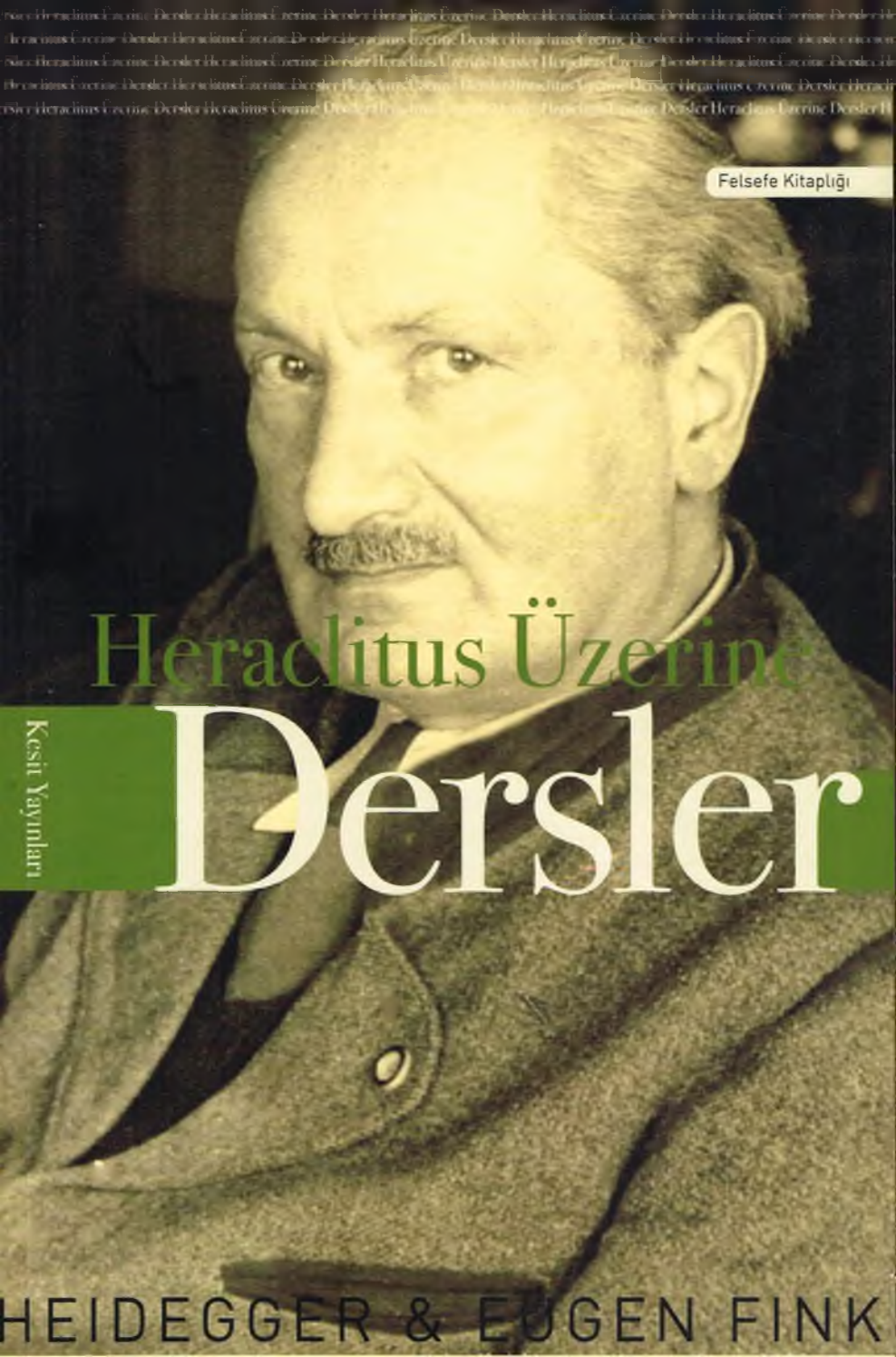




Felsefe Kitaplığı

Heraclitus Üzerine Dersler

Kesit Yayınları

HEIDEGGER & EUGEN FINK



HEIDEGGER
EUGEN FINK

Heidegger's Übersetzung Zeit und Der Seiner





Martin Heidegger, 26 Eylöl 1889'da Baden eyaletinde doğdu. Çocukluğundan itibaren dine ve felsefeye eğilimli biri olarak yetişti. Felsefi çalışmalarıyla olduğu kadar, yaşamı ve çeşitli dönemlerde sergilediğı politik tutumlarıyla da tartışma konusu oldu. Freiburg Üniversite-si'nde Katolik ilahiyatı ve Hristiyan felsefesi okudu ve 1914 yılında ilk çalışması ve doktora tezi, "Psikolojide Yargı Kuramı" ile dikkat çekmeye başladı. 1923'te Marburg'ta profesör oldu. 1927 yılında " Varlık ve Zaman " yayımlandı ve yayımlanışından itibaren yalnızca varoluşçu felsefe açısından değil, 20. yüzyıldaki bir bütün felsefe tartışmaları bağlamında bir şekilde etkili oldu. Nazilere katıldığı gerekçesiyle 1945'te üniversiteden uzaklaştırıldı ama sonra 1952'de yeniden üniversiteye dönebildi. 26 Eylöl 1976'da yaşama veda etti. Zaman ve Varlık Üzerine, Nedir Bu Felsefe?, Hümanizmin Özü, Metafizik Nedir?, Tekniğ e İlişkin Soruşturma, Bilim Üzerine İki Ders Türkçe'ye kazandırılmış eserleridir.

HERACLITUS ÜZERİNE DERSLER • HEIDEGGER & EUGEN FINK
İNGİLİZCE'DEN ÇEVİREN • İBRAHİM GÖRENER



YAYIN NO: 9, FELSEFE/2

ISBN 9944-321-16-8

genel yayın yönetmeni
İslam Özkan

ingilizce'den çeviren
İbrahim Görener

tashih
Aloda Kaplan

redaksiyon
İsmail Doğu

kitap iç düzenleme
Termit Design House

kapak
Mustafa Odabaşı
Termit Design House

baskı ve cilt
Günaydın Matbaası

birinci baskı
EKİM 2006

çeviriye esas alınan baskı
Heraclitus Seminar, Northwestern University Press, Third Edition, 1997

KESİTYAYINLARI

Molla Fenari Sokak.
İnel Han No: 3 Kat: 2
Cağaloğlu/İstanbul

tel: 0212 526 52 43 - 526 85 50-51
faks: 0212 526 85 52

kesit@kesityayinlari.com
www.kesityayinlari.com

© Bu eserin her hakkı saklıdır. Yayınevinin izni olmadan
kopyalanamaz ve çoğaltılamaz.

İçindekiler

İngilizce Çevirmenin Önsözü	7
Almanca Baskının Önsözü	15
Bölüm 1	
Yöntemin Şekli	17
Bölüm 2	
Hermenötiksel Döngü	35
Bölüm 3	
Her Şey - Bütün, Her Şey Varlık	55
Bölüm 4	
Güneş, Günişiği-Gece, Ölçü-Termata	71
Bölüm 5	
Bir Kuramsal Açıklama Problemi Sonsuz Yanan Ateş ve Zaman	89
Bölüm 6	
Ateş ve Herşey	105
Bölüm 7	
Yorum Farkı: Varlık Gerçeği veya Kozmolojik Perspektif	119
Bölüm 8	
Yaşam ve Ölümün İç İçeliği	137
Bölüm 9	
Ölümsüz: Ölümlü	155

Bölüm 10	
Tanrıların ve İnsanların Açık Duruşları.....	171
Bölüm 11	
Hegel'de "Mantıksal" kavramı - "Bilinçlilik" ve "Dasein".....	191
Bölüm 12	
Uyku ve Rüya-Biraraya Getirme'deki Belirsizlik.....	213
Bölüm 13	
Ölüme, Beklentiye-Ümide Atıf.....	231
Sözlük	249

İngilizce'ye Çevirenin Önsözü

Heraclitus'dan kalan fragmanlar başından beri felsefi düşüncüyü cezbetmiş ve etkilemiştir. Bu çeviri sayesinde konuşma dili İngilizce olan okuyucuların konuyla ilgili yapılagelen çalışmalarından haberdar olmalarını ümit etmekteyim.

Çevirisini yaptığımız kitaba temel olan oturumlarda temel iki katılımcı Martin Heidegger ve Eugen Fink'tir. Bu ikisinden Heidegger İngilizce konuşan okuyucularca daha iyi tanınmaktadır. Onun Heraclitus'u yorumu yönelimini hep söylem/yasa/akıl (λόγος, logos) ve gizli kalmama (ἀλήθεια, alêtheia)¹ ile ilgili fragmanlardan hareketle belirlemektedir. Bu temalar onun Being and Time (Varlık ve Zaman), Bölüm 44, An Introduction to Metaphysics (Metafiziğe Giriş), What is Called Thinking? (Düşünmek Nedir?), Worträge und Aufsätze'de ve Nietzsche, II, Bölüm IX'de çıkan "Logos (Heraklit, Fragment 50)" ve "Alêtheia (Herak-

¹ Λόγος (logos), İngilizceye yaygın olarak "reason (akıl)," "speech (konuşma)" veya "word (kelam)" olarak çevrilmektedir. Ancak, Heidegger "Logos" yazısında kelimenin "herşeyi varlığa getiren ve onun kendi başına var olmasına izin veren" şeyin adıdır. Αλήθεια (alêtheia) ise, İngilizceye "truth (gerçek)" olarak çevrilmektedir; ama Heidegger, Almanca karşılığı olan Wahrheit'i özellikle kabul etmediğini belirtmekte, "nonconcealment (gizlenmeme, açık olma)" şeklinde çevirebileceğimiz Unverborgenheit kavramını tercih etmektedir.

lit, Fragment 16)” yazılarında geçmektedir. Heidegger’in süregelen Heraclitus yorumuna ek olarak bu çalışma, hem diğer düşünür ve şairlerin, özellikle de Hegel ve Hölderlin’in yorumlanması, hem de Heidegger’in kendini yorumlaması (self-interpretation) için de elverişli bir fırsattır.

Diğer katılımcı Eugen Fink ise İngilizce-konuşan felsefe dünyasında daha az bilinen bir kişidir. Bu kitap Fink’in çalışmasının İngilizce’ye ilk çevirisidir. Gerçekleştirilen sohbetlerde onun rolü, fragmanlara ilk yorumu vererek tartışmaya “tenkitçi baskı ve hatta yıkım için bir zemin ve bir başlangıç alanı hazırlamak; söz-konusu konuşma ile alakalı olarak bize belirli bir ortak alan oluşturmaktır.” Kitap boyunca sohbetler canlılıklarını Fink’in yönlendirmesinden alacaklardır.

Yorumun en can alıcı teması, tek/bir (ἓν, hen) ile her şey (τὰ πάντα, ta panta) kavramlarının ilişkisidir. Kitabın birçok değişik yerinde bu ilişki örneklendirilmiştir. Dahası konuşmalar bir bütün olarak, Heraclitus’un düşüncesindeki bu asli temanın örneklerinden oluşan bir sohbet olarak da düşünülebilir. Zira Heidegger, Fink ve seminer katılımcılarının birçok yorumları arasında bir gerginlik varsa da tartışmanın önemli noktalarında yorumlar birleşmektedir. Bir metnin inceliklerini anlatmak, çevirmenin yapacağı bir şey olmasa da, konuşmacıların aralarında anlaştıkları ve ayrıldıkları noktaları ifade ettikleri pasajlara okuyucunun dikkatini çekmem zannedersen yararlı olacaktır.

Yorumların çeşitliliğiyle ilgili olarak şunu belirtmek gerekir ki elimizdeki bu kitap konuşmaların kaydından ibarettir ve tek bir yazar tarafından tamamlanan bir çalışma değildir. Kitabı diğer güncel yorumlamacı eserlerden ayıran özellik sadece diyalogsal bir temele dayanıyor olması değildir; bu eser bir de, en azından kısmen, yorumların hayali ve deneysel karakterini açıklamaktadır. Konuşmalarda biz, konuştuğumuz kişilerin nasıl karşılık vereceklerini çok ender olarak kestirebiliriz. Eğer muhatabımız bize karşı çıkarsa, çoğunlukla daha önce üzerinde düşünmediğimiz alanlara hayali ve deneysel bir adım atmaya mecbur kalırız. Bu durumda sonuç, metne dair önceden planlanmış düşünce ile hayali, doğaçlama bir karşılığın karışımından ibaret olacaktır. Şüphesiz, her deneysimsel çalışma işe yarayacak diye bir kural

yoktur. Nitekim, Fink'in kendisi de açılış sözlerinde bunu öngörmüş, metin boyunca da aynı görüşü devam ettirmiştir.

Anlaşmazlık noktaları ile ilgili daha açık bir şey söylemek gerekirse, Heidegger'in 1. fragman içerisindeki logos bahsine vurgu yapması, ardından da Fink'in yorumlamaya yıldırım/şimşek (κεραυνός, keraunos) ve her şey (ta panta)den bahseden 64. fragmanla başlamış olması hiç de tesadüfi değildir. Ancak, belki de Heidegger ve Fink'in yorum farklılıklarının en açık özeti, yedinci seminer oturumunun başında Heidegger tarafından katılımcılardan birisine söylenmişti. Fink'in "süpriz" ve "olağan dışı" başlangıcının aksine, Heidegger kendi farkını logos ve gizli olmak (alêtheia)'dan hareket ederek açıkça göstermiştir. Katılımcıların birçok noktada fikir ayrılıklarını yakalamaları yanında belki de bu farklılığın en genel ifadesini şu söz göstermektedir: "Fragmanlar yorumlanırken, onların içerdiklerinden daha fazlası söylenmiştir."² Bu fikir ayrılığıyla ilgili başka noktalara aşağıda temas edilecektir.

Altıncı seminer oturumunun sonuna doğru, Heraclitus'un yorumlarındaki çeşitliliği barındıran birlikteliğe Heidegger tarafından işaret edilmiştir.

O şöyle söylemektedir: "Bir düşünürün ifadelerinde, söylenenlerde saklı olan söylenmeyen şeylere dikkat etmemizin gerektiğini ikimiz de kabul etmekteyiz. Buradaki problem, bizi buna hangi yolun götüreceği ve ne türden bir temelin yorumlama aşamasında tercih edilmesi gerektiği konusudur."³ Bu gözlem, sadece konuşmalarda kaynaştırıcı bir tema olmamıştır, aynı zamanda Heidegger'in geleneğe dair düşünme metodunda da birleştirici bir husus halinde bulunmaktadır. İlk çalışmalarından olan Kant and the Problem of Metaphysics (Kant ve Metafizik Problem)'de bile (1929) Heidegger şunları söylemektedir:

Bununla beraber eğer açıklamadan maksat, Kant'ın -açık formülasyonları bir tarafa bırakılırsa- sistemini kurarken neyi açıklığa kavuşturduğunu göstermek ise, Kant'ın açıkça ne söylediğine dair bir özete

² Aşağıda 133. sayfa.

³ Aşağıda 124. sayfa.

sıkıştırılmış yorum asla gerçek bir açıklama sayılamaz. Şüphesiz, buna dair Kant'tan bir şey iştmemiz artık mümkün değildir; bununla beraber, bütün felsefi sözlerin özünde bulunan ama kompoze edilmiş belirli önermeler biçiminde ortada olmayan bir şey, gerektiği şekilde ifade edilmemiş olsa da, zikri geçen önermeler aracılığı ile bir şekilde açıklanmış olmaktadır.⁴

Bu kitapta onüçüncü seminer oturumunda Heidegger'in kapanış ifadelerinde de aynı durumu görmekteyiz. İşte, *Being and Time*, Varlık ve Zaman) (1927)'in 44. bölümünde, Yunanlılarca söylenen şekliyle gizli olmamak, söylenmeyen şeyleri de içermektedir.

Aynı kelimelerle olmasa da Fink'in "kuramsal" yorumu, benzer bir tarzda Heidegger'in yorum metodu ile uyushmaktadır. Bu, belki de en açık şekilde beşinci seminer oturumunun açılış müzakerelerinde kendisini göstermektedir. Orada, Fink ifade etmektedir ki yorum metodu, fragmanlarda sunulan olayların somut şeklini aşarak, aşkın olmamakla birlikte duyular dışı bir alana taşma gayretine dayanır.⁵ Yine Fink, doğrudan fragmanlarda sunulan mikro-kozmik ilişkilerden hareketle makro-kozmik ilişkileri anlama gayretinden bahsetmektedir.⁶ En nihayet:

Düşünsel yolla başka bir boyuta geçişten bahsettiğimde bu, konuyu bizim işleme tarzımızı ilk çerçeveleme hamlesi olmaktadır; çünkü biz, daha henüz başka bir boyuta geçişin ne anlama geldiğini bilmiyoruz. Bu bağlamda bir benzetme yapmayı denesek, bunu özel bir tarzda yapmak zorunda kalırız. Bu benzetmede taraflardan sadece birisi, yani doğal olan şey elimizde mevcuttur. Belirli doğal yapıları seçip tutduğumuzda, onları macera dolu bir hareketle daha geniş bir platforma taşımış oluruz.⁷

Heraclitus üzerinde İngilizce yazılmış bilimsel çalışmaları ve

⁴ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics* (Kant ve Metafizik Problem), İngilizceye çeviren, James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1962), s. 206.

⁵ Aşağıda 97. sayfa.

⁶ Aşağıda 98. sayfa.

⁷ Yerinde nakledildi.

yorumları yakından takip eden okurlar, bu konuşmaların spekülâtif metodunu dikkatsiz veya tedbirsiz görebilir. Kimisi, katılımcılardan birisiyle, “fragmanlar yorumlanırken onların içerdiklerinden daha fazlası söylenmiştir” fikrini tartışabilir. Veya okuyucu da Heidegger gibi, spekülâtif uygulamayı “cüretkâr” ve hatta “tehlikeli” olarak kabul edebilir.⁸ Ne kadar çok fragman örneği olursa, o derece fazla dikkatli olmamız ve o derece de hayalimizin spekülâtif havalanmalardan kaçınmamız gerektiği söylenebilir.

Ancak, bu yorumu sadece spekülâtif olduğu için atmadan önce, biz de daha dikkatli olmalıyız. Profesör Fink, ele alman bir fragmanın içeriğinden, spekülâtif olarak kendisinin nasıl ve niçin ayrıldığını yeterince açıklamaktadır. Ayrıca, bu fragmanların doğal yapıları göz önüne alınınca, dikkatli veya dikkatsiz olsun hiçbir yorumun, sadece fragmanlarda o anda verilenle yetinmekle hayat bulamayacakları da söylenebilir. Parça-bölük özellikle oluşu sebebiyle fragmanlar, yorumda spekülâtif yaklaşıma sadece izin vermekle kalmazlar, ayrıca bunda ısrar ederler. Bu parça-bölük yapı, söylenenler içerisinde söylenmeyeni de aramamızı zorlar; zira aşîkardır ki Heraclitus, birçok açıdan bizi sınırlandıran ve mevcut fragmanlarda kaydedilmiş bulunan deneyimin parçalarından öte daha fazla şeyle ilgilenmiştir. Eğer Heraclitus, fragmanlarda söylenenden daha fazlasını kastetmemiş ise, bunların çoğu saçma duruma düşer; ve yapılan iş, sadece antik Yunan dilini öğrenme egzersizi şeklinde bir fayda verebilir. Her ne kadar tek bir fragman, örneğin bir nehrin sularının sırf sürekli akışından (91 ve 12. fragmanlar) bahsetse de Heraclitus başka fragmanlarda bu somut imgeleri, her şeyin tek birle, bu tek birin de her şeyle olan dinamik ilişkisi bağlamında zikretmektedir. Fragmanların parça-bölük oluşları, onların ötesindekini görme-ye bir davetti

Heraclitus üzerinde yakın dönemde yapılan yorumsal ve tenkitçi bilimsel çalışmalar içerisinde, Fink'in özel yorumsal stratejilerinden birisi zikre değer. Bu strateji, en kolay şekliyle G. S. Kirk'in Heraclitus: The Cosmological Fragments (Heraclitus:

⁸ Aşağıda 133. sayfa.

Kozmolojik Fragmanlar) adlı eserinin önsözündeki açıklamalara müracaatla anlaşılabilir. Girişin xii. sayfasında Kirk şunları yazmaktadır:

Bu çalışmada, mevcut fragmanların tamamının sadece yaklaşık yarısı detaylıca ele alınmıştır. “Kozmik fragmanlar”, insanoğlu karşısında tüm dünyayı konu alan parçalardır; hem Logos ve zıtlarıyla ilgili olanları, hem de ateşin önemli bir rol üstlendiği geniş ölçekli fiziksel değişimleri anlatanları içermektedir. Bunlar, insanla bağlantısı içinde din ile, Tanrı ile, ruhun doğasıyla, epistemoloji ile, etik ve politika ile alakalı olanları kapsamazlar. Yine bunlar, Heraclitus’un belirli şahıslara veya genel olarak insanoğluna sataşmalarıyla da ilgili değildir; oysa bu sataşmaların temelinde çoğu kez, Logos’u veya ona denk diğer şeyleri idrak edememe vardır. “Antroposentrik (insan merkezli) fragmanlar” diyebileceğimiz bu parçalar, daha sonraki bir çalışmanın konusu olabilirler.

Bu aşamaları müdafaa ederek Kirk şunları da yazmaktadır:

... Fragmanlar, doğaları itibarıyla açıklamış olduğum şekilde iki sınıfa ayrılırlar. Bunlar, hiçbir fragman teki veya tüm bir konu ihmal edilmeksizin –her türlü karşılıklı atıflar yapılmış olarak- ayrı ayrı ele alınabilirler. Ancak bu düzenleme, temelde fragmanlardan her birisi ile ilgili bir dizi yorumu içeren elinizdekine benzer tarzdaki eserlere uygun düşer veya onlara meyleder. Heraclitus’un karşılaştığı problemleri değişik yönlerden ele aldığı ve bu sorunlardan herhangi birisine verdiği cevabın diğerlerine verdiğiinden bütünüyle farklı olmadığı doğrudur; özellikle ruhun yapısı ve onun dış dünya ile temas ortamının Logosun doğasına dayanmakta olduğu görüşü böyledir; bunun tersten gidişi de doğrudur. Yazar, kozmik şeyleri düşünürken zihninde antroposentrik fragmanları taşımıştır. Okuyucularının çoğu mevcut fragmanlar hakkında da bilgi sahibi olduklarından yanlış anlama tehlikesi pek yok gibidir.

Bu ifadelerin arka planına ters olarak, Fink’in yorumunda iki pasaj dikkat çekmektedir. Yedinci seminer oturumunda, ateşin dönüşümleri (πυρὸς τροπαί, pûros tropai [transformatin of fire]) kelimelerini anlamaya çalışırken Fink şöyle söylemektedir:

Ateşin ateş olmayana dönüşmesini, kimyasal değişim şekliyle, aslî öz (αλλοιωσις, allôiosis) değişimiyle, ya da türeyiş şekilleri içinde kendini gizleyen orijinal element şeklinde anlamayız. Biz daha ziyade, ateş, deniz, dünya ve ateşin nefesini birleştiren tüm yelpazeyi, hayat ve ölümle bağlantı içinde göreceğiz. Açıkçası, kozmolojik fragmanların aksine biz, antropolojik fragmanlara yöneleceğiz. Aslında bu, insan fenomeninin sınırlanması sorunu değildir; ama, hayat ve ölüm gibi insanoğluna has olan şeyler, belirleyicilik anlamında tek/bir (hen) ve her şey (panta) arasındaki zıtlık ilişkisinin bütünlüğünü anlamada bir ipucu haline gelmektedir.⁹

Yine, sekizinci seminer oturumunun sonunda, Fink dönüş (τροπή, trope [turning])'ün yorumundaki sıkıntıları şu ifadele-ri ile özetlemektedir:

Hiçbir sonuca ulaşamadık ve belki de asla nihai bir sonuca erişemeyeceğiz. Ama dönüş (τροπή)'ün herkesçe bilinen yorumu da “bir şeyin ölümünü yaşamak” formülünün yabancılığı ve karanlığı içerisindedir. Herhalde biz ateşin, hayat ve ölüme atfı tarzını değil de, dünya, hava ve su ile olan ilişkisini düşünebiliriz. Böylece hayat ve ölüm arasındaki gerginlikle ilgili zor bir alakaya referansla biz, tek/bir (hen) ve her şey (panta) arasındaki antropolojik olmayan temeldeki ilişkiye dair bir anahtar edinmiş oluruz.¹⁰

Fink, tek/bir (hen) ile her şey (ta panta) bağlantısını anlamak için girdiği yorumlama teşebbüsünde hayat ve ölüme ait insan fenomenini ve aynı zamanda ölümlülerle ölümsüzler arasındaki ilişkiyi açıkça kullanmıştır. Bu çalışma, Kirk'in kitabının tamamlayıcısıdır; ve temel yapısı çerçevesinde, Kirk tarafından işlenmeyen konuları kısmen de olsa ele almaktadır.

Kozmolojik fragmanların yorumlanmasında antropolojik fragmanları bir ipucu olarak kullanma stratejisi, diğer bir açıdan da yani daha önce geçen şüphe verici ifade olan “fragmanlar yorumlanırken onların içerdiklerinden daha fazlası söylenmiştir”e göre de önemlidir. Burada Heraclitus'un düşüncesinin

⁹ 149. sayfa ve devamı.

¹⁰ Aşağıda 173. sayfa.

“synoptic (özetli)” olduğuna dair Kirk’in gözlemini kastediyorum. Fink’in, bir fragmanı yorumlarken diğer bir dizi fragmanı devreye sokma metodunun yorumu güçlendirdiği görülmektedir. Diğer sonraki yazarlara olan dahili ve harici birçok atıf teker teker bir kenara bırakılırsa, Fink’in yorum stratejisinin yol açtığı güvene göre uzun dönemde Heraclitus’un düşüncesi tam bir bütün olarak yorumlanabilir ve yabancı düşünce şemasına referans verdiği de söylenemez. Bu çeviri, sadece tek kişinin çalışmasının ürünü değildir. Benim amacım, orijinalinden olabildiğince az kayıp veya sapma olacağını umduğumdan, kitabın İngiliz ve Alman olan iki kulağa hitap etmesidir. Bu amacın gerçekleşmesinde, Collected Works of Max Scheler’in Alman baskısının editörü Prof. Manfred S. Frings’in yardımı çok önemli olmuştur. Onun anadili Almanca’dır ve yardımları sayesinde kaybolması muhtemel ince ayrımları fark etmemiz mümkün olmuştur. Kendisine hâlâ borçluluk duymaktayım ve metni cümle-cümle okuduğu için müteşekkirim. Metnin değişik bölümleriyle ilgili olarak başka kişilere de başvurulmuştur. Northwestern Üniversitesinin Klasikler bölümündeki John Cody, benim Yunanca kelimeleri şerh ederken ve Yunanca ifadeleri çevirirken yapmış olabileceğim hataları düzeltme amacıyla metni okumuştur. Dolayısıyla benim Yunanca “ev ödevim” olan bu kitap, onun kontrollerinden çok yararlanmıştı. Belirli zorluğu olan yerlerde F. Joseph Smith’e danışılmıştır; ve o, bazı bölümleri kendi bütünlükleri içerisinde okumuştur. Bu şahısların tavsiye ve teşviklerine çok teşekkür ederim. Yine de, bu çeviriden ve içerebileceği hatalardan sadece ben sorumluyum.

Kitabın orijinalindeki tüm dipnotlar bu çeviride de muhafaza edilmiştir. (İngilizce’ye) çevirenin eklediği dipnotların sonunda ise “(Tr.)” işareti konulmuştur. Metne erişime yardımcı olmak için Yunanca bir kelimenin ilk geçtiği yerde, köşeli parantez içerisinde İngilizce açıklaması verilmiştir. Bunlar yazarlarca yapılmamıştı. Yunanca terimlerden oluşan bir sözlük kitabın sonuna eklenmiştir. Bu çeviri ile Almanca baskısının karşılıklı sayfa numaralarını gösteren bir sayfa kılavuzu da verilmiştir.

Almanca Baskının Önsözü

1966/67 öğretim yılının kış döneminde, Freiburg/Breisgau Üniversitesi'nde bir Heraclitus semineri gerçekleştirilmiştir. Bu, Martin Heidegger ve Eugen Fink'in ortak çalışmasıyla organize edilmiştir. Seminerin özet metni ilâşikte sunulmuştur. Bunun, bir dizi yarıyıl boyunca devam etmesi planlanmıştı; ama bu plan gerçekleştirilememiştir. Elinizdeki yayın, fragmanlara nispeten sadece bir fragman, küçük bir parçadır.

Freiburg im Breisgau
Nisan 1970

EUGEN FINK

CHARLES H. SEIBERT

Bölüm 1

Yöntemin Şekli – 64. Fragmanla Başlangıç

(İlgili Fragmanlar: 1, 41, 47, 50)

FINK: Tarihsel olarak büyük ve önemli bir düşünür olan Heraclitus'un sahasına bizim birlikte girme teşebbüsümüze ruhani lider olmayı seve seve kabul eden Prof. Heidegger'e kalbi teşekkürlerimi sunarak semineri açıyorum. Heraclitus'un sesi de Python'un ki gibi binlerce seneyi aşarak bize ulaşmaktadır. Bu düşünür, aslında Batı'nın kaynağında yaşamasına ve aynı zamanda uzun bir geçmişi olmasına rağmen biz onun seviyesini bugün dahi yakalayabilmiş değiliz. Martin Heidegger'in birçok yazısında geçen Yunanlılarla olan diyalogundan hareketle, en uzanın nasıl yakınlaştığını ve en tanıdık olanın nasıl yabancılaştığını, nasıl bocaladığımızı ve Yunanlıların kesin bir yorumuna ulaşamadığımızı görebiliriz. Bizim için Yunanlılar önemli bir inceleme konusu olarak durmaktadır.

Seminerimiz, düşünme hakkında bir deneyim, yani Heraclitus tarafından ele alman düşüncelere derinlemesine bir bakma olmalıdır. Onun sadece fragmanlar halinde bize ulaşan metinleri karşısında, çok önemli olmakla birlikte¹¹ filolojik tartışmalar-

¹¹ Seminer katılımcılarının yorumları temelde filolojik türdendir ve telif hakkına dahil edilmemektedir.

la ilgilenmeyeceğiz; daha ziyade konunun kendisine, yani Heraclitus'un ruhani varlığı karşısında durması gereken meseleye ağırlık vereceğiz.

Bu konu, basitçe bir sonuç veya sözlü gelenek türü elde hazır bir şey değildir; o daha ziyade, sözlü gelenek aracılığıyla görüşlerden gizlenebilir veya ona açılabilir. Konuyu felsefeye ait, özellikle de Martin Heidegger'in özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, bir düşünce meselesi, karşımızda duran bir ürün olarak görmek doğru değildir.

Düşünme meselesi, bir kişinin ilerleyebildiği bir gerçeklik âlemi gibi karşımızda bir yerde konaklamaz; o, bizim keşfedip açıklayabileceğimiz bir şey değildir.

Düşünme konusunun gerçekliği ve ona uygun ulaşma tarzı hâlâ bizim için karanlıktır. Yine de bir düşünür olan Heraclitus'un düşünme konusunu araştırıyoruz; ve bu yönüyle biz, yolun nereye götürdüğünü unutan zavallı adama benziyoruz. Seminerimiz muhteşem bir iş gerçekleştirme peşinde değildir. Ama o, ciddi zihinsel bir çalışmayla ilgilenmektedir. Ortak düşünme gayretimiz bir takım hayal kırıklıklarından ve mağlubiyetlerden uzak olmayacaktır.

Yine de bu antik düşünürün metnini okurken, düşünme konusu şeklinde isimlendirilmeyi hak eden konuya doğru bizi sürükleyen ruhsal bir hareket içerisine girme gayretinde bulunuyoruz.

Prof. Heidegger'in de onayladığı yönteme göre, ben öncelikle Heraclitus'un söyleminin bir ön yorumunu yapacağım. Bu yorum, tartışmamıza bir temel oluşturacak, yüceltici veya alçaltıcı bir tenkide başlama noktası verecek ve karşılıklı konuşmaya uygun ortak bir zemin oluşturmamıza imkân sağlayacaktır. Muhtemelen Heraclitus'un söylemlerinde kullandığı özel dil, ilk defa bakıldığında biz onu okumadan ve ayrı ayrı yorumlamadan önce oldukça basit gelecektir. Heraclitus'un kullandığı dilde bir kapalılık ve çok boyutluluk vardır; bu yüzden biz, ona kapalı olmayan bir atıfta bulunamayız. O, veciz, hükmedici ve muğlaklık çağrıştıran ifadelerden hareketle oldukça uç düşüncelere doğru bir seyir takip etmektedir.

Seminerimizde asıl metin olarak Hermann Diels'in bir ara-

ya getirdiği *Fragmente der Vorsokratiker*¹² kullanılacaktır. Bizim yöntemimize uygun başka bir sıralanışı takip edeceğiz. Bu sıralanış, fragmanların anlamlarındaki içsel uyuma ışık tutmalı ama Heraclitus'un kaybolmuş yazıları, Doğa Üstüne (Περὶ φύσεως, peri phûseôs [On Nature])'nin yeniden inşa edilmesi işine de soyunmamalıdır. Açık bir iz kendisini gösterir umuduyla biz, onun birçok söylemi içerisinde bir sıra takip etmeye çalışacağız. Fragmanları bizim düzenlememizin Diels'in benimsediğinden daha iyi olup olmadığı burada çok da önemli değildir.

Daha fazla ön bilgi vermeyi bırakıp doğrudan meselenin içine girerek, 64. Fragman: yıldırım/şimşek, her şeyi yönetir* ile yorumumuza başlayacağız. Bu cümle, ifade ettiği şey açısından herkes için anlaşılır durumdadır. Ancak, bu anlamın ilgili olduğu şeyler itibarıyla da anlaşılır olup olmaması başka bir problemdir. Öncelikle bu cümlemin ne anlama geldiğini araştıralım. Cümle üzerine biraz daha eğildiğimizde, ifadenin basitçe anlaşılabilirliği ve hemen tanınabilirliği düşüncesinden uzaklaşırız. Diels'in çevirisi şöyledir: "Işık (şimşek), kâinatı evirip-çevirmektedir." Ama "kâinat" çevirisi, her şey (ta panta) ifadesine ne kadar uymaktadır? Buna bağlı bir düşünmeden sonra bir kişi, her şey (ta panta) ile "kâinat" kavramlarını eşit görebilir. Ancak, her şeyden önce ta panta, "her şey"e isim olmakta ve tüm şeyleri, var olanın tamamını işaret etmektedir. Heraclitus, her şey (ta panta) kelimesini, yıldırım/şimşek (keunos [ışık]) ile birlikte kullanmaktadır. Böyle yaparken o, birçok şey ile tek bir ışık arasında bağ olduğundan bahsetmektedir. Şimşegin çaktığı anda, "her şey" anlamındaki çokluk ortaya çıkmaktadır; bu esnada "her şey" çoğuldur. Eğer, öncelikle her şey (ta panta) hakkında safça bir soru sorarsak, tam da bağlantılılıkla ilgileniyoruz demektir. Yok eğer, her şey (ta panta) kelimesini, "bütün şeyler" diye çevirirsek, öncelikle bunların ne türden şeyler olduğunu sormamız gerekir. İşin başında biz, taktik olarak saflığı seçiyoruz. Bir açıdan "şey" kavra-

¹² Bkz: Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philolophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker* (Cambridge: Harvard Üniversitesi Matbası, 1966). Freeman'a müracaat edilmekle birlikte Diels'in fragmanları açıklamaları, bu çalışma boyunca yeniden çevrilmiştir. (İng. Çev.)

* τα δὲ πάντα οἰακίλει κεραυνός

mını daha geniş bir açıdan ele alarak var olan “her şey”i kastedebiliriz. Öte yandan ise kavramı daha dar anlamda kullanırız. Eğer şeyleri daha dar anlamda ele alırsak, o zaman doğal olan şeyler (φύσει οντα, phûsei onta)le insanların yaptıkları teknik şeyler (τέχνη οντα, tekne onta)i birbirinden ayırabiliriz. Doğadaki – taş gibi cansız; bitki, hayvan ve (insanı da bir şey olarak ele aldığımız sürece) insan gibi canlı olan- tüm şeylerle sadece kendi başına ayrı olan ve belirli sınırları bulunanları kastediyoruz. Zihnimizde belirgin bireyler olan ve aynı zamanda belirli bir türe aidiyetleri sebebiyle özel, ortak özelliği bulunan şeyi bulunduruyoruz. Taktiksel tahminimize göre her şey (ta panta), bütünlük bünyesindeki çokluk anlamında, sonlu ve sınırlı şeylerin bütünlüğünü şekillendirmektedir. Örneğin; taş, bir dağın parçasından ibarettir. Yine dağı da “bir şey” olarak ifade edebiliriz. Yoksa, belirli bir sınırı olanlara “şey” demek dilsel bir gelenek midir? Taş, dağın üzerinde moloz şeklinde bulunur; dağ ise, dağ grubuna mensuptur; dağ grubu, yeryüzünün kabuğu üzerindedir; bizzat dünya da, güneş sistemimize bağlı ve çekim merkezi olarak büyük bir şeydir.

HEIDEGGER: Başlangıç olarak, Heraclitus’un her şey (ta panta) ifadesinden ne anladığı hakkında daha belirgin bir ipucu bulabilmek için, onun her şey (ta panta) hakkında başka fragmanlarda bir şeyler söyleyip söylemediğini araştırmak daha uygun olmaz mı? Bu yolla Heraclitus’a daha yaklaşmış oluruz. Bu birinci mesele. Tartışmaya sokmak istediğim ikinci mesele ise, şimşek ile her şey (ta panta) arasında ne tür bir alaka olduğudur. Heraclitus, yıldırım/şimşek (keraunos)in her şey (ta panta)’i idare ettiğini söylerken bu sözün ne ifade ettiğini somut bir şekilde sormalıyız. Yıldırım/şimşek (keraunos), kâinatı hiç idare edebilir mi?

KATILIMCI: Yıldırım/şimşek (keraunos)i sadece bir fenomen olarak almakla söze başlarsak, onun kâinatı yönetmesine şaşmamız gerekir; zira doğal bir varlık olan, hissi olarak algılanabilen, ışıklı görüntüsü olan yıldırım/şimşek (keraunos), yine kâinattaki diğer varlıklara bağlıdır.

HEIDEGGER: “Yunanca” karşılığını anlamak istiyorsak yıldırım/şimşek (keraunos)i doğa fenomeni ile bağlantılı olarak ele almalıyız.

FINK: Doğa fenomeni olarak şimşek, gece karanlığında ani ve parlak ışık patlaması demektir. Tıpkı gece aralıklarla parlayan ve ışığının parlaklığında şeyleri kendi belirli şekillerinde gösteren şimşek gibi, daha derin anlamdaki yıldırım/şimşek (keraunos)-de birçok şeyi kendilerine has belirli oluşumlarıyla aydınlığa çıkarmaktadır.

HEİDEGGER: Ege yolculuğum esnasında bir öğleden sonrası-nı hatırlıyorum. Tek bir şimşek çakmasını görmüştüm ve ardından başkası gelmemiştir. O anda ilk aklıma gelen Zeus olmuştur.

Burada yapmak istediğimiz şey, Heraclitus ile birlikte her şey (ta panta)'ın ne anlama geldiğini araştırmaktır. Bireylerin toplamı anlamındaki "her şey" ile bütünlüğün kucaklaması anlamındaki "her şey" arasındaki farkın Heraclitus açısından mümkün olup olmadığı ucu açık bir problemdir. 64. fragman ile karşımıza çıkan diğer bir iş de, her şey (ta panta) ile yıldırım/şimşek (keraunos) arasındaki bağlantıdır. Ayrıca Heraclitus'taki yıldırım/şimşek (keraunos) ile ateş (πῦρ, pûr) kavramı arasında da bir bağ kurmamız gerekir. Aynı zamanda 64. fragman'ı bize ulaştıran kişiyi de ele almamız zorunludur. Bu kişi, yaklaşık M.S. 236/37 civarında ölen Kilise Babası Hippolytus'tur. Elimizdeki fragmanın Heraclitus'un zamanından başlayıp Hippolytus tarafından kaleme alınmasına kadar yaklaşık sekizyüz yıl geçmiştir. Bağlam içerisinde, ateş (pûr) ve kozmos (κόσμος [cosmos]) da zikredilecektir. Ama fragmanlar ile Hippolytus'un bulunduğu ortam arasındaki ilişkiden kaynaklanan filolojik sorunsala burada girmek istemiyoruz. 1941'de burada Freiburg'da iken, Carl Reinhardt ile bir konuşma yapmıştım. Ona, filolojinin araçlarını kullanarak gerçek Heraclitus'a ulaşmayı amaçlayan saf filoloji ile bir disipline bağlı olmayan ancak bir çok olasılığı da içinde barındıran düşünce tarzından oluşan bir çeşit felsefe yapma arasında orta bir alandan bahsetmiştim. Bu iki aşırı uç nokta arasında anlayışın -anlama ve yorumlamanın - aktarma rolü ile ilgilenen orta bir yer bulunmaktadır.

Hippolytus, beraberinde sadece ateş (pûr)i değil, aynı za-

* εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην, ὅτεν ἑκυβέρονησε πάντα διὰ πάντων

manda dünyanın sonu anlamına gelen büyük/kozmetik yangın (ἐκπύρωσις, ekpûrôsis [conflagration]) kavramını da görmekteyiz. Eğer şimdi her şey (ta panta), şimşek ve dümen tutmanın 64. fragmanda ne anlama geldiğini sorarsak, o zaman bu kelimelerin anlaşılması için kendimizi Yunan dünyasına taşımaya gayret göstermeliyiz. 64. fragmanı gerçek anlamda anlayabilmemiz için 41. fragmanın da ona eklenmesini teklif ediyorum. Diels bu ifadeyi şöyle çevirmektedir: “Hikmet/Bilgelik, yalnızca tek bir şeydir; her şeyi her şey aracılığı ile yöneten düşünceleri bilmektir.” Harfî (literal) çeviri yaparsak, panta dia panton (πάντα διὰ πάντων)un anlamı; “her şeyi her şeyle” demektir. Bu ifadenin önemi bir açıdan; hikmet/bilgelik, yalnızca tek bir şeydir (ἐν τὸ σοφόν, hen to sophon [the wiseis one thing only]) ifadesine, öteki açıdan ise her şeyi her şeyle (panta dia panton) ifadesine dayanmaktadır. Burada her şeyden önce biz, cümlelerin başı ile sonu arasındaki bağlantıyı göz önüne almak zorundayız.

FINK: Benzer bir ilişkiyi, bir açıdan, birçok şeyin kendi sınırlarını ve özelliklerini parlaklığında gösterebildiği şimşek-çakması birliği ile her şey (ta panta) arasında; öte yandan ise hikmet/bilgelik (sophon [the wise]) ve her şeyi her şeyle (panta dia panton) ifadeleri arasında görüyorum. Yıldırım/şimşek/ışık (keraunos) kelimesi her şey (panta) ile ilişkili olunca, mantıksal olarak hikmet/bilgelik yalnızca tek bir şeydir (hen to sophon), her böylelikle şey her şeyle(panta dia panton) alakalı olmaktadır.

HEIDEGGER: Yıldırım/şimşek/ışık (keraunos) ile hikmet/bilgelik yalnızca tek bir şeydir (hen to sophon)’in arasında bir ilişki olduğunu kesinlikle kabul ederim. Ama 41. fragmanda başka bir ifade de geçmektedir. Heraclitus, 64. fragmanda her şey (ta panta)’den bahsederken, 41. fragmanda her şeyi her şeyle(panta dia panton) ifadesini kullanmaktadır. Parmenides 1/32’de de benzer bir ifadeyi görmekteyiz: Dia panton panta perosta (διὰ πάντος πάντα περὸντα). Heraclitus’un her şeyi her şeyle(-panta dia panton) ifadesinde öncelikle δια (dia) kelimesi sorgulanmalıdır. Başlangıç olarak onun “boyunca” anlamı taşıdığı söylenebilir. Ama “boyunca” kelimesini nasıl anlamalıyız: Topografik olarak mı, uzamsal olarak mı, sebep-sonuç ilişkisine göre mi, yoksa nasıl?

FINK: 64. fragmanda her şey (ta panta), sakın ve durağan bir çokluğu ifade etmez, aksine nesnelerin dinamik bir çoğunluğunu anlatır. Her şey (ta panta) ifadesinde, açıkçası Yıldırım/şimşek/ışık (keraunos)la ilintili bir tür hareket düşünülmektedir. Özellikle şimşek çakmasının oluşturduğu parlaklık içerisinde her şey (ta panta) aniden çalkalanmakta ve kendisini göstermektedir. her şey (ta panta)'in hareket ettirilmesi de yine şimşegin aydınlığında nesnelerin ışıması şeklinde düşünülmüştür.

HEIDEGGER: Öncelikle “açma (clearing)” ve “parlaklık (brightness)” gibi kelimeleri bir kenara bırakalım.

FINK: Hareketten bahsedeceksek, bir taraftan şimşegin ısıtmasındaki, parlaklığın birden çıkmasındaki hareketi, diğer taraftan her şey (ta panta)'deki, şeylerdeki hareketi birbirinden ayırmamız gerekecektir. Şimşegin parlatma hareketi, hikmet/bilgelik yalnızca tek bir şeydirden çıkan ve bütünlüğü içerisinde bir çok şeyde devam eden harekete karşılık gelir. “Şey”ler, duran kütleler değildir, aksine onlar hareket açısından farklı kategorilerdendirler.

HEIDEGGER: O halde her şey (ta panta), gözümüzün önünde duran bir bütün olmayıp hareketteki unsurlardan ibarettir. Öte yandan hareket, Heraclitus'un düşüncesinde bir devinim (κίνησις, kinêsis [motion]) olarak gözükmemektedir.

FINK: Hareket, Heraclitus'un temel kavramları arasında bulunmasa da, onun düşünce ufkundaki problemlerde hep yerini almıştır.

HEIDEGGER: 64 ve 41. fragmanlara, şimdi 1. fragmanı da ekleyebiliriz.¹³ Başlangıçta sadece gnomenon gar panton kata ton

¹³ τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀζύνετο γίγνεται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισι εἰκόσι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγέμαι, διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιεῖουσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται. Diels'in çevirisi şöyledir: “Logosla ilgili olarak, burada ortaya konduğu şekliyle, insanlar hiç anlayamamaktadırlar, onu işitmeden önce de, ilk defa duyduklarında da. Çünkü her şey bu Logos'a bağlı olarak gerçekleşse de, insanlar hâlâ deneyimsiz kişilere benzemektedirler, ele aldığım, her şeyi kendi doğasına göre analiz ettiğim ve nasıl davrandığını açıkladığım böyle sözleri ve işleri tecrübe ettiklerinde bile. Ama diğer kişiler, uykuda yaptıklarına dair bilinci kaybetmiş olarak, uyandıktan sonra ne yaptıklarının farkında olmayarak kalırlar.” Başka bir çeviri de şöyledir: “Bu her zaman mevcut olan logosu, insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anla-

logos tonde (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε) ifadesi bizi ilgilendirmektedir. Bunu şöyle çevirebiliriz: “Hem her şeyin bu logos [reason, speech, word = akıl, konuşma, söz]a göre gerçekleşmesine rağmen.” Eğer Heraclitus, burada olmaya geliş/oluş (γινομένων, gnomenon [coming into being])’i anlatıyorsa da, o yine de hareketten bahsediyor demektir.

FINK: Her şeyin oluşu (γινομένων γὰρ πάντων, gnomenon gar panton) ifadesinde biz, logos (sophon)’tan kaynaklanan hareketle değil de, kozmos içerisinde hareket ettirilen şeylerle ilgiliniyoruz.

HEIDEGGER: Oluş (gnomenon) da, yaratılış (γένεσις, genesis [genesis: ing.])’a bağlıdır. Ne zaman Kutsal Kitap yaratılış (genesis)tan bahsetse, bununla şeylerin varlığa taşındığı Yaratılış’ı kasteder. Ama Yunanca’da genesis (γένεσις) neye işaret etmektedir?

KATILIMCI: Genesis (γένεσις) de Heraclitus’un eserlerinde geçen bir kavram değildir.

HEIDEGGER: Ne zamandan beridir kavramlara sahibiz?

KATILIMCI: Sadece Platon ve Aristoteles’den beri. Hatta Aristoteles’le birlikte ilk felsefi sözlüğe sahip olmuşuzdur.

HEIDEGGER: Platon kavramlarla uğraşırken, zorluklarla mücadele ederken, Aristoteles’in daha kolay bir şekilde onlarla ilgilendiğini görmekteyiz. Oluş (gnomenon) kavramı da 1. fragmanda önemli bir yerde durmaktadır.

FINK: Zannedersen, bu tartışmamıza bir yorum daha ekleyebiliriz. Yaratılış (genesis) olayını olgusal (phenomenally) olarak gözükken ve kolayca anlaşılacak tarzda yaşayan varlıklarda bulmaktayız. Bitkiler çekirdeklerinden çıkıp yükselmektedirler; hayvanlar, aile oluşturmuş çiftlerden doğmaktadırlar; ve insanlar da, erkek ve kadının cinsel birleşmesinden üremektedirler. Yaratılış (genesis), bitkisel canlıların olgusal alanlarında da doğal bir şeydir. Bu alanda var olmak (γίγνεσθαι, gignesthai [coming into existence]), aynı zamanda yok olmak/ölümü (φθείρεσθαι, phthe-

mıyorlar. Her şey, bu logosa göre olup bittiği; ve ben, her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim; ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımın karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykudayken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi, bunlar da uyanıkken ne yaptıklarının farkında değiller.” (çev: Cengiz Çakmak, *Fragmanlar*, Herakleitos, Kabcı Yay., İstanbul, 2005)

iresthai) de beraberinde taşımaktadır. Eğer şimdi yaratılış (genesis) kavramını cansız şeylere de atfen kullanırsak, bu kelimeyi daha genel, şişirilmiş anlamıyla ele almış oluruz. Zira, yaratılış kavramıyla her şey (ta panta)'e atıfta bulunursak, yaratılış (genesis) kavramının anlamını onun olgusal alanının ötesine, yaratılış fenomeninin evi dışındaki bir alana taşımış oluruz.

