tam da, bilhassa bildirime gelmeyen dilin eklem yerini teşkil eden şeyde konuşanı da adlandırır.

[237] 'Εόν bütün dili boylu boyunca konuşur ve onu söylemenin ihtimalinde tutar.

Bu sözcükten konuşan şeye doğru öte tarafa geçen/tercüme eden bakış sıçramasının [Blicksprung] hazırlığı için neyin gerekli olduğu burada müzakere edilemez. Şimdi doğrudan sadece, böyle bir sıçramanın ne gördüğü [erblicken] söylenebilir. Görülmüş olan şey daima sadece, mütemadiyen görülüyor olmasıyla belirlenebilir. Görülmüş olan şey hiçbir zaman, sebep ve karşı sebeplerin öne sürülmesiyle ispatlanamaz. Böyle bir usûl, belirleyici olanı, yani oraya-bakmayı [.s Hinblicken] unutuyor. Şayet görülmüş olan şey söze gelirse, o halde bir isimlendirme hiçbir zaman bakışı zorla elde edemez. O en fazla bir yönergeyi sağlayabilir ve bunda da sadece, muhtemelen mütemadiyen yenilenen bir bakışla kendini daha da net gösteren şeyi sağlayabilir.

Dolayısıyla, biz eğer ἐόν'a doğru *öte tarafa* geçirmeyi konuşuyorsak ve görülmüş olan şeyden bahsediyorsak, bu söyleme daima bir soran söyleme olarak kalır. Aynı zamanda bu söyleme, katıksız bir keyfilikten yapılmış olan basit bir iddianın görünümüne yakalanır. Bu görünüm, doğrudan ortadan kaldırılamaz. Böylelikle biz şimdi şayet sorarak şöyle dediğimizde, bu keyfi bir iddia gibi görünüyor olabilir: ἐόν sözcüğü mevcut olanı adlandırıyor ve ἔμμεναι, εἶναι sözcüklerinin anlamı şudur: Mevcut olmak.

Bununla kazanılmış olan nedir? Sadece alışılmış olan "varolan" ve "olmak" sözcüklerini, daha az alışık olunanlarıyla değiştiriyoruz: "Mevcut olan" [Anwesendes] ve "mevcut olmak" [anwesen]. Yine de itiraf etmeliyiz ki, "olmak" sözcüğü bizi daima bütün mümkün soyut anlamlara doğru parça parça edip götürür, buna karşın "mevcut olmak" sözcüğü hemen daha net konuşur: Mevcut olan, yani bizim için hâlihazırda olan [Gegenwärtiges]. Mevcut olmak ve mevcudiyet şu demektir: Hâlihazırda olma*. Bu, karşıdan doğru varmakta olanı [Entgegenweilen*] kasteder.

Burada, Kant'ın Yeni Çağ'ın Avrupai düşünmesinin zirvesinde, ana eseri "Saf Aklın Eleştirisi"nde, varlığında belirlenebilen varolanı (ὄν) nasıl tanımladığını hatırlatmış olalım. Kant varolanı, tecrübenin nesnesi [Gegenstand] olarak tanımlıyor. Karşı-duruşta [Gegen-stand] karşıdan doğru varmak [Entgegen-weilen] faaldir. Nesnede, halihazırda olma ve böylece de mevcudiyet faaldir. Varolan, τὸ ἐόν, zaten mevcut olan olarak aşikâr olmasaydı, varolan asla nesne olarak tezahür edemezdi. Εἶναι (varlık), mevcut olma olarak faal olmasaydı, nesnenin halihazırda oluşu, yani onun nesnelliği bile sorulamazdı. Ἐὸν ἔμμεναι, mevcut olanın mevcut olması anlamında faal olmasaydı, Kant'ın düşünmesinde, Saf Aklın Eleştirisi'ndeki bir tanecik cümleyi bile söylemek için hiçbir alan olmazdı. Fakat sadece bu değil.

[238]

Eğer varolanın varlığı zaten mevcut olanın mevcut olması anlamında faal olmasaydı, varolan, süregiden bir şekilde doğa-

dan gasp edilebilir güçlerin envanter tanzimini yapmak üzere doğanın hizmete alınması ve işlenmesi için nesnel bir şekilde tasavvur edilebilir ve üretilebilir olmak hususunda nesnel olan olarak, objelerin objeliği olarak tezahür edemezdi. Doğadaki güç mevcuduna dair yapılan bu teşebbüs, modern tekniğin gizli özünden gelir.

Eğer εἶναι, varolanın varlığı, mevcut olmanın ve böylece nesnel mevcudun nesnelliği anlamında faal olmasaydı, o halde uçak motorları sadece çalışmıyor değil, hiç olmazlardı. Varolanın varlığı, mevcut olanın mevcut oluşu olarak aşikâr olmasaydı, o halde elektriksel atom enerjisi asla görünüme gelemez ve kendi şekliyle insanı her yerde teknik olarak belirlenen işe ayarlayamaz olurdu.

Böylelikle muhtemelen bazı şeyler, Akşam-Diyarı-Avrupai düşünmenin belirleyici baş sözcüğünün, ἐόν'un, dediği şeyi işitip işitmediğimize bağlıdır.

Teknik hakkındaki konuşmayla onun *özüne* dair nihayet bir bağlama ulaşıp ulaşmayacağımız, muhtemelen bu ikileme bağlı olsa gerek. Zira, hemen sonrasında insanın tekniği başarıp başaramadığını ve bunu nasıl yaptığını sormak üzere ilk önce genel olarak tekniğin özüne uymamız gerekir. Belki de bu soru genel olarak kendini anlamsız olarak gösterir, zira tekniğin özü mevcut olanın mevcut olmasından, yani insanın asla alt edemeyeceği, en fazla hizmet edebileceği varolanın varlığından kaynaklanır.

Burada ilk hizmet, insanın varolanın varlığını dikkate alıp
[239] düşünmesinden, yani her şeyden önce dikkate almasından oluşur. Bunun için uzak bir hazırlık, ἐόν'un ne dediğine soru sorar biçimde dikkat etmeye çalışmaktır. Sözcük şöyle diyor: Mevcut olanın mevcut oluşu. Onun söylenmiş olan şeyi zaten, daha düşünme buna dikkat etmeden ve ona özgü bir isimle adlandırmadan dilin dairesinde *konuşur*. Düşünmenin söylemesi bu konuşulmamış olanı sadece bilhassa söze getiriyor. Bu şekilde getirdiği şey, uydurulmuş değil, bulunmuştur; ve hem de mevcut olanın zaten dile gelmiş olan mevcut olmasında bulunmuştur.

Yunanların düşünmesi, daha başlangıcından önce mevcut olanın mevcut olması olarak ἐόν'un faaliyetinde mukimdir. Düşünme sadece bu sebeple, mevcut olması cihetiyle mevcut olanı dikkate almak için uyandırılabilir ve çağırılabilir. Bu vuku bulduğunda, – ki, Parmenides'ten Aristoteles'e Yunan düşünürlerin düşünmesinde vuku buldu - böylesi düşünmenin, her cihetiyle mevcut olanın mevcut oluşunu mümkün olan tüm açıklıkla söze getirdiği henüz hiçbir şekilde kesinleştirilmemiştir. Bununla, mevcut olanın mevcut oluşunun dayandığı şeyin, "mevcut olanın mevcut oluşu"nda görünürlüğe gelip gelmediği tamamıyla kesinleşmiş değildir. Dolayısıyla, varolanın varlığının sadece tüm zamanlar için mevcut olanın mevcut oluşu anlamına geldiğini sanıyor olsaydık, bir yanılgıya düşmüş olurduk. Elbette, daha mevcut olmanın özü bile yeteri kadar düşünmeye sevk ediyor. Mevcut olanın mevcut oluşunun Yunanca manasıyla ne diyor olabileceğini, yani *bunu* bile yeteri kadar sorarak takip etmedik.

Bir şekilde olan her bir şey, aynı şekilde faal olmuyor. Ancak biz şimdi, mevcut olanın mevcut oluşunun en azından bazı temel hatlarını öne çıkarmaya çalışacağız. Örnek, önümüzde duran bir sıradağ olsun. Mevcut olmak dersek [anwesen], o zaman "wesen" sözcüğünü substantivum olarak değil, fiilî olarak anlamış oluruz. İkinci manası ve büyük yazımıyla, "Anwesen" bir mevcut olanı, bir çiftlik ile gayri menkullerini [Liegenschaft*] ifade eder. Sıradağ da kendine özgü bir şekilde bir gayri menkuldür. Fiilî kullanılan "wesen" sözcüğü, eski Almancadaki "wesand" sözcüğüdür. Bu, "währen" [sürmek] ile aynı sözcüktür ve şunu ifade eder: Kal-
[240] mak. Wesan, eski Hintçe vásati köküne aittir, yani o mukimdir, o [bir yerde] bulunmaktadır [weilen].* Mukim olunan yerin adı meskenin özüdür [Hauswesen]. "Wesan" sözcüğü şunu ifade eder: Kalıcı bulunma. Fakat Yunanca εἶναι ve ἐόν sözcüklerini neden mevcut olmak ile tercüme ediyoruz? Zira, Yunanca εἶναι'da daima beraberinde düşünülmesi gereken ve sıkça da söylenen şudur:

παρεῖναι [pareinai] ve ἀπεῖναι [apeinai]. Bu παρά, beriye doğru ... demektir; ἀπό, öteye doğru ... demektir.

Yunanlar "wesen" sözcüğünü, "währen" sözcüğünü ilk sırada yalnızca bir devam ederek kalma olarak tasavvur etmiyorlar. Onlara göre "währen" ve "wesen"de çok başka bir suret faaldir, o da παρά ve ἀπό ile bilhassa ifade edilmiştir. Wesen bir beriye-doğrudur, namevcut olmak [ab-wesen] ile kavga içinde olan bir mevcut olmaktır [an-wesen]. Fakat mevcut olma, nereden ve nereye mevcut olur? Almanca "an" [yanında] öntakısı köksel olarak aynı zamanda şunu ifade eder: "Auf" [üzerinde] ve "in" [içerisinde].*

Biz şimdi mevcut olan sıradağa, onun jeolojik yapısı veya coğrafi konumu cihetiyle değil, bilakis sadece mevcut oluşu cihetiyle dikkat ediyoruz. Mevcut olan, gizlenmemişlikten yükselmiştir. Böylesi bir yükselişten gelen menşeine, mevcut oluşunda sahiptir. Mevcut olan, gizlenmemişlikten yükselmiş olarak zaten gizlenmemiş olana ulaşmıştır: Sıradağ, açık arazidedir. Onun mevcut oluşu, gizlenmemişliğin içinde gizlenmemiş olana yükselen bir ulaşmadır; sıradağ, yattığı ve uzandığı şekilde durup kalsa da ve hatta tam da o zaman bu böyledir.

Ancak gizlenmemiş olanın içerisine giriş olarak bu gizlenmemişlikten yükseliş, mevcut olanın mevcut oluşunda bilhassa ortaya çıkmaz. Mevcut olmaya dahil olan şey, onun bu suretleri geri tutması ve böylece sadece mevcut olanı ileri çıkarıyor olmasıdır. Hatta bu yükseliş ve girişin içinde cereyan ettiği bu gizlenmemişlik bile ve tam da o, gizlenmemiş mevcut olandan farklı olarak gizlenmiş kalır.

Belirlenen mevcut olma, bir sıradağı, denizi, bir binayı bulunduran ve böylesi bir bulunma ile diğer mevcut olanların arasında
[241] önde-duruyor-olmaya-bırakan bulunmada toplanır. *Her önde-duruyor-olma zaten mevcut olmaya dayanır.* Peki mevcut olmanın kendisi? Onun kendisi tam da mevcut olanın mevcut olmasıdır.

Bu, onun suretlerini bilhassa öne çıkardığımızda da böyle kalır. Mevcut olma, gizlenmemişliği talebine alır ve *bunun içinden çıkan* bir yükselmedir. Fakat sadece genel olarak böyle değildir, bilakis mevcut olma her defasında gizlenmemişliğin bir süregiden bulunmasına girme biçiminde böyledir. Yunanlar böylesi bir süregiden bulunmayı, ışığa gelmiş parlayan kendini gösterme manasında bir görünümseme olarak tecrübe ederler. Süregiden bulunma, sakin olan ve durmaya gelen, yani önde-duranın gizlenmemişliğine doğru öne gelen öne-gelmedir. Fakat sürüyor olmadaki sakinlik kesinlikle hareketin eksikliği değildir. Mevcut olanın mevcut oluşundaki sakinlik, toplanmadır. O, çıkıp-öne-gelmek üzere yükselmeyi, daima muhtemel namevcut olmanın gizli aniliği ile birlikte gizlenmişliğe doğru toplar. Εἶναι'daki παρά, yani beriye-doğru-var-olma [Her-bei-wesen] ve zaten beriye-doğru-var-oluyor olmak, nesne olarak mevcut olanın *bize*, yani insana *doğru* geldiğini kastetmez. Bu "bei" [berisinde], gizlenmemişliğin içinden gizlenmemişliğe doğru müsaade edilmiş görünümseme manasında bir yakınlığı kasteder. Böylesi bir yakınlıkta yaklaşmış olan şey, mesafe açısından çok uzak olabilir.

Yunanların düşünmesinin mevcut olanın mevcut oluşunu dikkate aldığı her yerde, mevcut olmanın belirtilen suretleri söze gelir: Gizlenmemişlik, ondan hareketle yükselme, ona ulaşma, beriye ve öteye doğru olan ..., bulunuyor olma, toparlanma, görünümseme, sakinlik, muhtemel namevcut olmanın gizli aniliği. Yunan düşünürler, mevcut olanı mevcut olmanın bu suretlerinden hareketle düşünürlerdi. Fakat onlar asla bu suretlerin kendilerini *dikkate alıp düşünmediler*. Zira mevcut olma onlar için, mevcut olanın mevcut olması olarak sormaya *değer olmadı*. Neden olmadı? Çünkü, mevcut olmanın bahsedilen suretleri içinden yalnızca *onların* sorduğu, belki de sormak zorunda kaldıkları şey onların sormasına hitap ediyordu, karşılık veriyordu, yani cevap veriyordu.

Müteakip Avrupai düşünme, τί τὸ ὄν sorusuyla işaret edilmiş güzergaha getirilmiştir. Mevcut olanın mevcut olması Avrupai

düşünmede daha da az sormaya değer oluyor. Hatta bu, başkaları uğruna mevcut olmanın suretlerini giderek dikkatten kaybediyor.
[242] Varolanın varlığındaki diğer suretler, yani nesnenin bahsedilmiş olan nesnelliği ve gerçek olanın gerçekliği, yine de henüz mevcut olmanın temel suretine dayanırlar, tıpkı tüm öznelliğin içinden hâlâ ὑποκείμενον'un yansıdığı gibi, idrak etme ve kavrama olarak dönüştürülmüş bir önde-duruyor-olmaya-bırakmaya tekabül eden bir önde-duran olarak mevcut olanın, mantığın λόγος'u olarak λέγειν'in yansıması gibi. Bu başlık, Kant'ın "Transandantal Mantık"ında hazırlanmış, metafizik yolla mümkün olan en yüksek manasına Hegel ile ulaşır. "Logik" burada, mutlak öznelliğin Onto-Logik'i demektir. Bu "Logik" bir disiplin değildir, meselenin kendisine dahildir, Hegel metafiziğinin düşündüğü varlık manasıyla bütünüyle varolanın varlığıdır.

Son olarak Akşam Diyarının mantığı [Logik], durdurulamaz gelişimini artık elektronlar beyninin oluşturduğu lojistik oluyor; böylelikle insanoğlu, tekniğin özünde tezahür eden ve pek dikkate alınmayan varolanın varlığına uyarlanmış olur.

Acaba ἐὸν ἔμμεναι sözlerinin adlandırdıkları şeyi, mevcut olanın mevcut oluşunu, şimdiye kadarkinden daha fazla sorarak mı dikkate alıyoruz şimdi? Belki de; ve şayet öyle ise, o halde bunu büyük olasılıkla fazla uzun bir hazırlık yapmaksızın ilk hamlede başarabileceğimize dair zannımızdan vazgeçerek yaparız. Günümüzün dünya kamuoyu, tıpkı gazete okunduğunda olduğu gibi düşünürün düşünmesinin de aynı şekilde anlaşılabiliyor olması gerektiği zannında yaşar. Herkesin modern teorik fiziğin akıl yürütmelerini anlayamaması, nizami kabul edilir. Ancak düşünürlerin düşünmelerini öğrenmek önemli ölçüde daha zordur; daha çetrefil olduğu için değil, bilakis basit olduğu için, hatta mutat tasavvurun yaygınlığına göre fazlasıyla basit olduğu için böyledir.

Söze göre ἐὸν ἔμμεναι, devamında ikisinin birbirine eklenmişliğinden düşünmenin esas olan özünün gelişip açılması için

λέγειν τε νοεῖν τε'nin ona doğru yöneltilmiş olması gereken şeydir. Bu, şu demek oluyor: ἐὸν ἔμμεναι, λέγειν τε νοεῖν τε'yi dikkate alarak, kendisi için talebine alır. Önde-duruyor-olmaya-bırakmanın ve dikkate-almanın ἐὸν ἔμμεναι'a eklemlendiği, ἐὸν ἔμμεναι'a bağlı ve yerleştirilmiş kaldığı surette, onların birbirine eklenilmişliği, düşünmenin ἐὸν ἔμμεναι'dan doğru talep edilmiş
[243] özüne kâfi gelir ancak. Χρή, yani "Es brauchet" [lazım olan], ἐὸν ἔμμεναι'in, yani mevcut olanın mevcut olmasının içinden hareketle konuşur. Bu ἐὸν ἔμμεναι, perdelenmiş bir şekilde "Es brauchet" olarak χρή'deki "Es"i adlandırır. Ἐὸν ἔμμεναι böylelikle, düşünmeyi özüne, yani λέγειν ve νοεῖν'in birbirine eklenmişliğine çağıran şeyi adlandırır. Müteakip düşünmenin ne surette διαλέγεσθαι [dialegesthai] ve διανοεῖσθαι [dianoeisthai] olarak belirleneceğine buradan hükmedilir. Onların özünü bundan böyle mantık ve diyalektik, veya diyalektik olarak mantık idare eder. "Logik" ismi, Akşam Diyarının metafiziğinin yükselerek zirvenin başlığı olduğu anda en yüksek makamına ulaşır. O sonra, Hegel'in "Tinin Fenomenolojisi"nde ["Phänomenologie des Geistes"] tinin kendi kendini onun elementi olarak hazırladığı şeyi adlandırır; bunun içinde de onun amilleri "*basitliğin şekli*nde yayılır" ve "tüme doğru organize edilir". Bu mutlak olanın düzenlenmesine dair hareket, "*logik* veya *spekülatif felsefe*" dir (Bkz. "Tinin Fenomenolojisi"nin önsözü, ed. Hoffm. s. 33*).

Ἐὸν ἔμμεναι'da, Akşam Diyarının düşünmesinin içine doğru çağıran çağrı gizlidir.

Şayet mesele böyle ise, o halde bu durum daha kısaca ortaya konabilir. Ancak burada biz sadece, Parmenides'in kendini bağlı gördüğü ortaya koyma biçimini takip ediyoruz. O çoğu zaman λέγειν τε νοεῖν τε yerine sadece νοεῖν diyor, yani dikkate-almak. Ἐὸν ἔμμεναι yerine, ya sadece εἶναι, veya basitçe ἐόν diyor. Şimdi gösterilen bu durumdan sonra νοεῖν, veya kısaca tercüme

edilmiş olarak düşünme, sadece εἶναι'a, yani varlığa bağlı ve onun içine yerleştirilmiş olarak kaldığı surette bir düşünme olur. Νοεῖν, ruhun ve tinin gayri-maddî bir etkinliği olarak cereyan etmesinden dolayı "düşünme" değildir kesinlikle. Νοεῖν *olarak* νοεῖν ile εἶναι birbirine aittirler ve böylece νοεῖν, εἶναι'in içine aittir.

Parmenides buna benzer bir şey söylüyor mu? Söylüyor, bir defa Fragman III (eskiden V) olarak sayılan fragmanda, devamında büyük Fragman VIII, 34 v. d.

İlk yer şöyledir:

[244] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.[41]

Bu, mutat olarak şöyle tercüme edilir:

"Zira aynı şeydir düşünme ve varlık."

Bu arada, daha önce görüştüğümüz sözün tercümesinden, daha dikkatli işitmeyi öğrenmiştik: εἶναι [einai], ἐὸν ἔμμεναι [eon emmenai] anlamına gelir, yani mevcut olanın mevcut oluşu; νοεῖν [noein] ama λέγειν ile *bir* birbirine eklenmişliğe aittir ve şunu ifade eder: Dikkate-almak. Fakat şimdi bu iktibas edilen sözde τὸ αὐτό ne demektir? Doğru olarak şöyle çevrilir: Aynı olan. Bu ne demektir? "Birebir" manasında eşit şeyi mi kasteder? Asla. Zira bir kere τὸ αὐτό katiyen bunu ifade etmez ve ikinci olarak da Parmenides'e – daha önce tercüme edilmiş sözün açıkça gösterdiği gibi – varlık ve düşünmenin sanki rastgele düşünme yerine varlık ve varlık yerine düşünme koyulabilirmiş gibi birbirinin birebir aynı oldukları fikri uzaktır. Fakat τὸ αὐτό, aynı olan, belki eşit olan anlamında anlaşılabilir. Biz de konuşma biçimlerimizde mütemadiyen şu ifadeleri birbirine karıştırırız zaten: Aynı olan [.s Selbe] ve eşit olan [.s Gleiche]. Fakat eşit olana Yunancada ὅμοιον [homoion] denir, τὸ αὐτό değil. Zaten düşünme ve varlık nasıl eşit şey olabilir ki? Onlar tam da farklı olanlardır: Mevcut olanın mevcut oluşu ve dikkate-almak.

Ancak tam da bu farklı olanlar olarak birbirlerine aittirler. Fakat nerde ve nasıl? Birbirlerine ait oldukları unsur hangisidir? Bu unsur

νοεῖν midir, veya εἶναι mıdır, yoksa hiçbiri mi? O halde üçüncü bir şey mi; hakikatte ikisi için de ilk olan, fakat onların sentezi olarak ilk değil, bilakis tüm tezlerden daha ilksel ve iptidai olan mıdır? İşitmiştik ki: νοεῖν, kendi olarak tecrit edildiğinde, yani εἶναι'a dair özel bağlam ile tasavvur edilmediğinde, henüz hiçbir şekilde düşünme değildir. Üstüne üstlük Parmenides'in kendisi bunu başka bir noktada, VIII, 34 ve devamında ivedilikle diyor:

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ... εὑρήσεις τὸ νοεῖν.[42]

"değil çünkü tecrit edilmiş olarak mevcut olanın mevcut oluşundan, bulup çıkaramazsın dikkate-almayı."