HEIDEGGER: Yaratılış (genesis) kelimesinin olgusal anlamı ile anlattığınız şeye biz ontik diyoruz.

FINK: Yaratılış (genesis) kelimesinin orijinal, olgusal anlamının ortak dilde, örneğin dünyanın varlığa gelişinden bahsettiğimizde genişlediğini de görmekteyiz. Sunumlarımızda belirli imgeleri ve fikir yumaklarını kullanırız. 1. fragmanda geçen oluş (gnomenon) ile bağlantılı olarak yaratılış (genesis) kavramına daha genel bir anlamda bakmaktayız. Zira, her şey (ta panta), yaşayan varlıklar gibi ve yaratılış (genesis)ın dar anlamıyla varlığa gelen bir unsur gibi varlık alanına çıkmamaktadır. Şeylerin varlığa gelmesi ile ilgili olarak teknik ve üretim (τέχνη, tekhnê [facture: ing.] ve ποιήσις, poiêsis [production: ing.]) kastediliyorsa bu da başka bir konudur. Olgunun üretim (poiêsis) olması, yaratılış (genesis)tan ayrı bir şeydir. Bir testi, çömlekçinin elinde, insanın anne-babasından oluşmasına benzer bir tarzda vücuda gelmez.

HEIDEGGER: Görevimizi bir kez daha gözden geçirelim. Sorumuz şudur: 64. fragmanda her şey (ta panta); 41. fragmanda herşeyi her şeyle (panta dia panton); ve 1. fragmanda Her şeyin oluşu (gnomenon gar panton) ne anlama gelmektedir? 1. fragmanda Logos'a göre (κατὰ τὸν λόγον, kata tôs logos [according to the Logos]), 41. fragmandaki hikmet/bilgelik yalnızca tek bir şeydir (hen to sophon) ve 64. fragmandaki Yıldırım/şimşek/ışık (keraunos)a karşılık gelmektedir.

FINK: Oluş (gnomenon)'da, yaratılış (genesis)ın anlamı daha geniş bir şekilde kullanılmıştır.

HEIDEGGER: Ama burada gerçekten de genişlemeden bahsedilebilir mi? Yani, bir taraftan “dümen tutma”, “her şeyi her şeyle” ifadelerinin ne anlama geldiği üzerinde çalışırken, şimdi de Yunanca'daki gerçek anlamıyla Oluş (gnomenon) içerisinde öğretilen hareketi anlamaya gayret göstermek zorundayız. Yaratılış (genesis) kavramını Oluş (gnomenon)'ta dar bir şekilde ele alma-

mamız gerektiği, burada bunun genel bir ifade şekli olduğu konusunda hemfikiriz. Birinci fragmanın, Heraclitus'un yazısının başlangıcı olduğu kabul edilir. Orada köklü bir şey söylenmektedir. Fakat şimdi, yaratılış (genesis) içerisinde geniş anlamdaki bir düşünce olan Oluş (gnomenon) kavramına, açığa çıkma (to coming-forth) [Hervorkommen]? anlamında atıfta bulunamaz mıyız? Bir giriş mahiyetinde, Yunanlıların varlık diye isimlendirdikleri şeyin aslı özelliğini göz önünde tutmamız gerektiğini söyleyebiliriz. Bu kelimeyi artık kullanmak istemememe rağmen, yine de şimdi onunla başlamak zorundayız. Heraclitus, yaratılış (genesis) kavramını Oluş (gnomenon) içerisinde düşünürken modern anlamıyla "oluş"u, yani bir süreci kastetmemektedir. Ancak, Yunanca düşünmek gerekirse yaratılış (genesis), "oluşa gelme", mevcutta kendisini açığa çıkarma anlamındadır. Şimdi, her şey (ta panta) hakkında açık bir anlayışa ulaşmak istiyorsak; 64, 41 ve 1. fragmanlardan ortaya çıkan ve tutunmamız gereken üç farklı konu belirmektedir. Bir de 50. fragmana bakalım.* Bu ifadeyi Diels şöyle çevirmektedir: "Bana değil de Logos'a kulak vermek gerekir ki hikmet/bilgelik, her şeyin bir olduğunu söylemektedir." Her şeyden önce, bu ifadede önemli kavramlar tek/bir (hen), her şey (panta) ve omologeein (ὁμολογέειν)dir.

FINK: Şimdi, açığa çıkma, görünür hale gelme [Zum-Vorschein-Kommen] ifadesinden başlarsak, bu ifadede yaratılış (genesis)'taki bir düşünce olarak Oluş (gnomenon)'un anlamını buluruz. Ardından da, tekil şeylerin gözükmesini ve etkilenmesini sağlayan şimşek ışığı ve parlaklığı referansına sahip oluruz. Sonunda şu mantıksal çıkarımda bulunuruz: Karanlık gecede ki şimşegin, tüm bireyleri, kendi şekillerinde ve hepsini birden görmemize kısa bir süre içerisinde imkân verdiği gibi, 30. fragmanda anlatılan sürekli yanan ateş (πῦρ αἰεζῶον, pûr aeidon [ever-living fire])'te gerçekleşen şey de aynen öyledir. Burada 64. fragmandan her şey (ta panta), 41. fragmandan her şeyi her şey ile (panta dia panton), ve 1. fragmandan her şey bu logos'a göre oluştuğu halde (gnomenon gar panton kata ton logos) dikkat çekmektedir. Daha önce, şimşek çakmasındaki ısıtma hareketini farklı şekilde

* Οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφὸν ἐστὶ, ἐν πάντα εἶναι.

açıklamaya çalışmıştık. Şimdi de, onda görünür hale-açığa-getirme olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şimşeğin nesnelerde gerçekleştirdiği bu görünür-hale-getirme-hareketi, bizzat şeylerin kendi hareket alanına karşı gerçekleştirilen yönetsel bir müdahaledir. Şeyler, ilerleme ve gerileme, çoğalma ve azalma, yerel hareket ve değişim tarzında hareket ettirilirlir. Şimşeğin hareketi de, hikmet/bilgelik yalnızca tek bir şeydir (hen to sophon) hareketine karşılık gelmektedir. Yönetim hareketi, şimşeğe veya hikmet/bilgelik yalnızca tek bir şeydir (hen to sophon)e göre düşünülmemiştir; ama onda, şimşeğin ve hikmet/bilgelik yalnızca tek bir şeydir (hen to sophon)in etkisi dikkate alınmıştır. Bu ikisi, görünür hale-açığa-getirme etkisi yaparlar ve şeyleri etkilemeye devam ederler. Şeylerin yerini değiştirirken o esnadaki yönetsel müdahale hareketi logos ile bağlantılı olarak gerçekleşir. Şimşeğin parlaklığında duran şeylerin hareketinde bilgece bir özellik vardır ve bu her şeye rağmen kendi başına hikmet/bilgelik (sophon)ten oluşan hareketten ayırt edilmelidir. 41. fragman, sadece bir ile bir içerisinde ortaya çıkan çok arasındaki ilişkiyle ilgilenmez; aynı zamanda birin her şey (ta panta) ile ilişkisi çerçevesinde bulunan ve her şeyi her şeyle (panta dia panton) ifadesinde anlatılan etkisiyle de ilgilenir. Birinci fragmandaki logosun 41. fragmandaki hikmet/bilgelik (sophon)i, yine 64. fragmandaki yıldırım/şimşek/ışık (keraunos), ateş (pûr [fire:ing.]) ve savaş (πόλεμος, polemos [war:ing.]) kelimelerini anlatan bir kavram olması mümkündür. Savaş (polemos) kelimesi, her şeyin kralı (Βασιλεύς, basileus [king of everything:ing.])dır; bu savaş, görüntü alanında duran şeylerin karşısındaki hâreketi temsil etmektedir.

HEIDEGGER: Yani, her şeyin oluşumu (gsomenon gar panton) içerisindeki yaratılış (genesis)'tan kastedilen şeyin, 41. fragmanda boyunca (διὰ, dia)yı daha yakından mı belirlediğini söylüyorsunuz? Bu durumda, boyunca (dia) kavramını sebep-sonuç ilişkisi içerisinde mi anlıyorsunuz?

FINK: Hiçbir surette. Sadece, gecenin karanlığını yırtıp açan ve ışımasıyla da tüm bireysel şeyleri ısıtan ve görülmelerini sağlayan şimşek, aynı zamanda yaratılış (genesis)'in boyunca (dia) tarzında hareketli bir gücüdür; bu hareket, şeylerin hareketleri

içerisine dalmaktadır. Tıpkı şimşek gibi, 1. fragmandaki logos, her şey (ta panta) ifadesiyle ilişkilidir. Açığa çıkarıp yerleştiren, her şeyi yönetip belirleyen logos hareketi, açığa çıkaran şimşek hareketine karşılık gelmektedir.

KATILIMCI: Şimşek hareketi ile nesnelerin hareketi arasındaki ilişki, etki ilişkisi değildir. Görünür-hale-getiren şimşek hareketinin şeylerin hareketine müdahale ettiği söylendiğinde, açığa çıkaran hareket ile açığa çıkarılanın hareketi arasında hiçbir sebep-sonuç ilişkisi kastedilmemektedir. Aksine, burada problem-ufrunda ortada duran şey, oluştaki hareket ile varlıklardaki hareket arasında, daha açık ifadeyle açma hareketi ile açılma hareketi arasında var olan farktır.

FINK: Biz, açığa çıkarma hareketi olarak ışığın şimşek olarak belirmesi ile, her bir nesnenin kendi hareketiyle o ışığa girme olayını birbirinden ayırıyoruz. Şimşegin ani oluşu, sürekli olmayışın bir işaretidir. Şimşegi, en kısa zaman olarak, daha açıkçası kendisi zaman içerisinde olmasa bile, zamana imkân veren açığa çıkarma hareketinin bir sembolü diyebileceğimiz ani oluş şeklinde anlamalıyız.

HEIDEGGER: Şimşek sadece anlık olmayıp sonsuz bir şey değil midir?

FINK: Görünür-hale-getirme hareketinin görünür-hale-getirilen ile ilişkisi bağlamındaki problemi, zamansal olarak düşünülebilen şimşek, güneş ve hatta mevsimler çerçevesinde değerlendirmeliyiz. Heraclitus'taki ateş teması daha detaylı olarak, örneğin güneşteki ateş ve ateşin dönüşümleri (pûros tropai) şeklinde öğretilmelidir. Her şeyin temelinde bulunan ateş, görünür hale-açığa-getirilirkenki değişiminde kendini geri çeken şeyi görünür-hale-getirendir. 41. fragmandaki ateşin dönüşümleri (pûros tropai) ile her şeyi her şeyle (panta dia panton) arasındaki ilişkiye değinmek istiyorum. Şimşek, gecenin karanlığında ani bir ışık patlamasıdır. Şimdi, eğer şimşek sürekli bir olgu ise, o görünür-hale-getirme hareketinin bir sembolüdür.

HEIDEGGER: Siz; şimşek, ateş ve savaşın özdeşleştirilmesi düşüncesine karşı mısınız?

FINK: Hayır, ama buradaki özdeşleştirme (identification:ing.), özdeş olan ve olmayandan birisine aittir.

HEIDEGGER: O halde biz, özdeşi, aidiyetlik-birlikte (belonging-together:ing.) olarak anlamalıyız.

FINK: Yıldırım/şimşek/ışık (keraunos), ateş (pûr), güneş (helios), savaş (polemos), logos ve hikmet/bilgelik (sophon)... Bunların hepsi de, tek ve aynı zemindeki farklı düşünce hatlarıdır. Ateşin dönüşümleri ifadesinde (pûros tropai) her şeyin zemini düşüncedir, bu düşünce kendisini değiştirmekte, su ve toprağa dönüşmektedir.

HEIDEGGER: Bu durumda, şeylerin değişiminin tek bir zemine göre gerçekleştiğini kastediyorsunuz.

FINK: Burada kastedilen zemin, cisimsel veya zaman dışı bir şey değil, ışık ve zamandır.

HEIDEGGER: Eğer elimizdeki asıl kaynağa bağlı kalırsak ve özellikle de 41. fragmanda geçen boyunca (dia) ile ilgili probleme eğilirsek, boyunca (dia)yı, dümen tutma (οιακίζειν, oiakizein) kavramından hareketle belirleyemez miyiz? Dümen tutmanın anlamı nedir?

FINK: Dümen tutma kavramı, hareket başlığı altında da zikredilebilir. Ancak Heraclitus'a göre şimşegin dümen tutması, nesnelerdeki tüm hareketlerle yüz yüze gelmesi, örneğin kendisini şimşegin ışığında gösteren şeyle onun karşılaşmasından ibarettir. Buna göre yönetme, nesnelerin hareket ettirilmesi türünden bir özellik taşımamakta, bundan ziyade nesnelerde hareketi açığa çıkarma karakteristiğini bulundurmaktadır. Buna ilaveten, her şey (ta panta) ile alakalı yönetmenin, bireysel varlıkları değil de, varlıklardan oluşan tam bir bütünlüğü yönetmek olduğu da söylenebilir. Bir gemiyi yönetme olgusu, bir takım bağlantılarla birleştirilmiş gruptaki varlıkların tamamını göz önüne almaya çalışan düşüncenin varmak istediği son noktadır. Nasıl ki kaptan, geminin maruz kaldığı deniz ve rüzgar hareketi içerisinde geminin hareketine bir rota belirlerse, yönetme olgusu da böyledir: Şimşegin, görünür hale-açığa-getirmesi eylemi, tüm varlıklara sadece kendi sınırlarını vermez, aynı zamanda onlara bir gayret verir. Bu dümen tutmanın görünür hale getirmesi, hareket ettirilen farklı varlıkların bütünlüğünü aydınlığa getiren ve aynı zamanda o ışığa kendisi de çekilen oldukça orijinal bir harekettir.

HEIDEGGER: Bir kişi 64. fragmandaki dümen tutma (oiaki-

zein) ve 41. fragmandaki idare etmek/gemiği yönetmek (ekubernéo) kavramlarını boyunca (dia) ile ilişkilendirebilir mi? Eğer yapabilirse, o takdirde boyunca (dia)nın anlamı ne olur?

FINK: Boyunca (dia) kavramında geçişlilik hareketi düşünülebilir.

HEIDEGGER: Bu durumda “her şeyi her şeyle” ifadesi neyi anlatır?

FINK: Ben, her şeyi her şeyle (panta dia patos) ifadesi ile ateşin dönüşümleri (pûros tropai) arasında bir bağlantıyı gündeme taşımak istiyorum. Bu durumda ateşin şekil değiştirmeleri, her şeyin her şeye nüfuz ettiğini gösterir; böylece hiçbir şey kendi özelliklerinin sabit olduğu iddiasıyla kalmaz, ama kavranamaz bir hikmeti takip ederek kendisini zıtlıklar aracılığı ile tamamen dağıtır.

HEIDEGGER: O halde, niçin Heraclitus, dümen tutmadan bahsetmektedir?

FINK: Ateşin şekil değiştirmeleri, nispeten dairesel bir harekettir; ve şimşek, ve özellikle de hikmet/bilgelik (sophon) tarafından yönetilir. Her şeyin, zıtlıklar boyunca her şeye nüfuz etmesi hareketi, yönlendirilmeye maruz kalır.

HEIDEGGER: Burada zıtlıklardan mı yoksa diyalektikten mi bahsetmeliyiz? Heraclitus, ne zıtlıklara, ne de diyalektiğe dair bir şey biliyordu.

FINK: Doğru, zıtlıklar Heraclitus'ta ele alınmamaktadır. Ama öte yandan, olgu açısından onun zıtlıklara işaret ettiği de yadsınamaz. Her şeyin her şeye nüfuz ederek şeklen değiştirilmesi hareketi, yönetimli bir harekettir. Platon'a göre dümen takımı, dünyadaki akliliğin gücünü gösteren bir teşbihtir.

HEIDEGGER: Siz, dümen tutmanın ne olduğunu, yöneten şeyi yani logosu zikrederek açıklamak istediniz. Ancak, bir olgu olarak dümen tutma nedir?

FINK: Bir olgu olarak dümen tutma, insani bir eylemi gösterir. O kişi, örneğin bir gemiyi istenen bir yere getirmektedir. Bu da, akıllı bir kişinin peşinden koştuğu hareket yönetimidir.

HEIDEGGER: Burada elde etmeye çalıştığımız tecrübede biz-zat Heraclitus'un hayalini oluşturma arzusu söz konusu değildir. Aksine, o bizimle, biz de onunla konuşuyoruz. Şu anda dümen

tutma olgusu üzerinde duruyorduk. Bu olgu, sibernetik çağı olan günümüzde tüm doğa bilimlerini ve insan davranışlarını kapsayan ve belirleyen, böylece de o konuda daha fazla açıklığa ihtiyaç duyduğumuz çok temel bir hal almıştır. Öncelikle siz, dümen tutmayı “bir şeyi istenilen hedefe götüren” olarak tanımlamıştınız. Şimdi olgunun daha belirgin bir tanımını oluşturmaya koyulalım.

FINK: Dümen tutma, bir hareketi kontrol-altında-tutma (bringing-into-control)[In-die Gewalt-Bringen] anlamındadır. Dümensiz ve dümencisiz bir gemi, dalgaların ve rüzgarların oyuncağı durumundadır.

Gemi, ancak dümen tutma eylemi ile istenilen hedefe zorla götürülür. Dümen tutma, gemiyi özel bir hedefe doğru zorlayan araya girme ve şekil değiştirme eylemidir. Aslında içerisinde bir şiddet de bulunmaktadır. Aristoteles de, şeylerde tabii olan hareketlerle şeylere zorla yaptırılan hareketleri birbirinden ayırmaktadır.

HEIDEGGER: Şiddet bulunmayan bir dümen tutma da yok mudur? Şiddet özelliği, dümen tutma olgusuna aslen (intrinsically) mi bağlıdır? Dümen tutma olgusu, hâlâ Heraclitus’a ve günümüz problemlerine göre tam açıklanmış değildir. Bugün doğa bilimlerinin ve hayatımızın gittikçe artan oranda sibernetikler tarafından idare edilmesi tesadüfi değildir. Aslında bu, modern bilgi ve teknolojinin tarihteki kaynağında önceden ima yolu bildirilmiştir.

FINK: İnsani dümen tutma olgusu, zorlayıcı ve hesaplı kurallar olmakla vasıflanmıştır. O, hesaplı bilgi ve zorlayıcı müdahale ile ilişkilidir. Zeus’un dümen tutuşu ise başka bir şeydir. O dümen tutarken hesap yapmaz, ama zorlanmadan idare eder. İnsani alanda değil de, tanrılar âleminde zorlayıcı olmayan bir dümen tutuş var gibidir.

HEIDEGGER: Gerçekten de dümen tutuş ile zorlama arasında temelli bir bağlantı var mı?

FINK: Geminin dümencisi, kabiliyetli bir kişidir. Gelgitlerde ve rüzgarlarda ne yapacağını bilir. Rüzgarı ve gelgiti doğru bir şekilde kullanmak zorundadır. Dümen tutuşu sayesinde o, gemiyi rüzgarın ve dalgaların oyuncağı olmaktan zorla uzaklaştırır.

Bu açıdan bir kişi, dümen tutma olgusundaki zorlayıcı eylemleri görmek ve tespit etmek zorundadır.

HEIDEGGER: Mevcut zamanımızda da sibernetikler yönlendirilmiyorlar mı?

FINK: Eğer bir kişi, bunu kader (εἰμαρμένη, heimarmenê [destiny:ing.]), veya talih (fate) olarak düşünüyorsa.

HEIDEGGER: Bu dümen tutuş zorlamasız değil mi? Dümen tutuş olgusunun farklı yönlerine bakmalıyız. Bir açıdan bakılırsa, dümen tutuş zorla çizgide bulundurma şeklinde olabildiği gibi, diğer açıdan “tanrıların zorlamasız idaresi” anlamına gelir. Mamafih, Yunan tanrılarının dinle bir alakaları bulunmamaktadır. Yunanlılar, kendi tanrılarına dair bir inanca sahip değildir. Wilamowits'i hatırlarsak, Yunanlıların bir inancı bulunmamaktadır.

FINK: Mamafih Yunanlıların mitleri mevcuttur.

HEIDEGGER: Yine de mit, inançtan başka bir şeydir. Ancak, zorlamasız yönetime dönecek olursak şeylerin genetikle nasıl ayakta durduklarını sorabiliriz. Burada da zorlamacı bir dümen tutuştan bahsedebilir misiniz?

FINK: Burada genlerin, bir taraftan sibernetik açısından yorumlanabilecek doğal davranışları, öte yandan da onların kalıtım faktörlerindeki değiştirmeler birbirinden ayrılmalıdır.

HEIDEGGER: Burada zorlamadan bahsedebilir misiniz?

FINK: Herhangi bir zorlama hissedilmese bile yine de bu, gücü elinde tutan birisi tarafından gerçekleştirilen bir zorlamadır. Zira bugün bir kişi genlere zorla müdahale ederek onları değiştirebilir; günün birinde dünya, muhtemelen eczacılar tarafından yönetilebilir.

HEIDEGGER: Genlerle alakalı olarak konuşacaksak; genetikçi, bir alfabe ile, bir bilgi deposuyla olduğu gibi konuşur; bu depo da, içerisinde belirli sayıda bilgi saklamaktadır. Hiçbir kimse, bu bilgi teorisinde bir zorlamanın var olduğunu düşünür mü?

FINK: Keşfettiğimiz genler biyolojik buluşlardır. Mamafih, bir kişi insan ırkını genleri idare ederek değiştirmek suretiyle geliştirme arzusunu aklına getirince artık bu, acı getiren bir dürtü problemi olmaktan çıkar, gerçekten de bir zorlama sorunu haline gelir.

HEIDEGGER: Bu durumda iki yönlü bir ayırım yapmalıyız: Bir yönden biyolojiyle ilgili bilgi-teorik yorum, diğer yönden ise bir öncesine dayanan aktif yönetme gayreti. Buradaki sorun, zorla yönetim kavramının sibernetik biyoloji içerisinde yerinin olup olmadığıdır.

FINK: Kurala göre, burada kimse bir yönetimden bahsedemez.

HEIDEGGER: Altı çizilecek konu, bizzat bilgi kavramında bir kapalılığın olup olmamasıdır.

FINK: Genler belirli bir mührü sunarlar ve buna ilaveten sürekli bir birikime [Langspeichern] sahiptir. Bir kişi, hür varlık olarak harcadığı hayatını, genetik şartlar doğrultusunda yaşar. Herkes kendi ataları tarafından belirlenmektedir. Ayrıca genlerin, bilgisayarın öğrenmesine benzer bir öğrenme yetisi olduğundan da bahsedilebilir.

HEIDEGGER: Ancak şeyler, bilgi kavramı ile birlikte nasıl dururlar?

FINK: Bilgi kavramıyla kişinin anladığı, bir yönden bakıldığında informare, damgalama, bir şekli basma iken; diğer yönden bir iletişim tekniğidir.

HEIDEGGER: Eğer insan davranışlarını genler belirliyorsa, kendi doğalarındaki bilgiyi geliştirebilirler mi?

FINK: Belirli ölçüde. Bilgi olarak burada kişinin duyarak edindiği türden bilgiyi incelemiyoruz. Burada kastedilen, kişinin genetik deposundan bir komut alması zorunluymuşçasına davranmasıdır. Bu bakış açısından bakılırsa hürriyet, planlanmış hürriyettir.

HEIDEGGER: O halde bilgi, bir açıdan damgalamayı, öteki açıdan ise bilgilenen varlığın tepki gösterdiği bilgi-vermeyi ima eder. İnsani davranış modu, sibernetik biyoloji aracılığı ile formüleştirilmektedir ve tüm nedensel yapı değiştirilmektedir. Bizim doğa felsefesine ihtiyacımız yoktur; eğer kendimize, sibernetiğin nereden geldiğini ve nereye gittiğini açıklarsak, bu yeterlidir. Genel yargıya göre felsefe, doğa bilimlerinden bir şey anlamamaktadır ve hep onun ardından sürüklenmektedir, biz bunu kafamız karşımada kabullenebiliriz. Bizim için önemli olan, doğa bilimcilerinin gerçekte ne yaptıklarını onlara söylemektir.

Şu ana kadar dümen tutma olgusunun birçok yönünü görmüş olduk. Yıldırım/şimşek/ışık (keraunos), tek/bir (hen), hikmet/bilgelik (sophon), ateş (pûr), güneş (helios), savaş (polemos) kavramları, bir ve aynı şey değildir; ve onları basitçe eşit göremeyiz. Aksine, -eğer fenomen hakkında kendimize açık olacaksak- görmek istediğimiz belirli ilişkiler, onlar arasında hüküm sürmektedir. Heraclitus, hiçbir olguyu açıklamamıştır; sadece onları görmüştür. Kapanış cümlesi olarak 47. fragmanı hatırlatmama izin verin.* Bunun çevirisi şöyle yapılabilir: “En yüce şeylerle ilgili olarak, kelimelerimizi maviden dışarı, yani dikkatsizce toplamayalım.” Bu ifade, seminerimizin vecizesi olabilir.

* μή εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλόμεθα. Bir başka çeviriye göre; “Büyük konular hakkında rastgele tahminlerde bulunmamalı.” (çev: Cengiz Çakmak, Fragmanlar, Herakleitos, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005)

Bölüm 2

Hermenötiksel Döngü

Tek/Bir ve Her Şey İlişkisi

(İlgili Fragmanlar: 1, 7, 10, 29, 30, 41, 53, 80, 90, 100, 102, 108, 114).

FINK: 64. fragman nedeniyle izahı zor her şey (ta panta) kavramına doğru sürüklendik. Ben, Heraclitus'la ilgili teknik kelimeler hakkında fikirlerden uzak durabilmek için kasıtlı olarak her şey (ta panta) kavramına dair konuşmuyorum. Her şey (ta panta) ifadesi, ilk defa olarak 64. fragmanda karşımıza çıkmıştı ve buna bağlı olarak da şimşek, bir dümen tutuş tarzıyla kendisini göstermişti. Şimşek, açığa çıkaran ışık ve ani ateş olarak her şey (ta panta)i aydınlığa getirmekte, her şeyin ana hatlarını kendi biçimiyle göstermekte ve her şey (ta panta) kapsamında olan her şeyin hareket, değişiklik ve geçişini yönetmektedir. Her şey (ta panta)in neler veya kimler olduğu, bireysel nesneler mi, unsurlar mı veya karşılıklı atıflar mı olduğu sorununa daha kesin şekilde eğilmek amacıyla, her şey (ta panta) kavramının geçtiği diğer fragmanlara şöyle bir bakışla çalışmamıza başlayalım. Eğer biz 64. fragmanla ilişkili gördüğümüz şeyleri görmezlikten gelirsek, aşağıda her şey (ta panta)'ya ne dereceye kadar yani hangi yönlerle işaret edildiğini incelemek istediğimiz onbeş metin aktarımı gelecektir. 64. fragmanda söylendiği gibi şimşek, dümeni çevirendir. O, her şey (ta panta)in içkin bireysel kuralı değildir. Biz, yıldırım/şimşeki, her şey (panta)in mükemmel çokluğundan ayrı bir olarak görmeliyiz.

KATILIMCI: Eğer dümen tutma prensibi, bütünü içerisinde bulunmazsa, bütünü dışında veya üzerinde mi bulunmalıdır? Ama o nasıl bütünü dışında olabilir?

FINK: Eğer biraz zorlarsak, bütünlük, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan bir tamlığı ifade eder. Bu durumda, dümen tutma prensibi dediğiniz şeye de yol vermeyecektir. Ama Heraclitus'ta bu, şu an bize henüz açık gözükme de, şimşekle şimşegin açtığı, yönettiği ve sevkettiği tek/bir (hen) ve her şey (ta panta) arasında bulunan karşılıklı atıf problemidir. Formel mantıksal bir öz olarak her şey (ta panta), hiçbir şeyi kendi dışında bırakmayan "her şey" kavramına işaret eder. Mamafih sorun olan şey, dümen tutmanın, her şey (ta panta)'dan dışarıda başka bir şey olup olmadığıdır. Mevcut ilişki kategorilerinde ifade edilemeyen açık bir ilişkilendirilme karşımızda durmaktadır. Her şey (ta panta)'i yöneten yıldırım/şimşek ile bizzat her şey (ta panta) arasında var olan bu ilişkilendirme, birin çok ile ilişkilendirilmesidir. Ancak bu, tekilin çoğulla ilişkisi olmayıp, hâlâ tam açık olmayan birin yine bir içerisinde bulunan çok ile ilişkilendirilmesidir. Bunun bir sonucu olarak da çokluk, tamlık anlamında ele alınmaktadır.

HEIDEGGER: Diels'in, her şey (ta panta)'yi kâinat olarak çevirisine niçin karşı geliyorsunuz?

FINK: Eğer, 64. fragmanda, her şey (ta panta)'in yerinde bilinen bütün (τὸ πᾶν, to pan [the whole]) kavramı olsaydı, o zaman "kâinat" çevirisi uygun düşebilirdi. Her şey (ta panta), kâinatı biçimlendirmez; daha ziyade onlar, dünyada bulunan şeylerin özerlerini biçimlendirirler. Kâinat, her şey (ta panta) değildir; ama yıldırım/şimşek, dünya-oluşturan şeydir. Şimşegin parıltısında, bütünlük içerisindeki birçok şey, farklı görüntüye sahip olurlar. Her şey (ta panta), değişiklikler alanıdır. Mamafih, yıldırım/şimşekin tek/bir (hen) olması, bir komşunun diğerine veya soğuşun sığağa karşı olduğu gibi her şey (ta panta)'e zıt düşmez.

HEIDEGGER: Böylece sizin yorumunuza göre yıldırım/şimşek ile kâinat aynı şey mi oluyor?

FINK: Bunu başka türlü ifade etmeyi tercih ederim. Yıldırım/şimşek, kâinat değildir; ama o, dünya-oluşturan benzeridir; o sadece dünya-formu gibidir. Burada, dünya-formu ifadesinden neyin anlaşıldığının daha açık bir şekilde izah edilmesi gerekir.

HEIDEGGER: Son oturumda sibernetiklerle ilgili olarak açıkladığım şeylere bir ek yapmak istiyorum. Dümen tutmanın ne olduğu ile ilgili tartışma esnasında, benim modern sibernetiği zikretmemin bir yanlış anlamaya yol açmasını istemem. Eğer 64. ve 41. fragmanlarda dümen tutma ile ilgili olarak söylenenlerle kendimizi sınırladıysak ve Heraclitus ile sibernetik arasında da bir bağlantı kurduysak yanlış anlama ortaya çıkabilir. Heraclitus ile sibernetik arasındaki bu bağlantı, daha derinlerdeki gizliliklerde yatmaktadır ve elde etmesi çok da kolay değildir. Bu ise Heraclitus'la ilgili mevcut çalışma bağlamında tartışamayacağımız yönere doğru işi genişletir. Mamafih, sibernetiğin anlamı burada, tek/bir (hen) ve her şey (ta panta) bağlantısı çerçevesinde kendisini Heraclitus'ta oluşturduğu şeyin kaynağında bulunmaktadır.

FINK: Eğer, her şey (ta panta)'in diğer fragmanlarda nasıl zikredildiğine bakmaya gayret etsek bile, yine de niyetimiz ayrı fragmanları açıklamak değildir.

HEIDEGGER: Katılımcılardan birisinin ortaya koyduğu bir soruyu geciktirdiysem, bu, kendimizi şimdi içinde bulduğumuz temel bir zorluğun baskısı yüzünden olmuştur. Bu zorluk neyin içinde bulunmaktadır?

KATILIMCI: Bu kadar uzağa erişebilen sorular, ancak, şimdiye kadarki düşüncelerimizin konu edindiği şeylerle ilgili daha derin bir anlamayı gerçekleştirdiğimizde cevaplandırılabilir. Fakat her şeyden önce; ilk başta ve bir fragman çalışmamız bittikten sonra da bilmemiz gereken şey, her şey (ta panta)'in ne ifade ettiği. Mamafih, her şey (ta panta)'in anlamını bu kelimenin geçtiği tüm fragmanların bağlamında ancak anlayabiliriz. Öte yandan, bağlamsal bütünlük üzerinde çalışmamız ise, her şey (ta panta)'in anlamıyla ilgili bir ön varsayımı telkin eden fragman parçalarını teker teker incelemek suretiyle gerçekleşebilir. Karşılaşabileceğimiz en temel problem o halde hermenötiksel dögüdür.

HEIDEGGER: Bu döngünün dışına çıkabilir miyiz?

FINK: Biz aksine onun içine girmeli değil miyiz?

HEIDEGGER: Wittgenstein şunları söylemektedir: “Düşüncenin karşılaştığı zorluk, bir odadan çıkmaya çalışan adama benzer. Önce pencereden çıkmaya yeltenir, ama pencere onun için çok yüksektir. Sonra bacadan çıkmayı dener, o da çok dardır

onun için. Şayet o basitçe arkasına dönse, kapının tüm bu işler boyunca açık olduğunu görecekti.”

Bizler, kalıcı olarak hermenötiksel döngü içerisinde yerleştirilmiş ve tutulmuşuzdur. Burada bizim zorluğumuz, detaylı bir yorumlama faaliyetine girmeksizin Heraclitus’un fragmanlarının ortasında her şey (ta panta)in anlamı hakkında bir ipucu aramamızdan ibarettir. Bu nedenle, Heraclitus’un her şey (ta panta)’dan neyi kastettiğine dair araştırmamız aynı zamanda geçici olmalıdır.

KATILIMCI: Eğer bir fragmandan hareketle her şey (ta panta)in anlamı konusunda durulmak istiyorsak, “Her şey biridir” diyen 50. fragmana geri dönemeyiz miyiz?

HEIDEGGER: Ama, Heraclitus’un fragmanlarına dair elimizdekilerin tamamı Heraclitus’u tamamen temsil edemez.

FINK: Bir kişinin, Heraclitus’un kapalı bir sözünü alıp yorum konusunda onu düstur kabul etmesini hayal edemem. Aynı şekilde bir yolun, örneğin felsefedeki yolun ya da Heraclitus’un fragmanları boyunca anlatılan yolun ne olduğunu anlamak için, “yükarı çıkışla aşağı inişin aynı şey olduğu (dos ano kato mia kai oute)”nu söyleyen 60. fragmana müracaat etmemiz söz konusu olamaz. Burada Heraclitus, yola dair yaygın anlayışı dile getirmez. Ayrıca bu, daha önce ifade ettiğimiz, her bir fragmanın müstakil yorumunda ve diğer fragmanlarla bağlantısında hep parçalı kalacağı; ve Heraclitus’un tüm düşüncesini yansıtamayacağı ile ilgili hermenötiksel zorluğa dahildir.

HEIDEGGER: Seminerimiz süresince, Heraclitus’un istediği bir boyuta yorum aracılığı ile gelmeye gayret etmeliyiz. Gerçekten ortaya çıkan soru, “dolaylı veya doğrudan olarak nereye kadar yorumluyoruz; yani Heraclitus’u düşüncemizden dış aleme çıkararak hangi noktaya kadar görünür hale getirebiliyoruz?” sorusudur. Felsefe sadece konuşur ve söyler, ama resim çizemez.

FINK: Belki o hiç işaret bile edemez.

HEIDEGGER: Eski bir Çin atasözü şöyledir: “Bir kere göstermek, yüz kere söylemekten daha iyidir.” Aksine felsefe, söyleme aracılığı ile işaret etmekle yükümlüdür.

FINK: Her şey (panta)in nasıl ifade edildiğini görmek için Her şey (panta) kavramı geçen pasajlarla başlayalım. Öncelikle zaten

ilgimizi çeken 1. fragmana bakalım. Bizi şu anda ilgilendiren tek ifade şöyledir: Her şey bu logos'a göre olduğu halde (gnome-non gar panton kata ton logos). Burada her şey (panta)in hangi açıdan zikredildiğini soralım. Her şey (panta) burada, gnomena (γνόμενα) olarak gösterilmiştir. Ama anlamı nedir? Eğer gnesthai (γινεσθαι)yi dar anlamında alırsak, "açığa çıkmak, bir canlı varlığın diğerinden türemesi" anlamına gelir. Fakat 1. fragmanda her şey (panta)in gnomena (γνόμενα) olması boyutunu anlamak için logos'a bağlı (kata ton logos)lığı zihnimizde tutmamız gerekir. Her şey (panta), logos'a bağlı olarak hareket ettirilmektedir. Aynı zamanda, oluşa gelen her şey (γνόμενα πάντα, gnome-na panta), oluşan ve hareket ettirilen her şey (panta)e göre logosu "anlamayan, kavrayamaz hale gelen insanlar (ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι, aksunetoi gignontai anthropoi)"la ilişki içerisinde bulunmaktadır.

HEIDEGGER: Logos'a bağlı (kata ton logos)lığa bir de rağmen/halde (τόνδε, tonde)yi ekleyelim.

FINK: İşaret edatı olan rağmen/halde (tonde), bu logosla uyumlu anlamındadır ve o zaman da peşinden neyin geleceği tartışılmaktadır.

KATILIMCI: Aksunetoi gignontai (ἀξύνετοι γίγνονται) ifadesini, "anlayamaz, kavrayamaz oluş" yerine "anlayamaz olduğunu ispatlamak" şeklinde çevirmek daha uygun değil mi?

FINK: Gignontai (γίγνονται) kelimesini "olmak" şeklinde çevirince ve onu da her şeyin oluşması (γινόμενων γὰρ πάντων, gnomemon gar panton) ile ilişkilendirince, bundan sadece tek-düze bir oluşu anlarım.

HEIDEGGER: Çalışmamızın başlangıcı 64. fragmandı ve orada biz her şey (ta panta)in dümen tutan şimşekle ilişkisini, yani tek/bir (hen) ile her şey (panta)in bağlantısını inceliyorduk. Şimdi diğer fragmanlar bu bağlantının hangi tarzda ve hangi açıdan zikredildiğini göstermeli.

FINK: Her şey (panta)in hareket ettirilen şey olarak anlatıldığı 1. fragmanda, onların hareketleri logosla bağlantılıdır. Aynı fragmanda, insanların logosla olan ilişkilerinden de bahsedilmiştir; şu kadarı var ki insanlar, hareket ettiren logosun hareket ettirilen her şey (panta) ile olan bağlantısını anlayamazlar. Birin-

ci fragmandan 7. fragmana geçmek istiyorum.*¹⁴ Burada her şey (panta), hangi tarzda ifade edilmiştir? Gerçekten var olan şeyler (ὄντα, onta [things that actually exist]), burada varlık (onta)ı mı açıklamaktadır; yoksa her şey (panta), mükemmel bir türün sınırsız sayıda oluşu anlamında mıdır? Öyle ise bizim çevirimiz: “her varlık (onta)” şeklinde mi olmalıdır? Benim kanaatime göre her şey (panta) burada üstünlük olarak anlaşılmalıdır.

HEIDEGGER: Onların farklılığı, ayırt edebilme (διαγνοῖεν, diagnoiēn [would discriminate]) kavramından kaynaklanmaktadır.

FINK: 7. fragmanda benzer bir fenomen zikredilmektedir. Bu fenomen ise farklılıkları gizleyen bir şey, yani dumandır. Şüphesiz duman içerisinde farklılıkları kavramak zordur; ama o, ayırt edebilme (diagnoiēn)de açık olan farklılıkları ortadan kaldırmaktadır. Özellikle de, her şey varlık (πάντα τὰ ὄντα, panta ta onta) kelime bütününde farklı olma anı dikkatten kaçmamalıdır.

HEIDEGGER: O halde, her şey (panta) nasıl anlaşılmalıdır?

FINK: Her şey varlık (panta ta onta) ifadesi, varlık (onta)ın bir listesini sunmaz ve “hepsi şöyledir” anlamına gelmez; ama, her şey (panta) şöyledirler, hepsi birbirinden kaynaklanmaktadır ve farklılaşmaktadırlar tarzında ele alınabilir. Her şey (panta), varlık (onta)şeklinde toplu olarak, bir tanı (διάγνωσις, diagnosis [diagnosis:ing.]) ile karşılıklı ilişki halindedir. Farklılaşmanın tanısız özelliği, farklılığın anlaşılmasını zorlaştıran bir fenomen olan dumana nispetle daha belirgin hale getirilir. Bu durumda, 7. fragmandaki her şey (panta), farklılık olarak ele alınabilir.

HEIDEGGER: 7. fragmanı 1. fragmanla karşılaştırdığımızda, her şey (panta) ile alakalı olarak hangi bilgiyi elde edebiliriz?

FINK: 7. fragmanda vurgu, farklılığa, her şey (panta)in kendine has oluşuna yapılıp iken; 1. fragmanda aynı kavramdan, hareket ettirilmiş, yani logosa göre yeri değiştirilmiş şey olarak bahsedilmektedir.

¹⁴ *εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥίπες ἂν διαγνοῖεν. Diels'in çevirisinde şu ifadeler vardır: “Her şey duman haline gelseydi, o zaman biz onları burun ile ayırt edebilmek zorunda kalırdık.”

HEIDEGGER: 7. fragmandaki bütünsel anlamı takip edersek, her şey (panta)in, soruşturmak (γνῶσις, gnosis [inquiry]), insanca kavramak anlamıyla alakalı olduğunu görürüz.

FINK: Her şey (panta)i kendi bünyelerinde farklı gördüğümüz sürece, her şey (panta)le birlikte soruşturmak/tanımak/bilmek (gnosis)ı ele almak mümkündür. Şimşegin idaresindeki hareketlerinde, değişikliğinde ve geçişlerinde onlar kendi başlarına da farkıdır. Ani şimşek parlaması, her şey (panta)in kendilerince farklı şekilde görünür olmasına neden olur.

HEIDEGGER: Heraclitus'un ifadesine her şey (ta panta)in işaret ettiği yönle ilgili bu ön hazırlık çalışmamızda, bizi tam bir felsefe alanına götürdünüz.

FINK: Ama hâlâ 7. fragmanda temel olan noktanın, her şey (panta)in tekrar gerideki soruşturmak/tanımak/bilmek (gnosis) ve tanı koyabilme/ayırt edebilme (diagnosis) kavramlarına işaret ettiği görüşünden ayrılmadım.

HEIDEGGER: Birinci fragmanda her şey (panta), insani özellikle alakası olmayan logosla bağlantılı şekilde görülürken; 7. fragmanda bunlar, insani kavramaya atfen zikredilmektedirler. Arkasından, boyunca düşünmek (διανοεῖσθαι, dianoesthai [think through]) ve diyalog (διαλέγεσθαι, dialegesthai [dialogue: ing.]) kavramları da, kendilerini ayırt etmek (διαγιγνώσκειν, diagignoskein [distinguish]) kavramının haricinde geliştirmektedirler. Ayırt edebilme (diagnoien) kavramı, her şey (panta)in başkalarından ayırt edilebilir özellikte olduğunu ama henüz ayrılmış olmadığını gösterir.

KATILIMCI: Şayet 1. fragmanda logos, 7. fragmanda da tam koyabilme/ayırt edebilme (diagnosis) tartışıldı ise, bir kimse her şey (panta)'ya ait soruşturmak/tanımak/bilmek (gnosis)i logosa atfedemez mi?

HEIDEGGER: O zaman çok fazla tahmine dayanmış olursunuz. İnsani soruşturma/tanım/bilme (gnosis) ve logos arasındaki bağlantıyı gördünüz. Fakat biz öncelikle Heraclitus'un her şey (ta panta)den bahsederken tercih ettiği farklı yollara aşina olmak istiyoruz.

KATILIMCI: Ama, varlık (onta)ta dile gelen her şey (ta panta)in ontik varlığı [Seiendsein], tanı koyabilme/ayırt edebil-

me (diagnosis)nin ön şartı olan her şey (ta panta)ın bir özelliği değil midir?

FINK: Her şey (ta panta)ın ontik varlığının, insan kavrayışının sezmesinde ön şart olduğu fikrini kabul ederim. Ama varlık (onta), her şey (ta panta)ın bir özelliği değildir. Yine de varlık (onta)ın şimdiye kadarki süreçte 7. fragmanın içeriğine eklenmiş olduğunu da aklımızda tutmalıyız.

HEIDEGGER: Fakat bu durumda her şey (ta panta)ın anlamını bilebilir miyiz? Eğer burun, gözler veya işitme ile ilgileniyorsak, bu sadece konuya biraz daha yaklaşmak istediğimizdendir.

FINK: Bu bağlam çerçevesinde, 80. fragmanda geçen ifadesi şimdi bizi ilgilendirmektedir.^{15*} Ayrıca burada, her şeyin oluşumu (panta gnomena) da zikredilmektedir; ancak, 1. fragmandaki bu logosa göre gerçekleşmesine rağmen (kata ton logos tonde) gibi değil de, mücadele altında (κατ' ἔριν, kat erin [according to strife]) olarak belirtilmektedir. Şimdi, her şey (ta panta) ve ona dahil olanların hareket tarzları, logosa değil mücadele (erin)ye atfedilmektedir. 80. Fragmanda her şey (ta panta), mücadele (erin) kavramının anlam alanına geçmektedir. Bu durum, 53. fragmanda olan ve kendisine tekrar döneceğimiz savaş (polemos) kavramını bize hatırlatmaktadır. 10. fragmandan da biz şu cümleyi seçtik.**¹⁶ Burada da, bir oluşla karşılaşırız ama bireysel nesnelerin hareketiyle kastedilen şeyi göremiyoruz; daha ziyade bir bütünün oluşuyla karşı karşıyayız.

HEIDEGGER: Eğer basitçe bakarsak, her şeyden bir (ἐκ πάντων ἓν, ek panton hen) nasıl anlaşılacaktır?

KATILIMCI: Basit bir okuyuşla onun anlamı, bir bütünün, tüm parçaların birleşimini gerçekleştirdiği şeklinde olabilir.

HEIDEGGER: Ama ikinci ifade olan bir'den her şey (ἐξ ἑνὸς πάντα, eks henos panta) bize gösteriyor ki, buradaki temel sorun, parçaları bir araya getiren bütün ile bir parçanın ilişkisi değildir.

¹⁵ *καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών. Diels'in çevirisi şöyledir: "ve her şey, çekişme ve yükümlülüğe göre olmaktadır." Bir başka çeviri şöyledir: "her şey, zorunluluk sonucunda çatışmayla meydana gelmiştir." (çev: Cengiz Çakmak, Herakleitos, Fragmanlar, Kalcı Yay., İstanbul, 2005)

¹⁶ **ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. Diels şöyle çevirmektedir: "Her şeyden bir, bir'den de her şey."

FINK: 1. ve 80. fragmanlarda her şeyin oluşumu (panta gignomena) ifadesi geçmektedir. Bunların taşınmış olması bir açıdan logosa, diğer açıdan ise çatışmaya atfedilmektedir. logosla ve çatışma ile uyum içinde olmak, logos ve çatışma hareketi ile uyum içinde olmak anlamındadır. Bu hareketi, her şey (ta panta)in hareket ettirilmesi olayından ayırdık. O, her şey (ta panta)in hareketi ile aynı türden bir hareket değildir. 10. fragmanda hareketten bahsedilmektedir; ama bu, bir şeyin her şeyden, her şeyin ise bir şeyden nasıl oluştuğu anlamındadır.

HEIDEGGER: Burada hangi hareketi kastediyorsunuz?

FINK: Dünya-hareketini. Ancak bu bağlamda çok şey söylenmişti. Şunun farkına vardık ki kişi, her şeyden bir (ek panton hen) ifadesini parça ve tüm ilişkisi olarak anlayabilir. Birin çoktan çıkması bilinen bir fenomendir. Ancak, bunu aksi tarzdaki hareket için söylemek mümkün değildir. Türülülüğü ve bir sistem anlamı çerçevesindeki sınırlı bir bütünlüğü kastetmediğimiz sürece çok, birden doğmaz. Mamafih, her şey (ta panta) kavramında sınırlı bütünlük düşüncesi, sistem kavramı değil, mükemmellik anlayışı bulunmaktadır. Dolayısıyla biz her şey (ta panta)de sunulan mükemmellik anlamındaki bütünlük anlayışını, sayısal veya türevsel, yani nispi bütünlükten ayırmak zorundayız.

HEIDEGGER: Bu odada düzenlenmiş kitaplar bir kütüphane oluştururlar mı?

KATILIMCI: Kütüphane kavramı kapalıdır. Bir açıdan şu karışımızda duran tüm kitap grubu anlamına gelebileceği gibi, öteki açıdan kitaplar dışındaki ekipmanlar yani oda, raflar vs. anlamına da gelebilir. Kütüphane kavramı, sadece ona ait olan kitaplarla sınırlı değildir. Öte yandan, bazı kitaplar oradan çıkarılsa bile hâlâ o bir kütüphanedir.

HEIDEGGER: Kitapları birer birer oradan çıkarsak, ne dereceye kadar o bir kütüphane olarak kalabilir? Ama görüyoruz ki tüm bireysel kitaplar, birlikte bir kütüphane oluşturamıyorlar. Özetleyici olarak ele alındığında “tüm” kavramı, ilk bakışta belirlemenin çok da kolay olmayacağı belirli bir çeşidin uyumu anlamındaki bütünlükten oldukça farklıdır.

FINK: 10. fragmanda, yekpare olarak çokluk anlamındaki her şey (ta panta) ile bir arasında, bir ile de yekpare olarak çokluk

arasında bir ilişki gerçekleştirilmişti. Buradaki birden maksat, parça anlamında değildir.

HEIDEGGER: Almanca kelimemiz Eins [bir], Yunanca tek/bir (hen) için yok edici bir tesir yapıyor. Nereye kadar?

FINK: Tek/bir (hen) ile her şey (ta panta)in ilişkisinde sadece karşılıklı bağlantı değil aynı zamanda bütünleşmek söz konusudur.

KATILIMCI: Tek/bir (hen) kavramını sayısal kavrama zıt daha kompleks bir şey olarak anlamak istiyorum. Tek/bir (hen) ile her şey (ta panta) arasındaki gerilim böyle bir karmaşanın özelliğini taşımaktadır.