[245] Parmenides muhtemelen burada sadece dilsel ifade sebebiyle değil, bilakis meseleye dair sebeplerden ötürü şöyle diyor: ἀνευ τοῦ εἶναι [aneu tou einai] yerine ἄνευ τοῦ ἐόντος [aneu tou eontos]. Ἄνευ [Aneu] sözcüğü, tecrit edilmiş anlamında "ohne" [olmaksızın] demektir; ἄνευ, σύν'in [syn] aksi ilişkisidir, yani beraber/birlikte demektir; οὐ γὰρ ἄνευ [ou gar aneu], çünkü tecrit edilmiş değil ondan ..., daha çok: Sadece onunla beraber ...; bu γάρ [gar], yani nitekim/zira, ταὐτόν'a [tauton], τὸ αὐτό'ya [to auto], yani aynı olana bağlıdır. Buna göre τὸ αὐτό sözcüğü, aynı olan, ne demektir? O, birbirine ait olan anlamındadır.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

"Yani aynısıdır dikkate-almak ve böylece mevcut olanın mevcut oluşu."[43]

İkisi de birbirine aittir, yani ilk bahsedilen νοεῖν'in özünün, mevcut olanın mevcut oluşuna yerleştirilmiş olarak kalması şeklinde ikisi de birbirine aittir. Ἐόν, mevcut olanın mevcut oluşu, buna göre νοεῖν'i kendinde muhafaza eder ve bunu da ona ait olan olarak yapar. Ἐόν'dan, mevcut olanın mevcut oluşundan, ikisinin[b] ikiliği konuşur. Ondan, düşünmenin özüne çağıran, onu özünün içine bırakan ve kendinde muhafaza eden çağrı konuşur.

b geliştirip açılmamış olarak!

Ne surette bu böyledir? Düşünme neden ve ne şekilde varolanın varlığı itibarıyla özüne yönlendirilmiş, oraya çağrılmıştır? Bunun böyle *olduğunu* Parmenides net bir şekilde Fragman III ve VIII, 34/36'da söyler. Ancak Parmenides elbette çağrıdan bahsetmiyor. Muhtemelen diyor ki: Mevcut olanın mevcut oluşunda, düşünmenin içine sesleyen çağrı konuşur; bu sesleniş düşünmeyi, νοεῖν'i εἶναι'a yerleştirerek özüne sesler.

Ancak Parmenides, şu an bahsedilen yerlerin ikincisinde, νοεῖν ile εἶναι'in neden ve ne şekilde birbirine ait olduğuna dair belirleyici bir işaret verir. Bu işareti takip edebilmek için, bu takririn öğretmeye muktedir olduğundan daha fazlasına ihtiyaç vardır. Öncesinde dilin özünün dikkate alıp düşünülmesi gerekirdi ve
[246] bunu da, daha önce λέγειν ve λόγος'a yönelik zikredilmiş olana dair bir cihetle yapmalıydı.[c] Tam da neden ἐὸν ἔμμεναι'ın çağırdığı ve ne şekilde düşünmenin içine çağırdığı karanlıkta kalır. Pekâlâ akılda tutulması gereken şudur: Çağrıyı, kendi olarak mevcut olan ve kendi olarak varlık değil, ikisinin bir araya hesaplanmış olduğu bir sentez de değil, bilakis ἐὸν ἔμμεναι, yani mevcut olanın mevcut oluşu barındırır, bunların saf bir olmalarının gizlenmesinden hareketle olan ikilik barındırır.

Buna karşın başka bir şey nettir: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι sözü, tüm Akşam-Diyarı-Avrupai düşünmenin temel konusu olacaktır. Onun tarihi, temelde bu konuya dair varyasyonların serisidir; Parmenides'in sözünden bilhassa bahsedilmediği yerde dahi bu böyledir. Metafiziksel temel duruşlarındaki tüm farklılığa rağmen büyüklüğünde erken dönem Yunan düşünmesinin yüceliğine uyan en fevkalade varyasyon, Kant'ın, tüm apriori sentetik yargıların en yüksek temel prensibi olarak düşündüğü cümlesidir. Kant'ın, a priori sentetik yargı olarak adlandırdığı şey, τὸ λέγειν τε νοεῖν τε ἐὸν ἔμμεναι'ın Yeni Çağ'daki yorumudur. Kant bu temel prensipte, düşünmenin, yani

Bknz: Der Satz der Identität. [Aynîlik İlkesi]

varlığı cihetiyle (tecrübe edilebilir) varolanın tasavvur edilmesi ile varolanın varlığının birbirlerine ait olduklarını ve ne şekilde böyle olduklarını söyler. Fakat Kant için varolan kendini tecrübenin nesnesi olarak gösterir. "Varlık", nesnenin nesnelliğini ifade eder.

Parmenides'in sözüne dair varyasyon şöyledir:

> "Tümüyle *tecrübenin imkanının* şartları, aynı zamanda *tecrübenin nesnelerinin imkanının* şartlarıdır..."[44] (A 158, B 197). Bu "aynı zamanda", τὸ αὐτό'nun, yani "aynı olan"ın Kant'ça yorumudur.

Bu cümlenin söylediği şey, Parmenides'in sözünün (Fragman V) söylediğinden temelden farklıdır. Dolayısıyla bunun Kant'tan hareketle anlaşılması ve yorumlanması mümkün değildir, fakat aksi pekâlâ mümkün ve gereklidir. Kant kesinlikle farklı bir şey
[247] söyler, yine de onun düşünmesi, Yunan düşünürlerin düşünmesiyle aynı (eşit değil) alanda hareket eder. Parmenides'in, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι ile söylediği şey, Hegel'in Kant'çı prensibi mutlaklığa yerleştirdiği ve dönüştürdüğü "varlığın düşünme olduğu"na dair cümleden de farklıdır ("Tinin Fenomenolojisi", s. 45).

Düşünmenin ne demek olduğunu, çağrılmış olana, yani λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι'a dikkat ettiğimizde ve sorarak çağıran şeyi, ἐὸν ἔμμεναι'yı, mevcut olanın mevcut oluşunu, o *bir* sözcüğün, yani tüm partisiplerin partisibi olan ἐόν sözcüğünün adlandırdığı ikiliği gözetlersek sorabiliriz sadece: Mevcut olarak mevcut olan.

"Düşünme ne demektir?" Kapanışta sorunun, ilk olarak Almanca "denken" [düşünme] sözcüğümüzün köksel olarak ne anlama geldiğini araştırarak sormuş olduğumuz şekline tekrar geri dönüyoruz. Gedanc şu demektir: Hafıza, hatıra, şükür.

Fakat bu arada şunu görmeyi öğrendik: Düşünmenin özü, onun dikkate alıp düşünülmeye sevk ettiği şeyden belirlenir: Mevcut olanın mevcut oluşundan, varolanın varlığından. Dü-

şünme, ἐόν'u, yani bu sözcüğün aslında konuşulmamış bir şekilde adlandırdığı şeyi düşünmeye başladığında [*an*-denken*] ilk olarak düşünme olmuş olur. Bu, varolan ile varlığın ikiliğidir. Asıl düşünme veren şey, budur. Kendini bu şekilde veren şey, en-sormaya-değer olanın vergisidir.

Düşünme, λέγειν içinde, yani bir söylem içinde dilin köksel konuşmasına emanet vermek üzere bu vergiyi kabulüne ve yani dikkatine almaya muktedir olacak mıdır?

EK

[251] 1951/52 KIŞ DÖNEMİNİN DOKUZUNCU TAKRİRİNDEN ŞİMDİYE KADAR YAYINLANMAMIŞ METİN KISMI

Geçtiğimiz yarım yüzyılda Nietzsche ne hâle getirildi? O'nun düşünmesine neler isnat edildi? Bugün hâlâ, birçok kişinin iblisin bizzat kendisini anında önlerinde görmüşçesine tepki vermeleri için sadece "Nietzsche" ismini zikretmek kafidir.

Nietzsche, geçtiğimiz on yıllarda bizde maruz bırakıldığı sözde muvafakat ve istihlaf dan haberdar olsaydı, dehşete düşerdi. – Fakat Nietzsche, diğer taraftan üzerine yağdırılacak olan ret ve kınamaları duysa idi, daha az dehşete düşmezdi.

Dehşete düşer miydi Nietzsche? Hayır – o sadece tezyif ederdi – lakin kin ve bataklıktan gelen bir küçümseme ile değil de, "Zerdüşt"ün üçüncü kısmında zikrettiği şekilde bir tezyif ile bunu yapardı; orada Zerdüşt diyor ki: "Ah benim ruhum, ben sana kurdun kemirmesi gibi gelen tezyifi değil, en çok sevdiği yerde en fazla tezyif eden büyük ve seven tezyifi öğrettim."[45] Böylesi sözlerde

– hele ki onları münferit olarak iktibas ediyorsak – daima altına yazılmış oldukları başlığa dikkat etmemiz gerekir. Buradaki başlık şöyle: "Von der grossen Sehnsucht" ["Büyük Hasrete Dair"].

Bu "ancak sevgiden yükselip uçacak" olan tezyif, üstün insana giden yol üzerinde görülene aittir.

Fakat üstün insanın sevgiye de takatinin kalmadığı yerde durum nasıl? Nietzsche buna, "büyük şehre" olan kinini koy vermesi için Zerdüşt'ü ayartmaya çalışan Zerdüşt'ün budalasını anlattığı parçada cevap verir – bu "muaccizlerin, arsızların, yaygaracı ve çığırtkanların, kızgın muhterislerin" şehridir. Zerdüşt budalasının bu önerisine ne ile cevap veriyor?

[252] "Vah, bu büyük şehre – ve artık içinde yakılacağı ateş sütununu görmeyi isterdim!
Zira böyle ateş sütunları büyük öğlenin öncesinden gitmek zorundadırlar. Fakat bunun kendi zamanı ve kendisine ait kaderi var. – Ama şu öğüdü, seni budala, veda olarak veriyorum sana: Kişi sevemediği yerden - *geçip gitmelidir*"![46]

Üçüncü kısmın tamamına bu son sözcük başlık ediyor.

Fakat burada fazla kıt düşünmeyelim: "Büyük şehrin üzerindeki ateş sütunu" – yani modern hayat ifasının üzerindeki ateş sütunu böylesi olarak ve tamamıyla *henüz* tezahür *etmedi*.

Biz, Nietzsche'nin, bu sevemeyen ama kin de besleyemeyen geçip gitmeyi becerip beceremediği hakkında bir hüküm verme hadsizliğine düşemeyiz. Nietzsche'nin, son yıllarında aşılamaz derecede yığılan yanlış tevillere sadece polemik yazılarla yanıt verdiğine işaret etmek çok ucuz olur. Bu yazıların üslup ve içeriği ile kendi düşünme yolu arasında doğrudan doğruya anlaşılır bir ahenk olmadığı ispat edilmeye çalışılsa, bu ancak bir parça intikam hırsı olur. Fakat sonuna gelindiğinde bir kâğıda şu sözlerin yazılı olacağı bu yolun böylesi ahengine, tınısına ve ötüşüne dair ne biliyoruz: "*Bana yeni bir şarkı söyle: Dünya nurlandı ve tüm gökler sevinç içinde. Çarmıha gerilmiş olan.*"[47]

[253] 1952 YAZ DÖNEMİNİN SON, ARZ EDİLMEMİŞ TAKRİRİ (ON İKİNCİ DERS)

[Was heißt Denken?, sayfa 247 hk.]

Parmenides. VIII, 34 v.d. şu şekilde:

ταὐτὸν δ' ἐστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἔστιν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν οὐδ' ἦν γὰρ ἢ εστιν ἡ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι.[48]

"Aynıdır ama düşünme ve onun için de düşünülmüş olan.
Çünkü varolansız, ki onda söylenmiş olandır,
bulamayacaksın düşünmeyi – çünkü var olmadı ya da var değil ya da var olmayacak
başka hiçbir şey "varolanın" yanında ondan hariç, kısmet onu sonra zincirledi
tümüyle, hareket edemez de, olmaya."

Bu sözlerde νοεῖν ile εἶναι, 'düşünme ve varlık' arasındaki ilişki hakkında söylenmiş ne var?

Görebildiğim kadarıyla olağanlaşmış farklı yorumların her biri, metinde de her seferinde belli bir destek buldukları şu üç cihetten birine tutunurlar.

Bir defa düşünme birçok başka şey gibi mevcut ve var olan olarak ele alınır. Bu varolan buna uygun olarak her kendi emsali gibi sair varolanın hesabına dahil ve ilave, yani "entegre" edilmelidir. İntegral, bir çeşit toplam ve toplamadır. Bu ifade edilen cihetle düşünme, varolan ile aynı türdendir. Varolanın toplamına varlık denir. Böylelikle düşünme kendini varlık ile aynı şey olarak gösterir. Bu tespiti yapmak için felsefeye pek ihtiyaç yoktur. Bu söylenilen, sadece olay olarak düşünme için geçerli değildir. Bu, deniz seyahati, binaların inşası ve her beşerî fiil için hakeza geçerlidir. Bunu Parmenides'in özellikle düşünmeye yönelik
[254] sarih şekilde tespit etmesi ve bunu, varolanın dışında ve yanında tamamıyla sair varolanın olmadığı gibi herkesçe bilinen bir şeyle

ayrıyeten gerekçelendirmesi insanı şaşırtıyor. Esasen meseleye hakkıyla bakıldığında ve bu şekilde tevil ettikçe, insan hiç de şaşırmıyor artık. Zira mevcut olan her bir şeyi, varolanın içine tanzim etmek filozofları felsefe ile ilk denemelerinde meşgul etse de, felsefenin ilerlemesiyle düşünmenin gerçek bir vazifesi olma özelliğini yitirmiştir. Fakat bu arada, eğer Parmenides'in hiçbir yerde düşünmenin de birçok ἐόντα, yani çeşitli varolanlardan bir tanesi olduğu ve bunlardan herhangi birinin kâh varolduğu, kâh varolmadığı ve böylece daima her ikisi de, mevcut-namevcut, olduğu yönünde söz etmemiş olmasına bilhassa işaret etmek gibi bir sebep olmasaydı, varlık ve düşünmenin münasebetini, varolanı varlığın kütlesi [Masse] olarak gören bu "ağır/kütlesel" [massiv] yoruma değinmeye hiç değmezdi.

Metnin bir başka ve daha düşünceli ele alınışı bu kısımda en azından "zor anlaşılır ifadeler" buluyor. Anlaşılmasını kolaylaştırmak için etraftan yardım aranıyor. Düşünme ve varlık arasındaki münasebet, idrakin gerçeklikle olan ilişkisi sorusunu mevzubahis ediyor göründüğünden dolayı ihtiyaç duyulan bu yardım, şüphenin içinden geçmiş bir idrak teorisi kurup bunu soru soruşunun belirleyici vasfı yapmış olan günümüz felsefesinden alınmakta. Varolanı tasavvurun nesnesi olarak tayin eden günümüz felsefesinde bir cümle bulunur ki, o, Parmenides'in cümlesinin yorumlanması için rahatlatıcı bir ipucu verir. Bu, Descartes'in temel duruşuna dayanan Berkeley'nin cümlesidir: Esse=percipi: "Varlık eşittir tasavvur edilmek". Parmenides'in ifadeleri, asıl olarak bu bir araya düzenleme ile belirgin bir felsefi soru soruşun cihetine ulaşır.

Nesnelerin nesnelliğinin tasavvur eden bilinçte "tesis edilmesi" bakımından varlık ile düşünme eşittir. Bu tanımların ışığında
[255] Parmenides'in cümlesi kendisini idrakin özü hakkındaki çağdaş öğretinin kaba bir ön şekli olarak gösterir. Tarihbilimsel olarak tespit edilebilir olan bağlılıklar her nasıl görünürse görünsün, Yeni

Çağ'a ait bir cümle olan esse=percipi'nin Parmenides'in cümlesine dayandığı şüphe kabul etmez. Fakat bu Erken Yunan ve Yeni Çağ cümlesinin tarihî aidiyeti, mana bakımından özsel olarak farklı olduklarını da içerir. Dikkatli bir bakışa bu söyleyiş şeklinde bile kendini gösteriyor. Parmenides her iki kısımda da önce νοεῖν'den bahsetmekte ve buna εἶναι'yı tahsis etmektedir – tersi şekilde değil. Kendisiyle örtüşen bir tekabülde Yeni Çağ cümlesinin şu şekilde olması gerekirdi: Percipi = esse. Ancak o, aksi yönde ilk zikredilen esse'yi percipi'ye, Descartes'in ens = ens verum, verum = certum şeklinde olan temel prensibine uygun olarak tahsis eder. Yeni Çağ cümlesi "varlık" hakkında bir şey söyler, Erken Yunan ise "düşünme" ile ilgili bir şey söyler. Bundan dolayı Erken Yunan'a ait cümlenin yorumlanması, Yeni Çağ'ın düşünmesinin ufkundan peşinen yanılgıya doğru gider. Yine de bu, birçok şekilde Yunan düşünmesini benimsemenin oyunsal bir denemesi olarak kalır.

Fakat nihayetinde Antik Felsefe de kendi Platoncu tarzıyla Parmenides'in cümlesine ağırlık kazandırmaya çalışıyordu. Buradaki varolanın varlığına dair etken görüş, Sokratçı-Platoncu öğretiden alınmıştır. Buna göre, varolanın "var oluşunu" belirleyen "idealar" duyumsal olanın alanına ait değildirler. Onlar sadece νοεῖν'de duyulabilirler. Böylece varlık – Parmenides'in cümlesi Plotin'e göre bunu ifade etmek istiyor – αἰσθητά'ya [aisthēta] ait değil de νοητόν'dur [noēton]. Varlık, "tinin" mahiyetindedir. Düşünmenin varlıkla eşit olduğuna dair cümle şunu ifade etmek istiyor: İkisi de özde duyusal olmayan ve duyu-üstüdür. Parmenides'in sözü, yeni Platoncu yorumlarda ne "düşünme", ne "varlık", ne de iki farklı şey olarak her birinin diğerine aidiyeti ile ilgili bir ifade olmayıp, bilakis ikisinin duyusal olmayan olanın alanına ait olması ile ilgili bir ifadedir.

[256] Bu zikrolunan üç yorumdan her biri, Yunanların erken dönem düşünmesine daha sonra gelişen soruları ilave ve zan ediyor. Muhtemelen, daha önceki düşünmeyle düşünsel bir konuşmaya girmeye

çalışan her sonraki düşünme, kendiliğinden konuşmalı ve böylece erken dönem düşünmenin sükutunu kırmalıdır. Bu şekilde erken dönem düşünme kaçınılmaz olarak sonraki konuşmaya dahil edilerek onun duyu ve görüş sahasına tayin edilir ve böylece kendi öz ifade hürriyeti adeta gasp edilir. Yine de bundan dolayı zarurî olarak sonraki düşünmeye doğru bir tevil icra edilmiyor. Her şey, sonraki düşünmenin açtığı konuşmanın, önceki düşünme tarafından hitap edilmeye önden ve mütemadiyen kendini açıyor mu, yoksa kendini önceki düşünmeye karşı kapatıp üstünü daha sonraki öğretilerle mi örtüyor sorusuna bağlıdır. Bu kendini kapatma, sonraki düşünme, önceki düşünmenin hususî duyu ve görüş sahasına müracaat etmeyi ihmal ettiğinde meydana gelir. Böylesi bir müracaat elbette, sadece önceki düşünmenin temelinde bulunan ve konuşulmamış olan şartlarını bilmek isteyen bir öğrenmeyle tükenmemelidir. Müracaat, görüş ve duyu sahalarının ve bunların öz menşelerinin, dikkate alıp düşünen bir dile geldikleri bir konuşmaya dönüşmelidir. Böyle bir şuur vuku bulmazsa, zaten düşünsel konuşma gerçekleşmez. Oysa diğer durumda erken dönem düşünme, konuşma yoluyla kendi öz sormaya değerliğine gelişip açılabilir. Dolayısıyla bu cihete göre, her teşebbüs dikkatini metnin bu karanlık ve sormaya değer kısımlarına yöneltecek ve kendisini hemen ve yalnızca anlaşılır gibi görünenlerin yanı başına yerleştirmeyecektir; çünkü bu şekilde konuşma daha başlamadan biter.

Fakat aşağıda metnin karanlık bölümlerini ardı sıra sayarak kaydetmekle yetinilecektir. Böylesi bir yöntem, tercümeyi hazırlayabilir, ancak kendisini henüz icra edemez.

[257] **1.**

Parmenides'in cümlesini bize rivayet eden daha tafsilatlı metnin (VIII, 34 sqq.)*, ἐόν'dan söz ettiğini her şeyden önce tespit etmeliyiz. Bu "varolan" denilenle Parmenides, içine düşünmenin de tanzim edilmesi gereken kendi olarak varolanın yekûnunu

kastetmez kesinlikle. Aynı şekilde τὸ ἐόν da εἶναι'yı, sanki onun duyusal olmayan doğası, kendi olarak varlığa karşı öne çıkarılmalıymış gibi "kendi olarak varlık" manasında kastetmez. Ἐόν, gramer cihetiyle sıfatfiil olarak ifade edilir ve mesele cihetiyle de ikili olarak düşünülür. Bu durum şu tabirlerle ifade edilir: "Varolanın varlığı" ve "kendi varlığında varolan". Fakat böylesi bir adlandırma, ikiliğin kendisini böylesi olarak düşünmekten, hatta onu sormaya değerliğe yükseltmekten çok uzaktır.

Sıkça zikredilen "varlığın kendisi" varolandan farklı olarak tam da "varolanın *varlığı*" manasında "varlık"tır. Akşam Diyarının düşünmesinin başlangıcında ise her şey, esasen "varlık" ile adlandırılanı (Φύσις [Physis], Λόγος [Logos], Ἕν [Hen]) ölçülü bir bakışla görmekte yatıyor. Böylelikle, sanki bu varolanın varlığının, tümüyle varolan ile sadece "eşitmiş" ve böylesi olarak da en varolanmış gibi bir görünüm ortaya çıkıyor. Düşünme bundan böyle ikiliğin içinde hareket ettiğinden dolayı, ikilik özsüzlüğe doğru eriyip gitmiş gibi görünüyor; bu yüzden ikilik, "varolanın *varlığının*" ulaştığı özün kısmetsel biçimlenişine göre farklı tezahürler geçirse de, dikkate alınıp düşünülecek bir şey vermiyor. İkilik, Akşam Diyarının düşünmesinin henüz başlangıcında *böylesi olarak* zaten ortadan kalkmıştı. Ancak bu ortadan kalkma bir hiç değildir; nitekim ikilik bu ortadan kalkmada unutulmuşluğa düşer. Ama onun özü kendisini Λήθη'de [Lēthē] önden bildiriyor. Burada aceleci bir zanna karşı ilave edilmelidir ki, Λήθη'yi, "unutma"nın malum fakat müphem bir tasavvuru cihetiyle unutulmuşluk olarak yorumlayamayız. Bilakis, yapılması
[258] gereken daha çok unutulmuşluğun özünü, gizlenmişlik anlamında Λήθη'den aldığı ismine uygun olarak sorgulamaktır.

2.