FINK: Tek/bir (hen), şimşek ve ateştir. Eğer burada karmaşadan bahsedilecekse, bu karmaşanın, yekpare bir vücut gibi kendi başlarına bir araya gelmiş çokluğun kapsamlı birlikteliği anlamına geldiği kavranabilmelidir.

HEIDEGGER: Tek/bir (hen)i, bir [das Eine] kavramını birleştiren şey olarak düşünmeliyiz. Bildiğimiz bir (the one) kavramı, bir ve tek anlamını taşıyabilir, ama burada onun birleştirme özelliği mevcuttur. Eğer bir kişi, 10. fragmanda ele aldığımız bölümü, “her şeyden dışarıya, bir; birden dışarıya, her şey” tarzında çevirirse, bu düşüncesizce bir çeviri olur. Tek/bir (hen), kendi başına her şey (ta panta) ile hiçbir işi olmayan bir değildir, aksine o birleştiricidir.

FINK: Tek/bir (hen) kavramının birleştirici özelliğini aydınlatmak amacıyla kişi, bir cevherdeki bütünlüğü kıyas edebilir. Mamafih, bu yeterli olmaz; bundan fazla olarak birleştirici bütünlük için onun şimşekteki durumu yeniden düşünülmelidir. Şimşek, ışığı içerisinde kendi farklı oluşlarıyla birçok şeyi tek vücutta bir araya getirip ve bütünleştirmektedir.

HEIDEGGER: Kant’ın “Aşkın Anlayışı”na gelinceye kadar tek/bir (hen) kavramı felsefede hep kullanılmıştır. Az önce söylediğiniz şeye göre 10. fragmanda geçen tek/bir (hen)i her şey (ta panta) ile, her şey (ta panta)i tek/bir (hen) ile, ikisini de logos ile; 1. ve 80. fragmanlardaki mücadele (erin)yi de her şey (ta panta) ile ilişkili olarak düşünmek gerekir. Mamafih bu, logosu birleştirme, mücadele (êpıç, eris [strife]) kavramını da parçalama olarak anladığımızda mümkün olabilir. 10. fragman dokunuş/ilişki

(συνάψεις, sunapies [contact]) kavramıyla başlamaktadır. Bunu nasıl çevirmeliyiz?

KATILIMCI: Birbiriyle-bağlama [Zusammenfügen] çevirisini teklif ediyorum.

HEIDEGGER: Bunda “birbiriyle” kavramı bizim dikkatimizi çekiyor. Buna bağlı olarak tek/bir (hen) de birleştiren şey olmaktadır.

FINK: 29. fragman ilk bakınca her şey (panta)in zikredildiği fragmanlar serisine ait değilmiş gibi görülmektedir.¹⁷ Zira, burada her şey (panta), özellikle zikredilmiş değildir; aksine, bir insan fenomeni, bilhassa yüksek görüşlü, bir şeyi diğer hepsine, yani sonsuz şerefi geçici şeylere tercih eden bir insan fenomeni zikredilmektedir. Yüksek görüşlü kişinin davranışı polloi (πολλοί)den, birçoktan, iyi besili bir sığır gibi şuracıkta yatan kişininkinden farklıdır. Mamafih, burada tartışma konusu olan tek/bir (hen) ve her şey (panta)de görülmektedir. Yüzeysel anlamına göre tek/bir (hen), burada, tüm diğerleri karşısında özel bir yer işgal eden sonsuz şerefi ifade etmektedir. Fakat bu fragman, şerefe atfen sadece yüksek görüşlü kişinin davranışını anlatmaz. Şeref, bir aydınlıkta durmaktadır. Bununla birlikte aydınlık, bize ateş ve şimşegın ışığını hatırlatmaktadır. Şeref, kendisini tüm diğer şeylerle ilişkilendirirken; aydınlık, durgunlukla ilişkilendirilmektedir. Altın ve mallarla ilişkidenden bahsettiği oranda, 90. fragman da buraya aittir. Şerefin kendisini durgunlukla ilişkilendirdiği gibi, altında mallarla ilişkilidir.

HEIDEGGER: 29. fragmanda çoğunluk (polloi) kavramı, en iyi (ἄριστοι, aristoi [the best]) kavramı ile birlikte geçmektedir. 1. fragmanda çoğunluk (polloi) sözü, ego (ἐγώ) ile yani Heraclitus’la zıt düşen ἀπειροισιν (apeiroisin), denenmemiş kavramıyla karşılaştırılmaktadır. Ancak Nietzsche’nin de dediği gibi bu zıtlığı biz, gururlu bir kişi ile avamı ayırdığımız rahatlıkta fark edemeyiz. Heraclitus da, yedi akıllı kişiden birisi olan Priênê do-

¹⁷ αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν. Diels şöyle çevirmektedir: “(Çünkü) diğer tüm şeylere en iyi tercih edilecek sadece bir şey vardır: Geçici şeyler yerine sonsuz övgü.” Bir başka çeviri şöyledir: “Çünkü en iyiler, bütün şeyler arasında tek bir şeyi seçer: Ölümlüler arasındaki ezelî ünü.” (çev: Cengiz Çakmak, Herakleitos, Fragmanlar, Kabcacı Yay., İstanbul, 2005)

ğumlu Bias'ı zikretmektedir. Heraclitus'un anlattığına göre onun itibarı diğerlerinkinden üstündü (39. fragman). Hatta Bias şöyle söylemişti: "İnsanların çoğu kötüdür."* Şerefın aydınlığından sonra çoğunluk, yüksek görüşlü kişi gibi gayret göstermez; onlar geçici şeylere itibar ederler ve bir olanı görmezler.

FINK: 29. fragmanda, şerefi aydınlık açısından düşünmeliyiz. Aydınlık, pek çoğunun ve kötü olanın tercih edeceği şeyin karşısında hararetili olandır. Her şeyden önce şerefi arzulayan yüksek görüşlü kişi, sadece panta (πάντα)'ya değil, görüşü panta (πάντα)'yla ilişkisi dahilinde tek/bir (hen)de yoğunlaşan bir düşünürün yanında durur.

HEIDEGGER: Pindar" da, altını ve yine aydınlığı, ateş ve şimşekle ilişkilendirmiştir. 29. fragman hakkında az önceki araştırmamızın gösterdiğine göre ilk önce belirli bir insani davranış zikredilmektedir.

FINK: Yüksek görüşlü kişinin bu davranışında tek/bir (hen) ile her şey (panta) arasındaki temel bağlantı, sonsuz şerefte de belirli ölçüde yansısını bulmuştur. Yine 7. fragmanda her şey (panta), insani davranışla bir alaka içerisine girmiştir. Mamafih oradaki, ayırıcı bir farkındalıktır. 29. fragmanda her şey (panta), yine insani davranışa atıfları bağlamında kendilerini göstermiştir. Ancak, bu bir bilgi ilişkisi olmayıp, daha ziyade bir şeyi diğerine tercih etme ilişkisiyle alakalı bir meseledir.

Bununla birlikte şeref, diğer edinimlerinden dereceli olarak ayrılmamıştır; aksine o, tüm diğer şeylerin karşısında kendine has bir özelliğe sahiptir. Buradaki sorun, bir şeyi diğerine tercih etmeyle ilgili değildir, ama tek önemli konuyu tüm ona karşı olanlara yeğleme olayıdır. Yüksek görüşlü kişinin tek önemli şeyi, tüm diğer şeyler karşısında şerefın aydınlığını tercih ettiği gibi, düşünürümüz de sadece her şey (panta) hakkında değil, her şey (panta)i açığa çıkaran şimşegin bütünleştirici birliği hakkında da düşünmektedir. Birçok kişinin geçici şeyleri şerefın aydınlığına tercih ettikleri gibi, çoğunluğu temsil eden insanlar da (kendi bünyesinde her şey [panta] da bulunduran) bütünleştirir-

* οἱ πλείστοι ἄνθρωποι κακοί

** Pindar (Ö: 438), Yunanlıların en ünlü şairlerinden birisidir. (çev.)

ci tek/bir (hen)i değil de, her şey (panta)i yani birçok şeyi anlamlandırabilirler.

30. fragmanda, düşüncenin odağında her şey (panta) ile kozmos arasındaki ilişki bulunmaktadır. Şimdi şu alıntı ifade bizi ilgilendirmektedir. Diels'in çevirisi şöyledir: "Bu dünya-düzeni, tüm oluşumlar için de aynıdır."*** Oluşlar (beings) ile burada kastedilenin canlı varlıklar olduğu açıktır. Yine de biz, apanton (ἀπάντων) kelimesini, "panta (her şey)'nın bütünlüğü" şeklinde çevirmeyi uygun görüyoruz.

HEIDEGGER: Bütünün kendisi (τὸν αὐτὸν ἀπάντων, ton auton apanton) ifadesi, sadece İskenderiye'li Clement'in eserlerinde geçmektedir, ve Plutarch ile Simplicius'un eserlerinde zikredilmemektedir. Karl Reinhardt, buna vurgu yapmaktadır. Onu bir kez daha anmak istiyorum, çünkü onun özellikle metodik açılardan önemli olan bir çalışması "Heraklits Lehre vom Feuer" (İlk defa basıldığı yer: Hermes, 77, 1942, ss. 1-27)'e atıfta bulunmayı arzuluyorum.¹⁸ Otuz yıl kadar önce idi, sanat eserinin kökenine dair üç konferans verdiğim o dönemde Karl Reinhardt'ın çatı arası odasında, onunla Heraclitus hakkında konuşmuştum. O zaman bana, Heraclitus hakkında gelenek ve tarih merkezli bir yorum yazmayı planladığını söylemişti. Eğer bu planını gerçekleştirmiş olsaydı, bugün biz daha fazla kaynağa sahip olabilirdik. Reinhardt, yukarıda zikredilen eserinde, 64. fragmanda geçen sağduyu/pratik bilgelik ateşi (πῦρ φρόνιμον, pûr phronimon [sagacios fire]) ifadesinin yazara özel olduğunu ve bu metne Heraclitus'un bir yazıtı olarak bakılması gerektiğini de göstermiştir. Heraclitus'un yeni keşfedilen fragmanlarının ne ifade ettiğini o şöyle açıklamaktadır: "Talihsiz bir sonuç ortadadır. Büyük bir nehirdeymişçesine, Clement ve Kilise Babaları yanında Heraclitus'a ait birkaç sözün sel taşkını gibi açığa çıkması mümkün değildir. Başka bir kaynaktan da bize bunlar gösterilmezse asla peşinden gitmeyiz. Önemli bir ifadeyi önemli olarak tanımak çok da kolay değildir." Karl Reinhardt, hâlâ bizimle birlikte.

*** κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων. Bir başka çeviriye göre; "bütünün kendisi olan kozmos" (çev: Cengiz Çakmak, Herakleitos, Fragmanlar, Kabcacı Yay., İstanbul, 2005)

¹⁸ Heraclitus of Teaching on Fire (Heraklitos'un Ateşe Dair Öğretisi) çevrilmemiştir. (İng. Çev.)

FINK: 30. fragmanda, düşüncede her şey (panta) ve kozmosa atıf vardır. Kozmosun Heraclitus'ta ne anlama geldiği konusunu açık bırakıyoruz. Şimdi bizi düşüncelere sürükleyen 41. fragmanla tekrar bakalım: Hikmet /Bilgelik, yalnızca tek bir şeydir, her şeyi her şey aracılığı ile yöneten düşünceleri bilmektir.¹⁹ Burada sophon kavramı, tek/bir (hen)e dahil edilmiştir. Fragmanlarda zaten tek/bir (hen) ile her şey (panta)in ilişkisine göz atmıştık. Burada, hikmet/bilgelik (sophon)in birleştirici bütünlük olan tek/bir (hen)e ait olup olmadığını ya da onun tek/bir (hen)in özü bulunup bulunmadığını sormak zorundayız.

HEIDEGGER: O halde biz, tek/bir (hen) ile hikmet/bilgelik (sophon) arasına iki nokta işaretini koyabiliriz. Tek/bir (hen): Hikmet/bilgelik (sophon).

FINK: Bütünleştirici tek/bir (hen)in özü olarak hikmet/bilgelik (sophon), tek/bir (hen)i kelimenin tam anlamıyla kapsar. Eğer şimdiye kadar tek/bir (hen) kavramı bize arka planda imiş gibi göründü ise ve her ne kadar bu kavram Yeni Platoncu anlam taşıyor olsa da, bir çeşit tek/bir (hen), birleştirme (ωσις, osis [unification]) şeklinde en doğru özelliğini 41. fragmanda görmekteyiz.

HEIDEGGER: Tüm metafizik konularında tek/bir (hen) kavramı geçer; ayrıca diyalektiğin de tek/bir (hen) kavramı olmaksızın düşünülmesi söz konusu değildir.

FINK: 80. fragmanla bağlantılı olarak atıfta bulunduğumuz 53. fragmanda her şey (panta) kavramı, savaş (polemos) kavramı ile ilişki içerisinde sunulmaktadır. Fragmandaki kelimelerin sırası şöyledir.* Diels bunu şöyle çevirmektedir: "Savaş her şeyin babası ve kralıdır. O bir kısmını tanrılar, diğer kısmını ise insanlar olarak belirlemiştir; onun meydana getirdiklerinden bir kısmı köle, diğerleri ise hürdür." Her şey (panta) kavramının savaş (polemos)a atfedilmesi olgusu, mücadele (eris) kavramının da zikredildiği 80. fragmanda kendisini göstermiştir. Şimdi savaş yani çekişme, her şeyin babası ve kralı olarak isimlendirilmiştir. Nasıl ki

* Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

¹⁹ ἐπίστασθαι γνῶμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. Yapılan bu çeviri, Diels'in çevirisidir.

baba çocukların kaynağı ise, yıldırım/şimşek (keraunos) ve ateş (pûr) olarak tek/bir (hen) ile birlikte düşünmemiz gereken çekime de her şey (panta)in kaynağıdır. Savaş (polemos)m her şey (panta) ile olan babalık ilişkisi, yine savaş (polemos)ın her şey (panta) ile hükümdarlık ilişkisinde de kendisini bir şekilde tekrar göstermektedir. Biz, kral (βασιλεύς, basileus [king]) kavramını, şimşeğin dümenini tutmak ve yönlendirmek düşüncesi ile bağlantılı olarak ele almalıyız. Nasıl ki yıldırım/şimşek (keraunos), her şey (panta)in alanını yırtarak açar ve orada yönlendirici ve yönetici olarak iş görürse; yönetici olan savaş (polemos) da, her şey (panta) üzerinde hükmedip onu yönlendirmektedir.

HEIDEGGER: Baba ve kraldan bahsederken, Heraclitus neredeyse tam şiirsel bir ifade içerisinde hareketin nihai ilke (ἀρχή, arkhe [ultimate principle])sini de yakalamaktadır.* Hareketin kaynağı, aynı zamanda yönetme ve yönlendirmenin de kaynağıdır.

FINK: Savaş, her şeyin babasıdır (polemos panton men pater esti) ve her şeyin kralıdır (panton de basileus) ifadeleri, sadece iki yeni resim sunmamaktadır; bundan ziyade, tek/bir (hen) ile her şey (panta) arasında olan bağlantıdaki yeni bir an, bu sözlerle ifade edilmektedir. Savaşın, her şey (panta)in babası olması imajı, yerleştirilen/ışığa getirilen (ἔδειξε, edeike [established, brought to light]) ile gösterilirken; savaşın her şey (panta)in kralı olması düşüncesi ise, mamül (ἐποίησε, epoiese [made]) kavramı ile ifade edilmektedir.

90. fragman, her şey (panta) ile ateş değişimi arasındaki atıfları zikretmektedir.²⁰ Daha önceden yıldırım/şimşek(keraunos) olarak ifade edilmiş olan tek/bir (hen) kavramı, burada ateş (pûr) olarak belirtilmektedir. Ateş (pûr) ile her şey (panta) arasındaki ilişki, burada sade bir genesis (yaratılış)a ait, “açığa çıkarmak veya ortaya koymak (imal etmek)” anlamına ait özellikleri değil de, daha ziyade değişim özelliğini ortaya koymaktadır.

HEIDEGGER: Tek/bir (hen) olarak ateşin kendisini, her şey

* πρῶτον ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

²⁰ πῦρ ὅς τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων. Diels şöyle çevirmektedir: “Farklı değişim: Her şeyin ateşe ve ateşin her şeye.”

(panta) ile ilişkilendirmesi tarzının değişim şeklinde ele alınmasında, belirli oranda bir yuvarlama gözükmektedir.

FINK: Bu görüntü biraz da kasten oluşturulmuştur. 100. fragman, burada düşünceye davet ediyor. Ondaki ifade şöyledir: “Panta (her şey)yı meydana getiren mevsimler.”* Buraya kadar biz, dümen tutmayı ve yönlendirmeyi, göstermeyi ve imal etmeyi duyduk. Şimdi ise Heraclitus, getirme olgusundan bahsetmektedir. Saatler yani zaman, her şey (panta)i getirmektedir. Aynı şekilde zaman da, tek/bir (hen) içine açık bir tarzda girmektedir. Zaten zaman, şimşek kavramında gizli bir şekilde belirtilmişti. Yine, ateşin mevsimsel zamanları ile güneş hakkında da bu düşünülebilir.

HEIDEGGER: Zaman veya getirme kavramları üzerinde biraz daha durur musunuz?

FINK: Bizzat onlar arasındaki bağlantı ile ilgileniyorum. Ama burada zaman ve getirme kavramlarının nasıl düşünülmesi gerektiğini hâlâ açık bırakmalıyız.

HEIDEGGER: Getirme olgusu, daha ileride bir araya getirilmiş kimi şeyler (συμφερόμενον, sumperomenon [something that is brought together]) ve birbirinden ayrılmış kimi şeyler (διαφερόμενον, diaperomenon [something that is brought apart]) arasındaki diyalektiği incelerken tekrar ele almamız gereken önemli bir durumdur.

FINK: 102. fragmanda her şey (panta), iki yönlü bir tarzda görülmektedir. İfade şöyledir.** Diels’in çevirisi şöyledir: “Tanrı açısından herşey güzeldir, iyidir ve adildir; ama insanlar, bunların bir kısmının adaletsiz, diğerlerinin ise adil olduklarını düşünmüşlerdir.” 7. fragmanda her şey (panta), insanların yakalayışı ile ilişkilendirilmiştir. Artık Heraclitus, her şey (panta)in sadece insani değil, aynı zamanda ilahi boyutundan da bahsetmektedir. Tanrı için her şey güzel, iyi ve adildir. Sadece insanlar, adil ve adil olmayan ayırımını yapmaktadırlar. Her şey (panta) ve tek/bir (hen)e doğru ve samimi yaklaşım ilahi olanıdır; insanlar samimi değildir ve noksandır. 29. fragmanda her şey (panta) ve

* ὥρας αἱ πάντα φέρουσι

** τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικοι ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.

tek/bir (hen)in benzer tarzda ikili ilişkisini görmekteyiz. Orada da, başkaları değil de sadece yüksek görüşlü olanın şerefine aydınlığını tercih ettiği; öte yandan çoğunluğun geçici şeylere kendilerini bıraktığı ve sonsuz şerefi aramadıkları zikrediliyordu. İşte burada karşı karşıya getirilen yönelimler, ilahi olan ile beşeri olandır.

108. fragman, hikmet/bilgelik (sophon)’i her şeyden ayrı duran bir şey olarak ifade etmektedir.²¹ Burada geçen hikmet/bilgelik (sophon), 41. fragmandaki gibi sadece tek/bir (hen)i belirleyen bir şey değildir, ama tek/bir (hen)de de olduğu gibi o da her şey (panta)den ayrı bulunan bir şeydir. Hikmet/bilgelik (Sophon), kendisini her şey (panta)den ayrı tutan, öte yandan da onları kapsayan bir kavramdır. Böylece her şey (panta)deki elemanların tek/bir (hen)den ayrı oldukları düşünülmektedir.

HEIDEGGER: Ayrı tutmak (κελωρισμένον, keloriomenon [set apart]), Heraclitus’taki en zor sorudur. Karl Jaspers, Heraclitus’ta geçen bu kelime hakkında şunları söylemektedir: “Burada, tamamen başkası halindeki aşkın düşüncesine, gerçekten bu düşüncenin kendine, tam haslığının farkında olarak ulaşılabilir.” (Die grossen Philosophen, Bd. I, S. 634).²² Ayrı tutmak (keloriomenon) kavramına dair bu aşkınlık yorumu, hedeften tamamen ayrılmıştır.

FINK: Yine söylemek gerekirse 114. fragman, her şey (ta panta)e dair başka bir açıklamayı da içermektedir.* Son cümleyi bu tartışmamızda atlayabiliriz. Bu ifadeyi Diels şöyle çevirmektedir: “Eğer bir kişi anlayarak konuşmak istiyorsa, şehrin hukukla güçlendiği gibi, herkeste ortak olan şey ile hatta daha da kuvveli bir şekilde kendisini güçlendirmelidir.” Burada da her şey (panta), belirli insani davranışlar açısından ele alınmaktadır. Şehre ait

* ξὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ. Bir başka çeviri şöyledir: “Akla uygun konuşmak isteyenler, yasasına bağlı bir kentten daha güçlü bir şekilde her şeyde ortak olana sıkıca sarılmalıdır.” (çev: Cengiz Çakmak, Herakleitos, Fragmanlar, Kabcacı Yay., İstanbul, 2005)

²¹ σοφὸν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον. Diels şöyle çevirmektedir: “Hikmet/Bilgelik, her şeyden ayrı tutulur.”

²² Bkz. Karl Jaspers, The Great Philosophers, çev. Ralph Manheim (New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1966), C: II, s. 20. (İng. Çev.)

halk devleti (χοινόν, ksoinon [public realm]) ifadesiyle her şeyde ortak olan özelliklerin mi, yoksa her şey (panta)e da işaret etmesinin söz konusu olup olmayacağının mı kastedildiği ilk bakışta anlaşılmamaktadır.

İkinci seçeneğe göre tek/bir (hen) ile her şey (panta)in asli ilişkisi kendisini beşeri alanda aksettirebilir. Anlayarak konuşmak isteyen kişinin her şeyde ortak olan özelliklerle kendisini güçlendirmesi nasıl zorunu ise, tedbirli bir kişi de daha derin bir anlamda, her şey (panta) ile iyi geçinen tek/bir (hen) sayesinde güçlendirmelidir.

HEIDEGGER: Ayrı tutmak (keloriomenon) kavramında yaptığımız gibi, yaygın (ξυνόν, eunon [common]) kavramından sonra da büyük bir soru işareti koymalıyız. Mamafih, buradaki soru işaretinin anlamı, tüm bildik fikirleri bir kenara koyarak, sorularımızı sormamız ve tefekkür etmemiz gerektiğidir. Yaygın (eunon) kavramı, başlı başına karışık bir sorundur; çünkü, zihinle (ξύν νόω, eun nous [with mind]) ifadesi göz önüne gelmektedir.

FINK: Bir grup fragmanda her şey (ta panta) ifadesinin hangi yönü ile zikredildiğini incelemiş bulunuyoruz. Konuyla ilgili olarak hâlâ bir yorum yapmış değiliz. Yine de birçok alıntıyı gözden geçirmekle, her şey (ta panta)in ne anlama geldiği hâlâ bize açık değil.

Aksine, sunulan örnekler karşısında her şey (ta panta) ifadesi daha da sorunlu hale gelmiştir. Her şey (ta panta)in nelerden oluştuğu, onların görünür hale gelmesinin anlamı, her şey (ta panta) ile tek/bir (hen)e dair bilgiler üzerinde nasıl düşünülmesi gerektiği ve bu bilgilerin nereye ait olduğu bize göre daha sorunlu bir hal almıştır. Burada “sorunlu” [fragwürdig] derken, ortaya çıkan soruların [Fragen] sorulmasının uygun [würdig] olduğu kastedilmektedir.

KATILIMCI: 50 ve 66. fragmanlar da, her şey (panta) ile ilgili sıralanan seriye dahildir.

HEIDEGGER: 66. fragman, Karl Reinhardt’m, Yunan Eşi-a’sı olarak nitelendirdiği Clement tarafından zayıf görülmüştür. Çünkü Clement, Heraclitus’u ahiretle bağlantılı olarak görmekteydi. Yine vurgulamak isterim ki, Karl Reinhardt’ın gelenek ve tarih merkezli yorumu bize ulaşırsa idi, bu paha biçilmez bir de-

ğerde olurdu. Gerçekten de Reinhardt, profesyonel bir filozof olmasa da, düşünebilen ve görebilen birisi idi.

Bölüm 3

Her Şey - Bütün, Her Şey - Varlık

7. Fragmanın Farklı Yorumları (*İlgili Fragman 67*)

Her Sürüngen (*11. Fragman*)

Mevsimlerin Olgunlaşma Özelliği (*100. Fragman*)

HEIDEGGER: Şimdi son seminerin konusuna bir daha bakalım.

KATILIMCI: Her şey (ta panta)in zikredildiği fragmanlardaki pasajlarda, Heraclitus'un cümlelerde geçen her şey (ta panta) ifadesinin uzantılarını görmeye gayret ettik. Bu uzantılar, her şey (panta)in; logos, mücadele (eris), her şey (panta)in babası ve kralı olarak savaş (polemos), tek/bir (hen)in birleştiriciliği, kozmos, ateşin dönüşümü (pûros tropai), hikmet/bilgelik (sophon), ayrı tutmak (kelorismenon), mevsimler; ayrıca insanın ayırteci sezgisel davranışı, diğerlerinden ziyade birini tercih, kişinin herkeste olan ile kendisini güçlendirmesi ve her şey (panta) karşısında ilahi ve beşeri olanın farklı ilişkisine atıflardan ibarettir.

HEIDEGGER: Bu farklı kaynaklardan hareketle, her şey (ta panta)in ne anlama geldiğini henüz elde edebildik mi?

KATILIMCI: Her şey (ta panta)i geçici olarak, bireysel olanın özü şeklinde yorumladık.

HEIDEGGER: Fakat bireysel olan fikrini nereden elde ediyorsunuz?

KATILIMCI: Tüm fragmanların yoğunlaşma yönü, özde bir olarak ele alınan, her şey (ta panta) diye ifade edilen bireylere doğru olmuştur.

HEIDEGGER: “Bireysel” kavramının Yunanca karşılığı nedir?

KATILIMCI: Ekaston (ἐκαστον).

HEIDEGGER: Bir dizi fragmandan geçerken, her şey (ta panta)in tek/bir (hen) ve tek/bir (hen)’in içerdiğiyle olan bağlantılarını gördük. Ancak her şey (panta)in zikredildiği çeşitli bölümleri araştırırken hâlâ biz, her şey (ta panta) ifadesini daha belirgin bir şekilde anlatmakta başarılı değiliz. Her şey (ta panta)deki bireylerin kendi içlerinde de farklılık arz ettiği söylenmektedir. Bu nasıl anlaşılmalıdır?

KATILIMCI: Her şey (panta)in bütünlüğüne bütünlük (τὸ ὅλον, to holon) olarak atıfta bulunulabilir. Bu bütünlük kendi bünyesinde ayrıma giden her şey (panta)in özüdür.

HEIDEGGER: Fakat öz nedir? O, bütün anlamını taşımaz mı?

KATILIMCI: Buradaki özle, kuşatan şey kastedilmektedir.

HEIDEGGER: Heraclitus’ta kuşatan öz gibi bir ifade bulunuyor mu? Görüldüğü kadarıyla hayır. Öz, kuşatma, yakalama ve kavrama ifadeleri bizatihi Yunanca değildir. Heraclitus’ta böyle bir kavram da mevcut değildir. Aristoteles’da bile beklenen anlamıyla böyle kavramlar yoktur. Kavramlar ilk olarak ne zaman ortaya çıkmıştır?

KATILIMCI: Logos ve özellikle de stoacı doğrudan kavrayış (κατάληψις, katalepsis [direct apprehension]) kavramları, kavram (conceptus [concept:ing.]) olarak çevrilip anlaşılmaya başlayınca ortaya çıkmıştır.

HEIDEGGER: Kavram hakkında konuşmak Yunan’a ait bir şey değildir. O, bir sonraki seminerde ele alacağımız konu ile uyuşmaz. Orada da “öz” kelimesini daha dikkatli kullanmak zorundayız.

FINK: Öz’den bahsederken ben vurguyu birlikte tutmak (συνέχον, sunekson [keep together]) kavramı üzerine yapmak istiyorum. Katılımcı, benim her şey (ta panta)i bireyin özü olarak açıkladığımı söylerken, ifade etmek istediğimden fazlasını ortaya koymuştur. Ben, her şey (ta panta)in, bireysel olanı tamamen bir arada tutma anlamında mı, yoksa bu unsurlara ve zıt kaynaklara işaret etmiyor mu olduğu konusunda henüz karar vermiş de-

ğilim. İlk olarak, her şey (ta panta)i, içerisinde hiçbir eksiklik olmayan tam bir bölge olarak anlıyorum; ancak, bu bölgeye karşı olan bir şey de vardır. Fakat her şey (panta)ın zıt olarak durduğu şey onların yanında değil, aksine her şey (panta)ın da içine dahil olduğu bir şeydir. Bu açıdan bakılınca yıldırım/şimşek/ışık (keraunos) artık her şey (panta)ın bütünlüğünde bulunan diğer şeyler arasında gerçekleşen bir ışık fenomeni olmamaktadır. Var olan şeylerin bütünlüğü içerisinde, şimşegin de en önde gelen ve en yüce nesne (summum ens [supreme entity])ye doğru yön belirten bir tarzda mevcudiyetini inkar etmiyoruz. Olasıdır ki, Heraclitus tarafından düşünülen yıldırım/şimşek/ışık (keraunos), ne her şey (ta panta)e ait olan bir nesne (ens [entity]), ne de farklı bir nesne (ens)yi göstermektedir. Ama o, hâlâ bize açık olmayan bir tarzda her şey (ta panta) ile ilişki içerisinde bulunan bir şeyden ibarettir. Biz bu ilişkiyi, öncelikle bir teşbih ile formüle etmiştik. Şimşegin karanlığı yırtarak ışığı açtığı ve aydınlığı içerisinde eşyaya görünürlük kazandırdığı gibi, daha derin anlamıyla da şimşek, her şey (panta)ın kendi açıklığı ile görünür hale gelmesine sebep olmaktadır. Her şey (panta) görünür hale gelirken, şimşegin parlaklığında bir araya getirilmektedir. Yıldırım/şimşek (keraunos), her şey (panta)ın bütünlüğüne dahil olmayan bir fenomen değil de, her şey (panta)i görünür hale getiren bir şey olduğundan; yıldırım/şimşek, kesin bir anlamda her şey (panta)-den ayrı bulunmaktadır. Buna göre yıldırım/şimşek, “ayrı tutan ışık bütünlüğü (Κεραυνός πάντων κερχωρισμένο, keraunos panton kelorismenon)”dır. Ama böyle ayrı kalırken de yıldırım/şimşek, belirli bir tarzda her şey (panta)e atfı bütünleştirmekte ve aynı zamanda parçalamaktadır. Her şey (ta panta), sadece bireysel nesnelerin bütünlüğü anlamında değildir. Açıkçası kişi, ateşin değişimleri (puros tropai [transformation of fire]) ifadesinden hareket ederek düşündüğünde; o, bireysel şeylerin bütünlüğünü oluşturan çok sayıdaki unsurlar arasından geçerken ateşin değişimlerini ifade eder. Bireysel şeyler, bu durumda mıkta (μικτά) yani “unsurlardan çıkarılarak karıştırılmış şeyler”dir.

HEIDEGGER: Bütünlük (entirety) ve tamlık (wholeness) arasındaki farkı nerede görürsünüz?

FINK: Bütünlük dediğimizde, hola (όλα) olarak ifade edebile-

çeğimiz şeylerin tüm yapısını kastediyoruz; ve bir şeyin tamamlığından yani holondan bahsettiğimizde, içerisinde farklı birçok şeyin bir araya getirildiğini ve özel bir düzen içerisinde ayrıma tutulduğunu anlatmak istiyoruz.

HEIDEGGER: Bütünlük kavramını, holon veya evrensel (καθόλον, katholon [universal]) şeklinde mi anlıyorsunuz?

FINK: Fakat, bütünlük (holon) yani her şey (panta)in tamamlığı ifadesi, tek/bir (hen) kavramından türemektedir; o ise, önce tamamen farklı olan türlerin bütünlüğünü, ardından eşyanın yapısal bütünlüğünü, ya da özdeki bütünlüğünü ifade eder. Yine tek/bir (hen), Τιμαίος [Timaeus]'taki kozmos gibi anlaşılmamalıdır. Platon, onu aşırılıkları ile birlikte içe dönmüş olan bir canlı olarak belirtmektedir.²³ Tek/bir (hen)'in bütünlüğü demek, daha ziyade alan (Σφαῖρος, khairos [sphere]) kavramıyla ifade edebileceğimiz toplam demektir. Buna göre, çeşitli şeylerle unsurları, her şey (panta)in üstün kemalini ve her şey (panta)in tamamlığını açığa çıkaran; ve onu çevreleyen tek/bir (hen)in toplamını birbirinden ayırmamız gerekir.

HEIDEGGER: Tamamlıktan (kemal) kastettiğiniz nedir? Bir kişi düşünmede kemale erince, onun düşüncenin sonuna erdiği fikri doğar. Sizin gördüğünüz tehlike bu mu?

FINK: Bu noktada düşüncenin iki şuasından bahsetmek istiyorum. Biz, bütünselliği içerisinde şeyleri düşünmekle; evreni, toplamı veya tek/bir (hen)i düşünen düşünmeyi birbirinden ayırmak zorundayız. Bunun devamında, tekrar tek/bir (hen)e şimşek kavramı ile atfedilen her şey (panta)in kendi içine kapalı bir evren olarak anlaşılmasından kaçınmak istiyorum.

HEIDEGGER: Eğer her şey (panta)e atfen bir bütünlükten bahsedeceksek, tek/bir (hen) içindeki tehlike lüzumsuz olarak bulunur. Bu bakımdan, her şey (panta)le ilgili olarak bütünlükten değil de, tamamlıktan bahsetmeliyiz. “Tamamlık” kelimesi, her şey (panta)deki tamamlığın paketlenmiş halde değil de, bireylerin aracılığı tarzıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir. Burada “tamamlık” kelimesini seçmemizin iki temeli bulunmaktadır: Birincisi, son kelimenin “bütünlük” kavramıyla anılma tehlikesiyle

²³ Bkz. Timaeus 30 a ff. (İng. Çev.)

karşılaşmamak; ikincisi ise, her şey (panta)i sadece bireysel olanlar (ἐκαστα, ekasta) anlamında ele almamak.

FINK: Her şey (ta panta), belirli bir açıdan ele alınınca çokluk anlamındadır; ama açıkçası, bu sayısal çokluk değil, özsel tamlık manasındadır.

HEIDEGGER: Quintessence (öz, batın) kelimesi, bir açıdan çok durağandır ve öte yandan da yakalama kavramıyla alakalı olunca Yunanca da değildir. Yunanca'da biz, kucaklama (περιέχον, periekson [embrace]) kavramını kullanabiliriz. Ama, içirme (ἔχειν, eksein [to hold]) kavramı, tutmayı ve sıkmayı ifade etmez. Bunun doğurduğu sonuçlarını ilerleyen fragmanlarda göreceğiz. Şimdi, son seminerde ele aldığımız fragmanlara dönersek, orada her şey (ta panta)in farklı tarzlarda ifade edildiğini görmüştük. Örneğin 7. fragman, Heraclitus'un her şey (panta)i varlık (onta) olarak anlattığı ve varlık (onta)ın tek zikredildiği yerdir. Aynen çevrilecek olursa şu ortaya çıkar: Var olan her şey duman olsa idi, burunlar onu ayırabilirdi. Burada, birbirinden ayırma (διαγιγνώσκειν, diagignoskein) de zikredilmektedir. Biz, tanı (diagnos)dan da bahsedebiliriz. Tanı koymak, ayırma sayılabilir mi?

KATILIMCI: Diagnos, sağlıklı olan ile hasta olanı, hastalıkla alakalı olarak da şüpheli olan ile olmayanı birbirinden ayırır.

KATILIMCI: Doktor terimiyle konuşursak, doktor hastalığın spesifik belirtilerini arar. Diyagnoz, vücudu inceleyerek belirtilerin açık ve ayırıcı bilgisine ulaşmaktır.

HEIDEGGER: Diagnos, "dia kelimesinin orijinal anlamına dayanır; ve her şeyden önce, tüm vücudu inceleyip elden geçirerek ardından da bir idrak etme ve karara ulaşma anlamını taşır. Buradan hareketle, zaten gördüğümüz gibi diagignoskein kavramı, sadece bir idrak etme işi değildir. O halde metni şöyle anlamalıyız: "Eğer var olan her şey duman olsa idi, burunlar onları inceleme imkânına sahip olurlardı."

KATILIMCI: O zaman nesneleri idrak etmek, koklama duyusu aracılığı ile gerçekleşirdi.

HEIDEGGER: Fakat duyular hiç idrak edebilirler mi? Bu soru, ileride de Heraclitus'la alakalı olarak bizi meşgul edecektir. Fakat, Heraclitus bu duman fikrine nasıl ulaştı? Bunun cevabını bulmak zor değildir. Nerede duman varsa, orada ateş bulunur.

FINK: Şayet Heraclitus, 7. fragmanda dumanı bahsediyorsa, bunun anlamı şudur ki; duman, var olan tüm şeyler (panta to onta)e atıfla görüş (ὄψις, hopis [sight])ü daha zor hale getiriyorsa da, kaplayan dumanın içerisinden geçerek burun delikleri (ῥῖνες, pines [the nostrils]) yoluyla bir birbirinden ayırma (diagignoskein) mümkündür. Aynı zamanda Heraclitus'un, "eğer var olan her şey duman haline gelse" şeklinde bir ifadede bulunmadığını da görmeliyiz. Aksine o, "eğer var olan her şey duman haline gelebilse" gibi bir söz söylemektedir.

HEIDEGGER: Biz, olabilmek (genoito [would become]) olgusu içinde varlığa gelme (gnesthai [coming into existence]) ifadesini "açığa çıkma" olarak anlamalıyız. Eğer var olan her şey duman olarak açığa çıkabilse... Bu fragmanda var olan tüm şeyler (panta to onta) ifadesi, diagnosis ile hemen bitişik olarak geçmektedir. Bununla birlikte arka planda onlar, ateşle bağlantılı olan bir özelliğe ilişik olarak ifade edilmektedirler.

FINK: Dumanı ateşle bağlantılı olarak zikrettiniz. Duman burunla ilişkili olarak durmaktadır. Bunun anlamı şudur ki burun da, dumanın üzerinde ateşle ilişkili olarak bulunmaktadır. Mafai, anlam cihetiyle daha çok ateş-benzer olan kavram ὄψις (görüş) değil midir? Zannederseniz görüşün güneşe benzer özelliği, harareti burundan daha fazla alacaktır. Buna ilaveten duman, ateşten doğan bir şeydir. İfade yerinde ise, duman ateşin gölgesidir. Birisi şöyle söylemelidir: "Eğer var olan her şey, ateşten kaynaklanan bir şey halindeki duman olabilse, o zaman burunlar var olan şeyi direnç yoluyla tanıyacaktır." Bununla birlikte ben, burundan daha ziyade görüş (hopis)ün ateşle yan yana olduğunu zannediyorum.

HEIDEGGER: Ben ise, burun ve dumanla başka bir şeyin kastedildiğine inanıyorum. Şimdi 67. fragmana bir göz atalım. Orada, diğer sözler yanında şu ifade geçmektedir: "Fakat o, tütsü ile karıştığında her birisinin kokusuna göre isimlendirilen ateş gibi değişir." Bu anlam bağlamında bizim ilgilendiğimiz kelime tütsü (θυώμα, thuôma)dür. Ateşle karışmış olan tütsüye bağlı ola-

* ἀλλοιοῦται δὲ ὀκωσπερ (πῦρ), ὁπότεν συμμιγῇ θυώμασιν ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

rak bir koku yayılır, o takdirde de kokuya bir isim verilir. Burada önemli olan, ateşin dumanının farklı şekillerde kokabileceğidir. Bunun anlamı şudur ki, haddizatında duman, birçok farklılığı bünyesinde taşımaktadır; böylece o, burun sayesinde spesifik olarak şu veya bu tarzında bilinebilmektedir.

FINK: Dumanı, her şey (panta)e ait farklılıkları örten, -farklılıklar gözükmeyince tamamen kaybolacak olan- bir fenomen olarak düşünüyorum. Zira, her şey (panta)in örtüsü içerisinde geçerek farklılıkları organize eden burundur.

HEIDEGGER: Buna göre siz, dia kelimesini, “duman boyunca” anlamında alıyorsunuz. Aksine ben, diayı “duman yanında” şeklinde düşünüyorum. Burada birbirinden ayırma (diagnoskein) kavramı, dumanda bulunması muhtemel birleşimler iyice incelenince bilinebilir.

FINK: Benim önceki açıklamama göre duman, çokluğu perdeliyorken; sizin yorumunuzda dumanın kendisi, çokluğun bir uzantısıdır. Varlık (Ta onta)taki problem, bizim dumanı anlama tarzımıza dayanmaktadır. Farklılık ve karar anlamındaki διαίρεσις kavramı, dianın “boyunca” (parçalanmış) anlamını varsayar.

KATILIMCI: Her şey duman olabilse, o zaman her şey ayırmısız bir olmaz mı?

HEIDEGGER: O zaman burunların yapacağı bir şey kalmaz ve ortada bir διά da bulunmaz. 7. fragman, var olan her şeyin homojen bir vaziyette bulunan duman olabileceğini açıkça reddeder. Eğer fragmanın ifadesi böyle olsaydı, o zaman, ayırt edebilme (diagnoien) kavramı onun peşinden gelmezdi. 67. fragmanı ortaya getirmemizin sebebi, açıkçası onun, dumanın bir çok çeşitle dolu olduğu gerçeğini ima etmesidir.

FINK: Heraclitus’un fragmanlarını yorumlama teşebbüsümüz 64. fragmanla başlamıştır. Şimdiye kadar diğer birçok fragmanı tartışmamıza rağmen bu hepsinden önce idi; çünkü biz, her şey (ta panta)in hangi bağlantıda zikredildiğini öğrenmek istedik. Fragmanlar zincirimize başladığımız 64. fragmandan, şimdi 11. fragmana dönüyoruz. O şöyle söylemektedir.* Diels bu-

*πᾶν γὰρ ἐρπετὸν πληγῇ νέμεται. Bir başka çeviri şöyledir: “Her sürüngen kırbaçlanarak otlağa güdüdür.” (çev: Cengiz Çakmak, Fragmanlar, Herakleitos, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005)

nu şöyle çevirmektedir: “Her sürüngen, (tanrının)(kırbaç) şaklamayla gözetilmektedir.” Tüm hareket eden şeylerin gelişiminin bir şaklama ile yönetildiğini ilan eden bu fragmanı, yıldırım/şimşek/ışık (keraunos) fragmanının ardından zikretmenin sebebi ne olabilir? Diğer bir bakış açısından yaklaşırsak, bu ifade aynı zamanda şimşegin nasıl dümen tuttuğunu ve her şey (panta) yönettiğini de ifade etmez mi? Ya da bu fragmanda bunlardan tamamen farklı bir şey mi amaçlanmaktadır? Bu fragmanı, kırbaçlama (πληγῇ pleige) kelimesinden hareketle yorumlayarak yolumuza devam edelim. Diels bunu, “Tanrının kamçı şaklatması” olarak çevirmektedir. Evet, Tanrı, metnin bağlamında zikrediliyor ama, fragmanın kendisinde yoktur. Biz de, bu sözü bağlam içerisine koymaksızın yorumlamayı deniyoruz.

HEIDEGGER: Siz Tanrıyı buraya dahil etmemek istiyorsunuz. Oysa Aeschylus’ ve Sophocles’in” ifadelerinde, kırbaçlama (pleige) kavramını tanrı ile bağlantılı görmektediriz (Agamemnon 367, Ajax 137).

FINK: Kırbaçlama (pleige)da ben, şimşek için kullanılan diğer bir temel kavram görmekteyim. Anlamı ışık veren fırlayış (şimşek çakması) olmaktadır. Bu temele dayanarak yıldırım/şimşek/ışık (keraunos) fragmanından 11. fragmana dönmenin bir mantığı olduğu görülebilir. Ancak biz, öncelikle Heraclitus’un ifadesindeki literal dile bağlı kalalım: “Her sürüngen, kırbaçlama ile gözetilmekte ve otlığa güdülmemektedir.” Kamçı şaklaması, sürüyü ileri götürmekte ve otlakta iken onları orada tutmaktadır. Görüldüğü gibi literal dilde ileri sürülen ve kamçı şaklamaları sayesinde durdurulan, böylece otlayan bir sürüden bahsedilmektedir. Ancak, bu şaklamayı şimşek çakmasıyla ilişkilendirirsek, bu şaklama gök gürlemesine karşılık gelmektedir. O da geniş alanlarda yankılanır. Bu, her sürüngen ilerleten ve yönlendiren şimşegin sesidir. Nemein (νέμειν), bir açıdan otlığa sürmek, tutmak ve (hayvanı) yaymak anlamında iken; diğer açıdan dağıtmak ve pay etmek anlamım taşır. O halde şöyle söyleyebiliriz: “her sürüngen, şimşegin sesi olan çakma ile dağıtılmaktadır.”

.. Antik Yunanda bir şair ve oyun yazarı.(çev.)

... Antik Yunanda oyun yazarı. “Oedipus Kralı”nın yazarı. (çev.)

HEIDEGGER: Otlak (νέμεται, nemetai)da, ceza tanrıçası (Nέ-μεσις, nemesis [goddess of retribution]) kelimesiyle bağlantılıdır.

FINK: Yine de nemesis kelimesi, sadece ayırmak ve dağıtmak anlamını taşımaz.

KATILIMCI: Otlak (nemetai) kelimesi, aynı derecede âdet, yasa (νόμος, nomos [custom, law]) kavramına da işaret eder.

FINK: Yasa (nomos), şehrin tüm vatandaşları için onlara uygun olanın dağıtımını düzenler. İmalı anlama değil de formun açık olan anlamına göre, hareket eden her şey ilgili bir şaklama ile yayılıma sürüklenmektedir. Otlak (nemetai)da kişi başına gelen zorlama (kırbaçlama ile ileri sürülme) durumu, otlamadaki sükunet hali ile birleşmektedir. Biz νέμεται (yönlendiren)'de birçok şeyi aynı anda iştiheliyiz: Kırbaçlamaya ait yönetme, takip etme ve yönetme ile yönetilme durumları. Sonuncu eyleme, durma ve idare edilmeyi de eklemeliyiz. Tahsis etme de otlamadaki sükûnet hissine bağlıdır. Bir tahsis ediş olarak otlatım hem bir koruma, hem de zorlanma anlamındaki bir yönetilme demektir.

HEIDEGGER: Hölderlin'in "Barış" şiirinden birkaç mısrayı okumak istiyorum: "Göz açtırmayarak ve alt edilmeyerek tıpkı altın yürekli Nemesis gibi vuruyorsun ve zayıf olan kurbanların ise şakırtıdan titremektedir, bu en son nesile kadar devam eder. Dürtmek ve tutmak için gizli gücü elinde tutarsın. Zira diken ve yular senin ellerine verilmiştir." (Stuttgart baskısı, C: 1, 2, s: 6, Satırlar: 13-18).²⁴

FINK: Hölderlin'in "Halkın Sesi" (birinci baskı) şiirinden şu kıtayı da burada zikretmek uygundur:

"Tıpkı kartalın yavrusunu iterek topraklarda av araması için yuvadan aşağıya atması gibi, insanoğlu da bizzat Tanrı'nın merhametinden dışarı sürülüp uzaklaştırılmışlardır." (Stuttgart baskısı, C: 2, 1, s: 50, satırlar: 33-36).

Tanrıların merhameti, içerisinde inayeti ve zorlamayı birleştirmektedir; ve biz, 11. fragmandaki otlak (nemetai)da ona kulak vermeliyiz. Aynı zamanda kırbaçlama (plege) ve otlak (nemetai)ın ne anlama geldiğine dair temel bir çalışma da yapma-

²⁴ Friedrich Hölderlin'in *Alcaic Poems*'inden, Çev: Elizabeth Henderson, Telif hakkı çevirene aittir, 1962, Yayınlayan: Oswald Wolf (Yayıncıları), Ltd., Londra. (İng. Çev.)

lıyız. Fakat yönlendiren ve dağıtan kırbaçlama (plege), genelde her şey (ta panta)e mı işaret eder? Söylemin kendisinde her şey (ta panta) zikredilmemiştir. Bunun yerine söylem, πᾶν ἐρπετόν (hareket eden her şey) ifadesini kullanmaktadır. Bunla birlikte her şey (ta panta)'dan spesifik bir bölge ayrılmış gözükmemektedir. Pan herpeton (πᾶν ἐρπετόν)in anlamı, her sürüngendir. Burada gramer açısından teklik değil de, çokluğu ifade eden teklik kastedilmektedir: hareket eden her şey. Karada yaşayan ve hareket eden hayvanlar topluluğu, havada ve suda yaşayan canlıların karşısında mı gruplanmıştı? Karada yaşayan canlıların hareket tarzları, kuşların daha hızlı uçuşları veya su yaratıklarının daha hızlı yüzüşleri karşısında sürünmek şekliyle mi nitelendirilmiştir? Bu soruya olumsuz cevap vermek istiyorum. Benim tahminime göre her sürüngen (pan herpeton) kavramı ile, sınırlı bir bölgeden hareketle değil de, her şey (ta panta)e ait tüm alanla, yani her şey (panta)i kendi bütünlüğü içerisindeki sürünmesi açısından, ilgilenmekteyiz. Buna göre her sürüngen (pan herpeton) ifadesi, sürünürkenki her şey (τὰ πάντα ὥς ἐρπετά, ta panta ôs herpeta [everything as crawling]) olarak anlaşılmalıdır. Bu durumda, her şey (panta) mensupları süründükleri sürece 11. fragmanda zikredilmektedir. Nereye kadar? Hangi sürünüş, daha hızlı hareket göre ölçüldüğünde dikkat çekici şekilde yavaştır? Burada hangi hızlı hareket kastedilmektedir? Eğer biz burada her sürüngen (pan herpeton) veya sürünürkenki her şey (ta panta ôs herpeta)i, kırbaçlama (plege) ile ilişki içerisinde zikredersek, her şey (panta)in sürünürkenki hareketini ölçecek olan şeyin, hiç şüpheye mahal olmayacak şekilde şimşek çakması hareketindeki sürat olduğu gözükcektir.