Her ne kadar Fragman III'e (eskiden V'e) göre düşünme varlığa ait olsa da, bu aidiyet [Zusammengehörigkeit] tersine ve peşinen Aynîlik* [Identität] olarak yorumlanamaz. Zira bununla beraber sekizinci fragman, daha açık bir şekilde, yani sormaya değerliğe

daha da bir ivedilikle işaret ederek düşünmenin varlığa olan bu aidiyetinin hangi cihetle dikkate alınması gerektiğini ifade eder. Ἐόν ο, οὕνεκεν ἔστι νόημα'dur. "Dikkate-alınan şeyin" bulunuyor olmasının sebebi ἐόν'dur. Düşünme, ne "kendi olarak varolan" tarafından kullanılır, ne de "varlığın kendisi için" ihtiyaç duyulur. Ancak kendi için νοεῖν'i ve bununla birlikte aynı zamanda λέγειν'i, yani öne koymayı talep eden ve kendine doğru yola çağıran şey ἐόν'dur, varolanın varlığıdır. Düşünmenin kendisi, yalnızca konuşulmamış olan ikilikten dolayı *var*. Varolan (olarak) varolanın, yani mevcut olanın mevcut olmadaki tezahürünün, λέγειν ile νοεῖν'in birbirine eklenmişliğine ihtiyacı var ve bundan sonra Akşam-Diyarı-Avrupai düşünmenin metafiziksel belirlenmiş özü buradan gelişip açılacak. Buna müteakip bu düşünme, varolanı bilhassa, ἐόν'un kolayca işitilemeyen ikiliğinde henüz görünümsemiyor gibi olan varolan *olarak* (ὂν ᾗ ὄν [on hēi on], ens qua ens) görünüme getiriyor. Bu şekilde düşünme ve ikilik birbirine aittir. Bu şekilde birbirine ait olanlar olarak ἐόν (εἶναι) ve νοεῖν birbirinin aynıdırlar.

3.

Aidiyet hangi türdendir? Λέγειν τε νοεῖν τε'nin (Fragman VI) izah ettiğimiz eklemine göre νοεῖν önden ve dolayısıyla mütemadiyen λέγειν'de yerli kalmaktadır. Buna göre νόημα da,
[259] νοούμενον olarak bir λεγόμενον'dur. Dikkate alınan mütemadiyen önde-duruyor-olan olarak derlenmiştir. Dikkate almak bu derlemeyi geliştirip açıyor ve muhafaza ediyor. Ancak λέγειν, yani kendi mevcudiyetinde mevcut olanı önde-duruyor-olmaya-bırakmak, Yunanca tecrübe edinilen söylemenin özünü belirler. Νοούμενον ve onun νοεῖν'i, sonradan ve tesadüfen değil, bilakis özsel ve mütemadiyen söylenmiş olandır. Fakat her söylenmiş olanın konuşulmuş olması şart olmadığı gibi, sükût edilmiş olan şey olarak kalması da mümkün ve hatta bazen mecburdur. Ancak her konuşulmuş olan, öncesinde söylenmiş olandır. İkisi arasın-

daki fark nedir? Neden Parmenides νοούμενον [nooumenon] ve νοεῖν'i Fragman VIII'de πεφατισμένον [pephatismenon] olarak vasıflandırıyor? Bu sözcük, leksikal olarak doğru şekilde "konuşulmuş olan" olarak tercüme edilir. Fakat φάσκειν [phaskein] ve φάσις [phasis] ile adlandırılan bu konuşma neyi kasteder? Burada konuşma, bir söz ve cümle anlamının (σήματα τῶν ὄντων) [sēmata tōn ontōn] ilanı (φωνή) [phōnē] olarak mı geçiyor sadece? Konuşma burada "semantik" olandan farklı olarak sadece "fonetik" olan mıdır? Kesinlikle değil. Φάσκω'da [Phaskō], tazim ederek zikretmek, bir şeyi öne doğru gelmeye seslemek*, görünür kılmak yatıyor; φάσμα [phasma], örneğin yıldızların ve ayın değişen suretlerde görünmesi gibi bir görünmedir [Scheinen] ve bu sebepten de ay "fazları" denir. Konuşmak, φημί [phēmi], özde λέγειν ile eşit olmamasına rağmen aynıdır: Mevcut olanı mevcudiyetinde önde durmaya bırakmak.

Νοεῖν'in nereye ait olduğunu söylemek Parmenides için bir meseledir. Onu baştan beri ait olduğu yerde bulabiliriz sadece. Νοεῖν'i nerde buluyoruz? Kendini gösterdiği yerde sadece. Ve o kendini sadece görünüme geldiği yerde gösterebilir. Νοεῖν nerede ve nasıl görünüme gelmiş bir şeydir? Πεφατισμένον olarak görünüme gelmiş bir şeydir. Öyleyse νοεῖν konuşulanda görünüme gelir. Konuşulan şey, seslendirilmiş olarak duyumsal algılanabilir olandır. Dilsel ifade, söylemenin duyumsal olarak tasavvur edilemeyen manasını konuşmanın seslendirilmesinin duyumsallığına ve yazının çizimine zorluyor, itiyor ve taşıyor. Fakat Parmenides burada, söz lafzında kastedilen bir gayrı-duyumsal mananın duyumsal olarak görünürlüğe ulaştığından mı
[260] bahsediyor? Kesinlikle. Onun soru sorması yalnızca νοεῖν'in εἶναι'a olan ilişkisine yöneliktir. Bu cihette Parmenides diyor ki: τό νοεῖν ... πεφατισμένον ἐν τῷ ἐόντι[49]; dikkate almak, "varolanın içinde" görünüme gelmiştir.* Bu, νοεῖν'in, ruhsal olanın

da ait olduğu varolanın dairesinde, sair ἐόντα arasında bulunur olduğunu mu kastediyor? Noεῖν'i ruhi bir yaşantı olarak düşünür ve onu "bilinç olguları" alanında bulmaya çalışmak isteseydik, asla νοεῖν'i Parmenides'in anladığı şekilde göz önüne getiremezdik. Fakat Parmenides demiyor mu: οὐκ ἄνευ τοῦ ἐόντος εὑρήσεις τὸ νοεῖν50 – "varolandan" ayrılmış olarak bulamazsın νοεῖν'i.* Muhakkak. Onu sadece σύν olarak ἐόν ile toparlanmada buluruz. Neden? Zira λέγειν olarak νοεῖν, kendisini kendinden hareketle yalnızca ἐόν'a toparladığı ve sadece bu toparlayan olarak mevcut olduğu şekliyle mevcut olduğu için. Νόημα [noēma], yalnızca λεγόμενον [legomenon] olarak ἐόν'da görünüme gelir ve böylelikle şudur: πεφατισμένον. Bunu nasıl anlamalıyız?

Bir anlama, "konuşulanı" duyumsal olarak seslendirilmiş bir şey olarak tasavvur etmeyip, bilakis onu Yunancadaki gibi görünürlüğe gelmiş olan olarak düşündüğümüzde başarılı olur. Böylelikle, görünmeyi ve kendini göstermeyi (σήματα), duyumsal algılanabilenin alanında ortaya çıkan şeye kısıtlamayıp, bilakis kendini göstermenin ve görünmenin ilk önce, tüm duyumsala ve gayrı-duyumsala dair ayrımın öncesinde kendini gizlilikten çıkaran şey olarak faal olandan hareketle düşünülmesi talep edilmiştir.

Πεφατισμένον [Pephatismenon], bir görünmüş olandır, ancak ἐν τῷ ἐόντι [en tōi eonti] olarak görünmüştür ve bu şu anlama gelir: O, *ne* duyumsal algılanabilen varolanda, yani δόξα tarafından dahil ve icra edilen ἐόντα da ("kendi olarak" gerçek olan), *ne de* sonradan ἰδέα [idea] diye adlandırılan εἶναι'da, yani gayrı-duyumsal olan "kendi için varlıkta" görünmüştür. Noεῖν kendini sadece νοεῖν olarak, yani ἐόν ἔμμεναι'ın ἐόν'un kendinde dikkate alınması olarak gösterir. Bunun kendisi, ikiliğin bilhassa kendisi adlandırılmamış ve hatta düşünülmemiş olsa da "varolan olarak varolan"ın ikiliğinde faaldir.

Mevcut olanın kendini mevcut olmasının *içinde* gösterdiği yerde, mevcut olmanın, mevcut olanın mevcut olması olarak

[261] göründüğü yerde; orada, yani bu ikiliğin kendisinin "içinde" ve sadece onun içinde νοεῖν oyuna girer ve bundan dolayı ἐν τῷ ἐόντι (partisip şekliyle düşünülmüş olarak) görünüme gelir; zira νοεῖν'in işittiği herhangi bir şey değildir. O, ἐόν ἔμμεναι'yı, yani varolanın varoluşunu dikkate alır. Müteakip düşünme diyor ki: ἐόν ᾗ ἐόν olarak νοεῖν, mevcut olanı mevcut olan olarak dikkate almaz ve böylece mevcut olanın mevcut olmasını dikkate alarak daima sorar: τί τὸ ὄν, mevcut olan, mevcut olması bakımından nedir? Varlık, varolan bakımından nasıldır; varolan olarak bu, hangi ve nasıl düşünülecek olan varlıktan hareketle belirlenmelidir?

4.

Νοεῖν, εἶναι'a aittir. Νοεῖν'in εἶναι ile olan ilişkisi, λέγειν τε νοεῖν τε'nin χρή'ye uygun olarak ἐόν ἔμμεναι'ın içine dahil edilmesindedir. Οὕνεκεν ἔστι νόημα [Houneken esti noēma] (VIII, 34) geri neye bağlanır? Dikkate alınan, kimden dolayı faaldir? Kendinden hareketle bir dikkate almayı gerektiren şeyin haricinde hiçbir şeyden dolayı değil. Peki bu nedir? Mevcut olmadır (εἶναι), yani ἐόν, mevcut olanın mevcut oluşudur. Νόημα'nın kendinden dolayı faal olduğu şey, dikkate alınan da olan aynı olandır (ταύτόν) [tauton], yani νοεῖν ile birbirine ait olandır: Bu da, kendi ikiliğinde ἐόν'dur.

Bütün bunlar ne anlama geliyor? Mevcut olman ile mevcut olan ikiliğinin, söylemekten ve söylemedeki söylenmiş olandan dolayı olduğu ve ne surette olduğu bizi düşünmeye çağırır. Νοεῖν, λέγειν'e eklemlenebilir olarak ἐόν'un ikiliğine ait olduğundan dolayı εἶναι'yı dinler. Söylemek, varlık ve varolanın ikiliğinde evindedir. Hangi surette? Parmenides cevap vermiyor, zira ona bu soru, λεγόμενον ile πεφατισμένον arasındaki farkın bir izahatı kadar, ikilik ile dilin birbirine muhtemel bir özsel aidiyetini tefekkür etmek kadar uzaktır. Biz sonrakiler bu uzaklık karşısında bir tahminde bulunabiliriz ve şunu sormamız gerekir: Söyleme,

[262] ev (yani daima varolanın *varlığının*) ve ikiliğin evi olduğu için,

ancak evin kendisi dilin özünden inşa edildiği için mi varlık ve varolanın ikiliğinde kendi evindedir?

Fakat dilin özü neye dayanır? Şöyle denmişti: Söyleme, öndeduruyor-olmaya-bırakmak ve görünür-yapmakmış. Dil, görünürlüğe gelmenin hâkim olduğu, ortaya çıkmanın vuku bulduğu yerde faaldir: Mahremiyetten gelerek na-mahremiyete doğru varış. Gizlenmişlikten gelerek gizlenmemişliğe doğru varış. Dil, gizlenmemişlik, yani Ἀ-Λήθεια vuku bulduğunca vardır.

Ἀλήθεια [Alētheia] kim veya nedir? Parmenides ismini veriyor. Onun düşünen söylemesi, Ἀλήθεια'nın hitabını dinlemesinden konuşur. Yunanca düşünüldüğünde bu, onun öne getirdiği şeyin yanlış olmayıp pekâlâ doğru olduğuna dair teminattan farklı olduğu anlamına gelir. Düşünürün söylemesinde Ἀλήθεια'nın konuşuyor olması daha çok şunu ifade eder: İkiliğin ἐόν'daki gizli özü *ve* aynı şekilde dilin örtülü özü, düşünmeye, her yerde bir üç-yol olan yola doğru eşlik eder.

Parmenides yine de Ἀλήθεια'nın özünü soruşturmuyor. O, herhangi bir Yunan düşünürün sormadığı kadar az bir şekilde Ἀλήθεια'nın öz menşeine doğru soru soruyor. Buna karşın pekâlâ hepsi, ardılları ve en son olarak "Gayri-ahlaki Manada Hakikat ve Yalan Üzerine"* (1873) adlı miras bıraktığı yazısında Nietzsche de aynı şekilde olmak üzere, mevcut olanın mevcut oluşundaki gizlenmemişliği manasıyla Ἀλήθεια'nın himaye ve koruması altında düşünüyor. Bu, insanın mevcut olana dair ilişkisinin lumen naturale yardımıyla izah edildiği yerde de böyledir. Bu "ışık" zaten Ἀλήθεια'yı önden varsayar ve tarihî olarak da öncelikle onunla birlikte ve onun içinde tutuşmuştur. Ἀλήθεια'dan sağlanan görünürlük, mevcut olmayı mevcut olma olarak "görüntü" (εἶδος) [Aussehen] ve "suret/yüz" (ἰδέα) [Gesicht] şeklinde ortaya çıkarır; buna göre mevcut olanın mevcut oluşuna yönelik temel ilişki görmek, εἰδέναι, yani bilmek olarak tanımlanır, ve bu tanım hâlâ ve en keskin şekilde, hakikatin Yeni Çağ'daki öz sureti olan

kesinlik olarak görünürlüğe gelir. Öz menşei perdelenmiş kalan
[263] Ἀλήθεια'ya doğru geri düşünülmediği taktirde, Augustinci ve Orta Çağ ışık teorisi meseleye binaen tamamıyla boşlukta kalır. Dilin özü, metafiziksel (yani mantıksal, gramatikal, poetik-metrik, biyolojik-sosyolojik ve teknik) tasavvur etmeye kendini sunan görünüm biçimlerinden farklı şeyleri düşünen bir tanımlamadan kendini aynı perdelenmeyle kaçırır. Hakikat ve dilin menşeini, ilk sebep olan tanrıdan hareketle açıklayan teolojik izah, hiçbir zaman bu şekilde sebep olunmuş olanın özünü açıklayamaz, bilakis onu daima önden varsayar; tıpkı "dilin" kökenine* yönelik her sorunun daima dilin özünü ve öz olma dairesinin türünü temize çıkarmış olması gerektiği gibi. Bilindik köken sorusu elbette o anda geçersiz olur.

Her iki fragman da (III ve VIII, 34 sqq.) νοεῖν'in εἶναι'ya aidiyetini, her defasında ait olmayı vurgulu bir biçimde cümlelerin başlarına kaydırma suretiyle düşünür. Yunanca metne uygun olarak τὸ αὐτό ve ταὐτόν'un her biri, gramer cihetiyle "öznesi" νοεῖν olan cümlenin vurgulanan yüklemi sayılmak zorundadır. Τὸ αὐτό, artık Yunanca ve genel olarak ontolojik-metafiziksel düşünmeyen bir *geri* adımla *ilk olarak* cümlenin "öznesi" olarak okunabilir, hatta okunmak zorundadır. O zaman τό αὐτό, ἐόν'un ikiliğine doğru gelişip açıldığı surette Ἀλήθεια'nın henüz düşünülmemiş özünden bahseder; ἐόν da, Ἀλήθεια daha da gizlenmiş olandan geldiğinden dolayı χρή'nin (Fragman VI) öz menşeini asla zaten kendinde barındırmasa da, λέγειν τε νοεῖν τε'ye "lüzum" duyar.

5.

Ancak Parmenides, νοεῖν ile εἶναι'ın aidiyeti bakımından, "varolanın dışında" başka varolanın hiç bulunmadığına dair görünüşe göre kendinden anlaşılır olan bir şeyi neden öne çıkarıyor? Görü-
[264] nüşe bakılırsa, νοεῖν, "mevcut olanın" yanında durduğuna dair bir izlenim uyandırdığından dolayı sadece. Bu görünüm [Anschein] bu durumda sadece bir görünümseme [Schein] de değildir. Zira

λέγειν ve νοεῖν, mevcut olanı mevcut olmasında önde-duruyor-olmaya-bırakıyor ve onun karşısında duruyor. Λέγειν ve νοεῖν'in birbirine eklenmişliği, ἐόν ἔμμεναι'yı, yani mevcut olmayı görünüre gelmesinde serbest bırakır ve bu esnada kendini belirli bir şekilde mevcut olanın dışında tutar. Yalnız, birbirine eklenmişlik, bu kendini dışarda tutmaya sadece, νοεῖν'in bir λεγόμενον olduğu ve böylesi olarak da "konuşulmuş olan", yani görünüme gelmiş olan olduğu surette muktedirdir. Fakat νοεῖν, ikiliği dikkate aldığı ve ilk olarak böylesi bir almada faal olmanın teminatını teslim aldığı surette, ikilikten hareketle değil de nereden görünüme geliyor? Νοεῖν, tam da mevcut olanı mevcut olmasında serbest bıraktığı surette, ἐόν'un ikiliğinde tutulur. Λέγειν ile νοειν'in birbirine eklenmişliği de dahil olmak üzere mevcut olanın mevcut olması ile alakalı hiçbir şey, ikiliğin dışında veya ἐόν'un yanında değildir.

> Parmenides şöyle diyor (VIII, 36 sqq.): οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι.[51]

Kısmet ἐόν'u ikiliğin içine hapsetti. Buna uygun olarak mevcut olma, mevcut olanı mevcut olma ve na-mevcut olmasında toparlıyor. Mevcut olma, bir bütün olarak faal olarak parçalarına ayrılamayan ve hiçbir zaman mevcut ile na-mevcut olanın her birinin parça olarak bir araya birleştirilmediği bir birleştiren-bir-yegânedir [*s* Einende-Eine-Einzige]. Böylesi yakına ve uzağa, beriye ve öteye hareket edilmiş olanın karşısında ἐόν daima "hareketsiz" (κίνησις) [kinēsis] kalır; nitekim durarak mevcut olanı mevcut ve na-mevcut olmasında *durduran* şey, bu στάσις'dir [stasis]. Μοῖρα [Moira], varolan ve varlık ikiliğine tevzidir. Tevzi, mevcut olanın kendinde mevcut olarak göründüğü ikiliği gönderir. "Varlığın" (ἐόν) kısmeti, ikiliğin gönderisidir; ancak bu kısmet, ikiliğin kendisini gizlenmişlikte tutar. Hakiki manada sadece ifşa edilmemiş olan, gelişiminin imkanlarıyla dolu olan armağan olarak verilmiştir.

[265] "Varlığın tarihi" buna göre hiçbir zaman, sanki tarih, şimdiye kadar kastedilen metafiziğin tarihi ile yeni bir tarihbilimsellik için daha derin bir görüp kavramayı sağlıyormuş gibi, "kendi olarak varlığın" varolana karşı ayırt edilerek geçirdiği bir olaylar dizisi değildir. "Varlığın tarihi", içerisinde ikiliğin [kısmetsel] gönderisinin vuku bulduğu ἐόν'un kısmetidir. Onunla birlikte mevcut olan, mevcut olan olarak gizlenmemişliğe gelir. Peki kısmetin kendisi? O, ne mevcut olandan hareketle açıklanabilir, ne de mevcut olmaktan hareketle tasavvur edilebilir, hatta bir son olan ikilikle dahi düşünülemez.

Nitekim bunun kendisi, tam da ikiliğin, yani mevcut olan ve mevcut olmanın gizlenmişlikten çıkarılmış olduğu ve böylece düşünmeyi tasavvur olarak meşgul ettiği için kısmetin içinde gizli kalır. İkili olandan hareketle tasavvur edilen ikilik, πρότερον ile ὕστερον τῃ φύσει'in, yani açılmaya ilişkin önden giden ve sonradan gelenin ayrımı şeklinde, yani a priori ve a posteriori olarak görünüyor. Bu ayrımın cihetiyle, tüm ontolojiyi taşıyan farkın Akşam Diyarının felsefesi nezdinde çoktandır tanıdık olduğuna her zaman tamamen haklı olarak teminat verilebilir. Bu o kadar muacciz bir şekilde tanıdık ki, ayrım olarak ayrımın öz menşeini dikkate alıp düşünmek ve şimdiye kadarki düşünmenin düşündürücü olması için asla ne fırsat aranır ne de bir fırsata denk gelinir. Düşünmenin şimdiye kadarki öğretisini, yani mantığı [Logik], lojistiğe [Logistik] "dönüştürmeye" yönelik artan gayret, genel olarak dili lojistik tekniğe doğru değiştirerek ayarlamaya yönelik artan hesap etme, her söylemeyi (radyoda konuşma) ve yazmayı literatür üretimi olarak tespit eden irade, ikiliğin öz menşeini dikkate alıp düşünmemekle hayat bulan metafiziğin henüz yoklamaklı tamamına erişinin başlangıcında durduğuna işaret ediyor.

Yine de, özünde kendini geri çeken mevcut olan ile mevcut olmanın ikiliği, daha Akşam Diyarının düşünmesinin erken dönemlerinde sormaya değerliğini bildiriyor. Bu sormaya değerlik

pek kolayca kulakardı edilebiliyor. Nitekim düşünmenin baş-
[266] langıçta öncelikle kat etmesi gerektiği belirleyici yol, mevcut olmanın kendini içinde gösterdiği şeyi ifade etmek için mevcut olanın mevcut olmasını bilhassa dikkate almaya götürüyor (τὰ σήματα τοῦ ἐόντος).

Νοεῖν'in önüne "Εν olarak εἶναι'yı duruyor olmaya bırakan λέγειν o kadar sorgusuz dile geliyor ki, düşünmenin asıl gidişatı için belirleyici olan bu yolun da ne surette sormaya değer olana doğru gittiği pek kolayca gözden kaçırılıyor. Çünkü yol, diğer iki yol ile, yani ikinci gidilemez olan ve üçüncü kaçınılmaz olan yol ile bir birlik içinde yol olduğu yoldur sadece. Bu üç-yol, ilkinden gelen birlikten hareketle kendini tanımlıyor. Üç-yolun bu birliği, erken dönem düşünmenin çıkış biçimini belirliyor.

Çağrı, üç-yolun münasip şekilde dikkate alınmasına doğru sevk edişten hareketle konuşan çağrı, ikiliğin içinden doğru mevcut olanı mevcut olarak önde-duruyor-olmaya-bırakmaya ve dikkate almaya çağırıyor. Bu çağrıyı takip eden Akşam-Diyarı-Avrupai düşünme, mevcut olanın mevcudiyetini, onun metafiziğin temel duruşlarını belirleyen görünümünün şekillenimlerinde görür.

Parmenides'le yapılan konuşma, rivayet edilmiş olan "öğreti şiiri"nin parçalarında birçok şeyin karanlıkta kaldığından dolayı değil, bilakis söylenmiş olan şeyin kendisinin sormaya değer kaldığından dolayı hiç son bulmaz. Fakat konuşmanın sonsuzluğu bir eksiklik değil, hatırada tutulan düşünmeye değer olan şeyin dolgunluğuna işarettir.

Ancak düşünmekten sadece bir teminat ve teselli bekleyen kişi, o düşünmeden kendini imha etmesini talep etmiş olur. Fanilerin özünün, çağrıyı dikkate almaya seslenildiğini ve bu çağrının onları düşünülmesi gereken şeye yönlendirdiğini anımsadığımızda, bu talep garip bir ışıkta belirir.

Martin Heidegger'in Freiburg Üniversitesinde 1951/52 Kış ve 1952 Yaz döneminde okuduğu, sonra Max Niemeyer Yayınevi'nde (Tübingen) 1954'de yayımlanan ve bu arada beşinci baskıya (1997) ulaşan takrirleri burada, külliyatın sekizinci cildi olarak yayımlanmıştır.