HEIDEGGER: Eğer şimşek çakmasını, sadece fenomenolojik tarzda değil de, daha derin anlamda düşünürsek; artık onun hızlı veya her şey (panta)in hareketinden daha hızlı bir meylinin olduğunu söyleyemeyiz. Zira “hızlı” ifadesi, sadece her şey (pant)i hareketine ait olan bir hız özelliğidir.

FINK: Şimşek çakmasıyla bağlantılı olarak “hız” kavramı hakkında konuşmak çok da uygun değildir. Şimşeğin çabukluğu ile ölçülü olarak onun ışığında gün yüzüne çıkan, ve onun geçiş ve değişimine sahip olan her şey sürünüyor sayılır. Böyle bakınca

πᾶν ἐρπετὸν (hareket eden her şey)de her şey (ta panta)e ait bir ifade demektir. Bununla birlikte şimdi her şey (ta panta)e tekrar şimşek cihetinden bakılmaktadır. her şey (panta)i hareketi, doğrudan ona ait bireylerin niteliksel bir tespiti olarak vasıflanamaz. her şey (ta panta)in bütünlüğü içerisinde uğradığı çeşitli ivmeler, aydınlatılan alanı gösteren şimşek çakmasındaki hareketle kıyaslandığında noksan bir hareket olarak kalır.

HEIDEGGER: 11. fragmanın yorum çalışmamızı tekrar göz önüne getirmek amacıyla ve bir ileri adım daha atmak için fragmanın nasıl okunması gerektiğini sorabiliriz.

KATILIMCI: Amacı, her sürüngen (pan herpeton) ile her şey (ta panta) arasında bir ilişki kurmak olan böyle bir yorum, her sürüngen (pan herpeton) ile değil de kırbaçlama (plege) ve otlak (nemetai) ile başlamalıdır.

HEIDEGGER: Bu, söylemin geriye doğru okunması anlamına gelir. Bizim, πληγῇ kırbaçlama (plege) ve otlak (nemetai)dan hareketle her sürüngen (pan herpeton)i, sürünürkenki her şey (ta panta ôs herpeta) olarak okumamız nasıl mümkün olur? Sadece her sürüngen (pan herpeton)den başlayarak her şey (panta)i hangi ölçüde her sürüngen (pan herpeton) ile birlikte zikredildiğini bilemeyiz. Fakat tekrar şimşekle ilgili fragmana atıfta bulunan kırbaçlama (plege) ve otlak (nemetai)nın desteği ile her sürüngen (pan herpeton)in niçin her şey (ta panta) olarak anlaşılması gerektiği daha makul hale gelmektedir.

KATILIMCI: Saçma bir soru sormak istiyorum. Gerçekten de bir kimse, her sürüngen (pan herpeton)i her şey (ta panta) olarak anlayabilir mi? Zira, her sürüngen (pan herpeton)de sadece canlı varlıklar zikredilirken, her şey (ta panta) cansızları da içermektedir.

HEIDEGGER: 64. fragmanda da söylendiği gibi 11. fragmanın açıklaması, her şey (ta panta)in dümenini çeviren şimşek çakmasını anlatan kırbaçlama (plege) ile başlamıştı ve bu açıklama tek/bir (hen) kavramına yöneltilmişti. Şimşek çakmasının özel bir formu olarak tek/bir (hen)den başlanılınca, her sürüngen (pan herpeton)in her şey (ta panta) olarak anlaşılması gerektiği ve bunun nasıllığı açıklanmış oldu. Sizin her şey (ta panta)e dahil olan cansızlarla ilgili sorunuz gerçekten de saçmadır, çünkü bir etki

alanı başka bir etki alanına olan zıtlığı ile sınırlanmaktadır. Mammafi, 11. fragmanın şu açıklaması, her sürüngen (pan herpeton)deki sorunun, etki alanını belirlemek olmayıp daha evrensel bir konu olduğunu göstermiştir.

FINK: Her sürüngen (pan herpeton)i biz, sürünürkenki her şey (ta panta ôs herpeta)i olarak okumalıyız. Sürünmek burada özel şeylere, yani dünyada yaşayan canlılara ait olan bir şeyi ifade etmez. Aksine sürünmek, her şey (ta panta)in, bütünlüğü içerisinde sahip olduğu bir özelliktir; bu, kendisini hemen ortaya koymaz ama aydınlığı içerisinde her şey (ta panta)i görünür hale getiren şimşegin anılığı ile ilişkisinden ortaya çıkar. Bir ışık parlaması oluşturan şimşek çakmasındaki ani oluşla mukayese edildiğinde, şimşegin aydınlığında bir araya gelen her şey (panta)in hareketi bir sürünmeden ibarettir. Şimşekteki ani oluş ile her şey (panta)in sürünme hareketi arasında, zaman-dışılık ile zamansal olan arasındakine benzer bir ilişki bulunmamaktadır. Öte yandan bu, Achilles ile kaplumbağa arasındaki ilişki gibi de değildir. Şimşegin aydınlığının uzantıları içerisinde dolaşan her şey, şakırtı ile yönlendirilmektedir. Bu yönlendirilişte her şey (ta panta), tekrar şimşeğe yönelindiğinde sürünme özelliğini taşımaktadır. 11. fragman, otlatmaya çıktığında dağıtan ve yönlendiren bir çobandan bahsetmez. 11. fragman bir önderden bahsetmez, ama kendilerine vuruluşun ve şimşek çakmasının objesi özelliği içerisinde her şey (ta panta)den bahseder. Her şey (panta)in bütünlüğü karşısında 11. fragman, 64. fragmanla kısmi bir etki alanı çerçevesinde ilişkiye sahip değildir. Dahası o, her şey (panta)in sevk eden ve yöneten yalın bir güç ile ilişkisinden bahseder.

HEIDEGGER: 11. fragmanın açıklaması, kırbaçlama (plege) ve otlak (nemetai)ın gerçekten de şimşek çakmasıyla bağlantıya yol açıp açmadığı sorusunu önümüze koymaktadır. B durumda her sürüngen (pan herpeton), her şey (panta)in tamlığı içerisinde tekil bir bölge olarak değil, bizzat her şey (panta)in kemaliyeti olarak anlaşılacaktır.

FINK: Şimdi 100. fragmana dönelim. Diels bunu şöyle çevirmektedir: "Her şeyi getiren mevsimler."* Bağlam içerisinde, şim-

* ὥρας αἱ πάντα φέρουσι.

şek gibi, ateşin diğer bir ismi olan güneş (helios) de zikredilmektedir. Bu fragmanda; güneş (helios), ışık ve zaman arasında bir bağlantı mevcuttur. Burada kendimize soracağımız soru şudur: Şimşek, sonsuz olmasa da zayıfça başlayan ve donuklaşan güneş (helios)in aksine, anlık bir ateş değil midir? Eğer şimdi güneş (helios) kavramı uzun süre duran ışık çakması anlamında şimşekğin yerine geçerse, o zaman bu ateşin sadece aydınlatmadığını, aynı zamanda zamanı da ölçtüğünü unutmamalıyız. Güneş (helios), dünyanın saatidir; dünya-saati, zamanı belirten bir araç değil, her şeyi peşinde getiren mevsimleri oluşturan şeydir. Burada mevsimleri zamanın sınırlı ifadeleri anlamında veya birbirine eşit zamanların dağılımı olarak değil de günlerin ve yılların zamanları manasında anlayabiliriz. Yılların bu zamanları kalıcı değil getiricidir. Her şey (ta panta) mensupları sürekli olacak şekilde bir araya getirilmemişlerdir, ama onlar kendilerini mücadele altında (kat erin) ve logosa bağlı olarak (kata ton logon) şeklinde düzenleme gayretindedirler. Her şey (ta panta), doğuran, tamama erdiren ve üreten mevsimlerce yükseltilir, hareket ettirilir ve yönetilirler.

HEIDEGGER: 100. fragmanda, zamanın hangi boyutta zikredildiği konusunu biraz daha açalım. Mevsimler nelerdir? Hesiod'un üç mevsimi İyi Düzen, Adalet ve Başarılı Barış (Εὐνομία, Δίκη ve Εἰρήνη: Eutomia, Aike ve Eirene [Good Order, Justice, and Prosperous Peace])²⁵ yanında; ayrıca Thallô, Aurô ve Karpô (θαλλώ, Αὐξώ ve Καρπώ) da vardır. Thallô, baharı temsil eder; o zaman, filizler ve çiçekler çıkar. Aurô, yetiştiren ve olgunlaştıran yaz anlamındadır. Karpô ise, olgun meyvenin toplandığı sonbaharı temsil eder. Bu üç mevsimi, üç zaman dönemi olmaktan daha ziyade olgunlaşmanın tamamı olarak anlamalıyız. Eğer hareketten bahsetmek istiyorsak, hangi Aristocu hareket formu burada sorulmalıdır? Her şeyden önce Aristoteles'da bulunan dört hareket formu nedir?

KATILIMCI: Gelişme ve araya verme (αὐξησις ve φθισις, auresis ve pthisis [growth and wasting away]), yaratılış ve bozulma

²⁵ Zeus ve Themis [Law, Yasa]'ın ürünleri de vardır. Bkz. Hesiod, Theogony (Tanrıların Yaratılışı), bir giriş ile birlikte çeviren: Norman O. Brown (New York: Bobbs-Merrill Co., 1953), s. 78. (İng. Çev.)

(γένεσις ve φθορά, genesis ve pthora [genesis and corruption]), üretilebilirlik (φορά, pora [productiveness]) ve dördüncü olarak da değişiklik (ἀλλοίωσις, alloiosis [alteration])dir.²⁶

HEIDEGGER: Hangi hareket biçimi mevsimlere daha uygundur?

KATILIMCI: Gelişme ve araya verme (auresis ve pthisis), ayrıca yaratılış ve bozulma (genesis ve pthora).

HEIDEGGER: Değişiklik (alloiosis) kavramı, bu hareket formlarının hepsinde de mevcuttur. İlkbahar, yaz ve sonbahar belirli aralıklarla değil, sürekli olan şeylerdir. Onların olgunluklarında devamlılık özelliği vardır ki, onda da değişiklik (alloiosis) mevcuttur.

FINK: Ancak doğadaki yaşam hareketi gelişme olduğu gibi solma şeklinde de gerçekleşmektedir. Bir kısmı ἀκμή [zirve]ye yükselirken ikinci kısmı sönükleşmektedir.

HEIDEGGER: Meyveyi düşüş kademesi olarak mı anlıyorsunuz?

FINK: Bir canlı varlığın hayatı, yükseliş ve düşüş yayı çizer. İnsan ömrü de, başarılı bir şekilde yaşlanması sürecinde sabit ama kavisli bir hareket içerisindedir.

HEIDEGGER: Yaş, olgunlaşma anlamında meyve vermeye karşılık gelir. Bunu ben bir düşüş olarak değil de, kendini olgunlaştırma olarak düşünürüm. Eğer zaman kavramı da mevsimler ile birlikte zikredilecekse o zaman, hesaplanmış zaman mefhumunu bir kenara bırakmalıyız. Diğer fenomenden hareketle zamanın burada ne anlama geldiğini anlamaya çalışmalıyız. Yine, zamanın içeriği ile zaman formunu birbirinden ayırmamalıyız. Getirme özelliği zamana aittir. Günlük konuşmamızda da “Zaman söyleyecektir” deriz.²⁷ Zamanı basitçe ardıllık olarak anlasak, hasıl etme kavramına bir yer kalmayacaktır.

²⁶ Gelişme ile ilgil olarak bkz: Aristoteles, *Metaphysics* (Metafizik) 1069^b 11; çöpe atma ile ilgili olarak bkz: *History of Animals* (Canlıların Tarihi) 582^b 2, ve *Generation of Animals* (Canlıların Oluşumu) 767^a 4; başlangıç ve varlığın sonu için bkz: *On Generation and Corruption*, (Oluşum ve Bozulma Üzerine) farklı sayfalarda; üretimlilik için bkz: *Physics* (Fizik) 243^a 8, ve *Generation and Corruption* (Oluşum ve Bozulma), 319^b 32; ve değişiklik için bkz: *Physics* (Fizik) 226^a 26. (İng. Çev.)

²⁷ “... die Zeit bringt mit sich bzw. Die Zeit wird es bringen.” Literal olarak şöyledir: “Zaman beraberinde getirir, yani zaman onu getirecektir.” (İng. Çev.)

FINK: Mevsimlerin olgunlaşma özelliği konusunda bir anlayışa ulaşabilmek için homojen zamanı bir kenara bırakmalıyız. Böylesi, doğru bir çizgiyi ve sade bir ardıllığı temsil eder ve onda zaman içeriği uzaktadır. Böyle bir uzaklık, mevsimler söz konusu olunca imkânsızdır.

HEIDEGGER: 100. fragman, bizi farklı problemlerin karşısında bırakmaktadır. Bir kişi hangi dereceye kadar mevsimleri her şey (ta panta) ile birlikte ele alacaktır? Birimiz burada zamandan bahsedecekse ve özellikle de onun hasıl etmesini ifade edecekse, o halde zaman nasıl tasavvur edilmelidir? Zamanın hangi anlamda hasıl edici olduğu konusunda kendimizi aydınlatmamız zorunludur.

FINK: Bu konuda zamanı, içinde eşyanın yüzdüğü renksiz bir ortam olarak ele almamız zorunlu değildir. Daha ziyade biz zamanı, her şey (ta panta)e ait var olmak (γίγνεσθαι, gignesthai) a atıfla anlamak zorundayız.

HEIDEGGER: Biz, zamanı doğa (φύσις, phusis) ile birlikte düşünmeliyiz.

FINK: Halen biz şu soru karşısındayız: 100. fragman, fikir üretmekte olduğumuz meseleyle ilgili olarak ekstra bir bilgi veriyor mu, yoksa öncelikle 94. fragmana dönmek daha uygun değil mi?

HEIDEGGER: Bizi Heraclitus'tan ayıran 2500 yıl, riskli bir iş sunmaktadır. Heraclitus'un fragmanlarını açıklamamız esnasında bu iş, başka bir şeyi burada görebilmek için yoğun bir öz tenkidi gerektirmektedir. Öte yandan da bu, şansa da dayanmaktadır. Kişi bazı şeyleri elde edebilmek için bir şeyleri risk edebilmelidir. Dolayısıyla burada spekülatif yoruma bir itiraz yoktur. Buna göre biz kendi başımıza düşündüğümüzde, Heraclitus hakkında bir önsezi ile hareket etmek durumundayız. Yine de, üstlendiğimiz bu görevi istenilen ölçüde yapıp yapamayacağımız bir problemdir.

Bölüm 4

Güneş, Gün Işığı-Gece, Ölçü-Termata

(İlgili Fragmanlar: 3, 6, 57, 94, 99, 106, 120, 123)

FINK: Son seminer oturumunda bazı problemleri çözümsüz bırakmıştık. Bugün de hâlâ izah konusuna ait bir açıklığa ulaşmış bir durumda değiliz. Güneş (helios)-fragmanmı [sun fragment] tartıştıktan sonra, hareket eden her şey (pan erpeton) ve mevsimler (orai [seasons]) kavramlarının zikredildiği 11 ve 100. fragmanlara geri dönmeyi denedik.

Mevsimler (orai), saatler ve zamanlar ifadesinin zamana ait bir akışa veya metrik seviyeye inildiğinde ölçülüp hesaplanabilir olan geçici bir ilişki şeklinde ele alınamayacağını gördük. Saatler ve zamanlar da, zamanın içeriği karşısında duran boş bir form olarak değil, kendine ait zaman içerisinde her bir şeyi doğuran ve üreten dolu bir zaman olarak düşünülmelidir. Mevsimler (orai) kavramına dahil olanlar, içi boş şekillerden ibaret değildir, aksine günün ve mevsimin zamanlarıdır. Günün ve mevsimlerin zamanları, açıkça görüldüğü gibi bir ateş ile alakalı bulunmaktadır; ama (bu ateş), şimşeğe benzer tarzda aniden karanlığı açıp her şeyi bir çerçeve içerisinde belirli hale getirmez, semavi bir ateş gibi durur ve bu süreç içerisinde de günün saatleri ve mevsimin za-

manları boyunca yolculuk eder. Bu semavi ateş gelişmeyi de sağlar. O, gelişmeyi sağlar ve muhafaza eder. Güneş (helios)in ışıklı-ateşi, -şimşekten farklı olarak- sürekli şekilde karanlığı açar; o, günün parlaklığını açar, onun içinde de her şeyin gelişmesine ve zamana yol açar. Bu güneş-ateş, Güneş (helios)in ilahi aydınlatıcı gücü, tek bir mekânda çakılı olarak kalmaz, ama gök-kubbe boyunca yolculuk eder; gök-kubbedeki bu geçişinde güneş-ateş, hayat dağıtır ve zaman belirler. Güneşin akışındaki bu zikredilen birim, insan eliyle yapılan tüm ölçü birimlerinin önünde bulunmaktadır.

İsterseniz şimdi özellikle bu semavi-ateşten bahseden 94. fragmana bakalım, ardından yıldırım/şimşek/ışık (Keraunos)-fragmanında değindiğimiz ateşin serüveninde kalalım. 94. fragman şöyle geçmektedir.* Diels bunu şöyle çevirir: “(Çünkü) Helios ölçülerini aşmayacaktır. Yoksa Erinyes, (Dike) adalet, ölç alma tanrıçaları bunun farkına varır.” Heraclitus’un sözlerini de konusal ifade modeli olarak almamıza izin verildiğini var sayarak, bu fragman üzerinde özel derinlemesine bir hazırlık olmadan sırf üzerimizde bıraktığı tesire bakarsak, bu durumda onda neden bahsedildiğini söyleyebiliriz?

Her şeyden önce ölçü (μέτρα, metra [measure]) kelimesi sorunludur. Güneş hangi ölçüye sahiptir veya oluşturmaktadır? Güneş, gök-çatısı boyunca seyrederken kendisinin ölçüleri var mıdır? Eğer güneş ölçüler oluşturmakta ise, bu ölçüler nelerdir? Güneşe ait olan ölçülerle onu oluşturdıkları arasında daha belirgin bir ayrıma gidebilir miyiz? Birinci olarak, ölçü (metra) kavramını güneşin geçişi ve ilerlemesine atfen anlayabiliriz. Güneş (helios), semada seyreden ateş, kendi ilerleyişinde belirli ölçülere sahiptir. Örneğin sabah ışığı, gün ortası ısı ve sönük ışık ölçüleri gibi. Eğer sadece güneşin seyri fenomenine bir göz atarsak, görürüz ki güneş (helios), eşit, homojen bir ışınım değil, aksine ısıtıcı oluşu esnasında zamanlı farklılıkları göstermektedir. Mafatih, aynı anda, güneşin yörüngesinde ilerlerken uyduğu ölçüler yanında, güneşin parlaklığı içinde bulunan dünyanın gelişimine destek veren ateş de pay edilmiştir. Ölçü (metra) kavramı-

*“Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν

nın oradaki ikinci anlamı: Güneşin gelişme için dağıttığı sıcaklık ve ışık ile ilgili ölçüler. Biz bir taraftan bizzat güneşin gidişatında gösterilen ölçüleri, öte yandan da güneşin, harareti kendisine pay etmesi yoluyla bir şeyin üzerinde parlayarak oluşturduğu ölçüleri birbirinden ayırabiliriz. Böylece ölçü (metra) iki şekilde ele alınabilir: Güneşin yürüyüşüyle ilgili ölçü (metra) ve güneşin yörüngesinden aşağı inip güneşin ışığından istifade ile kendisini geliştiren ölçü (metra). Yine de ölçü (metra)nün hâlâ tamamen farklı bir anlamı olabilir mi? Güneş (helios); yol boyunun ölçüleriyle sınırlanmış, oradan da güneş ışığı altında bulunan her şeye destek veren ateşi dağıtan bu güneş (helios), tamamen başka anlamdaki ölçüler arasına hapsedilebilir mi? Işığın her iki etki alanının tamamının ölçülerce belirlenebileceği tarzda bir ölçü (metra) var mıdır? Heraclitus'un "(Çünkü) Güneş ölçülerini aşmayacaktır" sözünde güneş (helios)in tabii bir kuralı net bir şekilde formüle edilmektedir. Burada, güneşin seyrinde karşı gelinmez tabii bir kurala maruz olması hususu asıl kastedilen değildir, çünkü bu gerçekleşse, ikinci cümlemin bir anlamı kalmaz. Bu cümlede geçtiğine göre güneş (helios) ölçülerini aşsa, adaletin yardımcıları olan Erinyes onu yakalayıp hesaba çeker. Fakat güneş (helios)in ölçülerini tutmasıyla ilgili bu kısıtlama nedir? Güneş (helios) ölçülerini aşmayacaktır. Onun ölçülerini aştığını hiç hayal edebilir miyiz? Onun gök kubbeyi geçerken doğru yolu seçemeyeceği iki yolu akla düşürdük. Joshua (Yeşu)'nun Amurilere karşı savaş açtığı bir zamanda Yeşu'nun komutuyla belki de onun aniden durabileceği, bir kişinin hayaline gelebilir. İşte bu kendi doğama ait ölçü (metra)nün hiçe sayılması olabilir. Böyle bir durumda o, artık kendisine ait ve doğasında var olan ateşli güce göre hareket etmemektedir. Eğer güneş gök kubbe boyunca kendi doğasına uymayan bir tarzda yol alırsa, kendi özünü değiştirebilir. Eğer güneş, doğudan batıya doğru değil de kuzeyden güneye doğru hareket ederse, ölçülerini hiçe sayabilir. Mamafih, eğer güneş (helios) şu anda daha fazla değinemeyeceğimiz bir etki alanına girse, tamamen farklı tarzdaki bir hiçe sayma olayından da bahsedilebilir. Buradaki etki alanı, onda çoğun bir araya toplandığı güneş (helios)e ait aydınlığın ötesinde bulunmaktadır. O zaman güneş (helios), güneşin başka anlamda her şeyin

bir olduğu etki alanından dışarı çıkar. Bu aynı zamanda güneşten sapmak demektir; mamafih güneşin yolundan sapma tarzında değil de, güneş (helios)in ait olmadığı karanlık bir cehennem dalma tarzında.

Bu düşünceyi biraz daha zihnimize yaklaştırmak adına ölçü (metra) değil de, sınırlar (τέρματα, termata [boundaries]) kelimesinin geçtiği 120. fragmana bir göz atalım.* Diels'in çevirisi şöyledir: "Sabah ve akşamın sınırları: Ayı ve ayının karşısındaki parlak Zeus'un sınır taşıdır." Şimdi benim sorum şudur: Aydınlığın alanı, sınırlar (permata) (τερματίξειν, termatikein=sınırlamak, bağlamak kavramıyla birlikte kullanılınca) sözü ile çevrelenmiş midir? Yani bir açıdan sabah ve akşamla, öteki açıdan ise ayı ve ayının karşısında duran parlak Zeus'un sınır taşıyla sınırlandırılmış mıdır?

Buradaki ayıyı Kuzey Yıldızı olarak tanıyorum, buna göre ayının karşısında duran parlak Zeus'un sınır taşı gök kubbenin güneyinde bulunmalıdır. O halde 120. fragmanın işaret ettiğine göre sabahtan akşama kadarki sürede gök kubbeyi boydan boya geçen güneş (helios), kuzeyden güneye doğru değiştiği ihtimali çerçevesinde ayı ve ayının karşısında bulunan parlak Zeus'un sınır taşı ifadesiyle belirlenmektedir. Bu bakımdan parlak Zeus'u, her şey (ta panta)in bütünlüğünü aydınlatan gündüzün gücü anlamında güneş (helios) ile birlikte düşünmeliyiz. Güneşin tüm etki alanı semanın dört yönünden kapalıdır, bu durumda biz sınırlar (termata)ı, güneşin bildik yolundaki belirli yerler anlamındaki ölçü (metra)den ayrı olarak ışığın etki alanının dış çerçevesi şeklinde anlamalıyız.

HEIDEGGER: Aidiyet kalıbında gelen nous kai hesperas (ἡοὺς καὶ ἑσπέρας) ifadesini nasıl okuyorsunuz? Diels'in bunu "sabah ve akşama ait sınırlar" tarzında çevirisi, "sabah ve akşam için sınırlar" şeklinde de anlaşılabilir. Ama siz bunu "sabah ve akşamı şekillendiren sınırlar" şeklinde düşünebilir misiniz?

FINIK: Yine de son seçenekte ısrar ediyorum, ama kendime şu soruyu sorarım: Bu değişiklik ve hatta "sabah ve akşam için sınırlar" okumasında anlam temelli bir şekilde değiştirmek midir?

Eğer sınırlar (termata)ı sınır alanları olarak anlarsak ve sabahı doğu sınırı, akşamı batı sınırı, ayıyı kuzey sınırı ve ayının karşısında duran sınır taşını da güney sınırı olarak ele alırsak, o zaman güneşin bölgelerine ait alanlar şeklinde dünyanın dört köşesini olduğu gibi elde etmiş oluruz. Bu açıdan bakınca, sınırlar (termata) kavramı ölçü (metra) kavramının az önce zikredilen iki anlamına eşit olarak ele alınmamalıdır. 120. fragmanda sınırlar (termata)a atıfla bahsedilen şeyler, 94. fragmanda geçen ölçü (metra)nün tam anlamını görebilmek amacıyla diğer iki anlamı yanında ölçü (metra)nün üçüncü bir anlamı olarak kabul edilmelidir. Bu durumda -adı geçen fragman üzerinde yapılacak derinlemesine bir araştırmanın da bize göstereceği gibi- üçüncü anlam kesinlikle önemli bir rol oynayacaktır. Birinci anlamıyla ölçü (metra), üzerinde ısrarla durduğumuz gibi güneşin sabahтан başlayarak gün ortasından geceye doğru uzanan geçişindeki yerleri ve zamanları anlatmaktadır. İkinci anlama göre ölçü (metra), güneşten eşyaya gönderilen ölçüleri bildirir. Gönderilen ölçülerden sapmak, büyüyen ve yaşayan şeyler için, güneşin çok sıcak, çok yakın veya çık uzak olduğu anlamına gelir. Ölçü (metra)nün 120. fragmandan çıkarmış olduğumuz üçüncü anlamı, güneşe ait tüm ışık etki alanının sınırlarla belirlendiği sınırlar (termata)a ağırlık verir. Eğer dünyanın dört köşesi ile belirlenmiş olan bu sınırı güneş (helios) aşacak olsa, adaletin yardımcısı olan Erinyes güneş (helios)i meydana çıkaracaktır. Böyle bir sapma sadece bildik yoldan ayrılma anlamında olmayacaktır; aksine, böyle bir aşma, güneşin etki alanının ait olmadığı karanlık bir cehenneme giriş anlamına gelecektir.

HEIDEGGER: Sabah ve akşam için sınırlar (nous kai hesperas) ifadesini, öznel aidiyet (genitivus subiectivus [subjective genitive]) kalıbıyla ele aldığınızda, ölçü (metra)nün üçüncü anlamına daha yaklaşmış oluyorsunuz.

FINK: Öncelikle bunu bir tez olarak ortaya koymak istemem. Daha ziyade ben, ölçü (metra)nün muhtemel üç anlamını göstermekle ilgilenmekteyim. Bu esnada üçüncü anlam, 120. fragmanın sınırlar (termata) ile ilgili olarak söylediği şeye işaret etmektedir.

HEIDEGGER: Ölçü (metra)n ile bağlantılı olarak ifade etmek

gerekirse, gündelik konuşmada biz ölçü ile ölçüleni birbirinden ayırt ederiz.

FINK: Ölçüyü biz, konuyla ilgili ve Zeus'la bağlantılı olarak anlayabiliriz. Ölçü (metra)nün ilk anlamı, güneşin aşmayacağı ölçüleri, gök kubbe boyunca geçtiği yoldaki yerler ve zamanlar anlamındaki ölçüleri ifade etmektedir. Mamafih burada ölçüler, tabii kuralları ifade etmemekte, bundan ziyade güneş (helios)e ait doğa (phusis) ile ilgilenmektedirler. Güneşin günlük ve yıllık olarak belirlenmiş yolundaki devamlılık onun doğa (phusis) özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yola ait ölçüler içerisinde güneş (helios), kendi özelliği ile saklı tutulmaktadır. Ölçü (metra)nün ikinci anlamı, ölçüleri güneşin rotasındaki ölçülere dayandırılmış olarak güneşin alanındaki gelişmeye atfen belirlemektir. Burada, her şeyden önce bir kişi, kozmik yangın (ekpûrôsis)-öğretisi hakkında, güneşin her şeyi yutan ölçülerini aşma hakkındaki düşününce, gelişmenin ve gerilemenin düşünülmesi gündeme gelir. Eğer güneş (helios) kendi tabii rotasında kalırsa, onun tarafından aydınlatılan gelişme, çiçeklerini verecek ve uygun zamanında oluşacaktır. Ölçü (metra)nün üçüncü anlamında güneşe ait alem, sabah, akşam, ayı ve ayı karşısında duran sınır taşı şeklindeki dört köşe ile sınırlanmış hali çerçevesinde göz önüne alınmalıdır. Bu sınırlanmış alan içerisinde güneş (helios) dolaşır ve hükmeder. Güneş (helios)in yetki alanı dört sınırlar (termata) ile çevrelenmiştir.

HEIDEGGER: O halde Diels'in çevirisindeki aidiyet eki "of (...in, belirtili isim tamlaması eki)"ni kaldırmalıyız. Buna göre ifade "sabah ve akşama ait sınırlar" şeklinde değil de "sabah ve akşamı şekillendiren sınırlar" tarzında çevrilmelidir.

KATILIMCI: Diels-Kranz baskısındaki yorumda çevirinin nasıl anlaşılması gerektiği gösterilmiştir. Orada okuduğumuza göre, "Kranz, berl. Sitz. Ber., 1916, 1161'deki yorum burada seçilmiştir: Kuzey Yıldızının, güneşin aşamayacağı ve güneşe ait olan rotanın (gündelik) bitiş noktası ile iletişimi suretiyle yeryüzü bölünmektedir (B 94)(~ Parlak Zeus, Ζεὺς αἰθρίος, zeus aithrios [radiant Zeus] karşılaştır: 22 C 1Z. 4, Pherecydes A 9, Empedocles B 6, 2 ve diğerleri)."

FINK: Fakat o zaman sınırlar (termata) sabah ve akşamı şe-

killendiren sınır anlamına gelmez. Böyle bir bakışta sabah ve akşam ifadeleri bana göre hemen hemen problemlı bir alanın tespiti anlamına gelir.

KATILIMCI: Çeviri, güneşin yolculuğundaki son nokta ile Kuzey Yıldızının iletişim çizgisi yüzünden doğu ve batı yarım kürenin ayrılması fikri çerçevesinde odaklanmıştır. Şahsen ben de bu yorumu benimsemem, çünkü Heraclitus'un döneminde Doğu ve Batı yarımküre düşüncesî henüz yoktu. Bu düşünce daha ziyade Herodotus'tan sonra görülmektedir.

FINK: Kranz'ın yorumu sabah ve akşamın sınırlı oluş özelliği ile birlikte gitmektedir. Eğer Kuzey Yıldızı ile güneşin yolculuğundaki son nokta arasında bir çizgi olduğundan bahsedilecekse, o zaman çoğul olan sınırlar (termata) kavramı da artık pek anlaşılamaz hale gelecektir. Kranz tarafından verilen açıklama 120. fragmanın ortaya koyduğu probleme dair muhtemel bir cevap olsa da, bence daha zor bir yorumlama (lectio difficilior [more difficult rendition]) buna bağlı olarak imkânsız hale getirilmiştir.

94 ve 120. fragmanlara atfen güneş (helios)in ölçü (metra)sündeki belirsizliği akıllara düşürmüştük. Bu sadece bir atılım olarak kalmıştır. Şimdi biz, güneşle ilgili diğer fragmanları ve yine gündüz ve geceyi anlatan fragmanları incelemeye almalıyız.

HEIDEGGER: Güneş (helios)in ölçü (metra)süne ait üç anlam hakkında konuşurken siz, 120. fragman üzerindeki tartışmalara başladığımızda belirttiğiniz üzere üçüncü bir anlama yoğunlaşmak istediniz. 94. fragmanda bu üçüncü anlam, εἰ δὲ μή [aksi takdirde] ifadesiyle ile başlayan ve adalet ile Erinyes'in zikredildiği ikinci cümlede verilmektedir.

FINK: Her şeyi paylaştıran güneş (helios) de belki başka bir güç tarafından kuşatılmıştır. Haddi aşması durumunda onu keşfedecek ve hesaba çekecek olan hükümet, Dike (adalet) ve yardımcılarıdır. Dike, adalet tanrıçasıdır, güneşin aydınlığı ve o aydınlıkta bulunanların etki alanı ile bize yasaklanan karanlık cehennemin etki alanı arasındaki sınırı gözetleyen tanrıçadır. Bu sınırın gardiyanları ise Dike'in yardımcılarıdır. Onlar, güneş (helios)in kendi güç alanını aşıp karanlık cehenneme dalmaması için gözlem yaparlar.

HEIDEGGER: Ölçü (metra)nün bu üçüncü muhtemel anlamına dair 120. fragmanı bir destek olarak vermektedir.

FINK: Eğer fenomene geri dönersek ilginç bir olguyla karşılaşırız: Gün ışığı sınırsızlık içerisinde tükenmektedir. Gün ışığı için bir sınıra sahip değiliz. Eğer gök kubbeden bahsedeceksek, burada biz kapalı bir çatıyı değil, aksine gün ışığının sonsuz açıklıkta tükendiği güneşin etki alanını kastediyoruz. Mamafih, açık göklerin kapanma fenomenini, bulutlarla kapalı semayı da bilmekteyiz. Ancak ışık alanına dair hâlâ bir başka sınır da vardır ve burası bizim üzerinde ilerlediğimiz alandır. Hararet unsuru olarak ışık, hava unsuru ile birleşerek dünya üzerine ve özel bir tarzda da okyanusa yaslanmaktadır. Okyanus da, ışığın belirli oranda derinlere inmesine müsaade etse de, ışık âlemi için bir sınır oluşturmaktadır. Onun şeffaflığı sınırlıdır. Yeryüzünün, ışığın açık alanının sınırlanmasına götüren donukluğu, çoğu kere dikkatimizden kaçan açık bir fenomendir. Biz, ışık alanının sınırlandırıldığı donuk yeryüzünde kendimizi buluruz. Mamafih bizim üzerimizde ışık gücünün etki alanı sonsuz bir açıklığa doğru uzanır. Yeryüzünün donukluğu, güneşin geçişi konusunda bir anlam taşımaktadır. İşte bu fenomenle bağlantılı olarak güneş (helios), sabahleyin yeryüzünün derinliklerinden yükselir, gündüz gök kubbe boyunca ilerler ve akşamleyin de yeryüzünün kapalı alanında batar. Bu ifade, elimizdeki fenomenin batını bir sembolizme kaçmadan yapılan bir tasviridir.

Şimdi genel bir yapıyı sunan 99. fragmana dönelim.* Diels şöyle çevirmektedir: “Eğer güneş var olmasaydı, diğer yıldızlara rağmen her yer gece olurdu.” Güneş (helios) tek başına tüm aydınlığı getiren yıldızdır. Mamafih şimdi helios sadece gücü, diğer yıldızlara olan üstünlüğü ile belirtilmemekte, güneş (helios)in kendisine bakınca göremediğimiz yapısı diğer yıldızlar arasında açığa çıkmaktadır. Diğer yıldızlar gece içindeki ışıklardır. Burada zikre değer bir özellik vardır: Işıma kendini yoğunlaşmış ışık alanına hapsedmekte ve gecenin karanlığı ile çevrelenmektedir. Diğer yıldızlar gece semasında nokta şeklinde ışıkmaktadır. Ay da geceyi

* εἰ μὴ ἥλιος ἦν, (ἐνεκα τῶν ἄλλων ἀστρων) εὐφρόνη ἂν ἦν.

yıldızlara nispeten daha güçlü bir tarzda aydınlatmaktadır, ama ay onları güneş (helios)in yaptığı derecede bastıramaz. Gece çıkan diğer yıldızlarla ilgili olarak şu problemi ele almalıyız: Eğer güneş (helios), kendisini mat yeryüzü üzerindeki ışık alanı olarak takdim etse ve sonsuz açıklıkta devam ettiği görülse, güneş (helios) ve her şey (panta)in yapısını, gecenin karanlığında ışıklar şeklinde duran diğer yıldızlar yoluyla anlayamaz mıyız? Yani, güneşe ait dünyayı fenomen tarafından onaylanmayan gece içindeki ışık (-ki öyledir) olarak anlayamaz mıyız? O zaman, yıldızların gecede ışık olduklarını, güneşe ait ışık alanının dünyanın kapallılığında sınırları olduğunu, bir de her şey (panta)in tamamının ait olduğu güneş (helios)in bütün dünyasının da, daha derin anlamıyla güneş (helios)in güç alanını daraltan karanlık cehennem tarafından sarıldığını söyleyebiliriz. Dike'm yardımcıları güneş (helios)in ışık alanı ile karanlık cehennem arasından seyretmektedirler. Bizzat güneşi biz gece çıkan yıldızlardan birisi olarak değil de kendisine ait parlaklığı içinde görmekteyiz. 3. fragman da bu sebepten şöyle söylemektedir: "Fenomen olarak güneş, bir insan ayağının genişliğine sahiptir."*

HEIDEGGER: "Fenomen" dediğinizde siz hemen kendisini gösteren şeyi kastetmektesiniz, yoksa "fenomonolojik" olanı değil.

FINK: 3. fragman aynı zamanda kinayeli ifadede bulunmaktadır. Başlangıç olarak şunu söyleyebiliriz: Fragmanın söylediğine göre güneş, kendi parlaklığı yanında ışık kaynağı olarak sadece küçük, önemsiz bir yer aittir. Böylece güneş (helios)in zahir olan ışıklı alan içindeki açma gücü, önemsiz bir olay olarak belirlemektedir. Kendisinin izhar ettiği şeylerde, özel bir tarzda perdeleri kaldıran ve kendisinin çevrelediği eşyanın altında bir yer işgal eden şey ışık gücüdür. Güneşin gök kubbede insan ayağı büyüklüğünde gözükmesi, yükselmesi, batması ve yok olması yönüyle bakılınca o, 6. fragmanın da söylediği gibi "her gün yeniden doğmaktadır."** Heraclitus, güneşin her gün yeni olarak doğuşunu bilimsel bir zorunluluk olarak sunmamaktadır. Güneşin

* εὖρος ποδὸς ἀνθρωπέλου.

** νέος ἐφ' ἡμέρηι ἐστίν.

her gün yeni oluşu, onun her günkü güneşle aynı olması fikriyle çelişmez. O aynıdır ama hep yenidir. Güneşi hep olduğu tarzda, bir sonsuz yanan ateş (pûr aeikon) formu oluşuyla ilgili problem adına bu düşünce üzerinde durmalıyız, ama 30. fragmanın dediği gibi o ölçülere bağlı olarak tutuşturulup söndürülmekteyken, sürekli bir yenilik ifadesi de kendisini göstermektedir. 30. fragmana geldiğimizde ölçü (metra) kavramının daha belirgin bir şekilde kendisini gösterdiğine şahit olacağız.

6. fragmandan 57. fragmana dönelim.* Diels'in çevirisi şöyledir: "Hesiod çoğunun öğretmenidir. Onun çoğu şeyi bildiği onlara gösterilmiştir. O, gece ve gündüzü bilmeyen birisidir, buna rağmen birisi bilir." Hesiod'da var sayılan hikmet/bilgelik hangi konudur? Günler ve işler hakkında eserler veren bir kişi olarak o, gece ve gündüzü hangi boyutta bilmemektedir? Gündüz ve gece, güneşin ritmik bir düzen içinde, parlak ve karanlık içinde bulunduğu, güneş ülkesinin değişken bir durumudur. Güneşin etki alanında gecenin karanlığı, içine hiçbir surette ışığın sızması mümkün olmayan toprağın kapalılığı olgusundan farklı bir şeydir. Karanlık gece, parıldayan yıldızlarla aydınlatılır. Yeryüzünün kapalılığı karşısında kendi başına gecenin karanlılığının temelde aydınlanabilme özelliği vardır. Güneş fragmanlarının yanında gündüz ve geceyi ele alan fragmanları da düşünmeliyiz. 57. fragman bu gruba dahildir. Ondaki en zor kısım; ancak, birisi bilir (ἔστι γὰρ, ἔν, hesti gar hen [yet, one is]) ifadesidir. Eğer gündüz ve gece bir olacaksa, o zaman tekil ...dir (ἔστι, hesti [is]) kelimesi yerinde, çoğul ...dirler (εἰσὶ, eisi [are]) kelimesi bulunmalı değil midir? Ya burada gece ve gündüzün ayrılmazlığı kastedilmektedir, ya da ilk bakışta kendisini burada göstermeyen tamamen farklı bir şey söz konusudur. Bizim sorumuz şudur: Tek/bir (hen)den bahseden 57. fragmanda gündüz ve geceye dair bir ifade görülebilir mi? Gece ile gündüz, tek/bir (hen)in içinde mi yoksa o Tek/bir (hen)in kendisi mi? Hesiod gündüz ve geceye dair çoğu şeyi bilmiştir, ancak Heraclitus tarafından tenkide de uğramıştır, çünkü o gece ve gündüzün farklı türler olduğunu dü-

* διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἔν.

şünmüştür. Hesiod'un Theogony (Tanrıların Yaratılışı)sinde gece ve gündüzün zıtlığı ifadesi, sırf ışığın var veya yok olabildiği şeffaf bir alanın bu iki durumu arasındaki zıtlıktan daha başka bir şeyi anlatır.

Zannedersem bu bağlantı içinde Olimpos tanrılarının Titanlarla savaşını düşünmemiz çok cüretkâr olur. Burada Heraclitus adına açıktan olmasa da görülmeyen bir düzen içinde bir arada bütünlükte bir çatlak bulunmaktadır. ἔστι γὰρ ἓν (çünkü tek/bir vardır) ifadesi bu anlamda da okunabilir. Gündüz ve gece sizin arzuladığınız farklılığı değil de tüm farklılıkların orijinal formunu kapsar. Gündüz ile gece arasındaki zıtlık aynı zamanda Parmenides'te de önemli bir role sahiptir: "Çünkü onlar zihinlerini iki formu isimlendirmeye hazırladılar."²⁸ Mamafih bu ölümlülere atfen verilen bir hükümdür. Eğer kişi ἔστι γὰρ ἓν (çünkü tek/bir vardır) ifadesini gündüz ve gecenin tek/bir (hen) içerisinde bir olduğu şeklinde anlarsa, o zaman çoğul εἰσὶ kelimesi ἔστι yerinde bulunmalı değil midir? Gramer açısından bakılacak olursa, burada çoğul kullanmak hiç uygun mudur? Bana göre sorun, kişinin ifadeyi "gece ve gündüz bir çeşit tek/bir (hen)dir veya tek/bir (hen)dedir" şeklinde mi, yoksa onun yerine "tek/bir (hen) vardır" şeklinde mi anlayacağıdır. Bu durumda, farklılıkların kaybolması da başka bir anlam taşıyabilir. Hesiod kendi yöntemini bilmişti; ama o, tek/bir (hen)i, yani onun ne olduğunu bilmemiştir. "Çünkü tek/bir (hen) vardır." Böylece okununca, tek/bir (hen) kelimesi, yüklemcil olarak değil de cümleinin öznesi olarak anlaşılmalıdır.

HEIDEGGER: O zaman ἔστι γὰρ ἓν (çünkü tek/bir vardır) sınırsız olarak ele alınmalıdır. Onu farklı düşünmek veya Hesiod'un gündüz ve geceyi tanımadığına inanmak mantıksız bir teklif olur.

FINK: Heraclitus, Hesiod'un gündüz ve geceyi tanımadığını söylediğinde bu kasti kışkırtıcı bir ifade olmaktadır.

HEIDEGGER: Gündüz ve geceyi ayırmak için Hesiod olmaya

²⁸ μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνῶμας ὀνομάζειν. Parmenides, Fragman 8, satır 53. Yukarıdaki çeviri şuradan alınmıştır: G. S. Kirk ve J. E. Raven, The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Matbası, 1957), s. 278.

kimsenin ihtiyacı yoktur. Gündüz ve geceyi ele aldığı anda o, her birimizin basitçe yaptığı ayırım tarzından daha derin bir anlamda incelememiştir. Bu açıdan Heraclitus, Hesiod'un gündüz ve geceyi ayırt ettiğini söylemek isteyemez, ama gece ve gündüz bir olduğuna göre onun hatalı olduğunu ifade etmek istemiştir. Diels'in "buna rağmen birisi bilir" çevirisini biz kabul edemeyiz.

FINK: "buna rağmen birisi bilir (yet, one is)" ifadesi, "Onlar tek bir türdür" gibi bir ifadeyi andırmaktadır. Bu çeviriye bir anlam yükleyemedim. Gündüz ve gece, değişen kurumlar olarak, hayatın temel ritmi olarak, güneşin açık alanda varlığı ve yokluğu olarak bizim aşına olduğumuz bir şeydir. Açık alanda gün aydınlığı veya gece karanlığı olabilir. Bu farklılık, kendi ritmik döngüsünde bize tanıdık gelmektedir. Döngünün bağlı olduğu yolda güneş (helios) sahip olduğu ve dışarıdan Dike tarafından korunan ölçülere sadakat göstermektedir. Heraclitus, Hesiod'un gündüz ve geceyi yanlış anladığını söylerken, Hesiod'un gündüz ve gecenin hiçbir farklılık oluşturmadığı olgusunu görmezlikten geldiğini ispat etmeyi dilememektedir. Aksine, Heraclitus gündüz ve gecenin tek/bir (hen)e tekrar bakıldığında bir olduğunu ve tek/bir (hen) içinde zıt ilişkiler biçiminde birbirinden ayrıldıklarını ortaya koymak istemektedir. Bunu biz 67. fragmanda da görebileceğiz, oradaki ifadeye göre tanrı, gündüz-gece, kış-yaz, savaş-barış ve tokluk-açlıktan ibarettir. Heraclitus tek/bir (hen) ifadesi ile oldukça farklı bir tarzda ilgilenmektedir.

KATILIMCI: 57. fragman yanında içerisinde günün tek doğası (μία φύσις ἡμέρας, mia phusis numeras [one nature of day]) ifadesi geçen 106. fragmanı da almalı değil miyiz?

HEIDEGGER: İki fragmanı nasıl birbiriyle bağlantılı kılmak istiyorsun?

KATILIMCI: Tek doğa (μία φύσις, mia phusis [one nature]) ifadesini, çünkü tek/bir vardır (ἔστι γὰρ ἕν, hesti gar hen) ifadesiyle birlikte düşünmek istiyorum.

FINK: Mamafih güne ait tek doğa (mia phusis), iyi ve kötü, yani uğurlu ve uğursuz günler karşısında bir yerde tutulur. Günün doğaındaki birlik, günlerin böyle bir ayırımı karşısında yer alır. Yine de bu, gündüz ve geceye atfen çünkü tek/bir vardır (hesti gar hen) ile eşit sayılmamalıdır. Günlerin iyi ve kötü diye ayrıl-

ması, gündüz ve gece şeklindeki ayırımı ile aynı öneme haiz değildir. Dolayısıyla, her halde de tek/bir (hen) farklıdır.

HEIDEGGER: Yine de 57 ve 106. fragmanları birbiriyle bağlarken bir açıdan haklısınız. Her iki fragmanda da konuşma, Hesiod'a atfedilen bir cehaletle ilgilidir. Bir zaman, o gündüz ve geceye atfedilen tek/bir (hen)i yanlış anlamakta; başka zaman ise her bir günün tek ve aynı doğa (physis)sını yanlış anlamaktadır. Bu aşamada tek/bir (hen) ve doğa (physis), birlikte katledilmektedir.

FINK: Daha ziyade, 106. fragmanın 57.ye paralel olduğunu söyleyebiliriz. 57. fragmanda Hesiod, çoğu insanın öğretmeni olarak güvenilirmez gözükmektedir. Gündüz ve gecenin temeldeki farklılığında mahir olan birisi olarak o tek/bir (hen)in varlığını görmemiştir.

HEIDEGGER: Heraclitus'a göre çoğu insanlar, önemli olan şeyi bilmeyen kişilerden oluşmaktadır. En büyük rakam (πλείστοι, pleistoi [the greatest number]) ifadesi ile çoğunluk (polloi, [the many]) aynı şeyi ifade eder. 106. fragmanda geçen doğa (physis) kavramını, asıl (essence) ile tercüme edemeyiz.

FINK: "Asıl" dediğimizde kastımız, öz (essentia [substance]) değildir.

HEIDEGGER: 123. fragman "Doğa gizlenmeyi sever"i de buna eklersek, o takdirde doğa (physis) kavramı nasıl anlaşılacaktır?

KATILIMCI: Ortaya çıkma anlamında.

HEIDEGGER: Doğa (physis) ve tek/bir (hen) arasındaki bağlantı ilerde bizi oldukça meşgul edecektir.