Yeniden yayımlanması için takrirler, ekte iki başka metinle ikmal edilmiştir. Birinci metin, 1951/52 Kış döneminin dokuzuncu dersinin sunulmamış bir kısmıdır; yeri de, sayfa 92'nin son paragrafı ile sayfa 93'ün [çev. s. 101], "Wir versuchen, den Weg des Hinübergehenden und somit den Übergang..." ["Öteye-geçenin yolunu ve dolayısıyla son insandan üstinsana geçişi belirlemeye çalışıyoruz."] ile başlayan ilk paragrafı arasındadır. İkinci metin, 1952 yaz döneminin zaman darlığından sunulmamış son takririni içeriyor. Bu son (on ikinci) dersin metni önce Hegel araştırmalarının 25. cildinde (sayfa 23-34), Guy van Kerckhoven'in orada yayımladığı ve 15 Eylül 1952 Muggenbrunn'da düzenlenen "Diyalektik Üzerine Kolokyum"a [Colloquium über Dialektik] ek olarak yayımlanmıştır. Bu kolokyuma, buluşma esnasında bu son dersin metnini okuyan Martin Heidegger'in yanı sıra Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Anneliese Volkmann-Schluck, Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault, Bernhard Welte, Heinrich Ochsner, Elfride Heidegger ve Von Brentano Hanımefendi katılmışlardır. Freiburg'da sunulan şekliyle bu metin, 247'nci sayfada [çev. s. 261] "'Was heißt Denken?' Wir kehren am Schluß zu der Frage zurück..." ["'Düşünme ne demektir?' Kapanışta sorunun, ... şekline tekrar geri dönüyoruz."] sözleriyle başlayan yeni bir kapanışla değiştirilmiştir. Son ders, orada kesilen Parmenides yorumunu devam ettiriyor.

Martin Heidegger'in külliyat için verdiği talimatlar doğrul-
[268] tusunda, yek baskıda ayrı olarak basılan *Stundenübergänge*'lerin

[Ders Geçişlerin] her biri, sunulduğu dersin başına eklenmiştir. Bu metin değişikliğinden dolayı bu baskıda, yek baskının sayfa numaralandırmasını iktibas etmekten vazgeçilmiştir.

Takrir metni ve iki ikmal edilen metin yeni veya ilk baskı için tümüyle *gözden geçirilmiştir*. Bazı baskı hataları düzeltilmiş, birkaç durumda noktalama (virgülleme) sessizce ikmal edilmiştir. Yayına hazırlayan, sayfa 187'nin [çev. s. 198], yukardan dördüncü satırının, Heidegger'in el yazmasına da binaen, şu şekilde olması konusunda kesin bir görüşe sahiptir: "Wo jedoch [nicht: Sich] Sprachen begegnen, in denen das Syntaktische fehlt, versteht man ihren Bau meistens als Abweichung vom Syntaktischen oder als ein Nichthingelangen zum Syntaktischen." ["Sentaksları eksik olan dillerin ancak [birbirleriyle değil] karşılaştıkları yerde, onların yapıları genelde sentaktiksel olandan sapma veya sentaktiksel olanın içine ulaşamamazlık olarak anlaşılır."] Ancak mirası idare eden Sayın Dr. Hermann Heidegger'in kararı doğrultusunda cümle, yek baskının birinci baskısındaki ibaresiyle yayımlanmıştır.

Bütün iktibaslar kontrol edilmiş ve bazıları düzeltilmiştir. Olduğu kadarıyla iktibaslar, Heidegger'in kullandığı baskılarla denetlenmiştir.

Yek baskıda bugün alışılmış olan yazım kurallarına uyarlanan (Schelling, Hölderlin, Schopenhauer ve Nietzsche'de olan) *eski yazı şekli*, yeni baskı için tekrar tesis edilmiştir.

Heidegger'in yönergesine binaen çalışma nüshasından yola çıkarak, sunulan baskıda sayfa 127, 153, 170 ve 210'da bulunan *dört metin düzeltmesi* ve bazı *italik yazılanlar* devralınmıştır. Ayrıca metin, Heidegger'in çalışma nüshasındaki notlarından, (dört yerde) içine eklenen bir DİN A6 yaprağından ("Die Wissenschaft denkt nicht" ["Bilim düşünmez"] için 9'uncu sayfada [çev. s. 22] basılan not) ve Heidegger'in iki mektubundan alıntılanan 42 *derkenar* ile teçhiz edilmiştir. 211'inci sayfadaki [çev. s. 225] derkenar a, Manfred Frings'e gönderdiği bir mektuptandır. O dönemde Max Scheler'in derlenmiş

[269] eserlerinin editörü olan Manfred Frings, 25.6.1974 tarihinde Martin Heidegger'e, "Das Vorliegenlassen muß uns überhaupt etwas zubringen, was dann als ein Vorliegendes in die Acht genommen werden kann" ["Önde-duruyor-olmaya-bırakmak bize ilk önce bir şey getirmeli ki, o şey sonra bir önde-duran *olarak* dikkate alınabilsin."] cümlesindeki "dann"ın ["sonra"nın] nasıl anlaşılması gerektiğine dair danışır. Mektubun arka yüzüne Heidegger şunları not almıştır: "Dann = daraufhin → in 4 Punkten die Erläuterung" ["sonra = bunun üzerine → 4 noktada izahı"]. Heidegger'in Frings'e yazdığı cevabın ilgili cümleleri iktibas edilmiştir. Sayfa 213'deki [çev. s. 227] derkenar b ve sayfa 234'deki [çev. s. 248] derkenar a, Heidegger'in 10.08.1967 tarihinde Amerikalı profesör ve Heidegger-mütercimi Glenn Gray'e yazdığı bir mektuptan alınmıştır.

Sadece yönlendirici bir gösterge mahiyetinde olan ve alışılmış manada derkenar olmayan metin işaretlemeleri ve bazı kenarda not edilen anahtar kelimeler ve iç referanslar *devralınmamıştır*.

Heidegger'in yek baskılarda kendi eserlerinden yaptığı sayfa referansları, eğer bu eserler külliyatta basıldıysa, *külliyattaki mukabil sayfa numaralarıyla* ikmal edilmiştir.

Yek baskının önsözünde yazılan *roma rakamları*, bu baskı için "birinci ders", "ikinci ders" vs. açıklamalarıyla yer değiştirmiştir.

Burada Nietzsche bölümünün iki belgelenmemiş bibliyografik bilgilerini veriyoruz. Sayfa 57'deki [çev. s. 67] alıntı ("Sie reden Alle von mir... aber Niemand denkt an mich") ["Onların hepsi beni konuşuyor... ama kimse beni düşünmüyor."], *Also sprach Zarathustra*, III. kısım, "Von der verkleinernden Tugend" ["Küçülten Erdeme Dair"], no. 2'den alıntılanmıştır. Sayfa 61'deki [çev. s. 71] alıntı ("Der Mensch ist das noch nicht festgestellte Thier") ["İnsan, henüz tespit edilmemiş hayvandır."], "Jenseits von Gut und Böse"nin III. ana kısmının 62 numaralı aforizmasından alınmıştır.

Heidegger'in 65'inci [çev. s. 75] sayfada, Yunanca ῥέω ve Latince reor ile ilgili verdiği ipuçları şu sözlüklerdeki bilgilere istina-

dendir: W. Pape, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, 3'üncü baskı. Braunschweig 1914, Cilt 2, s. 839; K. E. Georges, *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Leipzig 1880, Cilt 2, sütun 2070.

[270] Sayfa 94'de [çev. s. 102] alıntılanan Hegel'in cümlesi, "ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener, nicht so das Selbstbewußtsein." ["Yamalı çorap yırtıktan iyidir, özbilinç öyle değil."], K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844), Tekrar Baskı, Darmstadt 1977 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), s. 552, tarafından rivayet edilmiştir.

Sayfa 153 [çev. s. 164] ve 209'da [çev. s. 223] Georg Trakl'in şiirlerinden alıntılanan dizeler "Das Gewitter" ve "Psalm", Otto Müller Verlag, Salzburg 1938'de yayınlanan 'Die Dichtungen' [Şiirler] isimli derlemenin 179 veya 61'inci sayfalarında bulunuyorlar.

20 Haziran 1952'de takrirden önce yapılan, sayfa 161'de [çev. s. 172] basılan ve "Kriegsgefangene reden" adlı sergiye yaptığı konuşma, külliyat çerçevesinde ve aynı zamanda Hermann Heidegger'in yayımladığı külliyatın 16. cildinde (*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges [Konuşmalar Ve Bir Hayat Yolunun Sair Vesikaları]*; Frankfurt a. M., 2000) "Denken ist Andenken" ["Düşünmek, Anmaktır"] başlığıyla iktibas edilmiştir (s. 481).

Sayfa 202'de [çev. s. 215] zikredilen Logos-makalesi, "Logos (Heraklit, Fragman 50)" başlığıyla şurada yayımlanmıştır: *Vorträge und Aufsätze [Konuşmalar ve Makaleler]*. Gesamtausgabe Cilt 7., yayıma hazırlayan Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 2000, s. 211-234.

*

Bu iki takrir, soruyu belirleyen ikili-bir doğrultuda, *düşünmenin ne ifade ettiğine* dair temel bir varlık-tarihî [seinsgeschichtlich] anımsama içeriyor. Her ikisi de, düşünmenin ne *anlama geldiğini* soruyor, fakat aynı zamanda düşünmenin tarihî olarak insana ne *yüklediğini* de soruyor. Böylece ikisi de, "bizim düşündürücü çağımızda" "henüz düşünmüyor oluşumuz"a dair "düşündürücü-

olanı" ve "en-düşündürücü-olanı" dikkate alıp düşünüyor. Akşam Diyarının düşünmesinin başı ve sonu, Heidegger'in, düşünmenin özüne ve Da-sein olarak insanın insan oluşuna dair sorduğu ve görüştüğü sorunun ufkunu oluşturuyor. 1951/52 Kış döneminde
[271] sunulan ilk takrir, Akşam Diyarının metafiziğinin "tamamına" erişi olarak *Nietzsche*'nin temel duruşunun tartışılması olarak gelişiyor. 1952 Yaz döneminde sunulan ikinci takrir, söylemenin ilk imasında "her düşünmenin en yüklü sırrı" olan varlık ve düşünmenin aidiyetini tecrübe ederek "birinci iptidanın" düşünürü olan *Parmenides* ile yapılan varlık-tarihî bir konuşmayı içeriyor.

*

Bu cildin edisyonunun farklı çalışma evrelerine yardımıyla eşlik eden Sayın Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann'a özel olarak kalbî teşekkürlerimi sunuyorum. Kendisine özellikle metinlerin kıyaslanmasında ve Heidegger'in çalışma nüshasındaki derkenarlar ile metin düzeltmelerin iktibasındaki yardımından ötürü teşekkür ediyorum. Mirası idare eden Sayın Dr. Hermann Heidegger'e, iktibas edilen derkenarları birlikte tekrar mukayese etmemizden ötürü çok içten teşekkürlerimi sunuyorum. Sayın Prof. Dr. Hans-Christian Günther'e, eski filolojiye dair önemli soruların cevaplandırılmasındaki mütehassıs danışmanlığına içtenlikle teşekkürlerimi sunuyorum. Jutta Heidegger hanıma, Sayın Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann'a ve Dr. Ino Augsberg beye, tashihleri itina ile okumalarından dolayı kalbî teşekkürlerimi sunuyorum.

PAOLA-LUDOVİKA CORİANDO
Freiburg i. Br., Temmuz 2002

[EK NOTLAR]

1 "Ein Zeichen sind wir, deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren."

2 "'Warum huldigst du, heiliger Sokrates, / Diesem Jünglinge stets? kennst du Größers nicht? / Warum siehet mit Liebe, / Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn?'"

3 "Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste, / Hohe Jugend versteht, wer in die geblikt, / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende zu Schönem sich."