FINK: Bana göre 57. fragmanda çözülmesi gereken kavram, hesti gar hendir. Biz bunu, "çünkü tek/bir vardır" diye çevirdik. Ancak ne tür bir tek (hen) burada ele alınmaktadır? Bu, her şey (ta panta)ın karşıt kelimesi anlamındaki tek/bir (hen)mi, öyle ise şimşeğin, vuruşun, güneşin ve ateşin tek/bir (hen)inden bahsedebiliriz; yoksa hâlâ başka bir tek/bir (hen)den mi bahsedilmektedir? Benim varsayımına göre buradaki problem tek/bir (hen)i, Dike ve yardımcıları tarafından korunan güneş (helios) ve gecenin etki alanlarının birliği anlamında oluşudur. Tek/bir (hen)-in bu yeni anlamı, hayat ve ölüm fragmanlarını da konuya dahil

edersek ilk defa olarak daha açık bir hale gelecektir. Burada gecedan kasıt, 120. fragmanda da geçtiği üzere dört sınırlar (termat)da güneşin alanını çevreleyen karanlık cehennemdir. Yorumu girmeden bir kişi şunları tartışabilir. Eğer 57. fragmanda tek/bir (hen), gündüz ve geceye atfen zikredilmiş ise, o zaman mesele, güneşin ritmik bir değişim içinde var ve yok olduğu güneş alanına ait tek/bir (hen)le ilgilidir. Gerçekten de böyle bir tarz içerisinde güneşin var ve yok olduğu alanda gündüz ve gecenin değişimi baki kalır. Güneşin hareket ettiği kubbenin yapısı devam ettiği sürece ve güneşin altında uzanan karaya zıtlık bağlantısı devam ettikçe, güneş her gün geçici olarak yok olsa ve ardından yenilense de, tek/bir (hen) var olacaktır. Böyle bakınca tek/bir (hen), gök kubbesi olmaktadır. Mamafih, bu açıklama bence geçerli değildir. Bu bağlamda “tek/bir var olacaktır” ifadesini anlamıyorum.

HEIDEGGER: Bu yorumu niçin reddediyorsunuz?

FINK: Çünkü bana göre gök kubbe altında gündüz ve gecenin birlikteliği çok kolay bir okumadır. Heraclitus gündüz ve geceye atfen “tek/bir var olacaktır” derken, gündüz ile güneş yurdu, gece ile de güneş yurdunu içeren ve çevreleyen karanlık cehennem kastedilmektedir. Güneşin alanı ve gece cehennemi birlikte tek/bir (hen)i oluşturmaktadır.

HEIDEGGER: Göz önünde tuttuğunuz tek/bir (hen), varlığı da bastıran varlık-üstü bir şeye mi benziyor? Öyle zannediyorum ki tek/bir (hen)i yorumunuzla siz, şimdiye kadar geldiğimiz noktadaki şimşegin ışık saçan tek/bir (hen)i düşüncesinden ayrılarak, varlık dışına çıkmak istiyorsunuz.

KATILIMCI: Tek/bir (hen)in hem varlığı bastıran karanlık cehennemi ve hem de güneş yurdunun etki alanı olarak ele alınması gerektiğine katılmıyorum. Eğer κεραινος (ışık)-fragmanından başlayan önceki yorum evvela varlıktaki ışık özelliğinin yapısal anına, ızharına yoğunlaştıysa, o zaman şu yorum da karanlık cehennemi zikredildiğinde varlıktaki kapalılığın yapısal anına, temelde ızhara bağlı olan gizlenmeye yoğunlaşabilir. Bu açıdan, adı geçen açıklama varlığı bastırmaz; aksine var olan şuur halinden daha derinlere doğru gider, zira bu açıklama, varlığın tüm boyutlarını göz önünde tutmaktadır.

FINK: Heraclitus'u yorumlamaya şimşek ve her şey (ta panta)'ya atfen zikrettiğimiz aydınlatma ile başladık. Şimşek aydınlığı açar, her şey (ta panta)in görünür hale gelmesine sebep olur ve her şeyi kendi sabit çizgileri içinde bir yere koyar. Tek/bir (hen)in diğer-ismi güneştir. Bizim üzerimizde açık olan sonsuzlukta ortaya çıkan güneş ışığı, toprağın kapalılığı noktasında bir sınır bulur. Kendi ışık alanında güneş (helios)in sadece bir insan ayağı genişliğinde yeri vardır. O, gök kubbenin sabit ölçüleri içerisinde hareket eder. Kendi ölçüleri çerçevesinde tepelerindeki güneş (helios) sayesinde aydınlatılan canlı varlıkların ve büyümenin* kendi özel ölçüleri mevcuttur. Güneşin dünyasında gündüz ve gece arasında genel bir ayırım vardır, bu da güneşin varlığı ve yokluğuna göre düzenlenmiştir. Dört sınırlar (termata) tarafından çevrelenen alan, güneş batıyor gözüktüğünde bile varlığını sürdürür. O halde tek/bir (hen)in yapısı güneşin geçici varlığından uzaklaşıp gök (οὐρανός, ouranos [heaven])e doğru yön değiştirir. Gündüz ve gecenin farklılığının yakalanmasının çok da önemli olmadığı söylenebilir, çünkü gökyüzü (ouranos) altında gündüz ve gece değişmekte, gök kubbenin de altındakilerle ilişkisi devam etmektedir. Hesiod gündüz ve geceyi ayırmıştı, buna bağlı olarak da gündüz ve gecenin gökyüzü (ouranos) içerisinde sadece bir ayrıntı olduğunu dikkate almamıştı. Bu yorum hâlâ beni kendisine çekmemektedir. Açıkçası ne zaman ölüm ve hayata dair fragmanları incelersek, kapalılığın diğer boyutu, ışık vasfının ve açıklılığın zaten bilinen boyutlarından ayrı olarak, kendisini bize gösterecektir. Heraclitus'un 57. fragmanda düşünmeye yöneldiği tek/bir (hen) çifte alanın birliğinden ibarettir.

HEIDEGGER: Fakat her iki alan da nasıl birlikte tutulurlar?

FINK: Şimşegin veya güneş (helios)in, içerisinde her şey (panta)in görünür hale geldiği ve onların şekillerine girdiği, aydınlık alanı, karanlığın cehennemi ile çevrelenmiştir. güneş (helios)in, kendi güç alanına çekilen sınırı aşmasına ve karanlık yapılarla girmesine izin verilmez, çünkü çifte alan sınırlarını koruyan Erniyes onu hesaba çekecektir.

HEIDEGGER: Buradaki sorun iki veya bir ve aynı ama ken-

* φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

di içinde ayrılmış alan mıdır? Şu an için bu sorunu bir kenara bırakalım. Ona daha sonra tekrar döneceğiz. Bir kere daha çünkü tek/bir vardır (hesti gar hen) konusuna dönmek istiyorum. Burada kimse çoğul olan εἰς kelimesini kullanabilir mi? Diels, çünkü tek/bir vardır (hesti gar hen) ifadesinden önce noktalı virgül kullanmaktadır. Tamamen stil yönüyle bakılırsa, noktalı virgül değil de bir nokta, Heraclitus'un diline göre daha uygun düşmektedir. Belki de Diels, daha sonra gelen γὰρ [henüz] kelimesi yüzünden yanlış yönlendirilmişti. Bu bakımdan bir nokta istenmektedir, çünkü çünkü tek/bir vardır (hesti gar hen) ifadesinde, bilinmeyen bir şey, daha önce geçene kesin bir tarzda zıt olması gereken başka bir şeyi takip etmektedir.

FINK: Çoğu insan gece ve gündüz ayrımını bilir. Gündüz ve geceyi ele alırken Hesiod da onlara dahil olmaktadır. Ama yaygın (ξυων, eunon)ı bilmediğinden dolayı gündüz ve geceyi anlamamıştır. Çünkü tek/bir vardır (hesti gar hen), sanki bir darbe gibi iş görür. O kasıtlı olarak konusaldır ve bir prensipmişçesine ifade edilmiştir.

HEIDEGGER: Hesiod'un yaygın (eunon) kavramını bilmesinden dolayı Heraclitus onunla alakalandırılmaz. Her ikisi farklı dil kullanmaktadırlar.

FINK: Çünkü tek/bir vardır (hesti gar hen) ifadesinde Heraclitus, kaybolan farklılıkları düşünmemekte, ama çifte alanın tek/bir (hen)ini zihninde tutmaktadır. Tek/bir (hen) vardır. Burada tek/bir (hen) cümleinin öznesidir.

Çoğunluk (polloi)un ötesine gidebilmek için bir kişi tek/bir (hen)in boyutuna çifte alan olarak girmelidir. Heraclitus Hesiod'un ahmak olduğunu söylemez. Hesiod'a kızmasının sebebi, onun kuramsal ahmak olduğundandır. Çünkü tek/bir vardır (hesti gar hen) da, οὐκ ἐγίνωσκεν, ouk eginosken [bilmez] ifadesine bir zemindir.

HEIDEGGER: Heraclitus zemini belirtmemekte, sadece Hesiod'un onu bilmediğini söylemektedir.

FINK: Hesiod'un cehaleti, çünkü tek/bir vardır (hesti gar hen) ifadesiyle açığa çıkarılmaktadır.

KATILIMCI: Hesiod'un gündüz ve gece hakkındaki düşüncesinde kendisini ortaya koyan cehaletini çünkü tek/bir vardır

(hesti gar hen) ifadesinin hangi şekilde aydınlatması gerektiği benim için hâlâ bir problem olarak durmaktadır. O bakımdan çünkü tek/bir vardır (hesti gar hen) ile Hesiod'un gündüz ve geceye dair bilgisinin nasıl bir ilişki içerisinde olduğunun bize kesinleşmesi gerekmektedir.

FINK: Hesiod'un gündüz ve geceyi yanlış anlaması ile ilgili olarak siz henüz (γὰρ, gar) kelimesini de gösterdiniz. Hesiod gündüz ve gece fenomenini sadece Heraclitus'tan farklı olarak yorumlamakla kalmamıştır. Burada Hesiod'un gündüz ve gece ayırımı yerine geçebilecek başka bir gündüz ve gece düşüncesi mevcut değildir. Aksine Heraclitus, gündüz ve gecenin bölünmesinin varlığın temel özelliğine aykırı olduğunu söylerken, tek/bir (hen) bilgisinden bahsetmektedir.

HEIDEGGER: Hesiod 72. fragmanda anlatılan insanlara dahildir: "Hergün kendisini itip kaktıkları şeyler onlara garip gelir." Hesiod hergün gündüz ve gece ayırımını çekiştirmektedir.

FINK: Gündüz ve gece ona göre en güncel ve en geceseldir...

HEIDEGGER: ... ama tek/bir (hen) açısından bakılınca onların gerçekte ne oldukları Hesiod'a garip gelmeye devam eder.

FINK: Nihayet Helios ve gündüz/gece fragmanlarını birlikte incelersek, şunları söyleyebiliriz: Şimşegin her şey (panta)e yaptığı gibi, güneşin göksel ateşi, güneşin geçişi sayesinde hayatta kalan her şeye benzer tarzda davranır. Güneş ışık, belirginlik ve gelişme sunar ve gelişen her şeye zaman getirir. Güneşin geçişi, onu kontrol etmek zorunda olan ölçü (metra) tarafından belirlenir, çünkü aksi durumda o, Dike'in yardımcıları tarafından hesaba çekilecektir. Ayrıca güneş de eşyanın çoğalması ve gelişmesi açısından ölçü (metra)yü belirler. Güneş ölçü (metra)yü aşmayacak, ama onun dört sınırlar (termata) tarafından belirlenen güç alanı içerisinde bulunacaktır. Dike'in daha derin anlamı şu an için hâlâ belirsiz durmaktadır. Şimdiye kadar Dike, güneş (helios)in gücünün üzerindeki bir üstün güç şekliyle açıktı. Güneş (helios) ve Zeus yeryüzünde en büyük güç de olsalar, güneş (helios), yeryüzünde aydınlığı da bastıran bir güce sahiptir. Güneş (helios)in ölçü (metra)sü bize üç tarzda açıklanmıştır. Birin-

ci olarak güneşin yolundaki ölçü (metra)yü, ikinci olarak güneşin yolunun altındaki şeylerin ölçü (metra)sünü, üçüncü olarak da güneşin parlaklık alanının tamamını çevreleyen ölçü (metra)yü tanıdık. 3. fragmana yapılan atıf, güneş (helios)in kendisine uygun bir parlaklık içerisinde yerleşme şeklini göstermiştir. 6. fragman güneşin hergün hem yeniliğini ve hem de her zaman aynılığını birlikte ele almaktadır. Günün tek doğa (phusis)i, jiyi ve kötü, uğurlu ve uğursuz günler ayırımı olarak bilinen ayırımı baktığımızdaki aynı doğa (phusis)dir. Tüm bu düşünce motiflerini onları acelece belirlemeye kalkışmadan hep birlikte ele almalıyız. Şu anda bile ilişkiler yumağını hep göz önünde tutmak daha da zor hale gelmektedir. Bu zorluk, ele aldığımız az önceki fenomende ve ve onların belirlediği düşünce yollarında zaten kendisini göstermektedir.

Bölüm 5

Bir Kuramsal Açıklama Problemi

Sonsuz Yanan Ateş ve Zaman

30. *Fragman*

HEIDEGGER: Prof. Fink, 11. fragmanda geçen sonsuz yanan ateş ifadesini yorumladığında gerçekten ne yaptığını sordum. Bununla amacım, Heraclitus söz konusu iken bu düşünme faaliyetinin nasıl olması gerektiği sorununa işaret etmektir. Bu bağlamda, o an ele alınan içerikten hareketle metni okumaya başlamışken ve akabinde de düşünme süreci esnasında o anda oluşabilecek bir sezgi yoluyla doğrulanamayacak bir şeyin ifadesine doğru bir şekilde hissedilen spekülâtif bir sıçrayıştan da bahsedilmişti. Eğer şematik olarak düşünürsek, algıya bağlı olarak oluşan bir ifadeden hareketle hissedilmeyen bir ifadeye ulaştığımızı söyleyebiliriz. Ancak, “kuramsal (speculative)”ın anlamı nedir?

KATILIMCI: “Speculative” kelimesi, ayna (lat: speculum) ve aynaya veya ayna sayesinde bakmak (lat: speculari) kelimelerinden türemektedir. O halde speculative, doğal olarak bir yansıtma ilişkisini anlatır.

HEIDEGGER: Varsayımsal olarak ayna bir rol oynamaktadır. Fakat sıradan terimsel kullanımda “speculative” kelimesi ne anlama gelmektedir? Felsefenin neresinde Latince’nin yazılıp konuşulduğu görülmüştür?

KATILIMCI: Orta çağlarda.

HEIDEGGER: Orada, pratik yargı (lat: *existimatio practica*) ve hatta ameli (lat: *operativa*) kavramlarından ayrılarak kuramsal yargılama (*existimatio speculativa*) ifadesi zikredilmektedir. Kuramsal yargılama ifadesi, tür [İng: *species*] ile dengeli kullanılan teorik yargı (lat: *existimatio theoretica*) ifadesinin eş anlamıdır. Tür, form (εἶδος, *eidos*) kelimesinin Latince çevirisidir. O halde burada kastedilen şey, bir görüş, teorik (θεωρεῖν, *theorein*) ilgileniştir. Kant da kuramsal kavramını teorik akıl anlamında kullanmaktadır. Ancak bunun Hegel ile bağlantısı nasıl kurulacaktır? Hegel, spekülasyon ve diyalektik ne demektedir?

KATILIMCI: Spekülatif ve diyalektik Hegel'in düşünce metodunu belirlemektedir.

KATILIMCI: Hegel sonlunun ötesindeki sonsuzluğa spekülasyon ile ulaşmayı amaçlamıştır.

HEIDEGGER: Hegel, sonsuzluğa ulaşmak için sonludan hareket etmez, aksine o sonsuzluktan başlar. Başından itibaren o, sonsuzluk dairesindedir. Spekülatif hakkındaki sorum ile ben sadece şunu açığa kavuşturmak istedim: Heraclitus'u yeniden düşünme gayreti, tam Hegel'deki şekliyle veya teorik anlamındaki spekülatif konusuyla alakalı değildir. Her şeyden önce, Heraclitus'un bağlanarak düşünülmüş olabileceği metot hakkında herhangi bir tarzda konuşmayı kabul etmemeliyiz. Bir taraftan, metni okurken ve düşünürken şu noktaya kadar attığımız adımları ve daha sonra yapacaklarımızı katılımcıların daha kolay ve açık bir şekilde takip etmelerine yardım amacına bağlı olarak, Prof. Fink'in yapageldiği gibi açıklamalar yapmayı gözetmeliyiz. Prof. Fink bize bir örnek verirken onun arkasında yatan problemi açıklığa kavuşturabiliriz.

FINK: Bizim okuma tarzımız ve prosedürümüz, konu hemen göz önündeki bir mesele iken, Heraclitus'un sözlerinde zikri geçen konuya dair bize sunulan materyalden başlamak şekliyle tarif edilebilir. Fragmanlarında Heraclitus, üstü örtülü tarzda konuşmaz. Delphi'deki tanrı öyle değildir. Onun hakkında Heraclitus şunları söylemektedir: "O söylemez ve gizlenmez; aksine o

bir işaret verir.” (Diels’in çevirisi. 93. fragman).²⁹ Onun konuşma tarzı, Delphi tanrısınınki ile bir tutulamaz. Fragmanları okurken öncelikle fenomenolojik bulguları ele alıp onları açıklamaya çalışıyoruz. Bununla beraber fenomenolojik bulguları tüm yönleriyle açıklamak yerine, bizim açıklamamız seçici bir tarzda yönlendirilmektedir.

HEIDEGGER: Ondaki seçim neye göre belirleniyor?

FINK: Seçimin belirlenmesi şöyledir: Her zaman biz Heraclitus’un sözünden hareket ediyoruz ve zikredilen mevcut fenomenadaki her bir özelliği fragmanda arıyoruz. Güneşe ait tecrübi bir fenomenoloji, güneşle ilgili fragmanlardaki anlamı itibarıyla hiçbir mana taşımayan olağanüstü özelliklere sürükleyebilir. Önce biz fragmanı belirgin bir sadelikte okuyoruz. Bizim hissi algılarımızla ilişkili olan eşyaya atfen birkaç özelliği açıklığa kavuşturmayı, böylece ortaya konulan özelliklere ve kaynaklara ikinci bir adım olarak, bu nesnelerin daha derin bir anlamda nasıl ele alınabileceğini sorgulamayı deniyoruz. Mevcut görülen duyusal fenomeniden hareketle, hissedilmeyen, ama aşkın da olmayan bir alana doğru ilerliyoruz. Burada, metafizikte gördüğümüz fenomenel şemadan, yani duyulan ve düşünülen âlem ayırımı şemasından yararlanmıyor ve metafiziğin iki âlemli doktrinini burada uygulamıyoruz. Duyusal ve zihinsel alan hakkında konuşmak oldukça tehlikeli ve şüphe doludur.

HEIDEGGER: Fenomen alanını ontik olarak belirlememiz daha uygun olabilir...

FINK: ... ve hissedilmeyen alanı da oluşa katmamız. Bununla birlikte altı çizilecek olan şey şudur: Heraclitus’un fragmanlarını yalınlık içerisinde de anlayabiliriz ve ardından onlarla daha derin anlamları [Alm: einen tiefen Sinn] bağlantılandırabilir, böylece gerçek felsefi anlamı derin anlam olarak [Alm: Tiefsinn] da anlamlandıramayabiliriz.

HEIDEGGER: Burada hiç felsefi anlamdan bahsedilebilir mi?

FINK: Şüphesiz ki biz Heraclitus’un söylemlerinin kavramsal anlamından bahsedemeyiz. Ardımızda metafiziğin dili bulunduğu, metafiziğin gelişmiş düşünce yolu tarafından yanlış yönlendirilmekten kaçınmaya çalışmamız gerekir. Konuyu işleme tarzımızı göstermek için bir kez daha 11. fragmana dönelim.

Çevirisi şöyledir: “Her sürüngen, kırbaçlanarak otlamaya sevkedilmekte veya güdülmektedir.” Buradaki hayali anlatımı doğal çevreden dolayı bilmekteyiz ve kolaylıkla zihnimize getirebilmekteyiz. Kırsal alanda veya tarım ülkesinde hayvanlar kamçı ile otlığa sürülürler. Buna göre, her sürüngen ifadesini otlak hayvanları olarak anlayabiliriz. Heraclitus’un ifade ettiği bu imaja göre otlak hayvanları çoban tarafından kamçı darbeleriyle otlamaya sürülecekler, tabii ki buna bağlı olarak otlak alanını zaman zaman değiştireceklerdir.

HEIDEGGER: Tending (ing.) kelimesi, gütmek anlamında olduğu gibi öncülük yapmak anlamına da gelmektedir.

FINK: Sürmek kelimesine verdiğimiz açıklama açısından, gütmek ve öncülük yapmak, önemli anlam noktalarıdır. Şimdi, νέμεται (nemetai, sürmek) içinde νέμεσις (nemesis) ifadesini pay eden ve kaçınılmaz biçimde belirleyen güç olarak algıladığımızda, tend’in mevcut olgusunu bırakıp algı dışı alana mütevazî bir şekilde girmiş oluruz. Artık sürmek kelimesini gerçekten de otlak hayvanlara yarayan şeyin dağıtılması ve hazırlanması anlamında çobanın gütmesi ve öncülük yapması anlamında değil, ama dağıtan ve hazırlayan yönetim anlamında anlamaktayız. Bu durumda soru, fragmanda küçük hacimde söylenen bir fikrin geniş alan hakkında da söylenip söylenemeyeceği ile ilgili olmaktadır. Bu mikrokozmos ve makrokozmos ilişkisi belki de en zararsız bir ifade olarak kendisini akla getirmektedir. Mamafih, doğal yapıların bir düşünceye bağlı olarak diğer bir boyuta doğru yer değiştirmesi, ilk olarak kendisinden başladığımız yapılarındaki bir değişimi de beraberinde getirmektedir.

HEIDEGGER: Yinde de bu düşünce eseri yer değişim, hâlâ bilmediğimiz bir şeyin görünümü hakkında gerçekleşen özel bir düşünce tarzına işaret eder.

FINK: “Bir düşünceye bağlı olarak diğer bir boyuta doğru yer değiştirme” sözüm, ilerleme şeklimizin ilk defa bir çerçeveye alınması gayretinden başka bir şey değildir, zira biz hâlâ diğer boyuta doğru geçişin ne anlama geldiğini bilmiyoruz. Bu bağlamda bir karşılaştırma yapmak istiyorsak, o zaman bunu özel bir tarzda düşünmeliyiz. Bu kıyasta sadece bir taraf, yani doğal olan bize verilmiştir. Seçici davranarak doğal yapılara tutu-

nursak, onları geniş ölçekte çevirmemiz, serüven dolu bir gayret olur. 11. fragmanda sürünün otlağa götürülme yol ve tarzını, içerisinde nesneleri ve unsurları sevkeden ve paylaştıran idareyi barındıran bütün gerçekliğin geniş ölçeğine çeviririz. Özel ve bireysel bir fenomenin bütünlüğe doğru genişlemesi, Heraclitus gibi düşünme gayretimizdeki yönetime dair konuşabileceğimiz bir forma işaret etmektedir.

HEIDEGGER: Sizin prosedürü böyle formülize etmenizi tehlikeli buluyorum. Herhalde şunu söyleyebiliriz: Heraclitus geniş ölçeği küçükten hareketle algılamadı, ama diğer yönden hareketle büyük ölçekten hareketle küçük ölçeği gördü. Burada bir taraftan Heraclitus'un fragmanlarını yeniden düşünme gayretimizi, öte yandan da Heraclitus'un kendi düşünme tarzını birbirinden ayırmak zorundayız.

FINK: Heraclitus büyük ölçekte düşündüğünü ancak küçük ölçekte ifade edebilir.

HEIDEGGER: Düşünmenin ve söylemenin kendilerine has zorlukları bulunmaktadır. Biz burada iki farklı konudan mı bahsediyoruz? Söylemek sadece düşünmenin ifadesi midir?

FINK: İçsel düşünme ile düşünmenin dilde nesnelleşmesi arasındaki fark, felsefe tarihinden öğrendiğimiz bir fikirdir. Felsefi düşünce ürünlerinin, tamamını söyleyemeyeceği görüşü vardır, buna göre felsefenin ne düşündüğü belirli bir tazda dilsel ifadenin arkasında kalmaktadır. O halde en derin düşünceler ifade edilemez (ἄρρητον, arraton [unspeakable]). Bu model Heraclitus'a uygulanmaz. Onun söylemleri, gizemi açığa çıkaran (hiyeropantik). dilsel yönden anlaşılmaz bir gizeme sarılır tarzda değildir. Heraclitus, dilsel yönden açık olanla, nüfuz edilemez olan düşünceyi, sığınak veya bilinmeme barınağı (lat: refugium veya asylum ignorantiae) olarak edinen gizemin karşıtlığını bilmez. Gizemi tamamen farklı bir tarzda düşündüğümüzde o başka bir şey olmaktadır. Heraclitus, içsel düşünce ile dışsal söylem arasındaki yalın farkı bilmediği bir dilde konuşmaktadır.

HEIDEGGER: Fakat düşünce ve söyleyişe ne oldu? Heraclitus hakkında konuşurken, söylenemeyenin değil de söylenemeyenin bağlı bulunduğu sözlerinin varlığına işaret edeceğiz. Mammafi söylenmeyen, söylemde bir gedik veya engel teşkil etmez.

FINK: Heraclitus söz konusu olunca tek bir boyutla sınırlandıramayacağımız çok yönlü bir konuşma tarzını göz önünde tutmalıyız. Ele aldığımız ifadede görüldüğü gibi, sadece otlak hayvanları hareket tarzları içerisinde her sürüngen olarak isimlendirilmişlerdir. Fakat şimdi biz her sürüngen ifadesini okuyup, sürünen her şey şeklinde yorumlamaya yöneldik ve kırbaçlama kavramını şimşek çakmasıyla bağlantılandırdık. Bu faaliyete doğal olmayan alana sığramamız da dahildir. Oldukça ani bir hareketle ölçülürse, verdiği ışık parlaması içerisinde şimşek altında bulunan ve kendi şekli ortaya konulan her şey canlıya benzer bir özelliğe, yani yavaş harekete sahiptir. Bununla birlikte bunun iki kademe olayı mı olduğu sorulmalıdır, böylece biz şunu söyleyebiliriz:

Duyusal alanda hayvan sürüsünün otlamaya kamçı darbesiyle sürüldüğü gibi, bütünlük içerisinde de her şey şimşek ile yönlendirilmektedir. Zannedersem bu iki aşama birbiriyle çok keskin bir zıtlık içerisinde karşılıklı yerleştirilmemelidir. Eğer iki aşamadan bahsediyorsak, o zaman doğal alandan başlayarak karşılaştırmalar yapma ve sınırsız kıyaslara kayma tehlikesi içerisindeyiz. Bu iki seviyenin birbirinden keskince ayrıldığını varsayarsak, o zaman onların karşılıklı ilişkilerini kaçırmış oluruz. Heraclitus hiçbir sabit seviyeden bahsetmemektedir; fakat biz onun fragmanlarını yorumlamak suretiyle bunu kesin bir şekilde fark etmeli ve nasıl karşılıklı etkileştiklerini anlamalıyız. Onun söyleminin gücü Heraclitus'un konuyu geniş açıdan ele alarak her güne kurduğu bir bağ ile bir şeyler söyleyebilmesini de içermektedir.

HEIDEGGER: Zannedersem söyleminizde biraz aşırı gittiniz.

FINK: Mamafih fragmanları açıklarken bizim başlama noktamızda fenomenin az veya çok bilinen özelliklerinin bilgisi de vardır. Şu anda bizi ilgilendiren diğer bir fragmanı açıklamaya bir kez daha dönmek istiyorum. 99. fragmanın çevirisi şöyle idi: "Eğer güneş var olmasaydı, diğer yıldızlara rağmen her yer gece olurdu." Burada karanlığı kovan güneşin gücü, direnci övülmekle kalmıyor, diğer yıldızların karanlıkta ışık olabilme ihtimallerini de görebiliyoruz. Işık karanlıkta parlar. Bu demektir ki ışık çemberi gece ile çevrenmiştir. Yıldızlar ve ay, ışıkların gece karanlı-

ğında gömülü olma olasılığını göstermektedir. Burada bizim sorumuza bir atıf bulunuyor. Yıldızların geceye gömülü olduğu gibi, güneşin sonsuz açıklıktaki alanının doğal olmayan bir karanlıkta gömülü olması da mümkün olamaz mı?

HEIDEGGER: İfade ettiğiniz “sonsuz” kavramı, Yunan fikrinde bulunmamaktadır.

FINK: “Sonsuz açıklık” ifadesiyle kastım, yukarıya baktığımızda doğal olarak bir engelin olmaması, dışarı açılım esnasında bir yere ulaşılmaması halidir. 99. fragmanda zikredilen olayların doğallık durumu, yani ışıkların karanlık geceye gömülebilmesi, önümüze şu soruyu çıkarmaktadır: Güneşin alanının ve böylece de güneşin her şeye atfen kendi adına bizim kolayca göremediğimiz bir ölçüsü var mıdır? Yıldızların gece içerisine doğal olarak gömülü olmasından hareketle, güneşin etki alanının, doğal olmayan bir gece tarafından gayrı tabii şekilde çevrenmesi düşüncesine girmeyi denedik. Güneşin ölçüsünün üç yolla neye yöneldiğini açıklamaya çalıştık: Birincisi, güneşin kendi yörüngesindeki ölçüsü; ikincisi, güneşin altında bulunan her şeye bölüş-türdüğü ölçüsü; son olarak da güneşin alanını, güneşin aydınlatma alanını ve onun içerisindeki her şeyi çevreleyen, 120. fragmanda zikredilen sınırlar anlamındaki ölçü.

HEIDEGGER: Bu bağlamda, siz geceden bahsettiniz. Fakat geceden ne anlıyorsunuz?

FINK: Dört sınır, kendi dört ucunda güneşli bir dünyayı çevreler. Çevrenmiş alan güneşin geçici olarak var ve yok oluşu ile karakterize edilmiştir, buradan da gün ve gece problemi açığa çıkmaktadır. Bizzat fenomenin kendisinden de anlaşılacağı gibi hepimiz Hesiod’un fikrine bağlıyız. Şöyle bir bakışla gece ve gündüzün birbiri yerine geçtiği anlaşılır. Buna karşılık, Heraclitus tahrik edici cümlesini oluşturarak şöyle söyler: Hesiod insani işlerin ve günlerin çoğunu anlıyor gözükse de, gece ve gündüzün bir olduğunu anlamamıştır. Kendi açımızdan, bu bir oluşun doğrudan söylendiği gibi mi anlaşılması gerektiğini, yoksa daha zor bir yorumla kendimize faydalı mı olmamızın zorunlu olduğunu sorduk. İkinci durumda biz şunu söylemeliyiz: Hesiod gündüz ve geceyi farklı kabul etmişti; öte yandan tek/bir (hen) var. Böyle anlaşılınca, gündüz ve gece birbirine rastlamaz; ama tek/bir (hen)

bilgisinden hareketle gece ve gündüz arasındaki en belirgin fark bile en nihayetinde böyle kabul edilemez. Bir mevcuttur ve birin bilgisi (omologeın)ne ulaşmada bir başarı varsa, o zaman zıtlık içerisinde paramparça edilmiş olan şey, tek/bir (hen)in tek birliği ile etrafa yayılır. Heraclitus tek/bir (hen)den hareketle böyle düşündükçe, en bilgili öğretmen tarafından gündüz ve gece arasına sınır çekilmesine izin veremez.

HEIDEGGER: Böylece siz, gecenin farklı yönlerini ayırmış oldunuz. Bir taraftan geceyi gündelik günden ayırıyorsunuz ve ardından da geceyi dünyanın kapalılığı olarak anlıyorsunuz...

FINK: ... burada dünyanın kapalılığı güneşin etki alanının sınırı demektir. Güneş âlemi her şey (ta panta)ye atfen açıklık alanıdır, orada gece ve gündüz değişim halindedir...

HEIDEGGER: ... ve gündüz ve gece bu değişimlerinde başka bir gece içinde midirler?

FINK: Belki de.

HEIDEGGER: Bu sorumla, sizin başka bir geceden bahsettiğiniz yere gitmek istemiştım.

FINK: Eğer güneş fragmanını açıklarken başka ve daha orijinal, karanlık cehenneme ait bir geceden bahsetti isem, bunu ölüm-hayat fragmanlarını göz önünde tutarak yapmışım. Oradan hareketle dünyanın kapalılık fenomeninin ve belirli bir tarzda da güneşin etki alanının sınırı olarak denizin daha derin anlamını fark ettim. Biz öncelikle hayat ve ölüm arasındaki ilişkiyi ele aldığımızda, hayat alanının güneşin etki alanı olduğunu ve ölüme atfen de yeni bir boyutun ortaya çıktığını görebiliriz. Dünya daha orijinal gece boyutu için harika bir sembol olsa da, bu yeni boyut dünyanın ne açıklık ne de kapalılık alanıdır. Hegel dünyadan, ölümün kendisine geri döndüğü temel bir indviduum olarak bahseder. Daha orijinal gece boyutu ölümle gösterilmektedir. Bununla birlikte bu boyut ölümün, toprak olmayan, uzantısı bulunmayan sahasıdır, insan-dışınm memlekedidir...

HEIDEGGER: ... Bu anlattığınız şeyin karşıtı bulunamaz ve bir boyutu da bulunmamaktadır. Burada ölüm tarafından işaret edilen alanı belirleme zorluğu vardır.

FINK: Herhalde nesnelliği içindeki dil, kendisi nesnelleştirilmiş olan alanda, güneşin alanında, bir şeyin diğerinden ayrıldı-

ğı ve diğerinin karşısında kendini gösterdiği, bireysel olanın kendine has hatları olduğu alanda, kendisini evde hissedecektir. Mammafi, eğer şimdi tek/bir (hen)i sadece açıklık boyutu, şimşegin ve içerisindeki her şey (panta)in parlaklığı anlamında değil de, aynı zamanda daha orijinal gece anlamında, varlığın kırsal olmayan, ismi bulunmayan ve -dilin kısıtlılığı anlamında olmayarak ifade edilemeyen sıra dağlar [Alm: das Gebirg des Seins]ı manasında alırsak, o zaman biz tek/bir (hen)in güneşin alanının boyutu yanında ikinci bir boyutunu göz önüne koymalıyız. Parlaklık boyutu bu ikinci boyut içerisinde yerleştirilmiştir ve ölüm de ona işaret etmektedir. Buna rağmen ölümün işaret ettiği şey, hayat süresince hiçbir kimsenin bulamayacağı bir alandır. Nekadar çok fragman okursak, o kadar fazla soru karşımızda birikecektir.

HEIDEGGER: Dile dair söylenenlerle bağlantılı olarak, Thrasybulos Georgiades'in Bavyera Güzel Sanatlar Akademisinde ve Berlin Sanat Akademisinde verdiği ve ayrıca Music und Rythmus bei den Griechen (Alm.) başlıklı kitabında³⁰ yazdığı "Sprache als Rythmus" (Alm.) [Ritim olarak Dil] konferansına atıfta bulunmak istiyorum. Her iki çalışmasında da o, dili çok güzel bir şekilde anlatmıştır. Diğer şeyler arasında o, ritimi de araştırmaktadır ve tutma (ῥυσμός, rhosmos)nm akış (ῥέω, rhai) ile bir ilgisinin olmadığını, ama bunun tesir şeklinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

Werner Jaeger'e müracaatında Archilochos'a ait bir cümleye başvurur, tutma ifadesinin anlamı burada öyledir. Cümle şöyle geçer: "Hangi ritmin insanları tuttuğunu tanı öğren."* Bundan başka o, Aeschylus'un Prometheus'undan bir pasaj aktarır, buna Jaeger de benzer şekilde atıfta bulunmuştur ve onda da tutmak veya zaman veya oran ölçüsüne getirmek kelimeleri Archilochos'un fragmanındaki ile aynı anlamdadır (Prometheus 241).** Burada Prometheus kendisinden şöyle bahseder: "... ben bu ritme bağlandım," yani tutuldum. Georgiades de insanların ritmi

³⁰ Library of Congress and National Union Catalogue ve General Catalogue of Printed Books of the British Museum'da yapılan bir araştırmanın gösterdiğine göre bu kitabın İngilizce çevirisi bulunmamaktadır. (İng. Çev.)

* ῥυσμός δ' ὁλος ῥυσμός ἀνθρώπους ἔχει.

** ὥδ' ἐρρῶθμισμαι

oluşturmadıklarını, daha ziyade, Yunanlılara göre, dilin özünün ölçü olduğunu, yani bize yönelenin dil olduğunu söyler. Georgiades arkaik dili bu tarz düşünmektedir. Biz de beşinci yüzyıla ait eski dili, Heraclitus'u anlamada uygun düşmesi için göz önünde tutmalıyız. Bu dil cümle tanımaz...

FINK: ... özel bir anlam taşıyanları.

HEIDEGGER: Arkaik dildeki cümlelerde, kavramsal anlam değil de olayların durumu kendini gösterir.

FINK: Biz Heraclitus'u açıklamaya şimşek fragmanı ile başlamıştık. Ardından, hareket eden herşeyin vuruş ile yönetildiğinden bahseden 11. fragmana yöneldik, böylece vuruş ile şimşek çakması arasında bir ilişki kurduk. Son olarak, güneş ile gündüz-gece fragmanlarını incelemeye aldık. Burada o, ölçünün üç katmanlı anlamlarının üzerinde güneşe, zamana ve güneşin etki alanının orijinal gecede gömülü oluşuna atıf idi. Güneşin etki alanı ile karanlık cehennemi arasındaki sınırlar dört sınırdır. Güneşte zaman ölçülerini paylaştıran, zamanı-belirleyen gücü görmüştük. Ele aldığımız seride bir sonraki fragman 30. fragmandır.* Diels şöyle çevirmektedir: "Tüm varlıklar için aynı olan bir dünya düzeni ne tanrılar, ne de insanlar tarafından yaratılmıştır. Öte yandan o hep ölçüye göre yakılmış ve ölçüye göre söndürülmüş sonsuz süren ateşti, şimdi de öyle ve gelecekte de öyle olacak." İlk başta fragmanın sadece ikinci yarısını yorumlayalım. Şimşegin ani bir ateş olduğunu söyleyebiliriz, güneş de zamanın hareketinin düzenli geçişi içerisindeki ateştir, ama sonsuz yanan ateş fikri ise şimşek ve güneş gibi doğada bulamadığımız bir şeydir.

HEIDEGGER: Kozmos ifadesini nasıl çevirmek istersiniz?

FINK: 30. fragmanın ilk yarısını bırakıp sadece ikinci yarısının yorumuna girişmek istiyorum. Eğer kozmosu dünya düzeni veya süsü olarak çevirirsek, o zaman tartışmamızda, en güzel olan kozmosun çöp yığını olarak ifade edildiği 124. fragmanla bunun arasında bir bağlantı kurmamız gerekecektir. 30. fragmanı sonundan okuyup yorumlamaya yöneldiğimizde, yalın bir anlayışa dönmek zorundayız. Doğal bir ateş yanmaya devam eder.

* κόσμον (τόνδε), τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὕτε τις θεῶν, οὕτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Ateşin getridiği büyük yangın zaman içindeki bir süreçtir. Ateş dün vardı, bugün var ve yarın da olacak. Mamafih ben şunu sormak istiyorum: hep vardı, var ve olacak ifadeleri, sonsuz yanan ateş ile ilişkilendirildiklerinde, ateşin zaman içinde oluşunun yollarını mı belirlemektedir? Ateşin sonsuz canlılığı düşüncesi, hep vardı, şimdi-var ve gelecekte-olacak yargıları aracılığıyla mı düşünülmektedir? Fakat ateşi biz, belirli bir süreklilik ifade eden alışıldık tarzda düşünmek zorundayız –halbuki sıradan bir ateş tutuşturulunca bir müddet devam eder, sonra tekrar kaybolur, dolayısıyla sürekli varlığı geçmişte söz konusu değildi, şimdi değil ve gelecekte de olmayacak-? Sonsuz canlılık kavramı nasıl anlaşılmalıdır? Bu, ateşin tüm zaman boyunca varlığını sürdürmesini mi ifade eder? Eğer ayırıcı özelliği olarak hep vardı, şimdi var ve gelecekte var olacaklığını kabul edersek, Heraclitus tarafından burada zikredilen ateşi yalın şekilde an-lamayacak mıyız? Ben aksi tarzda ele almamız gerektiğini düşünüyorum. Ateş hep geçmiş, şimdi ve gelecek çizgisinde ele alınmamalıdır, daha ziyade o, geçmişte, şimdi ve gelecekte oluşu başlatan ateştir.

HEIDEGGER: Fakat sizin yorumunuza göre cümlenin ikinci yarısının öznesi ne olmaktadır? Diels'e göre o, tanrılar veya insanlar tarafından oluşturulmamış olan kozmostur. Gerçekten de kozmos hep vardı, şimdi var ve sonsuz süren ateş olarak devam edecektir.

FINK: Bu çeviriyi kabul etmiyorum. Ateş kelimesini cümlenin ikinci yarısının öznesi olarak anlıyorum.

HEIDEGGER: Daha ziyade kelimesinden önce durak mı koyuyorsunuz? O takdirde sonraki kısmın önceki bölümle bir alakası kalmamaktadır.

FINK: Her şey (panta)in güzel bir şekilde birleşimi olan kozmos, ateşte parlayan şeydir. Bu uzanımda cümlenin birinci ve ikinci yarılarının birbiriyle çok ilişkileri bulunmaktadır. Ateş, ortaya çıkarmanın üretici gücünü temsil eder. Tanrılar ve insanlar aydınlanır ve gizlenmemiş varlıklar olarak ızhar edilirler, çünkü önemli bir ilişki ile bağlı oldukları ateş mevcuttur.

HEIDEGGER: O halde Diels'in "o dişi (she)" (yani, dünya düzeni) çevirisi yerine cümlenin ikinci yarısının öznesi olarak "sonsuz süren ateş" ifadesini almalıyız.

FINK: İşte Heraclitus, ölçülere bağlı yakılan ve ölçülere bağlı söndürülen sonsuz duran ateşten bahsedince bu, sonsuz kavramına aykırı gibi gözükmemekte ve bize sürpriz bir belirleme gibi gelmektedir.

HEIDEGGER: Şimdilik bu problemi hesaba katmayalım. İlk söylediğinizde durmak adına dünya düzeninin ateş olduğunu reddediyor musunuz?

FINK: Dünya düzeni tanrıların ve insanların değil fakat sonsuz duran ateşin işidir. Mamafih bu, hep var olmuş, şimdi var olan ve gelecekte de var olacak ateşin işi değildir, çünkü sonsuz duran ateş, vardı, şimdi var ve var olacak şeklinde ifade ettiğimiz üç zaman boyutunu öncelikle açığa çıkarmıştır. Heraclitus 30. fragmanda önce inkârla söze başlıyor: Kozmos tanrılardan veya insanlardan birisi tarafından ortaya çıkarılmadı (Diels'in çevirisinde "yaratılmadı", meydana getirilmedi). Yine diyebiliriz ki: Kozmos insan veya tanrılardan birisi tarafından görünür hale getirilmedi. Bu bakımdan ateşin yakıcı özelliğini zaten duy-maktayız.

Her şey (panta)in güzel birleşimi olarak kozmos, ateşin ışığında görünür hale gelmektedir. Güzelce bir araya getirilmiş sistem olarak kozmosun tanrılardan birisi veya bir insan tarafından görünür hale getirilmeme fikri, tanrıların ve insanların kozmosdaki diğer varlıklar arasında ateşin gücünü paylaşmada ortak oldukları bağlamında anlaşılmalıdır; ayrıca onlar üretken-dirler. Mamafih, tanrıların ve insanların üretken olmaları sonsuz yanan ateşi üreten en özgün üretim tarzında olmamaktadır. Yine de 30. fragmanın açıklamasında sonsuz yanan ateş ifadesinde zaman özelliğinin iddia edilip edilmediğini sormayı arzu ediyorum. Sonsuz yanan ateş, ne zaman içindeki bir sürece benzer, ne de Kant'ın sürekli mevcut zamana temel olmak üzere dünya işi dediği şey ile karşılaştırılabilir. Heraclitus tarafından zikredilen ateş zaman içinde değildir, ama bizatihi kendisi zamana yol açan, birinci olarak ve en başında ..idi, ...dir ve ...caktırı doğuran zamandır ve bunların altında bulunmaz. Eğer geçici olarak sonsuz yanan ateş ifadesini zamana-izin-veren, zaman-açan şeklinde ele alırsak, o zaman sonsuz ifadesi, ...idi, ...dir ve ...caktır ile, daha-sı 30. fragmanın sonuç ifadesinin bahsettiği şeylerle, ölçüye gö-

re yakma ve ölçüye göre söndürme kavramları ile gergin bir ilişki içerisinde bulunur.

HEIDEGGER: Bana göre en önemli soru sizin başlangıç noktanızda bulunmaktadır. Siz , ...idi, ...dir ve ...caktırdan mı yoksa sonsuz yanan ateşten mi başlıyorsunuz?

FINK: Ben, sonsuz yanan ateşten başlıyorum ve oradan da ... idi, ...dir ve ...caktıra geçiyorum. Eğer kelime kelime okursak, zamanın üç katmanı, sonsuz canlıdan hareketle ifade edilmektedir.

HEIDEGGER: Diğer bir ifade ile sürekli olan şeyden hareketle geçmişte olmuş olan, şimdi olan ve olacak olan şeyler ifade edilmektedir.

FINK: Bu düşünceyi ileri götürmek oldukça zor. Fragmanı ya-
lın bir şekilde okuduğumuz sürece konuşmanın hep var olmuş,
var olan ve var olacak sonsuz duran ateş hakkında olduğunu ifa-
de etmek zorundayız.

HEIDEGGER: ...idi, ve ...caktır kavramları, sonsuz canlıyla ilişkilendirildiğinde bir anlam ifade etmiyorlar.

FINK: ...idi kavramı geçmiş olan anlamındadır; ...caktır ise henüz var olmayan demektir. Geçmiş olan ve gelecek olan şey ateş değildir; aksine ateş ilk önce ve en başında, zaman içinde yükselmenin, zaman içinde durmanın ve zaman içinde kaybolmanın yolunu açmaktadır. Zamana yol açan zaman olarak ateş, ilk önce ve en başında zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek şeklindeki üç değişim zamanlarına kapıyı açmaktadır.

HEIDEGGER: Geçicilik olasılığı vardır, böylece o bizzat dai-
ma var olamaz. Ama zamana-yol açmaktan bahsederken bunu
hangi anlamda alıyorsunuz?

FINK: Zamanı dağıtma anlamında.

HEIDEGGER: Yol açmayı paylaştırmak olarak anlıyorsunuz. Fakat zamana-yol açma ifadesinde zaman nasıl anlaşılmaktadır?

FINK: Şeylerin bir süredir oldukları, şimdi var oluşları ve bir süre daha olacakları tarzındaki yaklaşımda bulunan zaman paylaşımları ile zamana-yol açmayı birbirinden ayırmalıyız. Bu şekilde zaman-içinde-oluş tarzı sadece nesnelere aittir; bununla beraber o, öncelikle üç zaman coğrafyasının ortaya çıkmasına yol açan sonsuza dek sürecek ateşe bağlı değildir. Sonsuz yanan ateş ifade-

si, olagelmeyi, şimdi oluşu ve gelecekte olmayı ortaya koyan şeydir. Ateşin parlaklığında duran şey, zamanın bu aslı ortaya konuş süreçlerine bölünmüş haldeki zamanı alır. Ateş ölçüleri belirler. Eğer sonsuz yanan ateşin zaman-içinde-oluştaki geçici deliliyle belirlendiğini varsayarsak, bu problem ortadan kalkacaktır. Mafih sorun şudur: Ateşin hep var olduğu, şimdi olmalılığı ve gelecekte de olacağı mı kastedilmektedir, yoksa ateş ile ...idi, ...dir ve ...caktır arasında üretici bir ilişki mi düşünülmektedir?

HEIDEGGER: Sonsuz yanan ateşin zamana-yol açıcılığından bahsederken siz, gündelik kullanımda bizim de bazen kullandığımız tarzda “birisi diğer zamana yol açmakta” ifadesini mi kastediyorsunuz?

FINK: Ateşin, zamanı eşya arasında dağıtarak yol açtığı zaman, içi boş bir zaman formu, içerikten koparılmış bir ortam olmayıp, deyim yerinde ise içeriği beraberinde bulunan bir zamandır.

HEIDEGGER: Böyle bir zaman hakkında birisi onun oyaladığını söyleyebilir. O, eşyanın dağıtılıyor olarak gözüktüğü bir ardiye değildir. Aksine dağıtılan zaman zaten oyalayan şeye atıfat bulunmaktadır.

FINK: Ferdi olan bir şeye.

HEIDEGGER: Ferdi olanı bir tarafa bırakalım. Fakat siz, zamanı ve zamana-yol açmayı yorumlamanızda zamanın sıradan anlayışının ötesine gittiğimizi mi söylemek istiyorsunuz?

FINK: Öncelikle 30. fragmanda zikredilen sonsuz yanan ateşin zamanda bir süreç olarak verildiği, halbuki kendisinin zaman içerisinde bulunmadığı, aksine onun zaman içerisinde bulunan her şeye zaman dağıtma anlamında zamanı-biçimleyen olduğu garipliğinden başlamıştım. Bu zaman dağıtma düşüncesini daha önce sevkedici şimşek çakması ve güneşin ateşi bahsinde ele almıştık. Her şey (ta panta) için zamanları belirleyen ateşin zamanını, en aslı zamana geri dönerek zaman-içinde-olma kavramlarından hareketle tenkitçi bir referans içinde belirlememeliyiz. En kolay izah şöyle olabilir: Ateş hep vardı, var ve var olacak. Böyle anlaşıncı, ateş duran, uzayan ve basitçe orada yatan, zamanın geçişi içerisinde varlığına devam eden bir şeydir. Bu kalış da, var-olmuş, var-oluş ve var-olacaklıktaki geçicilik boyutu ile

vasfedilmektedir. Fakat o zaman bir kişi zaten zamana sahiptir ve o, zaman-biçimleyen ateş ile ilgisini kurmak için geçici kavramları ortaya getirmektedir. Bunun karşısında zor olan bir izah ise şudur: ...idi, ...dir ve ...caktır öncelikle ateşin zamana-yol açma özelliğinden kaynaklanmaktadır.

HEIDEGGER: Buna bağlı olarak ateş sadece bir parıltı değil, aynı zamanda ışık ve sıcaklıktır...

FINK. ... ve bu bakımdan besleyen şey olarak da anlaşılmalıdır.

HEIDEGGER: Her şeyden önce, sonsuz yanan ateş için parlama anı önemlidir.

FINK: Ateş, görünür-hale-getirendir.

HEIDEGGER: Ateşi sadece totaldeki bir parlama olarak anlasak, bu hiçbir ışık saçma özelliğine yol açmaz.

FINK: Işık saçma kavramından tekrar kozmos kavramına geri dönmeliyiz. O, ateşin ışınlamında ışık veren şeydir. Öncelikle kendimize, sonsuz yanan ateşin dahili özelliklerinden hareketle, sonsuz yanan ateşin geçmiş, şimdi ve geleceğe yönelik atfının sadece kendisinden hareketle nasıl verilebileceğini sormalıyız.

HEIDEGGER: Siz serbest bırakmaktan bahsediyorsunuz. Bu kullanım daha yakından nasıl anlaşılabilir? Hegel'le birlikte doğa da serbesttir. Nasıl olur da sonsuz yanan ateş, geçmiş, şimdiyi ve geleceği serbest bırakır? Bana göre soru şudur: Herhangi bir yol-la sonradan ortaya çıkan bir şey sizin yorumunuzu destekler mi? Veya ortaya gelen şey sizin yorumunuzu mümkün kılar mı?

FINK: Beni zorlayan şey, sonsuz yanan ateş ile ...idi, ...dir ve ...caktır arasındaki sıkı ilişkidir. Ateşteki sonsuz ve üç zaman belirlemeleri bana göre çok da kolay birlikte gitmemektedir. Olmuş, olmakta ve olacak olan şey ateşe işaret etmez. Aksine olmuş, olmakta ve olacak olanın ateşten çıkarak her şey (ta panta)e ait olduğunu anlamalıyız.

HEIDEGGER: Sizin bu yorum hamlenize dair bir ipucu elde etmek istiyorum. Bu ipucunu göremediğim sürece bir kişi, her sürüngenden sürünen her şeye ve yıldızları ve ayı çevreleyen geceden güneşin etki alanını belirleyen daha özsel geceye geçiş ilerletilmeli olduğunu düşünecektir. Bir ipucu verildiği için daha ileri gidilmelidir. Mamafih, sonsuz yanan ateşten ve üç zaman be-

lirlemelerinden, var-olmuşluğu, var-oluşu ve var-olacaklığı ortaya çıkaran anlamıyla sonsuz yanan ateşin zaman belirlemesine atılan adımın ipucu bulunmamaktadır, bu yüzden de doğru bir şekilde ileri götürülemez.

FINK: Bana göre ipucu şudur: Zaman içinde sonsuz yanan ateşten bahsetmek imkansızdır. Yoksa o da dünyada ortaya çıkan bir şey olurdu, belki en üstün şey, summum ens, fakat bu da şeylerin ortasındaki bir ens olacaktı. Böyle görülünce de zamandan aşağıda bulunacaktı. Mamafih benim sorum, zaman-içinde oluşun belirlenmelerinin sonsuz yanan ateşten aşağıda kılınıp kılınmadığıdır.

HEIDEGGER: Görebildiğim kadarıyla sadece şu ipucu vardır ki sonsuz yanan ateş bir şey değildir, bu yüzden de "...idi", "...dir" ve "...caktır" ifadeleri onu belirleyemez...

FINK: ... ve gündelik konuşmadaki sonsuzluk da.

HEIDEGGER: Biz, sonsuz yanan ateşin kendisini zamana nasıl ilişkilendirdiği sorunu karşısında duruyoruz. Hiç kimse daha ileri gidemez. Marburg'da Being and Time (Varlık ve Zaman) üzerinde çalıştığım 1923 yaz döneminde zaman kavramının tarihine dair bir konferans vermiştim. Pindar ve Sophocles'teki eski zaman fikrini araştırmamda ortaya çıkan şey, hiçbir yerde zamandan bir seri olarak bahsedilmemesi idi. Aksine orada zaman, seriyi de sağlayan ilk şey olarak ele alınmaktadır -Being and Time (Varlık ve Zaman)da son paragraflarda da öyledir. Halbuki problem orada Dasein'den hareketle ele alınmaktadır.- Saatiime baktım ve akşam 6:57 olduğunu gördüm. Orada zaman nerede? Anlamaya çalışın.

Bölüm 6

Ateş ve Her Şey

(İlgili Fragmanlar: 30, 31, 66, 76, 124).

Bu seminer, katılımcılardan birisinin Hermann Fränkel'in "Die Zeitauffassung in der Frühgriechischen Literatur," (Baskı: Wege und Formen frühgriechischen Denkens, 1960)³¹ yazısı üzerine hazırladığı bir rapor ile başlamıştır.

FINK: Onun raporunda belirttiği şekliyle Homer'da zaman (krônos [time]) kelimesinin anlamı uzun, sürekli zaman, beklerken anlaşılan zaman gücü, veya aksine, uzun süre eziyet çeken ölümlüler için var olan zaman anlamındadır. Her iki yaklaşım da zamanın özel şekilleridir.

HEIDEGGER: Bizim için önemli olan husus, Homer ve Hesiod'un ikisinin de zamanı teorik kavramsal boyutta ele almamasıdır. Aksine onlar zaman hakkında konuşurken deneyimden hareket ediyorlar.

FINK: Prof. Heidegger'in sorusu Fränkel'in güne karşı oluştaki birlik ifadesinden, diğer bir ifade ile karşı oluşlara bağlı bir verilmişlik tarzı düşüncesinden kaynaklanmıştır. Soru şu idi: Zaman karşı gelen bir özneye mi işaret etmektedir, yoksa o, bizim

³¹ Wege und Formen frühgriechischen Denkens; literarische und philosophiegeschichtliche Studien. Hrsg. Von Franz Tietze, 2 erweiterte Aufl. München, Beck. 1960. Bu kitap çevrilmemiştir. (İng. Çev.)

zaman karşısında duruşumuzu bir kenara bırakırsak zaman içerisinde farklı duruşlarımız anlamında somut bir zaman olarak mı anlaşılmalıdır? Eğer zamana karşı durmak hakkında konuşursak, bunun tehlikesi mevcuttur, çünkü bu durumda o bilinçselliğe atfedilmiş olur.

O takdirde biz, içerisinde yaşadığımız bilinçlilik zamanı ile öznel olarak karşılaşılan zamandan ayrı olan nesnel zamanı birbirinden ayırma noktasına gitmiş oluruz. Problem, özel zamanın ne olduğundadır; zamanın spesifikliği, ona karşı durma özelliğinden mi elde edilmektedir, yoksa öznel-nesnel zaman ayırımı dışındaki başka bir yaklaşımdan mı?

HEIDEGGER: “Karşı oluşun birliği” ifadesine karşı çıkıyorum. Katılımcılardan birisinin, Homer’in özel bir zaman fikri sunduğunu ve bu özelliğin de uzun süre durup bekleyen karşı duruşta bulunduğunu söylerken bu fikir doğru idi. Ben sadece formüle edilmiş şekline karşı çıkmaktayım. Çünkü Yunanlılar “karşı durmazlar.” Bu raporla ilgili tartışmayı burada bitirelim, aksi takdirde çok zaman kaybedeceğiz. Fakat zaman kaybediyoruz dediğimizde neyi kastederiz? Hangi ön yargıya dayanarak biz zaman kaybetmekteyiz?

KATILIMCI: Eğer zamanımız kısıtlı ise o takdirde zaman kaybederiz.

HEIDEGGER: Kısıtlı oluş kesin bir şeyi anlatmaz. Öte yandan, bir şeyi kaybedebilmek için öncelikle ona sahip olmamız gerekir. Eğer zamana sahip isem, o takdirde zamanı kaybedebilirim. Eğer zamanım yok dersem, bu takdirde zaman nasıl vasıflanmış olur?

KATILIMCI: Zamanın benim için hazır olduğunu varsayayım.

HEIDEGGER: Zamanla ilgili olarak bunun anlamı, onun...’in zamanı şeklinde tanımlandığı şeklindedir.

KATILIMCI: Bunun zamanı derken zamanın başka bir şeye ait olmadığı ifade edilmiş olur. Çünkü o, başkasını değil de bunu gerçekleştirme zamanıdır.

HEIDEGGER: Zamanın “zamanı değil” şeklinde ifade edilmesi zamanın özel bir şekilde vasıflanmasından ibarettir. Zamanın bizim üzerinde durduğumuz bir özelliği...’in zamanı şeklindeki zamandır. Zamanın işaret etmek istediğim diğer bir özelliği ise,

saate bakıp onun akşam 5:45 olduğunu söylediğimde kendisini göstermektedir. Şimdi soruyorum: Zaman nerede?

KATILIMCI: Aynı anda, zaman kendisini saat-zamanı veya ölçülmüş zaman olarak göstermektedir.

HEIDEGGER: Saate baktığımda ve onun akşam 5:45 olduğunu söylediğimde ve zamanın nerede olduğunu söylediğimde bu sorunun hiç bir anlamı kalır mı?

KATILIMCI: Bu, bir kişinin zamanın nerede olduğunu sorabilip soramayacağı ile ilgili bir problemdir.

HEIDEGGER: Buradan hareketle, bir kişinin zamanın nerede olduğunu sorabilip soramayacağını size soruyorum.

KATILIMCI: 1962'de "Zeit und Sein" başlıklı konferansınızda zamanın uzam-öncesi (prespatial) tarzında bulunduğunu söylemişsiniz.³² Buna göre bir kişi zamanın nerede olduğunu sormaz.

HEIDEGGER: Öte yandan bakılınca, zamanı saatten okuyuveriyoruz. Ben saate baktım ve onu akşam 5:45 olarak okudum. Açıkçası burada bir şey anlamsız kalıyor. Hegel açısından bakılırsa biz onu bir kâğıt parçasına yazmalıyız. Fakat nasıl? "Şimdi akşam 5:45'tir" şeklinde yazmalıyız. Şimdi ifadesi çerçevesinde zamana sahip olmaktayız. Şimdi ile zamanı kastediyorum. 30. fragmana geldiğimizde ve ...idi, ...dir ve ...caktır kavramlarını sonsuz yanan ateşe bağlayarak ifade etmede yatan zorlukları gördüğümüzde bu soruna tekrar döneceğiz. Bana göre 30. fragmanda zamandan bahsedilip bahsedilmediğini incelememizin burası tam yeridir.

FINK: Oysa Heraclitus, ...idi, ...dir ve ...caktırdan bahsetmektedir.

HEIDEGGER: Eğer 30. fragmanın zamandan bahsettiğini söylersek, metnin dışına çıkmış olmaz mıyız?

FINK: Fakat yine de Heraclitus açıkça zaman tanımlamalarını kullanmaktadır.

HEIDEGGER: O halde o, zaman hakkında konusal olarak konuşmamış oluyor. 30. fragmanı yorumlamaya başlayınca atılacak

³² Bkz. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969), ss. 1-25, özellikle s. 15. Yine bkz: Martin Heidegger, *On Time and Being*, çev. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1972), ss. 1-24, özellikle s. 14.

adımları belirlemek adına bu gözlem önemlidir. Bu adımlarda siz sonsuz yanan ateş ile kozmos arasındaki ilişkiyi belirleyeceksiniz. Eğer ...idi, ...dir ve ...caktırın sonsuz yanan ateşin ön yorumları olduklarını düşünüyorsak, fragmanı yüzeysel olarak da okuyabiliriz. Bu durumda sonsuz ne anlama gelecektir?

KATILIMCI: Sonsuz (ἀεί, aei) kavramı, olmak (εἶναι, einai [to be]), olmaya yakın (ἔσσεθαι, esesthai [about to be]) ve olmuş (γενέσθαι, genesthai [to have been]) kavramları ile bağlantılı olarak anlaşılabilir.

HEIDEGGER: Ne türden bir bağlantıdır bu? Eğer 30. fragmanı hemen hemen yüzeysel okusak ...idi, ...dir ve ..caktırı, sonsuzun ön yorumu olarak anlasak, o zaman bu ne anlam ifade eder? Zaman “sonsuz” kavramında mı var sayılmaktadır?

KATILIMCI: “Sonsuz” ifadesi geçici-içsel belirleme olabilir.

HEIDEGGER: O zaman “sonsuz” kavramı “tüm zamanlarda,” “kalıcı” tarzında anlaşılır. Latince sempiternitas [sonsuzluk] kavramı kullanılmaktadır. Burada bir ilerleme kaydedemememiz, fragmanda zamandan konusal olarak bahsedilmemesi gerçeğine dayanmaktadır; mamafih yorum, zamanı kesin bir biçimde ele almaya gayret göstermektedir. İnanıyorum ki ancak bu şekilde sizin yorumunuzu kendi dünyamızda açık hale getirebiliriz. Yüzeysel ele alışı göre, cümlelerin ilk yarısı kozmosun tanrılardan birisi veya bir insan tarafından ortaya getirilmediğini söylerken, fakat (ἄλλᾶ, alla) ile başlayan ikinci yarısı kozmosun geçmişte, şimdi ve gelecekte sonsuz süren ateş olarak var olduğunu söylemekte ve sizin yorumunuza göre cümlelerin ikinci yarısının öznesi kozmos değil ateş olmaktadır.

FINK: Diels’in de öngördüğü daha yumuşak ifade ile ateş kozmosun doğrulayıcı belirlemesinden (predicative determination) ibarettir. Halbuki önceki ifade zaten dikkat çekmeliydi. Eğer çevirimizi “bu kozmos görünür hale ne tanrılardan birisi ve ne de bir insan tarafından getirilmiştir” şeklinde yaparsak, o zaman -olumsuz ifade edilse bile- kozmos üretilen bir şey olarak göz önüne gelecektir. Bu münasebetle üreten bir şey olarak ateşe bağlanma zaten ortadadır. Biz, ateşi kozmosun doğrulayıcı belirleyeni olarak anlamıyoruz. Aksine biz kozmosu ateş dışında, tanrılardan birisi veya bir insan tarafından görünür hale getiri-

lemeyen, her şey (ta panta)in güzel birleşimi oluşundan hareketle anlıyoruz. Güzelim her şey (ta panta)in birleşmesinden doğan ışık parlaklığında sonsuz duran ateş hep vardı, var ve var olacaktır. “Hep vardı, var ve var olacak” ifadesini “mevcut” anlamında ele almalıyız. Böyle bakılınca kozmos, ateş dışından bir şekilde anlaşılacak; ama ateş, kozmosun dışından anlaşılmayacaktır. Bu anlatım, şu ana kadar şimşegin ve güneşin her şey (ta panta)e olan bağlantısını yorumladığımız tarza tam uymaktadır. Ateş ve kozmosa atıf, tek/bir (hen) ve her şey (panta)in özel ilişkisi olabilir, buna göre de her şey (ta panta), ateşin saçtığı ateş içerisinde bulunur. Cümlenin her iki yarısında da öznenin aynı kalması, bu yumuşak ifadenin avantajıdır. Böylece ateş, öte taraftan bakıldığında kozmosun ateşin ışığında görünür hale getirilmesi yerine, kozmosu belirler duruma gelmektedir. Fakat cümlenin ikinci yarısındaki özne kozmos olmazsa, o zaman ateşin kozmos karşısında bir üstünlüğü olur. Bu noktada 124. fragmana da işaret etmek isteriz.* Diels şöyle çevirmektedir: “Rasgele dağıtılmış şeyler (?) yığını (gibidir) pek güzel (dünya) düzeni.” Burada pek güzel dünya düzeni hakkında çöplük yığını gibi bahsedilmektedir.

HEIDEGGER: Pek güzel Kozmos (Kallistos kozmos) ifadesi, kozmosun ancak genel olarak bulunabileceği şekilde de çevrilebilir.

FINK: Pek güzel olan kozmos, her şey (panta)in hep düzenli pek güzel unsurları ateşin ışığında görünür olmaktadır. Eğer bu kozmos bir çöp yığını gibi olursa, kozmosa atfedilen pek güzel ile küçültücü tarzda kullanılan yığın (σάρμα, sarma) arasında sıkı bir zıtlıkla karşılaşırız. Hangi boyutta pek güzel olan kozmos, etrafa saçılmış şeyler yığını ile karşılaştırılabilir? Tabi ki sebep olan ateş ile karşılaştırdığımız boyutta. Görünür hale getiren ateşle karşılaştırılınca, pek güzel olan kozmos, etrafa saçılı şeyler yığını olarak gözükmektedir. Eğer 124. fragmanı böyle bir tarzda okursak bu, ateşin kozmos karşısındaki üstünlüğüne dayanan 30. fragmandaki yorumumuzu destekler.

HEIDEGGER: Pek güzel olan kozmosun hâlâ diğer bir belirlemeye ihtiyaç duyması düşüncesini anlamak bana zor geliyor.

* ὥσπερ σάρμα εἰκὴ κεχυμένον ὁ κάλλιστος, [ὁ] κόσμος.

FINK: Ben bu fragmanı şöyle anlıyorum: Pek güzel olan kozmos, ateşteki tek/bir (hen)e atfen etrafa saçılmış şeyler yığnında bulunan olumsuzluğu almaktadır.

HEIDEGGER: O halde soru şudur: 124. fragman, 30. fragmandaki açıklamayı destekler mahiyette kullanılabilir mi?

FINK: Pek güzel kozmos ifadesi, sadece ateşteki tek/bir (hen)e atfen değil, aynı zamanda ilk olarak ölüm boyutu ile gündeme gelen diğer tek/bir (hen)e atfedilen karışık bir yığın olarak betimlenebilir.

HEIDEGGER: Her şeyden önce benim önem verdiğim, sizin fikir yürütme tarzınızın katılımcılara açık olmasını sağlamaktır. Siz, daha sade ve yumuşak tarzı bırakıp daha zor bir yaklaşımı benimsediniz. Eğer 30. fragmanı fazla zorlanmaz bir şekilde okursak, o zaman, tanrılardan birisi veya bir insan tarafından ortaya getirilmeyen, ama geçmişte hep var olan, şimdi ve gelecekte de sonsuz kalan ateş şeklinde olacak olan kozmos hakkında bir ifadeyi ele alıyoruz demektir. O durumda kozmos mevcut bir şey olmaktadır. Bu cümle buna göre, sizin de ifade edebileceğiniz gibi tamamen felsefe dışıdır.

FINK: O zaman belirli bir felsefi unsur, sonsuzda, dünyanın sonsuzluğunda bulunacaktır.

HEIDEGGER: Bunu söylerken siz Heraclitus'un bir filozof olduğu kanısından hareket ediyorsunuz. Mamafih, Heraclitus'un zamanında henüz filozoflar yoktu.

FINK: Şüphesiz Heraclitus filozof değildi, ama o yine de, hikmet/bilgelikin arkadaşı idi.

HEIDEGGER: Bu sizin Heraclitus'u metafizik açıdan yorumlamadığınız anlamına gelir. Basit açıklamalara karşı birisi olarak siz, metafizikle ilgili olmayan felsefi bir yorumu benimsemektesiniz. Hangi hermenötiksel noktadan buna yöneliyorsunuz?

FINK: Zorlandığım nokta şudur: Sonsuz yanan ateş ifadesi, kozmosun temel yüklemi olarak ifade edilmelidir, ama öte yandan kozmos, şimşek tarafından yönetilen, güneşin parlak ışığında duran birleşik her şey (panta) olarak, kendisi tek başına ateş olamaz ama ateş ameliyesi olabilir. Önceki ifadede denilmişti ki bu kozmos, ne tanrılardan birisi ve ne de bir insan tarafından görünür hale getirilmiştir. İlginçtir ki şimdi biz, hiçbir insanın tüm

şeyler düzeninde ortaya getirememesi olgusunun hangi noktaya kadar vardığını sormak zorundayız. Bu itiraz, insanların üretici [Alm: poietische] güç ile belirgin olmaları sebebiyle mümkün olmaktadır. Fakat bu itiraz paradoksal gözükmemektedir, çünkü bir insanın her şey (panta)deki tüm sistemi ortaya çıkarması kimse-nin göremeyeceği bir şeydir. İnsanlar, şehir (πόλις, polis [city]) anlamındaki kozmosu bir kenara bırakırsak, tüm panta her şey (panta)i birleştirmek anlamında kozmosu göz önüne seremezler. Oysa tanrılar, kader tanrıçası (Μοῖρα, Moira [goddess of fate])-nın gücüne müdahale edemeyecekleri için kısıtlı bir tarzda da olsa, dünya-kanunu anlamında kozmosu oluşturabilirler. İnsanlar ve tanrılar üretkendir çünkü onlar ateşin üretici gücünü olağanüstü bir tarzda paylaşmaktadırlar. İnsanlar büyük değil de küçük çaplı düzen (κόσμοι, kosmoi) üretirler; fakat bunun sebebi, ateşin üretim (ποίησις, poiesis)ine ortak olmalarından kaynaklanmaktadır. Tanrılar ve insanlar, kozmos içerisinde ayrıcalıklı varlıklardır; ama tanrılar, sonsuz yanan ateşe daha fazla yakınlıkla belirginleşmektedirler. İnsanlar, ateşin üretici gücüne katılımları dışında bir de teknik (tekne) ve devletler kurma yetisine sahiptirler. Tanrılar devlet kurmazlar ama dünya hakimiyetine sahip olurlar. Tanrılar ve insanlar, onlara da baskın olan kendilerindeki üretici güç sebebiyle üretici ateş hakimiyeti tarafından toprakla ödüllendirilirler. Bu nedenle de onların büyük bir kozmos oluşturmamaları reddedici bir üslupla ifade edilebilecektir. 30. fragmandaki fakat (alla) kavramından önce bir noktalı virgül koymak ve çeviriyi şöyle devam ettirmek istiyorum: “Fakat o hep vardı, var ve sonsuz kalan ateş olarak var olacaktır.” Ateşin üretimi, düzen içerisine koymak (διακόσμησις, diakōsmesis [setting in order])tır. Dümen tutmak (οἰκίζει, oikizei) ve yönetilmek (ἐκυβέρνησε, ekubernese) olarak önceden sözü geçen şeyler, şimdi ateşin kozmos için üretici güç olmaktadır.

HEIDEGGER: Siz gücü metafiziksel anlamda ele almıyorsunuz. Artık metafiziksel olarak da düşünmüyorsunuz. Heraclitus henüz metafiziksel açıdan düşünmemektedir. İkisi aynı şey midir? Bu, düşünmenin benzer duruşlarıyla alakalı bir sorun mudur?

FINK: Zannedersen hayır. Çünkü biz, Heraclitus’tan ayrı ola-

rak metafiziğin kavramsal dili ile damgalanmış durumdayız. Belki de metafiziğin temel düşünceleri ile neredeyse metafiziğin ötesine geçmekteyiz.

HEIDEGGER: Yorum adına ve aynı zamanda henüz-metafiziksel-olmayan ile artık-metafiziksel-bulunmayan arasındaki özel tarihsel bağlantı adına bunun farkına varılmalıdır. “Metafiziksel olmayan” ifadesi yeterli değildir. Artık biz, henüz metafiziksel olmayan bir metni metafiziksel açıdan yorumlamayacağız. Bunun arakasında, şimdilik söylenmeyecek olan ama sizin yorumunuzun daha açık olmasını sağlayabilmek adına ileride gerekli olacak bir problem de gizlidir.

FINK: Şimdi sonuç ifadesiyle ilgili daha yumuşak bir açıklamaya atıfta bulunabiliriz: “Belli ölçülere göre yana ve belli ölçülere göre sönen.” Eğer ateş hep sürekli olsa, o bu şekilde söndürülemez. Aksine o, kozmosa nispetle tutuşturan ve söndüren, gün ve gecenin, gün ve gece değişiminde açıkta duran tüm şeylerin ölçülerini belirleyendir.

Belli ölçülere göre yana ve belli ölçülere göre sönen, ateşin kesinleşmiş bir durumu değildir. Bu ateşe olan bir şey değildir. Aksine, ateşin parlamasında gelen ve giden şeylere nispeten, ölçülere bağlı olarak tutuşturma ve söndürme, gerçekleşmektedir. ... idi, ...dir ve ...caktır da, ateşin ışığında parlayan şeylere dahildir. Üç zaman belirlemelerini, sonsuz yanan ateşin farklılıyla ilgili geçici işaretler olarak anlamıyoruz, bunun aksine ateşe ait sonsuzdan dışarı çıkarak ateş parıltısı içerisinde görünür hale gelen eşyanın geçmişi, şimdiki hali ve geleceğini anlıyoruz. Eşyanın, kaynaklanma, durma ve yok olma tarzında zaman-içinde-oluşları vardır. Onlar durdukları yerde de kendilerini şimdi, geçmiş ve gelecek arasında paylaştırmaktadırlar.

HEIDEGGER: Bu fragmanda, “... idi”, “... dir” ve “... caktır” ifadeleri geçiyor. Ancak siz, olmuşluktan, oluyorluktan ve olacaklıktan bahsediyorsunuz. Açıkçası bu, farklı bir şeyi anlatmaktadır. Fragmanda zaman belirlemeleri kullanılırken siz zamanı tematik bir tarzda ele alıyorsunuz.

FINK: Sürekli canlı olan bir zaman kaynağına her şey (ta panta)den alınan isimlerle işaret edilebilir.

HEIDEGGER: Buna katılıyorum, beni şimdi ilgilendiren şey,

...idinin bilindik tarzda olmuşluk anlamındaki olmuşluktan bahsetmediğine dair edindiğim izlenimdir.

FINK: Sonsuz yanan ateş ile ...idi, ...dir ve ...caktır arasındaki sıkı bağlantıya hayret ediyorum. Belki, sonsuz yanan ateşin, sonsuz olmadığı gerekçesiyle şu an var olduğunun ifade edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Ancak, şunu da söyleyebiliriz: Şimşegin ve güneşin parlaklığı her şey (panta)i görünür hale getirip onun görüntüsünün sınırlarını gösterdiği gibi, ateşteki sonsuz da, ateşin parlak ışığında duran her şey (panta)in, "... idi", "... dir" ve "... caktır"lığını göz önüne getirmektedir. Mamafih zorluk, her şey (panta)in, zaman-içerisinde-oluş özelliğinin kendisini, zaman-içerisinde-oluşun kaynağı olarak sonsuz yanan ateşe ait bir yerde göstermesindedir. Ancak, sonsuz yanan ateşin, "... idi", "... dir" ve "... caktır" şeklinde ifade edilmesi mümkün değildir. Yoksa o, mevcut (extant) bir şey olarak anlaşılabilir. Sonsuz yanan ateşin şimdi olduğunu söylemek ne anlama gelir? Onun belirli bir yaşı var da her dakika daha da mı yaşlanmaktadır? Onun hep var idi ve var olacaklığı ne demektir? Hep var olmuştur demek, arkasında geçmiş zamanı var demektir; yine var olacaktır demek de, önünde geleceği var anlamındadır. Sonsuz yanan ateşin arkasında geçmişinin olduğu, şimdi var bulunduğu ve gelecekte de var olacağı söylenebilir mi? Burada, sonsuz yanan ateş, nesnelerin zaman içerisinde oluşu, ortaya çıkışı, duruşu ve yok oluşu, geçmiş, şimdi ve geleceklerinin varlığı tarzında ele alınmıştır. Fakat sonsuz yanan ateş, kendi adına, geçmiş, şimdi ve geleceğin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Sonsuz yanan ateşi sürekli hazır duran bir depo olarak anlama konusunda ihtiyatlı olmalıyız.

HEIDEGGER: Bana göre sorun, yorumdaki bu geriye doğru atılan adımın gerekçesinin ne olduğundadır. Size göre sonsuz, ... idi, ...dir ve ...caktır için bir kaynak olmaktadır.

FINK: Üç zaman belirlemesinin kaynağı olarak, yorumdaki bu geriye doğru adımımın gerekçesi, kendi bünyesinde zamani olmayan sonsuz yanan ateşe, yine onun aracılığı ile mümkün kılınan unsurların kullanılarak işaret edilmiş olmasıdır. Burada asli olanın türevsel olanla kaplanması söz konusudur. Eğer fragmanda ilk karşımıza çıkan lafızlarla kendimiz yetinip daha yumuşak bir izaha öncelik tanırsak, o takdirde sonsuz yanan ateş, geçmiş

ve geleceği kucaklar; artık şimdi o, önceden olduğu hal üzere bulunmaz, henüz ileride olacağı durumda da değildir.

HEIDEGGER: Henüz metafiziksel hale gelmemiş bir metni artık metafiziksel açıdan yorumlamayacağımızı ifade etmiştik. Burada, artık-metafiziksel-değil ifadesi, henüz-metafiziksel-değil ifadesine dahildir.

FINK: Bu, Heraclitus'un Heidegger tarafından yorumlanmış versiyonu olur.

HEIDEGGER: Heraclitus'un Heidegger tarafından yorumlanması beni ilgilendirmiyor; aksine, sizin yorumunuzdaki gerekçelerin detaylandırılması benim konumdur. Bir düşünürün ifadelerinde söylenenlerde saklı olan söylenmeyen şeylere dikkat etmemizin gerektiğini ikimiz de kabul etmekteyiz. Buradaki problem, bizi buna hangi yolun götüreceği ve ne türden bir temelin yorumlama aşamasında tercih edilmesi gerektiğidir. Bu soruyu cevaplamak özellikle 30. fragmandaki zamana atfen bana zor görünüyor. Buna bağlı olarak, "daima oluş" kavramı hakkında bir soru sormuştum. Onu nasıl anlamalıyız? Sizin yorum düzeninizde "daima" ne anlam taşır? Size: o, duran şimdi (nunc stans [the standing now]) midir diye sorsam belki siz de hayır cevabını verirsiniz. O takdirde de onun ne olduğunu sorarım. Burada biz bir soru işaretiyle yüzyüzeyiz.

FINK: Buradaki zorluk, yukarıda zamanın kaynağı olarak belirtilen şeyin uygun bir tarzda ifadesinin mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır. Zamanın kaynağına atıfta biz kendimizi özel bir zorluk içerisinde buluruz.

HEIDEGGER: Kendimizi içinde bulunduğumuz bu zorluğa haklı olarak bir vurgu yapıyorsunuz. Karşısında durduğumuz zorluk, sadece düşünce aşamasına dair değildir, aynı zamanda bizim yeniden düşünme eylemimizdedir. Heraclitus'a, doğru bir tarzda kulak verebilmemiz için onun ne düşündüğüne dair yeterli açıklığa sahip olmamız gerekir. Bununla birlikte, bir fragmandan hareketle ne düşünüldüğünü çözemeyiz; aksine biz, - sizin de önceden ifade ettiğiniz gibi- bir fragmanı yorumlarken tüm fragmanları göz önünde tutmalıyız. Tekrar ve tekrar ben, sizin yorumlama aşamalarınızdaki geçişlerin açık hale getirilmesiyle ilgilenmekteyim. Bu yüzden, sizin düşünce aşamanızda za-

manın tematik hale geldiğine işaret ettim, halbuki 30. fragmanda zaman, Heraclitus için tematik olmaksızın sadece zamanın anlaşılması olarak göz önüne gelmektedir.

FINK: “O hep sonsuz duran ateş idi, şimdi öyle ve öyle de olacak” ifadesiyle ilgili olarak, içsel zamansal belirlemelerce gizlenmiş olan zamanın kaynağına, içsel zamansal belirlemeler olmaksızın işaret etmemize imkan sağlayacak bir yoruma kolayca ulaşabileceğimizi düşünmüyorum. Çünkü bu, zaten metafizik öncesi dili elde ettiğimiz anlamına gelecektir.

Bu bağlamda, sadece ateşin kozmos ve her şey (ta panta) karşısındaki üstünlüğünü göstermek amacıyla ilişkilendirilebileceğimiz 66. fragmana bir göz atalım. İfade şöyle geçmektedir.* Diels’in çevirisi şöyledir: “Çünkü ateş, onların tepelerine gelmiş olarak her şey hakkında hükmedip anlayacak (kınayacak)tır.” Bu çeviride krinei (κρίνει) kelimesinin, bir durumun sonu anlamında “hükmedecek” şeklinde ifade edilmesi problemlidir. Belki de, o “bölecek” şeklinde çevrilmeli değil mi? Diğer soru da şudur: Katalesetai (καταλήσεται) kelimesi, “kalıbı içerisine bastırılacak” şeklinde anlaşılmalı mı? Eğer öyle ise biz, ateşin, her şey (ta panta)i görünür hale getirdiği zaman onları bölüp her birisini kalıpları içerisine bastırdığını söylemeliyiz. Böylece ateşin, 30. fragmanda tüm bir düzen olan kozmos adına zikredilen her şey (ta panta) karşısındaki üstünlüğüne de işaret edilmelidir. 30. fragmanın tarafımdan öne sürülene dair daha zor bir izaha göre cümlelerin birinci ve ikinci yarısındaki özne değişmektedir. Daha yumuşak bir izaha göre ilk geçen ifadenin öznesi kozmos, ikinci yarıda da alıkonmuş olacaktır. Linguistik açıdan bakıldığında bu açıklama daha kolay gelebilir; ama daha derinlemesine bakılınca bu bana pek kabul edilebilir gözükmemektedir. Daha zor izahın işaret ettiğine göre ilk bölümde kozmos göz önüne çıkmakta ve ortaya çıkan bir şey olarak adlandırılmaktadır, fakat kozmos, tanrıların ve insanların ortaya koyma güçlerinin haricinde bulunmaktadır. Ortaya çıkan bir şey olarak, ne tanrıların ve ne de insanların üretimesinden açığa çıkan kozmos, ateşin görünür-hale-getirme özelliğine işaret etmektedir. Bu bakımdan cümle-

* πάντα γάρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρίνει καὶ καταλήσεται.

nin ikinci yarısında artık kozmos özne olarak kalmaz. Aksi takdirde kozmosun ateş tarafından görünür hale getirilen bir şey olmasına karşın sonsuz yanan ateş, kozmosun yüklemcil belirlenmesi olurdu. Bu durumda biz şöyle anlamalıyız: Ne bir tanrı ve ne de bir insan, kozmosu görünür hale getirebilir; aksine, onu görünür kılan şey önceden hep var olan, şimdi ve gelecekte de var olacak olan kalıcı ateşten ibarettir. “Önceden hep var olan, şimdi ve gelecekte de var olacak olan” ifadesini hemen hemen “mevcut” anlamında alabiliriz. Fakat içerisinde sonsuz yanan ateşin bulunduğu yol, her şey (panta)deki zamanda-oluşun üç tarzını sonsuz yanan ateşin bahsettiği bir tarzdır. 30. fragmanı böyle okursak, ateşin kozmos üzerindeki belirgin avantajı açığa çıkar. Bu avantaj, 66. fragman tarafından desteklenmektedir. Mamafih sorun, bizim 30. fragmanı, üç zaman belirlemesi esnasında zikredilen sonsuz yanan ateşin belirleyici unsur olduğu tarzında anlayıp anlayamayacağımızdadır. Bu bağlamda, yeni düşünce motiflerini içerse de 31. fragmandan hareketle ateşin üstünlüğü sonucunu çıkarıp çıkaramayacağımızı irdeleyebiliriz.

KATILIMCI: 76. fragmanı da buraya katmalı değil miyiz? Diels’in çevirisi şöyledir: “Ateş, yerin ölümüyle canlanır ve hava ateşin ölümüyle hayat bulur; su havanın ölümüyle canlanır ve yer de suyunki ile.”**

FINK: Bu fragmanda hareket, kelimelerin birleşmesiyle ifade edilmektedir: Ateş yerin ölümüyle canlanır. Bu sadece basit bir tekrar açığa çıkma sorunu değildir; aksine bu, bizim birbirinden bağımsız ele alacağımız bir problem olan hayat ile ölümün içiçeliği sorunudur. Yine 31. fragmanla ilgili olarak, burada ele alışımızda biz sadece Heraclitus’un ifadelerini kullanmak istiyoruz: Diels’in çevirisi şöyledir: “Ateşin değişimi: önce deniz, fakat denizin bir yarısı yer, diğer yarısı ise ateşin nefesidir. Yer deniz olarak erir ve bu da ölçüsünü yer olmadan önce edindiği tarzdaki aynı anlamdan (ilişkiden) almaktadır.”

* ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος.

** πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἦμισυ γῆ, τὸ δὲ ἦμισυ πρηστήρ. (γῆ) θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

HEIDEGGER: Burada Bruno Snell'in Hermes 61, 1926'da dönüş (τροπή, trope)e dair yazısına işaret etmek isterim.

FINK: Diels "ateşin değişimi" şeklinde çeviriyor, halbuki Heraclitus τροπαί kavramının çoğulundan, farklılıklar, değişmelerden bahsetmektedir. Fakat ateşin denize, denizden de yere ve ateşin nefesine, yine yerden denize ve denizden de ateşe doğru geçişi nasıl anlamalıyız? Yoksa bu bilindik tarzda bir şeyin diğeri yerine geçtiği ortak bir konumla ilgili bir fenomen sorunu mudur? Burada kastedilen şey, bazı unsurların yeniden başlayıp kendisini başka şeye çevirmesi midir? Heraclitus burada unsurların değişiminden, mesela yeniden başlayan küme oluşumlarında gördüğümüz, sıvının buhara veya ateşin dumana dönmesi tarzda birşeyden mi bahsetmektedir? Dönüşümler denen şeyler nelerdir? Heraclitus'un çoğul kullanması, ateşin kendisini bir dizi farklı şeye döndermesinden mi kaynaklanmaktadır? İlk bakışta o, bir dizi gibi gözükmemektedir: Ateş kendisini denize çevirir, deniz yarısını yere ve yarısını da ateşin nefesine dönderir. Hiç biz burada gündelik bilinen türden olayları arayabilir miyiz? Olgudan hareketle biz sadece karışmış durumlardaki değişikliği bilmekteyiz. Mammafi, kozmogonik süreçlere şahit olmamaktayız. Görülmesi oldukça zor olan şey ateşin denize dönüşüdür, zira sudan müteşekkil olan deniz ateşi en fazla söndüren şeydir. Genel soru şudur: Bizim ateşin değişimlerini ele alırken herşeyin önce ateş olduğunu varsaymamız, ardından suyun ayrışmasını, bunun yarısının da yer ve diğer yarısının ateş nefesi olmasını düşünmemiz doğru mudur? Zannederseniz, biz süreç içerisindeki ve her şey (panta)deki karışma ilişkisiyle ilgilenmiyoruz. Aksine, kanaatimce ateş kavramı, deniz, yer ve ateş nefesine zıttır, böylece de ateş kendisini ateşe, yere ve ateş nefesine zıtlıkta yıldırım/şimşek/ışık ve güneşin, her şey (panta)e olan zıtlığına benzer tarzda ilişkilendirmektedir. Her şey (ta panta)in kendisini gösterdiği gibi, ateş de tek/bir (hen) olarak farklı yollara yönelmektedir. Bu yorum ilk başta sadece bir soru olarak formüle edilmelidir. Eğer biz, dönüşü lokal bir hareketteki yön değiştirme olarak anlarsak, 31. fragman hiç mantıklı olmaz. Çünkü biz lokal hareketle ateşin suya, yere ve ateş nefesine döndüğünü söyleyemeyiz. Eğer dönüş, lokal bir harekette yön değiştirme anlamına gelirse, o zaman ateşin al-

tüst etmeler [overturnings]i ne anlama gelir? Mamafih, Heraclitus ateşin önce denize döndüğünü söylemektedir. Anlaşılan o ki, hâlâ burada lokal hareket düşünülmemektedir. Ateş önce su olacak şekilde mi hareket eder; ardından da su yarısı yer, yarısı da ateş nefesi olacak şekilde mi davranır? Eğer dönüşümleri bu anlamda ele alırsak, o takdirde biz ateşi, süreç içerisinde farklı görünüm şekillerini içeren temel öz olarak kabul ediyoruz demektir. Mamafih benim sorum, bize tanıdık gelen içiçelik durumlarının değişmesiyle ateşin değişimlerinin daha açık hale gelip gelmeyeceğidir.

HEIDEGGER: Ateşin her şeyin ardında durduğunu söyleyebilir misiniz? Yinde de problemlili olan husus, burda “ardında” ifadesinin ne anlam taşıdığıdır; herşeyden önce, ateş her şeyin ardında temel öz şeklinde mi durmaktadır...

FINK: ... yoksa burda tek/bir (hen) ile her şey (panta)in ilişkisinden başlanmamalı mıdır, ve basit bir meseleyi düşünmeyi kişi bırakmalı mıdır? Bizim buradaki amacımız, daha zor yorum üzerinde çalışmak olacaktır.

Bölüm 7

Yorum Farkı: Varlık Gerçeği (16. *Fragman*)

veya Kozmolojik Perspektif (64. *Fragman*)

- Heraclitus ve Düşünme Meselesi
- Henüz-Metafiziksel-Değil ve Artık-Metafiziksel-Değil İfadeleri
- Hegel'in Yunanlılarla İlişkisi
- Ateşin Dönüşümleri ve Gün Doğması
(İlgili *Fragmanlar*: 51, 76).

HEIDEGGER: Noel münasebetiyle seminerimize üç hafta ara verdiğimizize göre, şu ana kadarki ele aldıklarımızın kısa bir özeti- ni vermemiz faydalı olabilir. Eğer dışarıdan birisi size seminerimizde ne çalıştığımızı sorsa, bu soruyu nasıl cevaplandırırdınız?

KATILIMCI: Noelden önceki son saatlerimizde 30. fragmandaki zaman probleminin tartışılması ana konu idi.

HEIDEGGER: Diğer bir ifadeyle, 30. fragmana dair Sayın Fink tarafından verilen açıklama ile yanlış yöne gitmenize göz yumdunuz. Zira -defalarca vurguladığımız gibi- Heraclitus sözkonusu olunca zaman hiç ön plana çıkmamaktadır.

KATILIMCI: Fakat 30. fragman zaman belirlemelerine sevk etmektedir ve bizim sorunumuz bunların nasıl anlaşılması gerektiği idi.

HEIDEGGER: Bu ifadenizle siz özel bir problemin içerisine girmiş oldunuz. Fakat birisi size, bizim Heraclitus seminerimizde ne çalıştığımızı sorsa, ama tek tek sorunlar yerine seminerin tümüyle ilgili problemi öğrenmek istese; size nereden başladığımızı sorsa, sizin cevabınız ne olurdu?

KATILIMCI: Biz giriş seviyesinde metodik kaygılarla, yani Heraclitus'un nasıl anlaşılması gerektiği problemiyle başladık.

HEIDEGGER: Sayın Fink yorumunun başında ne yapmıştı?

KATILIMCI: O, her şey (ta panta) hakkındaki düşüncelerle başlamıştı.

HEIDEGGER: Ama o her şey (ta panta)e nasıl geldi? –Eğer sizinle şu an konuşuyorsam, böylece herkesle konuşurum.-

KATILIMCI: 64. fragman aracılığı ile.

HEIDEGGER: Açıklamaya biz her şey (ta panta)den mi yoksa yıldırım/şimşekten mi başladık. Zira bunu ayırmak önemlidir.

KATILIMCI: Önce biz, her şey (ta panta)in nasıl çevirileceği problemi üzerinde durduk; ardından, şimşek konusuna yöneldik; en sonunda da her şey (ta panta)in zikredildiği tüm fragmanlara göz attık.

HEIDEGGER: Sayın Fink böylece Heraclitus'un açıklanmasına şimşekle başlamış oldu. Bu başlanyış, dersin bir parçası mı idi? Bu bir sürpriz değil mi?

KATILIMCI: Eğer bir kişi başlangıç noktasının başka bir yerde yapıldığını düşünürse, bu başlangıç alışılmışın dışındadır.

HEIDEGGER: Şimşekle başlayan Sayın Fink, önceden olduğu gibi şimşek tarafından etkilenmiş durumdadır. Heidegger ne ile başlar?

KATILIMCI: Logos [gathering-process: biraraya getirme süreci] ile.

HEIDEGGER: Bundan başka ne olabilir?

KATILIMCI: Aletheia [nonconcealment:gizlenmeme]³³ ile.

HEIDEGGER: Fakat Heidegger gizlenmeme (aletheia) kavramına nasıl gelir?

KATILIMCI: 16. fragman ile.³⁴

HEIDEGGER: Bu fragmanın Heraclitus'un açıklaması için temel olarak kullanıldığında kişi bunu aynı zamanda ilk fragman olarak da görmelidir. Fakat nasıl oluyor da 64. ve 16. fragmanlar bir araya geliyor, veya 64. fragman 16.dan ayrılıyor? Her iki başlangıçta da ayrılma noktası nerede yatmaktadır?

³³ Λόγος ve Ἀλήθεια kavramıyla ilgili olarak Heidegger'in düşüncesi için bkz: "Logos (Heraclitus, Fragment 50)" ve "Aletheia (Heraclitus, Fragment 16)" konuları, Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Verlag Gunther Neske, 1954). (İng. Çev.)

³⁴ τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι. Diels'in çevirisi şöyledir: "Hiç batmayan şeyden kişi nasıl gizlenebilir?"

KATILIMCI: 16. fragmanda, asla yatışmayan (τὸ μὴ δύνόν ποτε, to me dunon note [that which never sets]) ifadesi; 64. fragmanda ise yıldırım/şimşek kelimesi merkezi bir yerde durmaktadır.

HEIDEGGER: Her iki fragman, dolayısıyla da her iki başlangıç birbirine denk midir?

KATILIMCI: Hayır.

HEIDEGGER: 16. fragmanın tamamını alıp 64. ile karşılaştırın.

KATILIMCI: İki fragman arasındaki fark, her şey (ta panta)in sadece 64. fragmanda zikredilmesi, öte yandan insan varlığının 16. fragmanda ortaya çıkması çerçevesinde görülebilir.

HEIDEGGER: Buna göre biz önemli bir farklılıkla ilgileniyoruz. Bu durumda, 64 ve 16. fragmanların farklı başlama noktalarının sırasıyla neyi anlattığı; burada bir zıtlığın rol oynayıp oynamadığı sorulabilir. Özellikle bu soruyu sormak zorunda kalacağız. Fakat, 16. fragmanda insanın konusal olduğu, ama 64. fragmanda zikredilmediği söylene, buna ne cevap verilebilirdi?

KATILIMCI: Eğer her şey (ta panta) tüm bireyleri anlıyorsa, o zaman insan da bir birey olarak bu düşünceye dahil olmaktadır.

KATILIMCI: Temelde buna katılıyorum. Ama o takdirde 64. fragmanda bir insanın her şey (ta panta)deki tüm insan dışı şeylerden farklı olarak nasıl olduğu ve şimşekle nasıl bir ilişkide bulunduğu söylenmemektedir. Buna karşılık, 16. fragman bir insanın asla yatışmayan şey karşısında davranış tarzını özellikle ifade etmektedir.

HEIDEGGER: Varoluşu ve her şey (ta panta)i bir birey olarak bağlılığı itibarıyla 64. fragmanda da bir insanın adı geçmektedir. Fakat sorun, tüm diğer bireyler gibi insanı da her şey (ta panta)e ait bir birey olarak ele aldığımızda bir insandan bahsedip bahsetmediğimiz, öte yandan onu her şey (panta)in ortasında bir birey olarak düşünmememizin zorunlu olup olmadığıdır. O halde Sayın Fink'in Heraclitus açıklamasındaki başlama şekli bir sürpriz idi. Böyle şimşekle başlamanın götüreceği yer...

KATILIMCI: ... şimşekle her şey (ta panta) arasındaki ilişkiyi göz önüne koymaktır.

HEIDEGGER: Bundan sonra gelen nedir?

KATILIMCI: 11. fragmanın bir açıklaması.

HEIDEGGER: Ama bu fragmana nasıl geldik? 64. fragmandan bizi 11. fragmana ileten ilgili motif nedir?

KATILIMCI: Bizzat Heraclitus'un söylediği şeyler bu geçişte bize destek olmuştur. 64. fragmanda o, her şey (ta panta)den bahsetmekte, 11. fragmanda ise bizim sürünen her şey olarak anladığımız sonsuz yanan ateş ifadesi geçmektedir.

HEIDEGGER: Fakat bu süreçte alaka kurulacak destek nerede bulunuyor?

KATILIMCI: Şimşek (şimşegin çakması), bizi vuruş (πληγή, plege)a götürmektedir.

HEIDEGGER: Ayrıca dümen tutma ve güdülme arasında uygun bir bağlantı gördük. Bu yüzden, biz öncelikle şimşek ile her şey (ta panta) ilişkisini ele aldık, sonunda da kırbaçlama ve her sürünen arasındaki alakayı inceledik. Ardından yöneldiğimiz yer...

KATILIMCI: ... güneş fragmanlarıdır.

HEIDEGGER: Açıklama önce şimşek veya şimşek çakmasıyla başladı, sonra güneşe yöneldi, ardından da sonsuz yanan ateşe döndü. Ardından yapmamız gereken şey, şimşek, güneş ve ateşe ait atıfları daha belirgin bir şekilde belirlemektir. Konusal olarak şu ana kadar ele aldığımız şey şimdi açıklığa kavuşmaktadır. Fakat Sayın Fink fragmanların açıklamasına nasıl devam etmektedir?

KATILIMCI: Bu açıklama bizim için bir problem doğurmuştur.

HEIDEGGER: Bu açıklama hangi noktada bir problem doğurmaktadır? Sayın Fink'in kullandığı süreci nasıl tarif edersiniz? Onun açıklama tarzı her durumda elde hazır tutulmalıdır, fakat riskli olduğu da belirtilmelidir.

KATILIMCI: Fragmanların kendisinde bulunandan daha fazlası onların yorumlarında ifade edilmiştir.

HEIDEGGER: Yorum tehlikelidir. Fakat Sayın Fink keyfi bir yorum yapmaz; aksine daha zor yorumu ve problemin zor tarafını tercih ederken de ayakları yere basmaktadır. Burada ilgilediğimiz sorun nedir? Hangi hakka dayanarak o daha zor yorumu tercih etmektedir? 30. fragmanı örnek olarak alabiliriz.

KATILIMCI: Herbir durumda, ana konunun öne çıkması için daha zor açıklamayı tercih ettik.

HEIDEGGER: Bu hangi konudur?