4 "'Die Welt ist meine Vorstellung.' – ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht; wenn gleich nicht ein solcher [Satz], den Jeder versteht, sobald er ihn hört. – Diesen Satz zum Bewußtseyn gebracht und an ihn das Problem vom Verhältniß des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moralischen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philosophie der Neueren aus. Denn erst nachdem man sich Jahrtausende lang im bloß *objektiven* Philosophiren versucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt so räthselhaft und bedenklich macht, das Nächste und Erstere Dieses

ist, daß, so unermeßlich und massiv sie auch seyn mag, ihr Daseyn dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtseyn, in welchem sie dasteht."

5 "Poststempel Torino, 4.1.89. / Meinem Freunde Georg. / Nachdem Du mich entdeckt hast, war es kein Kunststück mich zu finden: die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren ... / Der Gekreuzigte."

6 "- und eines Morgens stand er mit der Morgenröthe auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also: / 'Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest! / Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange.'"

7 "So will ich ihnen vom Verächtlächsten sprechen: das aber ist der *letzte Mensch*."

8 "Und also sprach Zarathustra zum Volke: / ... / Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren! / ... / Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. / Seht! Ich zeige euch den *letzten Menschen*. 'Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?' – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. / Die Erde ist dann kleiner geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten. / 'Wir haben das Glück erfunden' – sagen die letzten Menschen und blinzeln."

9 "Unsre Institutionen taugen nichts mehr: darüber ist man einmüthig. Aber das liegt nicht an ihnen, sondern an *uns*. Nachdem uns alle Instinkte abhanden gekommen sind, aus denen Institutionen wachsen, kommen uns Institutionen überhaupt abhanden, weil *wir* nicht mehr zu ihnen taugen. Demokratismus war jederzeit die Niedergangs-Form der organisirenden Kraft: ich habe schon in 'Menschliches, Allzumenschliches' I, 349 [1878] die moderne Demokratie sammt ihren Halbheiten, wie "deutsches Reich", als *Verfallsformen des Staats* gekennzeichnet. Damit es Institutionen giebt, muss es eine Art Wille, Instinkt, Imperativ geben, antiliberal bis zur Bosheit: den Willen

zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhunderte hinaus, zur *Solidarität* von Geschlechter-Ketten vorwärts und rückwärts *in infinitum*. Ist dieser Wille da, so gründet sich Etwas wie das imperium Romanum: oder wie Russland, die *einzige* Macht, die heute Dauer im Leibe hat, die warten kann, die Etwas noch versprechen kann, - Russland der Gegensatz-Begriff zu der erbärmlichen europäischen Kleinstaaterei und Nervosität, die mit der Gründung des deutschen Reichs in einen kritischen Zustand eingetreten ist ... Der ganze Westen hat jene Instinkte nicht mehr, aus denen Institutionen wachsen, aus denen *Zukunft* wächst: seinem 'modernen Geiste' geht vielleicht Nichts so sehr wider den Strich. Man lebt für heute, man lebt sehr geschwind, - man lebt sehr unverantwortlich: dies gerade nennt man 'Freiheit'. Was aus Institutionen *macht*, wird verachtet, gehasst, abgelehnt: man glaubt sich in der Gefahr einer neuen Sklaverei, wo das Wort 'Autorität' auch nur laut wird."

10 "Die Rangordnung durchgeführt in einem System der Erdregierung: die Herren der Erde zuletzt, eine neue herrschende Kaste. Aus ihnen hie und da entspringend, ganz epikurischer Gott, der Übermensch, der Verklärer des Daseins": "*Caesar mit Christi Seele*."

11 "Ich bin als Pflanze nahe dem Gottesacker, als Mensch in einem Pfarrhaus geboren."

12 "Und so entwächst der Mensch allem, was ihn einst umschlang; er braucht nicht die Fesseln zu sprengen, sondern unvermutet, wenn ein Gott es gebeut, fallen sie ab; und wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott?"

13 "*Der Geist der Rache*: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken; und wo Leid war, da sollte immer Strafe sein."

14 "Denn *dass der Mensch erlöst werde von der Rache*: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern."

15 "Ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener, nicht so das Selbstbewußtsein."

16 "Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein [nämlich das Wollen] passen alle Prädicate desselben [nämlich des Urseins]: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden."

17 "Diess, ja diess allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'."

18 "'Strafe nämlich, so heisst sich die Rache selber: mit einem Lügenwort heuchelt sie sich ein gutes Gewissen."

19 "Zarathustra verkündet die Lehre der Wiederkunft." [...] "*aus dem Glück des Übermenschen heraus das Geheimnis, dass alles wiederkehrt.*"

20 "Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: 'Was liegt an dir, Zarathustra! Sprich dein Wort und zerbrich!'"

21 "Dass *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: - Gipfel der Betrachtung*."

22 "Wir schufen den schwersten Gedanken, - *nun laßt uns das Wesen schaffen*, dem er leicht und selig ist! (... Die Zukunft feiern, nicht die Vergangenheit. Den Mythus der Zukunft dichten! In der Hoffnung leben!). Selige Augenblicke! Und dann wieder den Vorhang zuhängen und *die Gedanken zu festen, nächsten Zielen wenden!*"

23 [hōsper gar ta tōn nykteridōn ommata pros to phengos ekhei to meth' hēmeran, houtō kai tēs hēmeteras psykhēs ho nous pros ta tēi physei phanerōtata pantōn] Heidegger: "Wie nämlich die Augen der Nacht-vögel sich zum scheinenden Licht des Tages verhalten, so auch verhält sich das Vernehmen, das unserem Wesen eignet, zu dem, was von sich her – seinem Anwesen nach – das Scheinendste von allem ist"

24 [Idōn de ho Iēsous okhlon peri auton ekeleusen apelthein eis to peran]

25 "O Schmerz, du flammendes Anschaun / Der großen Seele!"

26 [khrē to legein te noein t' eon emmenai]

27 [ta s' egō phrazesthai anōga]

28 "Es brauchet aber Stiche der Fels / Und Furchen die Erd', / Unwirthbar wär es, ohne Weile;"

29 "Der Begriff von den Centauren ist wohl der vom Geiste eines Stromes, sofern der Bahn und Gränze macht, mit Gewalt, auf der ur-sprünglich pfadlosen aufwärtswachsenden Erde. Sein Bild ist deshalb an Stelle der Natur, wo das Gestade reich an Felsen und Grotten ist..."

30 "Denn unter dem Maasse / Des Rohen brauchet es auch / Damit das Reine sich kenne."

31 [mēde s' ethos polypeiron hodon kata tende biasthō / nōman askopon omma kai ēkhēessan akouēn / kai glōssan, krinai de logōi ...] Heidegger: "Und nicht zwinge Gewöhnung dich, vielgeläufige, auf

diesen Weg, (nämlich) / weiden zu lassen blickloses Auge und lärmiges Gehör / und Zunge, unterscheide vielmehr im Überlegen..."

32 "Es ist ein Licht, das der Wind ausgelöscht hat. / Es ist ein Heidekrug, den am Nachmittag ein Betrunkener verläßt. / Es ist ein Weinberg, verbrannt und schwarz mit Löchern voll Spinnen. / Es ist ein Raum, den sie mit Milch getüncht haben. / Der Wahnsinnige ist gestorben."

33 "das Vorliegenlassen so (nämlich wie dieses) das In-die-Acht-nehmen auch (nämlich wie jenes)."

34 [kai d' kai to palai te kai nyn kai aie zētoumenon kai aei aporoumenon, ti to on ...] Heidegger: "Und so bleibt also auch von altersher und so auch jetzt und immerfort ein Gesuchtes und damit ein solches, das keine Auswege bietet (dies): was ist das Seiende...?"

35 "Es brauchet: das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch..."

36 [khrē to legein te noein te]

37 "Es brauchet: das Vorliegenlassen und so (das) In-die-Acht-nehmen auch: Seinedes: sein."

38 [khrē to legein te noein t' eon eon]

39 "Es brauchet: das Vorliegenlassen und so das In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes seiend."

40 [legein to noein t' eon emmenai]

41 [to gar auto noein estin te kai einai] Heidegger: "Denn dasselbe ist Denken und Sein."

42 [ou gar aneu tou eontos ... heurēseis to noein] Heidegger: "nicht nämlich gesondert vom Anwesen des Anwesenden kannst du ausfindig machen das In-die-Acht-nehmen."

43 "das nämlich Selbe In-die-Acht-nehmen ist so auch Anwesen des Anwesenden."

44 "Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*..." (A 158, B197)

45 "Oh meine Seele, ich lehrte dich das Verachten, das nicht wie ein Wurmfrass kommt, das grosse, das liebende Verachten, welches am meisten liebt, wo es am meisten verachtet."

46 "Wehe dieser grossen Stadt! – Und ich wollte, ich sähe schon die Feuersäule, in der sie verbrannt wird! / Denn solche Feuersäulen

müssen dem grossen Mittage vorangehn. Doch dies hat seine Zeit und sein eigenes Schicksal. - / Diese Lehre aber gebe ich dir, du Narr, zum Abschiede: wo man nicht mehr lieben kann, da soll man – *vorübergehen*."

47 "Singe mir ein neues Lied: die Welt ist verklärt und alle Himmel freuen sich. Der Gekreuzigte."

48 [tauton d' esti noein te kai houneken esti noēma / ou gar aneu tou eontos, en hōi pephatismenon estin / heurēseis to noein oud' ēn gar ē estin ē estai / allon pareks tou eontos, epei to ge Moir' epēdesen / oulon akinēton t' emmenai.] Heidegger: "Dasselbe aber ist Denken als auch weswegen ist Gedachtes. / Nicht nämlich ohne das Seiende, in dem es Gesagtes ist, / wirst du finden das Denken – nicht war nämlich oder ist oder wird sein / Anderes außer neben dem "Seienden", nachdem dies doch Geschick fesselte / ganz, unbewegbar auch, zu sein."

49 [to noein... pephatismenon en tōi eonti]

50 [ouk aneu tou eontos heurēseis to noein]

51 [oud' ēn gar ē estin ē estai / allon pareks tou eontos, epei to ge Moir' epēdesen / oulon akinēton t' emmenai.]

MARTIN HEIDEGGER

DÜŞÜNMEK NE DEMEKTİR

"Düşünmek Ne Demektir?", Martin Heidegger'in 1951 ve 1952 yıllarında Freiburg Üniversitesi'nde sunduğu meşhur takrirlerini derlemekte ve Heidegger'in felsefesinin varlık-tarihsel döneminin önemli eserlerinden birini teşkil etmektedir.

Bu iki takrirde Heidegger, düşünmenin ne anlama geldiğini ve düşünmenin insanı tarihsel olarak neye/nereye çağırdığını bir arada düşünerek temel varlık-tarihsel düşüncelerini geliştirmektedir. Heidegger'in bu çerçevede sunduğu düşünceleri, sadece düşünmenin ne olduğunu tartışmakla kısıtlı kalmıyor, buradan hareketle insan için hususî olan bu temel fiil üzerinden insana dair de varlık-tarihsel yorumlarda bulunuyor. Bu bağlamda 1951 yılının kış dönemi takriri, Nietzsche'nin temel felsefesinin tartışmasını ve Hölderlin gibi bazı şairlerin şiirlerinin okumasını yapıyor. 1952 yaz dönemi takriri ise, varlık ve düşünmenin birbirine ait olduğunu ilk tecrübe eden Parmenides'i görüşüyor. Böylece *Abendland* felsefesinin başı ile sonu, bu takrir dizisinin ufkunu oluşturuyor.

Heidegger Gesamtausgabe bünyesinde sekizinci cilt olarak yayınlanan bu eser, ilk defa bu çeviri ile tam metin olarak ve Heidegger'in kendi derkenarları ile birlikte Türkçe'ye kazandırılmıştır.

FELSEFE

www.dergah.com.tr

ISBN: 978-9759959524

9 789759 959524

DERGAHYAY

DERGÂH YAYINLARI