KATILIMCI: Konu pek çok çeşidiyle, belki de en açık şekilde zaman probleminin atıfta bulunurken ele alınmıştır.

HEIDEGGER: Zaman hakkında konuşmayı şimdi uygun görmüyorum. Varlık ve zaman konusunu şimdi bir kenara bırakalım. Ele alınan hâangi konu öne çıkarılmalıdır? Sayın Fink'in giriş mahiyetindeki saptamalarını düşünün.

KATILIMCI: Düşünme konusu.

HEIDEGGER: Düşünme konusu nedir? Düşünme konusunun bizim aradığımız, ama hâlâ bilmediğimiz bir şey olduğunu söylemeliyiz. Sizin, sorduğu soruya verdiğiniz cevabı dinleyen o yabancı, Heraclitus'la ilgilenirken, bir fildişi kulede oturduğumuz şeklinde karşılık verebilir. Zira bizim yaptığımızın teknoloji ve endüstriyel toplumla alakası yoktur; daha ziyade bu eskimiş hikâyelerden ibarettir. Burada cevap ne olabilir?

KATILIMCI: Burada eskimiş hikâyelerle uğraştığımız fikri şüphe götürür. Çünkü Heraclitus'u biz geçmişin bir düşünürü olarak ele almıyoruz. Daha ziyade bizim amacımız, Heraclitus'u sunarak başka veya oldukça benzer bir şeyi göz önüne getirmektir. Bizim için geçmişteki olayla alakalı bir sergiyi sunma gayreti söz konusu değildir.

HEIDEGGER: Bu durumda Heraclitus araştırmalarına hiçbir katkımız olmaz mı?

KATILIMCI: Bunu söyleyemem, çünkü bizim sorunsalımız da araştırma için yararlı olabilir.

HEIDEGGER: Heraclitus hakkındaki konuşmamızda düşünme konusunu belirlemeyi amaçlıyoruz. Bu durumda Heraclitus araştırmaları için tematik bir amaç gütmemekteyiz. Biz yön konusuyla ilgilenmiyoruz. Belki bizim yaptığımız, Heraclitus araştırmaları adına ulaşılmaz da olabilir. Fragmanlar hakkında konuşma ve onları dinleme tarzımız ve yolumuz basit, mesela gazete okuduğumuzdaki gündelik fikir belirleme tarz ve şeklinde değildir. Sayın Fink sizi diğer şekilde düşünmeye zorlamaktadır. Daha zor açıklamanın zorluğunun daha da artması sadece bizim anlama kapasitemizin seviyesiyle alakalı değildir. Burada gramer

açısından mukayeseli gibi gözüken şey belki de başka bir ayrıcalıktır.

KATILIMCI: Mukayeseli ifadesi, bir şeyin karşılaştırıldığı bağlamda bulunduğunu öngörmektedir. Gündelik basit düşünme ve anlama ile daha zor yorum denilen şey arasında üzerinde durmaya değer bir açıklık bulunmaktadır.

HEIDEGGER: Böylece biz, her şey (ta panta) ve şimşek, her şey (ta panta) ve güneş, her şey (ta panta) ve ateş atıflarına bakmıştık. 7. fragmanda her şey varlık ifadesi geçmektedir. Her şey (ta panta)in yıldırım/şimşek, güneş, ateş ve tek/bir (hen)e olan karşımızdaki atfında, sıradan okuma tarzıyla karşılaştırdığınızda zor yorumlamanın en güç tarafı nedir?

KATILIMCI: Buradaki soru, her şey (panta)in şimşek, güneş, ateş, tek/bir (hen), savaş veya logos ile bağlantılarının, bunların her birinde farkını olduğu, yoksa her şey (panta)in ilişkilendirildiği şeylerin adı geçen çokluğu sadece bir çeşitliliğin ismini mi gösterdiği şeklindedir.

HEIDEGGER: Karşımızda duran zorluk, her şey (ta panta) veya her varlık ile yıldırım/şimşek, güneş, ateş, tek/bir (hen), savaş ve logosun ilişki çeşitliliğindedir. Çeşitlilik, her şey (ta panta) veya her varlığa ait olmadığına göre, o neye aittir?

KATILIMCI: Benim gördüğüm zorluk ise, bir taraftan her şey (ta panta)in bir yekünü oluştururken, diğer taraftan her şey (ta panta)in, yeküne ait olmayan bir şeye atfen bir yerde durmasıdır.

HEIDEGGER: Yekün sayesinde her şeye sahip olduğumuzu, onun vasıtasıyla düşünmenin sonuna eriştiğimizi söyleyebilirsiniz. Öte yandan, yekünü aşan bir çeşitlilik vardır. Eğer her şey (ta panta) varlığın yekünü ise, o takdirde bütünlük nedir, hâlâ daha ileriye götürecek bir şeyler var mıdır?

KATILIMCI: Her ne kadar siz “varlık” kelimesini bir kenara bırakmamız gerektiğini söyleseniz de, varlığı bütünlükten ileriye götüren şey olarak zikretmekten kendimizi geri alamıyoruz.

HEIDEGGER: Şu ana kadar konuşma varlık hakkında değildi. Varlık bir nesne değildir, bütünlük şekliyle ifade edilen bir şeye de ait değildir. Burada daha zor açıklama şu çerçevede olur; Biz fragmanları ontik olarak gazeteyi okuduğumuz gibi okumuyo-

ruz, fragmanları okumak basitçe açık olan nesnelerle ilgilenmemektedir. Aksine, buradaki zorluk şudur ki, mesele düşüncenin doğrudan sunuş ve kafa yorma ile ulaşlamayan bir şeye yani gerçek arka plana doğru kendisini atmasından ibarettir.

Diğer bir zorluk ise şöyledir: Bir çeşit düşünce, varlığa nispetle bir bütün olan şeyin metafizik düşünme yolu olduğunu kabul eder. Şimdi son seminerde söylediğimiz gibi Heraclitus henüz metafiziksef olarak düşünmemektedir, böyle olunca da artık biz metafiziksel olarak düşünmeye yönelmiyoruz. “Henüz-metafiziksel-olmayan” ifadesinin metafizikle hiçbir ilişkisi yok mudur? Bir kişi “henüz-olmayan” kısmını ifadenin geri kısmından, metafizikten ayırmayı düşünebilir. Ancak “henüz-olmayan” ifadesi “henüz” şeklinde, belirli bir hazırlık anlamında, Heraclitus onu göremese de, sadece gördüğümüz ve yaptığımız, ve görmeli ve yapmalı olduğumuz şey olarak da ifade edilebilir. Fakat “artık-metafiziksel-değil” ifadesi ne olacak?

KATILIMCI: Düşünmenin böyle vasıflandırılmasından geçici olarak vazgeçilebilir, çünkü bizim de içerisinden geldiğimiz metafizik tarihi basitçe bir kenara atamayız. Öte yandan “henüz-metafiziksel-değil” ifadesinin ne ile ilgilendiği konusu bu vasıflandırma sürecinde oldukça üzerinde durulmuş bir konudur.

HEIDEGGER: Eğer Heraclitus kendi düşüncesinin henüz metafiziksel olmadığını, çünkü ileride gelecek olan metafiziği daha kendisinin görmediğini söyleyemiycekse, bu durumda artık metafiziksel olarak düşünemeyeceğimizi söylemeli miyiz, zaten kendimiz de metafizik içerisinden geliyoruz?

KATILIMCI: “Artık” ifadesinde bir belirsizlik var. Bir taraftan o yüzeysel, geçici tanımlama şeklinde anlaşılabilir. O zaman bu ifade metafiziğin arkamızda kaldığını anlatır. Diğer taraftan o, metafizik içerisinde metafiziksel karşı duruş şeklinde olmasa da metafiziğe yönelişin gerçekleştirilmesi olarak da anlaşılabilir.

HEIDEGGER: Siz, “artık-metafiziksel-değil” ifadesinin, metafiziği bıraktığımız şeklinde anlaşılamayacağını; aksine, bu ifadeye göre metafiziğin hâlâ bize tutunduğunu, ondan kurtulamayacağımızı söylemeye çalışıyorsunuz. Batı felsefesinin neresinde bir devrin diğer düşüncelerle en kesin biçimde ilişkiye geçtiğini söyleyebilirsiniz?

KATILIMCI: Hegel'de.

HEIDEGGER: Eğer artık metafiziksel olarak düşünme gayretinde olmayacağımızı söylersek, ama yine de metafiziğe bağlı kalırsak, o takdirde bu ilişkiyi Hegelci yaklaşımdaki sublati-on' (kavram içinde korunarak-aşılması) olarak belirleyebiliriz. Hiçbirimiz metafiziğin yeniden ortaya çıkıp çıkmayacağını bil-memez. Her durumda da "artık-metafiziksel-değil" ifadesini be-lirlemek, "henüz-metafiziksel-değil" ifadesininkinden daha zor olacaktır. Fakat Hegel ve Yunanlıların bu konudaki durumu ne-dir? O da Yunanlıları bir noktaya kadar hep aynı tarzda ele al-maz mı?

KATILIMCI: Hegel'de başka bir anlayış da, başlangıcın ne ol-duğu ile ilgili olarak sunulmaktadır.

HEIDEGGER: Başlangıç problemi şu an bizim için oldukça zor bir konudur. Arzuladığım cevap daha basit. Hegel'e göre fel-sefe adına Yunanlıların sahip olduğu özellik nedir?

KATILIMCI: Hazırlık özelliğidir.

HEIDEGGER: Bu cevap çok genel. Daha spesifik olarak ifa-de edilirse...

KATILIMCI: Phenomenology of Mind (Zihnın Fenomonolo-jisi)'a yazdığı önsözde Hegel, her şeyin, gerçekliği sadece bir öz olarak değil, aynı derecede özne olarak anlama ve ifade etmeye dayandığını söylemektedir.

HEIDEGGER: Bu nasıl anlaşılmalıdır? Bahsettiğiniz "önsöz", Phenomenology'nin önsözü mü?

KATILIMCI: Bu, bilim sistemine olan önsözdür, öte yandan "Giriş" kısmı Phenomenology'nin asıl önsözü durumundadır.

HEIDEGGER: O halde "Önsöz" ifadeniz, sadece Phenomeno-logy of Mind'ı değil Logic'i de kapsamaktadır. "Önsöz"de Hegel, felsefe hakkında köklü bir şeyler söylemektedir, yani o gerçeği sa-dece bir öz olarak değil aynı zamanda özne olarak düşünmelidir. Yunancada özün karşılığı...

KATILIMCI: ... dayanak/konu/töz (ὑποκείμενον, hûpokei-menon) ve altında bulunan kavramlar.

* Sublation kavramı şunu ifade eder: Daha önceki bir fikir veya prensip zaman içerisinde ba-sitçe yok olmaz veya reddedilmez; ama onun yerine geçen yeni daha üstün bir prensibin içe-risinde mevcut bulunur. (çev.)

HEIDEGGER: Hegel özü nasıl düşünmüştür? Eğer evin büyük veya uzun olduğunu söylersem, sadece özsel olarak vasıflanacak düşünme tarzı nasıl olur? Burada düşünülmeyen şey nedir?

KATILIMCI: Ev ile uzun olma arasındaki hareket.

HEIDEGGER: Hegel'e göre sadece öz (hûpokeimenon)ü düşünen Yunanlıların buna dair kategorileri vardır.

KATILIMCI: Başka temel bir şey yani özne onu takip edince hareket göz önüne gelebilir.

HEIDEGGER: Ev uzun denildiğinde, burada düşünülmeyen şey nedir?

KATILIMCI: Düşünen bir kişi.

HEIDEGGER: O halde, sadece öz (hûpokeimenon)ü görüp özneyi göz önünde tutmayan düşünce ne tür bir düşüncedir?

KATILIMCI: Aşırı kullanılan kelimeleri telaffuz etmekte tereddüt ediyorum.

HEIDEGGER: Felsefede hiçbir kelime veya kavram aşırı kullanılmaz. Kavramların her gün yeni olduklarını düşünmeliyiz. Örneğin bu bardak dolu ifadesini alalım. Buradaki ifadede karşımızda duran bir şeye dair söz söylenmektedir, fakat burada bir ben'e atıf düşünülmemektedir. Bu atıf, düşünce, ben için konusal olunca, o zaman karşımızda duran şey bizim zıttımızda duran şey haline gelir, yani o bir nesne (object) olur. Yunancada nesneler (objects) bulunmaz. Orta Çağlarda nesnenin karşılığı ne idi? Lafzi olarak onun anlamı nedir?

KATILIMCI: Karşısına konulan şeydir.

HEIDEGGER: Nesne, kimin karşısına konulan şeydir? Siz bir bardağı kendinize karşı koyabilir misiniz? Bir şey oluşmadan, kendime karşı bir şeyi nasıl koyabilirim? Subiectum [öz] kavramının Orta Çağlardaki anlamı nedir? Lafzi olarak o ne anlama gelir?

KATILIMCI: Altına düşen şeydir.

HEIDEGGER: Ortaçağ düşüncesi açısından bardak, bir subiectum, yani hûpokeimenonun çevirisidir. Obiectum [sunuş], Orta Çağlarda tam aksine sunulan şey anlamındadır. Bir altın dağ obje [nesne]dir. O halde buradaki obje (nesne) aslında objective (nesnel) şey değildir. O özneldir. Hegel'in yorumuna göre Yunanlıların nasıl düşündüklerini sormuştum. Onların düşünce-

sinde özneye atfın tematik (konusal) olmadığını söylemiştik. Fakat hâlâ Yunanlılar düşünce yüklü müdür? Mamafih, Hegel'e göre onların düşüncesi karşıda duran ve onun altında olanlara doğru bir dönüş idi, buna Hegel ivedi olanı düşünme demektir. İvedi olan, arasına hiçbir engelin girmediği şeydir. Hegel, tüm Yunan düşüncesini ivediliğin bir safhası olarak vasıflamaktadır. Ona göre felsefe, sert bir zemine Descartes'te ben ile başlayarak ulaşmıştır.

KATILIMCI: Fakat Hegel, Socrates'te bir duraklama, erdem oldukları sürece başkalarıyla birlikte ilerleyen öznelliğe doğru bir dönüş görmüştür.

HEIDEGGER: Hegel'in Socrates'te bir duraklama görmesi yine de basit bir zemindir. O Yunan düşüncesini bir bütün olarak bir ivedilik safhası şeklinde anlatırken, içsel farklılıkları Anaxagoras ve Aristoteles arasındakine benzer şekilde aşağıya çekmemektedir. İvedilik safhası içerisinde, aynı üç-uzantılı ivedilik-aracılık-bütünlük şeması vasıtasıyla anlaşılan bir ayırım görmektedir.

Bu yolla o keyfi bir şemayı uygulamamakta, aksine ona göre sonsuz ruhun sonsuz kesinliği anlamındaki gerçeklikten hareketle bunu düşünmektedir. Mamafih, metafizik ve Yunan düşüncesinin tasnifi bizim için bu kadar kolay değildir, çünkü Yunan düşüncesinin belirlenmesi hakkındaki soru, öncelikle sorgulamamız ve ve bir soru olarak ele almamız gereken bir şeydir.

Sondan bir önceki seminerdeki soru, Hegelde spekülasyonun ne anlama geldiği konusu hâlâ cevapsız durmaktadır.

KATILIMCI: Hegel için spekülasyon, sonsuz gerçekliği görmek [Alm: Anschauung] demektir.

HEIDEGGER: Bu cevap çok geneldir ve tahmini bir görüntü arz etmektedir. Böyle bir akademik problem karşısında kişi bir indekse değil bir Ansiklopediye başvurmalıdır. Orada spekülasyonun mantıksal tanımı vardır. Kaç tane tanım mevcuttur ve geride kalanlar hangileridir?

KATILIMCI: Hepsinde de az önce zikredilen üç belirlemeye, ivedilik-aracılık ve bütünlük unsurlarına karşılık gelen mantıksal üç boyut bulunmaktadır.

HEIDEGGER: Mantıksal üç nesneye dair üç belirleme yan ya-

na mı gitmektedir? Görünen o ki hayır. İvediliğe tekabül eden ilk hareket soyuttur. Soyutun Hegel'deki anlamı nedir?

KATIIMCI: Ayrılan ve izole edilen şey.

HEIDEGGER: Daha iyisi: tek-tarafli düşünme, sadece tek yönden düşünebilmeme. Bize göre ivedilik daha ziyade somut iken, burada ivediliğin soyut olması gereği açıktır. Fakat Hegel ivediliği soyut görür, zira bir kişi ben tarafına değil de verilmişlik tarafına bakar. Mantıksal olanın ikinci hareketi diyalektik olan, üçüncüsü ise spekülatif olandır. Spekülatifin Hegelci görüş açısından belirlenmesi, başlangıç ile yıldırım/şimşek/ışık veya asla yatışmayan bir şeyden kişi nasıl kaçabilir? arasındaki açık zıtlığı ele alacağımız ağırlıklı bir seminer bölümünde bizim için önemli olacaktır.

Şimdi, Bay Fink, benim 30. fragmanla ilgili olarak size hâlâ bir sorum olacak. Yorumunuzda kozmosu her şey (ta panta) ile eşit olarak kabul ettiğiniz konusunda sizi doğru anladım mı?

FINIK: Kozmosla her şey (ta panta) birbirine eşit değildir; ama kozmos, her şey (ta panta)'in birleştirilmiş bütünlüğü, sabitlenmeyen ama yeri değiştirilen, bütün izleri taşıyan anlamına gelmektedir. Heraclitus, çatışma veya savaştakine benzer bir dizi hareket yollarından bahsetmektedir.

HEIDEGGER: O halde kozmos, şimşek, güneş ve ateş dizisine mi bağlıdır?

FINIK: Daha ileri bir düşünce belirtilmeden bu söylenemez. Eğer kozmos, ateş tarafından ortaya konan bir düzen değil de düzen veren ateş şeklinde düşünülürse bu doğru olabilir. Eğer kozmosun düzene sokma fonksiyonu varsa, o zaman o temel kelimelerin dizinine de ait olabilir.

HEIDEGGER: 30. fragmanda, bu dünya düzeni zikredilir. Eğer biz, her şeyin bu logosa göre gerçekleşmesine rağmen ile birlikte ele alırsak, o zaman bu logos ifadesine karşılık gelen ve bu kozmos şeklinde bir anlam taşıyan bu dünya düzeni ifadesi, hâlâ ele alınması gereken, hâlâ konusallaştırılması gereken bir şeyi ifade etmez mi?

FINK: Her şeyden önce, tonde (τόνδε) belirteci, bireysel bu ifadesine, burada düzenlere zıt olacak bu kozmosa işaret etmemektedir. Kozmosun birleştirilmiş düzen olduğu iddiası dile getiril-

diğinde κόσμοι'nın çoğulluğuna dahil olan tekil haldeki kozmos burada kastedilmemektedir. Bu kozmosla ilgili olarak tüm varlıklar için aynı (ton auton apanton [the samefor all beings]) ifadesi kullanılabilir. Bunun Heraclitus'a ait bir ifade olup olmadığını şimdi bir kenara bırakıyoruz. Diels, apanton kelimesini, "tüm canlı varlıklar" olarak çevirmektedir. Bu çeviriyi ben kabul etmiyorum. Yine bu ifade ile 89. fragman birlikte ele alınarak, uyanık olanların ortak bir dünyaya sahip oldukları, uyuyanların ise her birisinin kendi dünyalarına döndüklerini ifade eden yorumunu da reddediyorum. Tüm varlıklar için aynı ifadesini, aynı, yani uyanık olanlar (κοινὸς κόσμος, koinos kosmos) için ortak ve bir olan dünya, bunun karşısında da uyuyanların özel dünyası (ἰδίος κόσμος, idios kosmos) şeklinde anlamıyorum. Apanta kavramını, her şey (ta panta) olarak yorumluyorum. Geleneksel olarak olarak apantes kelimesi, insanlara ve canlı varlıklara işaret etse de, tıpkı panton gibi apanton da, burada Heraclitus'un dilin akışındaki mantığa göre konuştuğu, yoksa panton, apantondan konuşmadığı anlamına gelir.

HEIDEGGER: Fakat o takdirde pantanın anlamı nedir?

FINK: Panta, ateşin parlaklığında kendi belirlenmeleri ve özellikleri içerisinde birleşim ve açığa çıkımı şekillendirmektedir.

HEIDEGGER: Düzenlerin, her şey (panta)e ait birçok bütün düzenleri anlatması şeklinde çoğul kavramdan başlanamaz mı? Bu takdirde bu düzen, diğerlerinden farklı olarak bu tek konumu ifade eder.

FINK: Fakat Heraclitus'un birçok düzenlerden bahsettiği tek bir pasaj bile yoktur.

HEIDEGGER: Yine de, bu (tonde) kavramı, yeni bir temanın başladığı bir yere işaret eder. Sizin yorumunuza göre kozmos kavramı, ontik olduğu kadar ontolojik olarak da anlaşılmalıdır.

FINK: Heraclitus, ne her şey (panta)'in, ne de ateşin tarafında durur; aksine o, her ikisi arasında ilginç bir yerde durmaktadır.

HEIDEGGER: Bu ifade ile artık 31. fragmana dönebiliriz.

FINK: Öncelikle 31. fragmanın yorumu için bir öneri içeren bir düşüncüyü açıklamak istiyorum. Geçen seminerde değişim kavramıyla dönüşümlerin mi, yoksa bozulmaların mı kastedildiği hakkındaki şüphemizi ifade etmiştik. Eğer bu bir değişim

problemi ise, o zaman biz, değişikliği, temel bir özü düşünebiliriz. Eğer değişim kavramım, altüst edilme olarak çevirirsek, o takdirde zamanı ölçen gök kubbede güneş-ateşin seyrindeki dönüş noktasını mı kastettiğimizi sorabiliriz.

HEIDEGGER: Ateşin dönüşümleri ifadesi, bir “öznesel izafe” (Lat: genitivus subjectus) mi, yoksa bir “nesnesel izafe” (Lat: genitivus obiectus) midir?

FINK: Değişim kavramı, ateşin tekididir. Ancak, bir zorluk, metafizik tarihinden aşına olduğumuz ve yaygın düşüncelerden, hep içerisinde hareket ettiğimiz genel düşünce tarzlarından ve 31. fragmanı ilk yorumlama eğilimimizden elde ettiğimiz olguda yatmaktadır. Hazırda metafizik tarafından bize verilmiş böyle bir fikir, kendisini birçok maske altında sunan ikincil öz fikridir.

HEIDEGGER: O halde ateş kavramı, “nesnesel izafe” (Lat: genitivus obiectus) olmaktadır.

FINK: Genitivus obiectivus ve subjectivus. Diğer bir şema da kendisini elementler hakkındaki eski bir spekülasyonda göstermektedir. Bunda şu veya bu elementin orijinal element olduğu ilan edilmektedir. Ateş, kendisini, yine ondan doğan bir şey aracılığı ile değiştiren temel bir elementin fonksiyonuna sahip değil midir? Ateşin dönüşümleri ifadesini yorumlayabileceğimiz iki yaygın şema, ikincil öze ait değişiklik ile orijinal elementin kaynaklanması olarak belirtilebilir. Fakat inanıyorum ki bu tür fikirlere karşı ileri derecede bir güvensizlik beslemek zorundayız. Metnin kendisi ateşin değişiminden, önce denize çevrilmesinden bahsetmektedir. Ateş kendisini denize, yani ateşin zıttı bir güç olarak anladığımız bir şeye çevirmektedir. İlk başta, bunun bildiğimiz su ve ateşin keskin, ontik zıtlığıyla ilgili bir sorun olduğunu varsayabiliriz. İnsani çevrenin küçük etki alanında suyun ateşi söndürmesi ve ateşin de suyu buharlaştırması fenomeni vardır. Fakat böyle iki taraflı mücadele ve yok ediş sadece yeryüzü toprağında mümkündür. Açıkçası, fragman bu küçük alana değil, dünyanın büyük etki alanına atıfta bulunmaktadır. Burada bizim gözümüz önünde göklerdeki, denizdeki ve yeryüzündeki – yeryüzünü saran denizdeki ateş vardır. Dünyanın büyük etki alanında, kendisini dünya görünümünde sunan alanda ateş ve su birbirini yok etmemektedir.

Dünya görüşü [Alm: Welt-Anschauung] burada ideolojik olarak ele alınmamakta, aksine o göksel yıldızların, onların altında yatan deniz ve yeryüzünün muazzam ilişkilerinin aşikare görüntüsü anlamına gelmektedir. Heraclitus ateşin kendisini önce denize çevirdiğinden bahsedince, bu çevirmenin ne anlama geldiğini hâlâ anlayamamamıza rağmen değişiklik ve kaynaklanma planını bir süre için kenara koyduk. Deniz kendisini yarı yeryüzü ve yarı da ateş nefesine çevirir. Ardından okuduğumuza göre yeryüzü denize dönmekte ve yeryüzü önceden denizin bulunduğu, denizin yeryüzü olduğu ölçüde erimektedir. Ateş nefesinin daha sonra neye ve nasıl döndüğüyle ilgili başka bir bilgi fragmanda bulunmamaktadır. Ateş nefesi ile bu dönüşüm bir kapanışa ermektedir. Tüm söylenenler ateşin denize, denizin de yarı yeryüzü ve yarı ateş nefesine ve son olarak da yeryüzünün denize dönüşünden ibarettir. Ateş kendisini denize çevirmekte, bu da yeryüzü ve ateş nefesine bölünmekte, yeryüzünün yarısı tekrar denize dönmektedir. Açıkçası su ve toprağın, sıvı ve katının karşılıklı değişimlerinden bahsedilmektedir. Bizim için aşına olan zıtların farklılıkları kendisini gizlemektedir. Ateş nefesiyle ilgili olarak başka bir dönüşüm veya tekrar ateşe dönüşüm anlatılmamaktadır. Deniz, yeryüzü ve ateş nefesi arasındaki farklar ortak bir kaynağa, adım adım öne sürülen bir başlangıca atfedilmektedir; fakat biz hâlâ bu başlangıcın özelliğini bilmiyoruz. Eğer şimdi değişikliğin bildik şemasını yani durumları, modları ve kaynaklanma şemalarıyla birlikte orijinal öz şemasını kullanamazsak, o zaman bir zorlukla karşı karşıyayız demektir. O zaman ateşin dönüşümleri ifadesini nasıl yorumlamalıyız? Heraclitus'un düşünce dolu olarak tecrübe ettiği ve hakkında bir görüntü yakaladığı şeyin ne olduğunu kendimize sormalıyız. Şimdi izin verirseniz ateşin dönüşümleri ifadesine güzel bir anlam vermeyi deneyeceğim. Bu, Heraclitus'un düşünce dolu olarak hakkında bir görüntü yakaladığı şeyin ne olduğu sorusuna muhtemel bir cevap verecektir. Biz, ateşin dönüşümünü, günün bitiş fenomeni ve İyonya kıyılarında güneşin doğumu fenomeninden hareketle kendimize makul hale getirebiliriz. Şafak zamanı denizin enginliği geceyi yırtıp çıkan ateşten gelen ışıkla parıldar; denizin karşısında da kıyılar ve kara, denizin ve karanın üzerin-

de ateş nefesiyle dolu gök kubbe alanı ışıldar. Eğer ateşin deniz, yeryüzü ve ateş nefesiyle ilişkisini, yani ateşin temel olgusu olan görünür hale getirmesini, öyle olduğu zaten belirlenmiş bir şeye ışık vererek onun görünmesini sağlamasını düşünmüyorsak, daha derin bir anlam aşına olduğumuz gün bitiminde bulunmaktadır. Ortaya getirmeyi bir mamulu oluşturma anlamında veya yaratıcı bir meydana getiriş şeklinde anlamıyorsak, ama düşünce yoluyla ifade edilmiş iki formun, teknik ve yaratıcı başarı anlamındaki ortaya koyma ve ışık saçmanın arkaplanma ilerlemeye çalışıyorsak, daha derin bir anlam yine aşına olduğumuz gün bitiminde bulunmaktadır. Gün bitiminin daha derin anlamına ulaşmak, maddi değişim anlamındaki teknik ortaya koyma şeması ile yaratıcı ortaya-getirme şemasını bir kenara bırakmaya bağlıdır; bundan başka olarak temel güçsüzlük özelliğini ateşin ışığındaki aydınlatmasından uzaklaştırmak da gerekir. Eğer yapma, ortaya getirme ve ışık saçma veya görünür hale getirme ile ilgil bildik planların arkaplanına ulaşma düşüncemizde başarılı olursak, o zaman gün bitimini daha bir derin anlamda anlayabiliriz. O takdirde de şunu söyleyebiliriz: Dünya gününün bitiminde öncelikle dünya alanının, denizin, yeryüzünün ve gök kubbenin temel farklılıkları açığa çıkar. Bu derin düşünce için günün bitimindeki bilinen fenomene sahibiz. Fakat yeryüzünün denize dönmesiyle alakalandırabileceğimiz hiçbir fenomenimiz bulunmamaktadır.

HEIDEGGER: Güzel olarak nitelendirdiğiniz ama mevcut fenomeni de içerisinde barındırdığı için hiç de güzel olmayan bu tasarınızda dönüşüm kelimesini nasıl çeviriyorsunuz?

FINIK: Yükselen ateşi görüyoruz ve onun yükselişinde dönüşüm, kendisini ateşin parlaması içinde gösteren şeye doğru ateşin geriye dönüşleridir. Dönüşüm, maddi değişimleri anlatmaz...

HEIDEGGER: ... ve sırf ısıtmayı da anlatmaz.

FINK: Ateşin dönüşümlerinin daha derin anlamını bildirirken ben, ontik ilişkilerde bilinmeyen görünür duruma getirmenin ve doğa anlamında yükselmesine yol açmanın yaygınlığına odaklanıyordum. Bu, ateşin, orijinal bir element olarak su ve toprak gibi başka elementlere dönüştüğü şemayı göz ardı etme hareketidir. Ve ben bunu, ateşin aydınlık dünyasının ışık saçıcılığında nes-

nellesmiş dünyasının ortaya çıkmasıyla kendilerini dışarıya dökken her şey (panta)ın alanları arasında bir temsil içinde düşünmeye yöneliyorum.

HEIDEGGER: Buna göre siz, şafak fenomenini yorumunuzun temeli olarak alıyorsunuz...

FINK: ... değişim fenomenini göz ardı etmek adına bunu yapıyorum.

HEIDEGGER: Buna bağlı olarak siz, güneş yerine dünya-ateşini göz önünde tuttuğunuz gibi belli bir günün değil dünyanın şafağını kastediyorsunuz.

FINK: Fakat doğal güneş içinde de ateşi düşünebiliriz.

HEIDEGGER: Ateşi nasıl düşünmeliyiz? Zorluğu biraz artırmak adına ben 54. fragmana atıfta bulunuyorum. Orada, görünmez (ἀφανής, athanes [invisible]) kelimesi ön plana çıkmaktadır. Ateş görünmezdir, açığa çıkmayan ateşin kendisidir.

FINK: Başlangıçta söylediğimiz gibi ateş, her şey (ta panta)de mevcut olmayan şeydir.

HEIDEGGER: Eğer günden hareketle dünya-gününe ulaşıyorsanız, biz de güneşten ateşe doğru düşünce yöneltebiliriz.

FINIK: Ateşin ontik bir fenomen olarak birden denize dönüşünü hiçbir yerde bulamayız.

KATILIMCI: Deniz (θαλάσσης, thalasses) kelimesi neye işaret etmektedir?

FINK: dönüşüme. Zira denizin toprağa ve ateş nefesine dönüşmesi, dönüşümün devamından ibarettir.

HEIDEGGER: 31. fragmanı bir kenara bırakmayı teklif ediyorum. İçine düştüğümüz problemin kaynağı, konuşmamız gerektiği halde, ateş hakkında yeterince konuşmamış olmamızdır. Ne kimya ile ilgili fikirlerle sunulan yorumları anlıyorum, ne de gün ve dünya-günü arasında oluşturulmaya çalışılan eşleştirmeyi takip edebiliyorum. Bana göre burada bir boşluk var.

FINK: Zannedersem, ateş, deniz ve toprak tekrarlı bir dizide ortaya çıktığı 76. fragmana geldiğimizde zorluk kendisini aydınlatacak. Orada en önemli olan şey dönüşümün anlatıldığı tarzıdır. 31. fragmanda sadece değişim olarak anlatılan şey, burada "diğerinin ölümüyle canlanmak" şeklinde ifade edilmektedir. Bu suretle biz yeni, sürpriz edici bir düşünce ile karşılaşlıyoruz. İlk baş-

ta, canlılık alanında bize açık gelen karanlık ölüm açıklamasının su ve toprak gibi ne canlı ve ne de ölü olan nesnelere atfedilmiş olması zikre değer gelmektedir. Küçük insan sınırlı alanda iyi bildiğimiz fenomene göre ateş suyu buharlaştırır, su da ateşi söndürür. Burada ateşin suyun yok olması, suyun da ateşin sönmesi sonucu canlı olduğunu söyleyebiliriz.

HEIDEGGER: Canlı olmak burada “hayatta kalmak” anlamında olmalı...

FINK: ... başkasının geçişiyle hayatta kalmak, başkasının yok olmasıyla hayatta kalmak. Fakat burada elimizde sadece şiirsel bir mecaz vardır. Dönüşüm -özellğini anlamak için kimyasal değişiklik fikrinden uzaklaşmamız gerekir. Yaşam-ölüm fragmanlarından hareketle, Heraclitus’un yaşam ve ölüm konusunda neyi düşündüğünü kendimize göstermeliyiz. Buradan hareketle değişimi, yani her şey (panta)in, ateş ve ateşin de her şey (panta) için değişimini anlayabiliriz. Bu, altın ile meta arasındakine benzer bir ilişkidir. Bundaki ilişki, altının değerinden ziyade bir ışık meselesinden ibarettir. Biz, ateşin ateş dışındaki bir şeye dönüşünü kimyasal anlamda, veya değişen aslî bir öz (alloyîsis) anlamında veya kendisini ondan türeyenler arasında gizleyen orijinal bir element anlamında düşünmeyiz. Aksine biz, ateş, deniz, kara ve ateş nefesini, hayat ve ölümle bağlantısı içindeki bütün kademeleri göreceğiz. Açıkçası, antropolojik fragmanları kozmolojik fragmanların karşısına geri çıkaracağız. Yinde de hayat ve ölüm gibi insan oluşla ilgili olan şey, tek/bir (hen) ve her şey (panta)-in birbirine zıt ilişkilerinin bütünlüğünü anlamada kesin manada bir ipucu olmaktadır.

Bölüm 8

Yaşam ve Ölümün İç İçeliği

(İlgili Fragmanlar: 76, 36, 77)

• İnsanlarla Tanrıların İlişkisi

(İlgili Fragmanlar: 62, 67, 88)

FINK: 31. fragman bir çok nedenden dolayı bize kapalı kalmıştır. Birinci sebep, dönüşümün kendisini bir taraftan teknik bir terim olarak, diğer taraftan da bir düzen içerisinde gerçekleşen dönüşlerin çokluğu şeklinde tartışmaya açmasıdır. İkinci sebep ise, dönme kavramının asli şeylerin değişmesiyle ilgili ve ya kendisini yabancı şekil biçimindeki farklı görüntüler içinde gizleyen asli elementin ortaya çıkmasıyla alakalı genel düşünme çerçevesinde ele alınıp alınmayacağı sorusunun akabinde ortaya çıkmasıdır. 31. fragmanı İyonya kıyılarındaki güneşin doğumu fenomeniyle açıklama gayreti, dünyanın deniz, kara, gök ve ateş nefesinden oluşan alanın yükselip parlamasına izin vermede, (ne asli bir özün reel dönüşümü, ne orijinal elementin doğuşu, ne teknik veya yaratıcı anlamda ortaya çıkışı, ne de zaten mevcut nesnelerin ateş ışığı ile bunu ısıtılmasındaki zayıflığı belirtmede) noksan kalmaktadır. Şayet varlıkların parlamasını şimşek, güneş ve sonsuz duran ateşin her şeyi kuşatan parlaması şeklinde düşünmek istiyorsak, herhalde, fiili üretim ve yaratarak ortaya koyuşun arasındaki ve salt ışık ile ısıtma arasındaki farklılığının ardına bakmak gerekir.

HEIDEGGER: Mevcudun görünür-hale-gelmesini gerçek bir yapış, yaratıcı tarzda ortaya koyuş ve hatta yalın ısıtma olarak görmüyorsunuz. Bu bağlantıda, bir süre önce Husserl'in kesinlik fikrinde benzer bir problemin gizli olduğuna atıfta bulunmuşsunuz.

FINK: Husserl'in fenomenolojisindeki kesinlik problemi, özne/nesne-bağlamında kendi konumuna sahiptir. Verilmişliğin yollarının çokluğunda bir nesnenin bütünlüğünü algılamak [Alm: Gewahren] nesnenin karşılıklı ilişki yönlerinde ortaya çıkmaktadır: Öncelikle ifade etmek gerekirse kesinlik düşüncesiyle Husserl, tam bir realizm ve idealizmden ayrılmayı denemektedir. Tam realizme göre algı ancak bilinçten bağımsız şeye dair bilinçli bir anlayıştır. Bunun aksine tam idealizm, öznenin eşyayı oluşturduğunu iddia eder. İnşa, yaratım veya sırf sunuma işaret eden bir kavram bulmanın zorluğu Husserl'de hep mevcuttur. Antik felsefenin aksine modern felsefe, görünümün genel durumun açıklığındaki bir konudan kaynaklanmadığını, aksine onun bir nesne olmakla ve kendisini bir özneye sunmakla gerçekleştirdiğini düşünür. Mamafih genel görünüm kavramındaki kendini sunuş her bir varlığa aittir. Fakat her bir varlık kendini, başka şeyler yanında idrak özelliği olan tüm nesnelere sunar. O halde sunuş, sunan tarafından gerçekleştirilen ve var olanlar arasındaki bir çatışma veya var olanın temsil edilmesi demektir. Fakat bu var olan şey cazibe ve itme kategorileriyle anlaşılamaz.

HEIDEGGER: Sunuşun diğer bir tür anlatımı, çabuk kavrama ve spontanite* ile alakalandırılmaktadır.

FINK: Kant çabuk kavrama ifadesini, duyuşal bilgilerle ve yine belirli bir tarzda sezginin saf şekilleriyle, yer ve zamanla bağlantılı olarak anlatmaktadır. Spontanite, aşkın kavramanın kategorisel sentezine dayanmaktadır.

HEIDEGGER: Husserl'in kesinlik doktrininde neyi görüyorsunuz?

FINK: Kesinlik düşüncesinde Husserl ne şuurdan bağımsız nesneleri oluşturmayı ne de sadece onları algılamayı kastetmektedir. Yine de, kesinlik düşüncesinin pozitif açıklamasındaki zor-

* Kendiliğindenlik, zorunlu olmasa da bir reaksiyona hazır olmak. Çev.

luk hâlâ yerinde durmaktadır. Husserl, yapma ve sade algılama arasındaki farkın ötesini düşünmeye yöneldiğinde bu problem bilgi yolunda, yani öznenin başından itibaren varsayılan bir nesne ile ilişkisi bağlamında kaldı. Ancak daha önceki sorun...

HEIDEGGER: ... nesnelliğin zorunlu olarak aidiyeti...

FINK: ... mevcut varlığa ait olması, ya da nesnelliğin modern felsefede ilk başta, var olana dair evrensel bir yaklaşım olup onun yanında başka, daha orijinal bir yaklaşımın gizli olup olmamasıdır.

HEIDEGGER: Heraclitus'u sonraki bir dönemden hareketle yorumlamamızın uygun olmadığı buradan bir kez daha açığa çıkıyor.

FINK: İdealizm ve realizmin üzerindeki münakaşadan doğan tüm düşünceler, ısıtarak-ileri-çıkma, görünür-hale-gelme ifadelerinin ne olduğunu açıklamada yetersiz kalmaktadır. ısıtarak-ileri-çıkma ifadesinin parlama ifadesinden daha uygun olduğunu düşünüyorum. Çünkü parlama fikrinden hareketle biz o şeyin zaten var olduğunu, sonradan da ısıtıldığını anlamaya kolayca yönelebiliriz. O zaman, gizli olmamak kavramı, zaten ışık içerisinde mevcut olanın ortaya konması anlamına gelecektir. Yine de, gizli olmamak ve ateş gibi ışık da hâlâ bilmediğimiz bir anlamda üretkendir. Sadece bildiğimiz şey, ateşin "üretkenliğinin" ne yapmak, ne türevsel tarzda ortaya-getirmek ne de ışığın güçsüz bir şekilde ortaya konması olduğudur.

HEIDEGGER: O halde görünür-hale-gelme ifadesinin ne yaratılış [Lat: creatio], ne aydınlatma [Lat: illuminatio], ne kesinlik... olduğu söylenebilir.

FINK: ... ne de teknikin ortaya getirme olduğu. Zira teknik, elde olan ama üretilmemiş bir materyalden türeyen özel bir şeklin ortaya-getirilmesidir.

HEIDEGGER: ... yaratılıştan farklı olarak...

FINK: ... o da canlı yaratıkları ortaya-getirmektedir. Bu durumda biz, görünür-hale-gelme ifadesini uygunsuz tarzda düşünmemek adına, tüm mevcut düşünme türlerini bir kenara bırakmalıyız. Fakat böyle bir prosedürün sadece anlaşma tarzı [via negationis] özelliği vardır ve o, her şey (ta panta) ve varlık (onta)ın ısıyarak-açığa çıkmasının ateşin, güneşin veya logosun

tek/bir (hen)inde ne anlama geldiğini anlamaya dair bir adım bile yaklaştırmaz.

HEIDEGGER: Görünür-hale-gelme düşüncesi daha genel bir konuya işaret eder...

FINK: Tek/bir (hen) ve her şey (panta)in esrarengiz işaretine. Bu işaret ediş, esrarengizdir; çünkü tek/bir (hen), hiçbir zaman her şey (ta panta) içinde zuhur etmez. Her şey (ta panta), var olanın hepsini anlatır. Fakat buradaki hepsilik ne anlamdadır? Genlerde ve türlerdekine benzer izafi, spesifik hepsilike biliyoruz. Örneğin “tüm canlı şeyler” ifadesinde türlerin hepsiliğini düşünebiliriz. Mamafih, her şey (ta panta) izafi bir hepsilik oluşturmaz, aksine, mevcut olan her şeyin hepsiliğini belirler. Bunun yanında tek/bir (hen), her şey (ta panta)in hepsiliği altında bulunmaz. Bunun aksine olarak her şey (ta panta), tek/bir (hen) içerisinde konuklanır, fakat –konferansta bir keresinde sizin de söylediğiniz gibi- patatesin çuvalda bulunduğu gibi değil, daha ziyade mevcudun var oluşta oluşu anlamında.

HEIDEGGER: Burada hâlâ her şey (ta panta) ve varlık (onta)ı daha yakından sorgulamalıyız. onta (ὄντα)’yı nasıl yorumlamalıyız? her şey (ta panta) denenler nelerdir?

FINK: En azından biz mevcudu saymayı deneyebiliriz. Örneğin, var olan sadece doğa ve ona bağlı şeyler değildir. Unsurlardan hareketle saymaya başlayabiliriz: Deniz, kara, hava.

HEIDEGGER: Tanrılar da var olan şeye dahildir.

FINK: Fakat bununla siz mevcuda ve doğal olmayan şeye atıfta bulunuyorsunuz. İlk olarak biz doğal olanla ilgilenelim. Unsurları saydıktan sonra onlardan türeyenleri de zikredebiliriz. Ama sadece doğadaki şeyler mevcut değildir. Aksine doğata karşılaşmadığımız ve doğata ona dair bir model bulunmayan suni şeyler de mevcuttur. Ortaya getirme konusunda bir insan katkıda bulunur. Aristo, bir insanın bir insan doğuracağını söyler. Bu, doğanın yaratıcı gücünde onun da payının olduğu anlamına gelmektedir. Bundan başka, insan suni şeyleri de meydana getirmektedir. Dört neden şemasının yardımıyla teknikte üretilen şeylerin Aristocu analizinin insanlar tarafından üretilenleri belirlemede yeterli olup olmaması açık bir problemdir. Yapay şeylerin karakterlerinin gelişigüzel mi oluştuğu, yoksa zorunlu olarak bazı özellik-

leri mi taşıdıkları tartışma konusudur. Bir süre önce ayakkabıcıların olduğundan dolayı mı ayakkabıların olduğunu, yoksa ayakkabılar olduğundan mı ayakkabıcıların var olduklarını sormuştunuz. İnsanlar açısından Dasein, Dasein'in varoluş tarzına bağlanmış şeylere ve zorunlu olan nesnelere aittir. Bunlar yanında ayrıca lüks sayılacak nesneler de vardır. Ayrıca devletler, şehirler, yerleşim yerleri, kanunlar ve hatta putlar ve idealler de mevcuda (İng: what-is) dahildir. Bu ana hatlarıyla yapılan özet, birçok nesneyle de bağlantılıdır. Mamafih, zikrettiğimiz tüm bu şeylerin, kendisini farklı kılacak şekilde, bilinen varoluş tarzları içerisinde hazır olduklarını kolayca bilemiyoruz. Fakat tüm bunlara dair daha kapsamlı bir göz atış her şey (ta panta) ile birlikte veya onun yanında, tek/bir (hen)in açığa çıkmasına asla yol açmayacaktır. Aksine, tek/bir (hen)i her şey (ta panta)den ayrı olarak kendine has özelliği içerisinde anlamak, ruhumuza ait bir dönüşüme dayanır.

HEIDEGGER: Her şey (ta panta)den bahsettiğimizde başından itibaren varlık (onta)ı mı düşünüyoruz, yoksa ikisi arasında bir farklılık var mı?

FINK: Her şey (ta panta)'dan bahsettiğimizde net olmayan bir tarzda mevcut oluşu düşünmekteyiz. Mevcudun var oluşu kesinlikle bağlantılı ele alınırsa, her şey (ta panta) de varlık (onta) olarak belirlenirse, bu onların sorgulanabilirlik çizgisinde, gerçek veya varsayımsal varlıklar olup olmadıkları çerçevesinde durdukları anlamına gelir. Örneğin, fanteziye ait veya fanteziyle doğan kuruntu (εοικασία, eoikasia [apprehension of or by phantasm]) tarafından algılanan imajlar da varlıklardır, ama onlar temsil ettikleri şey olmamaktadırlar. Nesneler arasında mevcut oluşun seviyeleri vardır. Nesnelerin olduklarından başka türlü kendilerini sundukları, -bu görüntü olmaksızın öznel yanılma olarak görülen- görüntülerinin varlığı mümkündür. Örneğin sudaki yansıma böyle bir görüntü fenomenidir. Fakat suda yansımanın varlık tarzını tanımlamak pek de kolay değildir. Eğer her şey (ta panta) ifadesi varlık (onta) olarak belirlenirse, bu bir taraftan onların gerçek varlık özelliklerini ispatladıkları anlamına gelirken öte yandan da mevcut oluşun özellikle belirtilmesi gerektiği anlamı ifade eder.

HEIDEGGER: Hâlâ bunun arkasında başka bir problemin gizlendiğini düşünüyorum. Her şey (ta panta) ifadesi, varlık (onta) oldukları kadar her şey (ta panta) oluşu; veya varlık (onta) ifadesi her şey (ta panta) oldukları kadar varlık (onta) oluşu anlatır mı?

FINK: Şimdi belirgin bir soru yöneltilmiş oldu. Bunda iki türlü felsefi düşünce tarzına işaret edilmektedir. Biz, her şey (ta panta)den hareketle varlık (onta)ı düşündüğümüzde, daha dünyayı düşünmesek de, dünyayla açık bir bağlantıya yönelmiş oluyoruz. Fakat varlık (onta)tan hareketle her şey (ta panta)i düşünürsek, varoluşu anlamaya ve ondaki bütünlüğü düşünmeye geçiyoruz. Düşünmeyle alakalı olarak bu iki hareket noktası kendilerini bize göstermiş oluyorlar.

HEIDEGGER: Siz sudaki yansıma ve onunla alakalı olarak görüntü problemine temas ettiniz. Benim netleşmediğim diğer bir problem de günbatımı ve Kopernik devriminin algılanmasıdır. Buradaki problem, günbatımının zorunlu bir temsil olup olmadığı, veya güneşin batmadığı bir vizyonun mümkün olup olmadığıdır.

FINK: Günbatımı algısı, dünyanın bilimsel yorumu karşısında dünyanın safça görünümünün hakkıdır. Türetme ve dolaylı bilgi aracılığı ile insanoğlu, artık gözleri önünde duran şeyi göremeyeceği bir noktaya gelebilir. Örneğin günbatımını doğrudan kendisine gelen görüntüye göre değil, bilimsel açıklama içerisindeki görüntüsüyle görür hale gelir.

HEIDEGGER: Dünyanın kolayca elde edilen deneyimiyle ilgili gerçeklik, dünyanın bilimsel yorumundaki gerekçe aracılığı ile ortadan kalkar.

FINK: Erken dönemlerde, örneğin ikiyüz yıl öncesinde yakın bölgelerde hayat hâlâ merkezde idi. O dönemde hayata dair bilgi komşu dünyalardan kaynaklanırdı. Haberlerin dünyaya kolayca nakledildiği bugünkü çağda bu temelden değişmiştir. Theorie des gegenwärtigen Zeitalters isimli kitabında Hans Freyer teknik dünyayı vekaletler alanı olarak tanımlamaktadır.³⁵ Ona göre çevreye dair bilimsel bilgi bir vekildir. Bu tanımlamayı uygun olmayan bir yaklaşım olarak görüyorum, çünkü aynı zamanda tekno-

³⁵ 1955'de Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart'da basılan kitap çevrilmemiştir. (İng. Çev.)

lojik şeyler insanoğlunun yeni deneyim kaynakları olmaktadır. Bugün dünya artık global bilginin her noktasına ulaşabilmektedir. Dünya artık komşuluk alanlarına, uzak ve daha uzak alanlara ayrılmamıştır. Aksine önceden bu şekilde bölünmüş olan dünya, becerikli haberleşme servisleri sayesinde bugün tüm bilgilerin her noktasına ulaşmayı mümkün kılan teknoloji tarafından istila edilmiştir.

HEIDEGGER: Yakın ve uzak alanlara bölünmüş olan dünyanın teknolojik çevre ile nasıl kaplanıverdiğini anlamak zordur. Bence burada bir gedik var.

FINK: Bir noktaya kadar modern insan şizofrenik bir hayat yaşamaktadır.

HEIDEGGER: Eğer bu şizofreninin anlamını biliyorsak. Fakat şu ana kadar söylediklerimiz, konu dışındaki alanlarla ilgilenmediğimizi gösterme konusunda yeterlidir. Bizim için problem olan tek/bir (hen) ve her şey (panta)dir. Bu bağlantıyı nereden hareketle kuruyoruz, her şey (panta)den mı, tek/bir (hen)den mi, yoksa Hegelci yaklaşımla hedef ve kaynaktan mı? Heraclitus'la bağlantılı olarak bu soruna nasıl cevap verirsiniz?

FINK: Heraclitus'un yorumuna şimşek tarzıyla başlamamız, bütünde salgın haline gelen temel bir deneyimin varlığını göstermeyi amaçlıyordu. Hayatın gündelik gidişinde bu deneyim gizlidir. Gündelik hayatta ve Uzak Saman Yolu'na bilinçli olarak girdiğimizde de biz böyle bir deneyime ilgi duymayız. Günlük yaşantıda kendimizi ciddi olarak bütüne uygun hale getirmeye çalışmayız. Fakat insanoğlu gizli olan ilişkiyi, kendisinin hep içerisinde bulunduğu bir bağlantı olduğunu varsayarak bütüne açık hale getirme imkânına sahiptir. Kendisi temelde varlığa, bütüne bağlantılı olarak var olur. Düşünürümüz Heraclitus ile ilgilenirken, kendimizi hep gizlice kendisine doğru iteklediğimiz bütünün birden parladığı böyle bir deneyime rast gelebiliriz.

HEIDEGGER: O suretle biz araştırmamızı tek/bir (hen)e ve onun birçok şekline ve her şey (ta panta)e içten bağlılığına çevirebiliriz. Heraclitus'un metninde her şey (ta panta)e dair çok az ifade bulunması benim için hep bir zorluk olmuştur. Her şey (ta panta)in Heraclitus'tan öğrenemediğimiz kısımlarını Yunan dünyasından bildiklerimizle tamamlamaya ve belki de her şey (ta

panta)in şairlerce anlatılmasına sevkedilmektedir.

FINK: Her şey (ta panta)e ait görünür-hale-gelmenin, hep var olan ateşte bulunduğunu beyan etmemizin hâlâ mümkün olmadığına söyledim. Bu problemi biraz daha araştırmak için en az kesinliğe sahip fragmanlardan birisi olan 76. fragmandan nakilde bulunalım. Kendisinde dönüşümden bahsedilen birçok versiyonları vardır. Maximus Tyrius tarafından aktarılan Yunanca metin şöyledir.* Diels'in çevirisi şöyledir: "Ateş toprağın ölümüyle yaşar ve hava ateşin ölümüyle canlanır; su havanın ölümüyle yaşar ve toprak da suyun(?)."

Bu fragmanda şaşırtan husus, toprağın ateşe dönüşü formüle edilirken, bir şeyin ölümüne bağlı olarak canlanmadan bahsedilmektedir. Burada ahengi bozan ortaya çıkma ve doğma ile ilgili konuşma değildir, ama aksine ateşin toprağın ölümüyle yaşadığı, havanın ateşin ölümüyle canlandığı, suyun havanın ölümüyle hayat bulduğu ve toprağın da suyun ölümüyle yaşadığının telaffuz edilmesidir. Bana en önemli görülen şey, öncekinin yok olmasının daha sonra gelecek olanın doğması ve ortaya çıkması demek olduğu düşüncesidir. Sonradan gelen şey, öncekinin ölümünde yaşam bularak ortaya çıkmaktadır. Öncekinin düşüşü, yeni ve diğer bir şeyin ortaya çıkmasının yolu olarak gözükmektedir. Buna bağlı olarak yok olmanın ortaya çıkmaya olan üstünlüğü sorunundan bahsedilmez. Bu zikre değer bir konudur, çünkü ileride "başkasının ölümü üzerinde yaşama" formülünü daha detaylı biçimde ele aldığımızda bunun dairesel bir çekişme meselesi olduğunu söyleyemeyeceğiz. Zira hayat ölüme dönmekte, ama ölüm tekrar hayata geçememektedir.

76. fragmanda öncekinin ölümünün sonrakinin hayatı olduğu söylenmektedir. Tocco (Studi Ital. IV 5)'nun Maximus tarafından nakledilen ve bu ilişkiyi karışık hale getiren metinde yaptığı bir düzeltme şöyledir: Ateş, havanın ölümüyle yaşar ve hava ateşin ölümüyle canlanır. Su, toprağın ölümüyle canlanır ve toprak da suyun ölümüyle hayat bulur. Burada ateş ve havanın, su

*6 Bu çevirinin alındığı yer: Friedrich Hölderlin: Poems and Fragments, çev. Michael Hamburger (Ann Arbor: Michigan Üniversitesi Matbası, 1966), s. 79. (İng. Çev.)

* ζῆ πῶρ τὸν ἀέρος θάνατον καὶ ἀήρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆ τὸν γῆς θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος.

ile toprağın bağlantıları karşılıklı ilişkiler şeklinde sunulmaktadır. Diels-Kranz'ın yorumlarında hava (ἀήρ, aer [air])nm stoacılar tarafından sokulmuş olabileceği tahminini görmekteyiz. Bundan farklı bir varyant olarak şu ifadeler de verilmektedir: Ateş suyun ölümüyle yaşar, su da ateşin veya toprağın ölümüyle hayat bulur, toprak suyun ölümüyle canlanır. Elementlerin üzerinde böyle bir değişiklik fenomenine tanık değiliz. Denizden veya topraktan bahsedildiğinde bu büyük ölçekteki elementlerle, dünyadaki alanlarla ilgili bir konu anlatılıyor demektir. Bununla birlikte sudan bahsedilince aynı zamanda denizin de kastedilip kastedilmediği pek açık olmamaktadır. Herhalde 76. fragmanda ateş, havaya, suya ve toprağa ait bir dönüşümden bahsedilmektedir. Burada zikredilen altüst oluş ise bizim tam takip edemeyeceğimiz bir şeydir.

Bu bağlantıda 36. fragmana bakalım.** Diels'in çevirisi şöyledir: "Ruhlar için ölüm su olmaktır, fakat su için ölüm toprak olmaktır. Ama, su topraktan çıkar, ruh da sudan çıkar." Altüst oluş burada zor ve çapraşık bir kelime olan olmak (genesis [to become]) ile ifade edilmektedir. Ruhun suya, suyun toprağa, toprağın suya, suyun ruha böyle dağılımı ve sert değişimi, kendi özsel değişiminin arkasında yatan aynı orijinal özün varlığı fikrine izin vermez. Fragmanda varlığa gelmek (gnesthai) ve ginetai kelimeri ile sert bir kavram ... den dışarı (ἐκ, hek [out of]) geçmektedir. Kendimize sormalıyız: Bir şeyi dağıtmak anlamındaki ἐκ kavramı, nereden anlamında veya Aristocu kendinden dışarı (ἐξ οὔ, hek oû [out of itself]) anlamında olarak, temelde bulunan ve değişiklik (μεταβολή, metabole [change]) çerçevesinde farklılaşan anlamına gelebilir mi? İlk başta, 36. fragmanda dört elementin daha fazla açıklanmamış olması şaşırtıcıdır. Dahası, ruhlar (ψυχαί, psûkai [souls]) kelimesi zikredilmiştir. Ruhlar (psûkai) ne olabilir? Ruhlar(psûkai) ile ne düşünülmektedir? Yazı ve pasajlarda ruhlar(psûkai) kelimesi, vurgulu olarak ortaya çıkınca elementerin farklı değişiklik tarzlarını terk mi ediyoruz? Buna göre ruhlar (psûkai) kelimesiyle, insan ruhu anlamındaki ruh,

** ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεταί, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

temel olarak kastedilmemiştir. Bilinç beraberindeki donanımlı bir element, ruhlar (psûkai) beraberindeki elementlerin aktivite-lerine girmez.

Belki de bunu 77. fragmana bakarak kesinleştirebiliriz.* Diels'in çevirisi şöyledir: "Ruhlar için arzu veya (?) ölüm ıslak olmaktır. Biz o ruhların ölümü ile yaşarız, onlar da bizim ölümü-müzle hayat bulurlar." Bizim ruhların ölümü ile yaşamamız, ruh-ların da bizim ölümü-müzle hayat bulması ifade edilince, diğer ifadeyle ruhlar yaşamak için bizimle ilişki içerisinde iseler ve bu-nun tersi de söz konusu olunca, o zaman onların insan olarak be-lirtilmesi çok kolay olamaz. Fakat bizim de ruhlar (psûkai)ı ta-nımlamak için bir motife sahip olduğumuz söylenemez. İlk baş-ta biz sadece, ateşin dönüşümünde yeni bir motifin ruhlar (psû-kai) ile birlikte açığa çıktığını söyleyebiliriz.

HEIDEGGER: İncelenen konunun nereye ait olduğunun ve Heraclitus'un düşüncesindeki yerinin neresi olduğunun bilinme-mesi burada bir zorluk oluşturmaktadır.

FINK: Bu fragmanla konuya başlamıştım çünkü, ruhlar (psû-kai) olarak ölümden canlananın ne veya kim olduğunu hâlâ bil-mesek de, "bir şeyin ölümü üzerine yaşama" formülü bunda da geçmektedir. Bu ilginç ve çok şaşırtan formül, eğer saf kimsayal değişim (alloiosis) ve ateşin dönüşümlerinin kaynağı fikirlerin-den uzak kalmak istiyorsak, tarafımızca açık bir şekilde ele alın-malıdır.

62. fragmanı ilk incelememize yönelelim.** Diels şöyle çevir-mektedir: "Ölümsüz: ölümlü, ölümlü: ölümsüz, bunların yaşa-ması için şunların ölümü, şunların hayat bulması için de bunla-rın ölümü gerekir." Heraclitus burada kısa, sıkıştırılmış kelime-ler içerisinde konuşmaktadır. Burada "başka birinin ölümü üze-rine yaşama" formülünün özel bir şekline sahibiz. Diels-Kranz her seferinde "ölümsüz ölümlü" ve "ölümlü ölümsüz" ifadeleri-ni üst üste iki nokta ile ayırmaktadır. Kimine göre bir ifadeler-den birisi ölümlüler (θνητοί, thenetoi [mortals])in, diğer ifade

* ψυχῆσι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πτῶσιν, ἀλλαχού δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον.

** ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες.

ise ölümsüzler (ἀθάνατοι, athanatoi [immortals])in tanımlanması meselesi olabilir. Birinci durumda ölümsüzler (immortals) özne ve ölümlüler (mortals) de yüklem olmakta; ikinci durumda ise ölümlüler (mortals) özne ve ölümsüzler (immortals) de yüklem olmaktadır. Bu, ölümsüz ölümlülerin ve ölümlü ölümsüzlerin varlığı anlamına mı gelmektedir? İfadede bir tezat mı var? Yoksa burada düşünülen ölümsüzlerin ölümlülerle olan ilişkisi, onların birlikte konumlandırılmalarından kaynaklanan sabit bir ilişki midir?

HEIDEGGER: Burada ölümlüler (mortals) kelimesinin ölümsüzler (immortals) arasında olması da dikkate değer.

FINK: Ölümsüzler (immortals) kelimesini cümlelerin öznesi olarak mı alıyorsunuz? Kişinin aklına ölümsüzler (immortals) ile ölümlüler (mortals) arasında nasıl bir ayırım düşünüldüğü sorusu gelebilir. Buna verilecek basit bir cevap şöyle olabilir: Ölümlü olmak (ἀθάνατίζειν, athanatikein [to be mortal]), ölüm (θάνατος, thanatos [death])ün yokluğu anlamındadır.

HEIDEGGER: Ölüm (thanatos) kavramı, şu ana kadar söylenenler doğrultusunda nasıl belirlenmelidir?

FINK: Henüz böyle bir belirleme yapamayız, çünkü şu ana kadar her şey (ta panta)in etki alanında iken sonsuz yanan ateşle bağlantılı olarak hareket ettik. Zannederseniz, her canlı şeyin sonlu oluşu deneyimine karşılık olarak sonsuzu hep canlı duran bir şey olarak düşündüğünde kişi ölümü ondan hareketle görecektir. Ama sonsuzu düşünmek zordur.

HEIDEGGER: 76. fragmanda ölüm (thanatos)ün yaratılış (genesis)a zıtlığı ile tanındığını öğrenmedik mi?

FINK: Orada ölü olan içinden başka bir tanesinin ortaya çıktığı söylenmişti.

HEIDEGGER: Ölüm (thanatos)ün anlamı bozulma (φθορά, phthora) mı?

FINK: Bu tanımlamayı şüpheli buluyorum. Bir kişi ateşi Heraclitus'un kastettiği anlamda almadıkça, ölüm ve hayat normalde ateş, hava, su ve toprağa hiçbir surette işaret etmez. Olgudan hareket ederek bakıldığında, sadece yaşayan şeylerin etki alanındayken hayat ve ölüm hakkında konuşabiliriz. Cansız olanın alanına atfedildiğinde, ölüm ve hayattan sadece mecazi anlamda

bahsedebiliriz.

İzin verirseniz öncelikle, ölümsüzler (immortals) ile ölümlüler (mortals)in adının geçtiği 62. fragmanda kalalım. Burada ölümsüz olanların tanrılar, ölümlü olanların ise insanlar olduğunu söyleyebiliriz. İlk Zati (α -privitum [alpha-privative]) anlamında tanrılar ölümsüzdür. Onlar ölüm kaderi ile alakasız değildir. Aksine onlar kendilerine has bir tarzda ölümlülerin ölümüne, kendilerinde bulunmayan ölümle zıt bir ilişki doğrultusunda bağlıdırlar. Ortak gözlemci olarak tanrıların ölümle ilişkileri vardır, ama bu ilişkiyi anladığımızı da söyleyemeyiz. Onların ölümle olan zıt ilişkilerinin sadece dışlama özelliği vardır. Ölümsüzler (immortals) olarak tanrılar ölümlülerle bir ilişki içerisindedirler; bu ilişki ölümsüzlerinin hayatının ölümlülerin ölümü demek olduğu bir formda kendisini gösterir. Biz, ölümle hayatı onlar arasında bulunan sert ama birbirine baskın olamayan katı bir zıtlık içerisinde anlamaya alıştık. Hayat ile ölüm arasındaki zıtlık, sıcakla soğuk veya gençle ihtiyar arasındakine benzemez. Aşına olduğumuz zıtlıklarda geçişler vardır, örneğin sıcak oluştan soğuk oluşa, genç oluştan yaşlılığa geçişler böyledir. Bu durumda bile iş daha ciddi ele alınınca sıcak oluştan soğuk oluşa geçiş yoktur. Aksine, sıcak olma özelliğini paylaşan bir şey, soğuk olma özelliği ile bir paylaşım oluşturmaktadır. Yine, doğruyu ifade etmek gerekirse genç olmak da yaşlı olmaya dönmemektedir. Fakata önce genç olan bir şey yaşlı olana dönmekte, yaşlı olmaktadır. Bu tür geçişler kısmen geri çevrilebilir, böylece bunlar kendi yerlerine geri dönebilirler ve kısmen de geri çevrilmeleri mümkün değildir. İlk başta sıcak oluşla paylaşım içerisinde olup sonradan soğukluğa dönen şey tekrar sıcak oluşa dönebilir. Bununla birlikte önce genç olup sonradan yaşlı olan tekrar genç olamaz. Tanrının gündüz-gece, kış-yaz, savaş-barış, doyunluk-açlık olduğu ifade edilen 67. fragmanda Heraclitus bize tanıdık gelen birçok zıtlıkların isimlerini zikretmektedir, ancak bunların tamamı hayat ve ölüm zıtlığından temelde ayrı bir özelliğe sahiptirler. Hayat ve ölümü her nasıl olursa olsun yan yana koymak, bize bildik gelen eşleştirmelerle ölçülüp karşılaştırılabilir mi? Doğata canlıların ölümüne düşüşü geri çevrilemez ve sondur. Evet, mitte ve dinde ölümden sonra yeni bir hayatın bizi beklediği ve ölümün sa-

dece giriş kapısı olduğuna inanılmaktadır. Bu ölümden sonraki hayat, ölümden önceki şu dünyadaki hayatla aynı değildir. Fakat “sonraki” ve “önceki” tarzındaki konuşma burada hiçbir anlam ifade edebilir mi? Açıkçası burada sadece yaşayan kişilerle hiçbir-insanın-ayak-basmadığı alanı umut edilen bir hayat fikri ile dolduran kişilerin algıları ifade edilmektedir. Bilgimiz dahilinde olan ve geçişleri bulunan zıtlıklarla bir şeyin diğeri altında gidişini, ve ana hatlarıyla sıcaklığın soğuktan ve soğüğün da sıcaktan dışarı çıktığını görmektediriz. Fakat olgular aleminde ölümden yaşamın çıktığına şahit miyiz? Açıkçası hayır. Canlıların doğumu iki cinsin birleşmesinden oluşan bir olgudur. Yeni hayat, canlı oluşun özel bir kesinliğinden çıkarak doğmaktadır. Bu sebeple, yeni hayatın ana-babada bir çekirdek şeklinde önceden belirlendiğini, doğumun ise tohum türü bir varlık oluşun gelişmiş bir tür varlığa değişiklikinden ibaret olduğunu söyleyen Aristoteles ile aynı düşünmek zorunda değiliz. Fakat hayat ve ölümün nasıl iç içe olduğunu, geçişin gerçekte hayatın ölüme dönüşmesi şeklinde değil ama “başka bir şeyin ölümüyle dirilmek” tarzında olduğunu hayal edebilir miyiz? Bunun anlamı, ölümden çıkıp hayata gelmek değildir. Şimdi konuşma şeklinden konumuza başlayalım. Biz canlının yaşadığı, ölünün de öldüğünü söylemeye alışmışızdır. Bu, gereksiz ifade tarzı anlamında ele alınmamaktadır. Çünkü biz kişinin kendi veya başka birisinin ölümüyle öldüğünü, ya da kişinin, herkesin denemeler sonucu, kurumlar aracılığı ile ve sosyal durumdan elde ettiği deneyim olan sosyal yabancılaşma karşısında bulunarak kendi hayatını yaşadığını söyleyebiliriz. Böyle bir formülasyonda geçişsiz bir fiilin gizli bir tümlece atfı bize yabancı değildir.

HEIDEGGER: Sizin bahsettiğiniz gizli tümleci açıklamak adına Hegel’in spekülatif cümlesini düşünebiliriz. Hegel, “Tanrı varlıktır” örneğini verir. İlk başta bu normal bir haber cümlesi olup bunda Tanrı özne ve “varlık” da yüklem olmaktadır. Ama bu cümle eğer spekülatif tarzda anlaşılırsa, o zaman özne ve yüklem ayrıcalığı ortadan kaldırılarak burada özne yüklem haline gelir. Tanrı varlıkta yok olur; varlık, Tanrı’nın olduğu şeydir. Spekülatif cümlede “Tanrı varlıktır” (God is being) ifadesinde “dır” (is) ekinin geçişli bir özelliği vardır: Varlığın kendisi Tanrıdır (ipsum

esse est deus [being itself is God]). Spekülatif cümlelerin bu bağlantısı bizi meşgul eden problem açısından uzak, riskli bir mukayesedir.

FINK: Fakat “Tanrı varlıktır” ifadesi spekülatif olarak düşünüldüğünde “hayatı yaşamak” formülüne benzerlik teşkil etse de diğer formül olan “başka bir şeyin ölümüyle canlanma” ifadesiyle benzeşmez. Burada yaşamak hayata değil, aksi gözüken bir şeye atfedilmektedir.

HEIDEGGER: Fakat sorun burada “ölüm”ün ne anlama geldiğidir. Hayat ile ölüm arasında nasıl bir zıtlığın düşünüldüğünü bilmiyoruz.

FINK: Bu, ölümün anlamının ölme süreci mi, ölü olma süreci mi, yoksa tamamen ölü olma mı şeklinde düşünülmesine göre değişir. Bu ayırım, sorunu daha çıkılmaz bir hale getirmektedir.

HEIDEGGER: Bize çok uzak gelen bir konunun Heraclitus tarafından çok basitçe ifade edilmesi şaşırtıcı bir durumdur.

FINK: Heraclitus’un burada hayat ve ölüme dair söylediği şey genelde en uzak bir fikirdir. Olan şeyleri simetrik bir biçimde gösterecek olsak, o takdirde sadece ölümsüzlerin ölümlülerin ölümüyle yaşadıklarını söylemekle kalmayız, ama aynı zamanda bir şeyin geçişli ölümünün olup olmadığını da sorabiliriz. Hayat ve ölümün karşılıklı oluşu hayatın değişmez temeli içerisinde yerini ancak bulur. Bu ölümün sözlü ifadesini imkansız hale getirmektedir.

HEIDEGGER: Eğer ölümler (τεθνεώτες, tethneôtes), şu andaki kullanımıyla anlaşılırsa; o takdirde Heraclitus, onların diğerlerinin hayatı üzerine öldüklerini söyleyebilir.

FINK: Böyle bakıldığında bizce düşünülmesi gereken konu daha karışık hale gelmektedir. Mesele sadece “başka bir şeyin ölümüyle yaşamak” olmayıp, aynı zamanda geçişli bir ölümün zıt konumunu da ilgilendirmektedir. Ölümler (tethneôtes) kelimesi, ölü olmak anlamında iken; yaşayanlar (ζῶντες, zoontes) kelimesi başkasının ölümüyle yaşamak anlamındadır. Eğer hayat ve ölümden canlı olmak ve ölü olmak kavramlarına geçiş yapsak, “olmak” kavramının ölüme nispeten gerçekten ne anlama geldiğini sormalıyız. Ölü olmak bir varoluş tarzı mıdır? Yaşayanlar (zoontes)da bir edim zikredilmektedir: “Şunların ölümünde

yaşamak.” Bu, 76. fragmandaki formüle denk gelmektedir: “Ateş toprağın ölümüyle canlanır.”

HEIDEGGER: Ölüler (tethneôtes) ifadesini açıklamak için, aktif anlamda anlaşıldığı üzere Rilke’nin “ölüme ulaşma” ifadesi bize hatırlatılmaktadır. Fakat sorun, Ölüler (tethneôtes) ifadesinin şimdiki zamanda aktif ölüme mi, yoksa geçmiş zamanda ölü olmak (bitirilmek) anlamında mı olduğudur.

FINK: Şimdi ölüş hayatın son devresidir. Sorgulanması gereken, kimin veya neyin yaşayıp öldüğüdür. Ölümsüz ölümlüler (athanatoi thnetoi) ifadesinde ölümsüzler (immortals) kelimesinin mi ölümlüler (mortals) kelimesinin yüklemine belirlediği, yoksa aksine ölümlüler (mortals) kelimesinin mi ölümsüzler (immortals) kelimesinin yüklemine belirlediği tartışma konusudur. İlk başta ölümsüzlerle ölümlüler birbiriyle karşılaşmakta ve birbirine bağlanmaktadır...

HEIDEGGER: ... ve bundan sonra da tasvir gelmektedir.

FINK: Ölümsüz ölümlüler (athanatoi thnetoi) ifadesi, bir sıralama sunmamaktadır. Çünkü böyle bir durumda tersten okuma mümkün olmayacaktır. Biz ölümsüzlerle ölümlülerin bir bağlantı içerisinde durduklarını görüyoruz. Tanrılar kavramına ölüm dokunmamıştır ve yine de biz ölümlü bir bağ olduğunu varsaymaktayız. Zira şu ifade geçmiştir: Onlar diğerlerinin ölümüyle canlanırlarken. Bu ifade neye atıfta bulunmaktadır? Yaşayanlar (zoontes)m öznesi nedir? Ölümsüzler mi yoksa ölümlüler mi? Yine ölüler (tethneôtes) ifadesinin öznesi nedir? Tanrılar insanların ölümüyle yaşarlar. Tanrılar, insanların ölümünü bir bağış olarak kabul eden seyirci ve şahitlerdir.

HEIDEGGER: Ve insanlar da tanrıların hayatı üzere ölürler.

FINK: 88. fragmanı da burada katalım.* Diels’in çevirisi şöyledir: “Ve o hep birdir ve aynıdır, içimizde yerleşmiş(?) olan şey: Canlı ve ölü, yürüyen ve uyuyan, genç ve yaşlı. Zira bu şuna, şu da buna döndürülmektedir.” Heraclitus, “ve o hep birdir ve aynıdır, içimizde yerleşmiş(?) olan şey” dediğinde, canlı ve ölü veya ölü olmak...

* ταὐτὸ τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ (τὸ) ἐρηγορός καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μετὰπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μετὰπεσόντα ταῦτα.

HEIDEGGER: ... ya da ölebilmek mi kastedilmektedir?

FINK: Eğer canlı ve ölü ifadeleri, yürüyen ve uyuyan, genç ve yaşlı kelimeleri ile paralel zikredildi ise, o zaman bir yeti kastedilmemektedir. Birbirinin yerine geçen durumlar olarak uyanık olmak ve uyumak insan hayatının sürecinde en değişken olan formlardır. Uyanmak ve uyumak, genç ve yaşlı arasındaki ilişki hayat ve ölüm arasındaki ilişkiyle kesin bir paralellik arz eder. Hayat ve ölüm ilişkisi onlar açısından hâlâ daha karışık olmaktadır...

HEIDEGGER: ... çünkü bu üç farklı örneğin türleri de farklıdır.

FINK: Yaşamak ve ölmek, birdir ve aynıdır; uyanmak ve uyumak aynıdır; genç ve yaşlı olmak aynıdır. Heraclitus, farklı olduğu gözükken şeylerin aynılığını ilan etmektedir. Burada, aynı (ταὐτό, taûtô [the same]) ifadesi nasıl anlaşılmalıdır?

HEIDEGGER: Biz onu “birlikte bağlı olmak” şeklinde anlayabiliriz.

FINK: Gerçekten de her bir parça, yaşamak ve ölmek, uyanmak ve uyumak, geç olmak ve yaşlı olmak birbirine bağlıdır. Fakat nasıl oluyor da, örneğin yaşamak ve ölmek “aynı” ifadesinde birbirine bağlı oluyorlar?

HEIDEGGER: Aynı olan şeye atfen.

FINK: Eğer canlı olmak ve ölü olmak aynı ise, o zaman bunlar kendisini gizleyen bir aynılığı şekillendirmektedirler. Hayat ve ölümün farklılığı, önceki iki ilişki ile mukayese edildiklerinde birçok açıdan açık olmaktadır. Genç ve yaşlı olmak gibi uyumak ve uyanmak da bizim için tanıdık, hayatımızın zaman sürecinde gösterilebilen ayrımlardır. Buna karşılık, hayat ve ölüm ise tüm hayatın onu gölgeleyen ama hayat sürecinde hiç gözükmeyen bir şey ile olan ilişkisidir.

Düşünür Heraclitus’un sözü, uyanıklık ve uyku, gençlik ve yaşlı oluş arasında olduğu gibi hayat ve ölüm arasında da farklılığın bulunduğu ısrarcı mevcut görüşü sarsan bir şey değil midir? Onun yaptığı, düşüncesinin baskısını alışılan karşısında farklılıklara göre bölünmüş dünyaya yöneltme, bunu yaparken de aynılığa saygı gösterme meselesi değil midir? Bu, fenomenlerin farklılıklarını kaybedeceği şeklinde anlaşılmaz, daha ziya-

de onların tek/bir (hen) ile ilişki içerisinde aynı olduklarını ifade eder. Heraclitus, canlı olmakla ölü olmanın, uyanık olmakla uyumanın ve genç olmakla yaşlı olmanın aynı olduğunu söyler. O, Diels-Kranz'ın çevirip o şekilde yorumladıkları "içimizde konaklayan aynılık" ifadesini kullanmaz. bizi (ἡμῖν [İng: us]) ifadesi, Diels tarafından içinde (heni [İng: within]) ifadesine katılmıştır. Hayat ve ölüm arasındaki büyük zıtlıkta bulunan aynılığın yerinin biz olup olmadığımız veya aynılığın daha ziyade, insanlığın kendi başlarına uyum içerisinde bulundukları ve böylece belirli bir tarzda benzedikleri tek/bir (hen)de mi aranmasının uygun olduğu cidden sorgulanabilir. Kesinlikle, canlı ve ölü, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlının aynı oldukları ifadesi ilk başta dayatmacı bir konudur. Bu zıtların üç karşı unsurlarının bir olduğu söylenmemektedir, ama Heraclitus belirlenen bir uyum içerisinde bulunan üç zıtlığı zikretmekte ve aynı kavramını zıtlıklardan her birisiyle ilişkisi içerisinde ele almaktadır. Hayat süresi üç türlü zıtlık için ortak bir zemin oluşturmaktadır. Tüm hayat süresi ölüm ile sınırlanmıştır. Hayat içerisinde uyku ölüme kıyas edilmekte, yaşlı olmanın da ölüme yönelik özel bir bağı bulunmakta ve uyanık olmak ile genç olmak da daha ziyade canlı olmayla alakalı bulunmaktadır. Fakat 88. fragmanda hayat ve ölümle ilgili hiçbir ifade geçmemekte, ama canlı olan ile ölü olandan bahsedilmektedir. Bu durumda "yaşayan" ve "ölü" ifadeleri nasıl anlaşılmalıdır? Biz, adil (τὸ δίκαιον, to dikaion) ve güzel (τὸ καλόν, to kalôn) dediğimizde adili mi, adil olanı mı; güzeli mi, güzel olanı mı kastetmekteyiz?

HEIDEGGER: Bu durumda sizin yorumunuz üç farklılığı üç tür olarak anlamaya değil, ama daha ziyade üç farklılığı zaman fenomenine atfen belirlemeye...

FINK: ... böylece de karşılaştırmalı bir ilişkiyi ortaya koymaya yönelmektedir. Buradaki sorun sabit farklılıklarla ilgili değildir. Mamafih, biz ayrımları oluşturan farklılıklarla ilgilenmekteyiz. Canlı olmak ile ölü olmak birbiriyle kademeli bir ilişki içerisinde bulunmazlar, çünkü ölü olmak aşamalara izin vermez. Buna karşı olarak biz canlı oluşturma yoğunlaşmaya ve hayat-performansının sabit ve yüksek formlarını farketmeye alıştırdık. Ancak uyanık olmak ve uyumak neredeyse hiç fark edilmeden bir-

birinin yerine geçmektedirler. Hayat ve ölüm zıtlığı, güzel ve çirkin arasındakine benzer bir zıtlığı oluşturmaz, ayrıca onların ayırmalarının bir derecesi de yoktur. Onların farklı oluş doğaları, sorunun ta kendisidir. Hep-alışılalagelen dialektiksel yorumlar hakkında her durulmak istediğimizde metnin sorgulanabilir özelliği kaybolmaktadır. Her bir kıyasın gibi-olmayanın gibiliği gerçeğinden yola başlarsak, o takdirde uyumak ile uyanık olmanın, yine yaşlı olmak ile genç olmanın belirli bir anlamda ölü olmak ile canlı olmaya bağlı olduklarını söyleyebiliriz. Her halde uykuyu ölümün kardeşi olarak düşündüğümüzde ve uykuyu da ar-noktadaki bir fenomen olarak ele aldığımızda, bu, ümit yüklü bir karşılaştırma olmaktadır. Bir de, “bir şeyin ölümüyle canlanma” formülü hakkındaki soruyla alakalı olarak, hayat ile ölümü birbirine bağlamak “yaşamak” fiilinin geçişli kullanımında ilginç bir şey olarak ortadadır. Buradaki sorun, mevcut modelin uygulanabilirliği yorumu ile alakalıdır; buna bağlı olarak biz sadece ölümün canlandığını söylemiyoruz, aynı zamanda hayatın da öldüğünü söylemiş oluyoruz.

Bir sonuca ulaşamadık, ve belki de hiçbir zaman ulaşamayacağız. Fakat dönüşüm kavramının hep bilindik açıklaması, “bir şeyin ölümüyle canlanma” formülünün yabancılığı ve karanlığı içerisinde kaybolmuştur. Belki biz ateşin toprağa, havaya ve suya ilişkisini hayat ve ölüme atıfla düşünebiliriz, böylece hayat ve ölüm arasındaki gerginliğin zor ilişkisine atıfla, tek/bir (hen) ile her şey (panta) arasındaki antropolojik olmayan temeldeki ilişkiye dair belirli antropolojik bir anahtar noktaya ulaşmış oluruz.

Bölüm 9

Ölümsüz: Ölümlü (62. Fragman).

• Hikmet/Bilgelik Tektir

(İlgili Fragmanlar: 32, 90)

FINK: Sayın Heidegger bugün gelemiycek, zira önemli bir seyahat onu bundan alıkoydu. Fakat bizim metin açıklamasına devam etmemizi, böylece de fragmanların yorumunda ilerleme katetmemizi istemektedir. Özeti yardımıyla bu oturumdaki gelişmelerden haberdar olacak, dolayısıyla da kendi fikrini belirtecek.

Şimdi zihnimize bizim düşünce tarzımızı, daha iyi bir ifadeyle bizi son oturuma sürükleyen açık kalmış sorgulukların hülasasını getirelim. Biz, ateşin değişimleri probleminden başladık, orijinal nesnede bir değişiklik mi düşünüldü, yoksa tek/bir (hen) ve her şey (panta) ilişkisi mi hedeflendi gibi soruları dile getirdik. Sonunda 76. fragmanda karanlığın formülüne, anlaşılması zor olan, bir şeyin başkasının ölümüyle yaşaması düşüncesine geldik. Bu formül 62. fragmanda ölümsüzlerin ölümlülerle veya ölümlülerin ölümsüzlerle ilişkisinin işareti olarak kullanılmıştır. Bu, “bir şeyin ölümüyle yaşama” şeklindeki problematik formülün kullanılabileceği diğer bir alanı mı ifade etmektedir? Bu formül, 76. fragmanda elementlerin, ateş, hava, su ve toprağın ilişkisi çerçevesinde öğrendiğimiz temeldeki kapsamlılık anlamında mı düşünülmektedir? Buradaki formül, özel bir tarzda herkese,

yani tanrılara ve insanlara açık duran şeylere uygulandığı sürece, kozmolojik kaynaklara mı, yoksa kozmolojik zıt-referanslara mı ait bir konudur? Yukarıda zikredilen formül kozmolojik canlı varlıklara mı uygulanmaktadır? Her halde böyledir, çünkü ölümsüzün ölümlüyle ilişkisi, ışık, güneş ve ateş formundaki tek/bir (hen)in her şey (panta)le olan ilişkisine benzemektedir. Tek/bir (hen) ve her şey (panta) arasındaki bizi hep şaşırtan temel alaka, onun yansımasından hareketle mi ifade edilebilir? Tek/bir (hen) ve her şey (panta)in dünyevi ilişkisi, varlığı anlayan tanrılar ve insanların ilişkisinden hareketle mi söylenmelidir? Bununla, bizim sorunsal durumumuzun istikameti belirlenmiş oldu. Şimdi 62. fragmanın yapısını açıklamaya girişelim. Zira bu noktada onun yapısının açık ve belirgin olduğunu söyleyemeyiz.

Adı geçen fragman şöyledir.* Bunu şöyle çevirebiliriz: “Ölümsüz: ölümlü, ölümlü: ölümsüz.” Diels bu suretle ölümsüzleri ölümlülerle, ölümlüleri de ölümlülerle bir ilişki içerisine sokmaktadır. Buna ilaveten, bu ilişki karanlık problemi formülüy-le de açıklanmaktadır. Buna bağlı olarak Diels şöyle çeviri yapmaktadır: “Zira bunların yaşamı şunların ölümüdür ve şunların yaşamı da bunların ölümüdür.” Bana göre bu çeviri çok serbest gözükmemektedir. Çünkü şu ifade geçmektedir: “Bir durumda onlar şunların ölümüyle yaşarlar ve bir durumda şunların hayatıyla ölürler.”** Eğer ölümsüzler (athanatoi) kelimesini bilindik tarzda tanrılar olarak ve ölümlüler (thnetoi) kelimesini de insanlar olarak yorumlarsak, o zaman bu, kesin tarzda ispat edemeyeceğimiz bir yorumlama adımıyla ilgili olacaktır. Kesin olan şey, ölümsüzlerin Yunan mitine göre tanrılar olduğudur. Fakat aynı zamanda ara varlıklar, ölümlü olarak doğan, yarı tanrı olup ölümsüzlüğe yükseltelen kahramanlar da vardır. Ölümsüzler ve ölümlülerin bu ortamı güvenilecek ve kesin denebilecek tarzda tanıdık mı? Buradaki problem, ölümsüzler (athanatoi) ve ölümlüler (thnetoi)in neyi ifade ettiğidir. Fakat öncelikle mitolojik anlamı ele alalım ve ölümsüzleri tanrılar, ölümlüleri de insanlar olarak anlayalım.

*ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκεῖνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκεῖνων βίον τεθνεώτες.

** ζῶντες τὸν ἐκεῖνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκεῖνων βίον τεθνεώτες.

62. fragmanda tanrılar aynı zamanda ölüm dışında bulunmakla tanımlanmaktadır. Doğrudur, ölümsüzler gerçekten de ölümden uzaklaştırılmışlardır. Onlar ölüme sürüklenmezler, ama ona açık bir yerde dururlar. Ölümsüzler olarak onlar bilmedirler ki kendileri ölmeyi yok ederek kendilerini anlamaya ulaşmışlardır. Onlar kendilerini ölüme açık olan ama ölümlü karşılaşmayan varlıklar, insanların ölümünü görenler ve geçici insanların ölme görüntüleri karşısında kendi sürekliliklerinin farkına varanlar olarak bilirler. Ölümlüler ise, hep var olan ve ölümden uzak bulunan tanrılara karşılık ölüme sevk edilen kişiler olduklarını bilen insanlardır. Ölümlüler (thnetoi), insan-üstü bir bakış açısından ifade edilen nesnel bir tanımlama türü bir şey değildir. Aksine bu ifade, insanların kendilerini morituri [ölmek üzere olan kişiler] olarak gördükleri oranda ölüme sevk edildiklerini anlama noktasında özbilince-varışlarım (self-understanding) gösterir. İnsanlar kendilerini, ölümden uzak olan ve sonsuz tanrılara nispetle ve onlar açısından geçici olarak bilirler. Ölümsüzler ve ölümlüler arasındaki iç-dünyalarıyla ilgili en büyük fark iç-dünyadaki varlıklar arasında zikredilen tanrılar ve insanlar arasında gerili bir yaydır, ancak tanrılar ve insanlar birbirine özbilince-varışları ve varlığı anlamaları çerçevesinde bağlantı kurabilmektedirler.

Ölümlüler kendilerinin yok olan varlıklarını tanrıların sonsuz varlıkları açısından ve ona atıfla bilmektedirler; tanrılar da ebedi varlıklarını zaman içerisinde sürekli kaybolan insanlar karşısında ve onlara zıtlık içerisinde elde etmektedirler.

Ölümsüzler ile ölümlüler arasındaki fark ölümden dışarıda olmakla belirlenmektedir. Fakat bu ayırım hayat ile ölüm arasındaki farka benzememektedir. Zira ölümsüzler ve ölümlüler kendi özbilince-varışlarında kendileri yaşamakta ve diğerinin varlığı karşısında uyum içinde bulunmaktadır. Tanrıların insanlarla olan ilişkisi yaşayanla ölen arasındaki ilişkiye denk tutulmamalıdır, ama öte yandan ölümsüz-ölümlü ve ölümlü-ölümsüz (athanatoi-thnetoi ve thnetoi-athanatoi) arasında gerilmiş sert yay da hayat ve ölüme bağlantı kurularak öğretilmektedir. Tanrılar ve insanlar yani ölümsüzler ve ölümlüler arasında gerilmiş en bilinen fark onun zıttındaki aşırı uçla, -belki de tek/bir (hen) ve

her şey (panta)in ilişkisine kıyasla örgülenmekte ve sağlamlaştırılmaktadır.

Ölümsüzlerin ölümlülerle olan ilişkisine girdiğimizde karşımıza çıkan soru, tek/bir (hen)in özel formları olan ateş, güneş ve şimşegin kendilerini her şey (panta) karşısında nasıl yerleştirdiklerine dair sırf antopolojik olmayan bir ipucunun olup olmadığıdır. tek/bir (hen) ve her şey (ta panta) birbirine komşu değildirler. Bunlar aynı düzlemde bulunmazlar, alışıldığı tarzda karşılaştırma yapılabilecek bir düzlemde durmazlar, fakat onların bu ilişkileri kendine özeldir. Onların ilişkileri bilinen hiçbir ilişkiyle açıklanamaz. tek/bir (hen), her şey (ta panta) içerisinde değildir; özellikle her şey (ta panta)den bahsederken anlatılanlar zaten akılda olan ve bu öze her şeyi dahil edebileceğimiz şeyler değildir. Biz öz olarak her şey (ta panta)i kendi başımıza ele aldığımızda bu öz tek/bir (hen)i içermez. O, her şey (ta panta)den ayrı olarak kalır ama bu ayrı oluş bizim alışık olduğumuz şekliyle uzamsal ve zamansal sınırlarda farklılık veya başka çeşit türlere aidiyet tarzında değildir. Bildik ayrımların hiçbirisi tek/bir (hen) ve her şey (panta) arasındaki temel ilişkiye uygulanamaz. Fakat aynı zamanda şunu da söylemeliyiz ki tek/bir (hen) ve her şey (panta)in kendilerine has birlikte-oluşları, ayrı olanın örgüsü de tek/bir (hen) ve her şey (ta panta)in kendine özgü ayrımı içerisinde görülmelidir. Tek/bir (hen) ve her şey (ta panta) kendi örgüleri içerisinde birbirine sıkılanmıştır.

Şu ana kadar birçok eşleştirmelerle karşılaştık; örneğin, gece şimşek parlamasının yayılan ışığında eşyanın da aydınlanıp kendi rölyeflerini gösterdikleri gibi, orijinal anlamında eşyanın tamamlığı da şimşek gibi düşünülen tek/bir (hen)in ışık saçarak zuhurunda görünür hale gelmektedir. Ya da şöyle bir örnek: Güneş ışığında duran şeyler kendi suretlerinde parlarlar, aynı şekilde içsel-dünyalı şeyler de güneş ışığı olarak düşünülen tek/bir (hen)in gölgesinde görünür hale gelirler. Burada eşya güneş ışığı ile yan yana ortaya çıkmamakta, ama güneş nesneleri çevrelemekte ve böylece onlardan bir anlamda ayrılırken aynı zamanda içeren ışık tarzında onlarla bağlı bulunmaktadır. Aynen bu şekilde çokluk anlatan her şey (ta panta)in bütünlüğünden söz edebiliriz. Bu ortayı aydınlatan ışıkla yan yana olmamakta, aksine ay-

dmlatan ışık her şey (ta panta)in bütünlüğünü örtmekte, anlaşılması zor bir tarzda ondan “ayrılmakta” ve onunla “kuşatılmaktadır.” Herhalde biz bunu kendimize her şeyi kuşatan ışıkla karşılaştırarak anlatabiliriz. Şimdi ölümsüzler ile ölümlüler de tek/bir (hen) ve her şey (ta panta) gibi büyük ayrımları beraberinde birbirlerine referans verilebilirler mi? O durumda ölümsüzleri, insanların zamana bağlı ölümleri bilgisine dayanarak kendi sürekli oluşlarını bilenler olarak kabul ederiz. Ölümlüleri ise, hep var olan ve kendi sürekliliklerinden haberdar olan ölümsüzlerle ilişkileri sayesinde kendi geçiciliklerini bilen insanlar olarak kavrarız. Ölümsüz-ölümlü ve ölümlü-ölümsüz (athanatoi-thnetoi ve thnetoi-athanatoi) ifadesini bir çok şekilde okuyabiliriz; Diels’e uysun veya uymasın şu tarzda söylenebilir: Ölümsüz ölümlüler, ölümlü ölümsüzler. Bu zor ifade, kendi kendisiyle çelişiyor gözükmektedir. Fakat kimse ölümsüz ölümlülüler ve ölümlü ölümsüzler gibi paradoksal bir kavramla çok yanlış bir yola sapmak istemez. Tanrılar ölümlü insanların ölümüyle yaşarlar.

Bunun anlamı, tanrıların hayatının insanların öldürülmesi midir? Ve diğer taraftan da insanlar tanrıların hayatı pahasına mı ölürler? Bu yoruma doğru bir anlamı hiçbirimiz ilişkilendiremeyiz. Bu açıdan ben şu gelenlerin kendisini yeterince ifade edeceğine inanıyorum. Tanrılar ölümü tecrübe eden sonlu insanlarla kendilerini karşılaştırarak yaşarlar. Onlar ölümlülerin ölümüyle yaşarlar, bu durumda özbilince-varışları ve varlığı kavramaları çerçevesinde kendilerini insanların geçiciliği ve ne olduğunu insanların anladıkları tüm-geçici-olan tarzlar karşısında tutarlar. Ancak, “şunların hayatı karşısında onların öldüğü”* ifadesini nasıl çevirmemiz gerektiğini kendimize sorarsak iş daha zorlaşacaktır. Biz, “onlar, ölmüş olarak” ifadesini, “yaşayanlar” ifadesine paralel tutabilir miyiz? Fakat buradaki sorun geçmiş zaman kalıbının geçmiş anlamında mı olduğu, yoksa “ölmekte olanlar” şeklinde şimdiki zaman olarak mı çevrilmesi gerektiğidir. Bu soruya dilbilimcileri tarafından cevap bulunabilir. Ölümsüzlerin yaşamı ölümlülerin ölümüdür. Tanrılar ölümlülerin ölmesiyle yaşarlar ve ölümlüler de tanrıların yaşamıyla ölürler veya tanrıla-

* τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες

rın yaşamına atıfla zayıflatılmış olurlar. Bir de biz, bir ölümle ölmek, bir hayatı yaşamak ifadelerini kullanırız. 62. fragmanda ise şöyle söylenmektedir: başkasının ölümüyle yaşamak, başkasının hayatıyla ölmek. Eğer kendimize tanrıların insanların ölümüyle yaşamaları ifadesinin ne anlama geldiğini açıklamayı istersek, öncelikle tanrıların vahşi varlıklar olduğunu söyleyen kökten bir yorumu reddetmemiz gerekir. Onlar, insanları avlama anlamında onların hayatıyla yaşamazlar. Çünkü onlar insanlara ne gıda olarak ihtiyaç duyarlar, ne de son tahlilde insanların sunuları ve dualarına muhtaçtırlar. Fakat bu durumda, tanrıların insanların ölümüyle yaşaması formülü ne anlama gelmektedir? Bu cümleyle sadece bir anlamı ilişkilendirebilmekteyim. Şunu söyleyebilirim ki tanrılar kendilerini ölümlü insanlara özel bir atıfla kendilerini sonsuz varlıklar biçiminde anlarlar. Tanrıların sürekli oluşları insanların oluşlarının zaman sürecinde sürekli zamana teslim edilmesi ile karşılaştırıldıklarında bir direnç gösterir. Bu tarz içinde tanrılar insanların ölümüyle yaşarlar. Ve aynı yolla ben, insanların tanrıların yaşamı ile öldüklerini ya da tanrıların hayatına bağlı olarak onların yok olduklarını söyleyen cümleyle sadece bir anlamlı noktayı birleştirebiliyorum; yani, söylenen şudur: insanlar kendilerini çoğunlukla yok olanlar olarak düşünmekle kendilerini tanrıların yaşamlarında bize göre gözüken sürekliliğe bağlamaktadırlar.

İnsanlar, sadece geçicilerle birlikte bulundukları için olmaya-
rak, geçici kişiler olarak ölürler. Onlar, yok olanlar âleminde en çok yok olan yegane kişiler değillerdir, aksine onlar aynı zamanda tanrıların sürekliliğine anlamlı olarak açıktırlar. Hiç yok olmayan şeye aslı bir bağlantı insanların kendileriyle ve etrafındaki her şeyle ilişkilerine bağlı bir şeydir. Buna göre “insanların ölümüyle yaşamak” ve “tanrıların yaşamıyla ölmek” ifadelerini karşılıklı, iç içe olan, tanrıların ve insanların varlığına dair özbilince-varma ve anlama ilişkisi olarak anlıyoruz. Tanrıların insanların ölümüyle yaşamaları, onların geçici olanın arkaplanı karşısındaki sürekli varlıkları biçiminde kendilerini ölümsüz görmeleri anlamına gelir. Onlar, zamandaki değişiklik âlemine atfedildiği zaman ancak sürekli olmaktadır.

62. fragmana göre tanrılar ve insanlar pek Hölderlin’in “Hype-

rion's Song of Fate (Hyperion'un Kader Şarkısı)" isimli şiirindeki gibi davranmazlar. "Işıktaki yukarı yürürsün/ Hafif adımlar yumuşak zemin, kutsal basamaklar! /Işık saçan tanrıların yumuşak nefesleri /Nazikçe seni şekillendirir /Tıpkı sanatçı bir kızın parmakları gibi /Kutsal tellerde. /Yazgisız Göksel nefes /Uykudaki bir süt çocuğu gibi /Tamamen korunmuş /En mütevazı goncada /Onların zihinleri sonsuza kadar /Çiçeklerdedir /Ve onların çok mutlu gözleri /Sonsuz olarak sakince bir yere dalmıştır /Sonsuz olarak berrak. /Fakat bizim kaderimizde /Ne bir ayak basacak yer, ne de dinlence bulmak vardır. /Ve eziyet çeken ölümlüler /Azar azar azalmakta ve düşmektedir /Baş önde bir /Saatten diğerine, /Su gibi savrulmuş /Bir resiften diğerine /Aşağı doğru yıllarca belirsiz bir uçuşuma doğru."³⁶ Burada tanrıların alanları ile insanların alanları birbiriyle hiçbir surette kaynaşmayan, ama karşılıklı bir referans olmaksızın birbirinin zıttı yerde duran mevziler olarak birbirinden ayrılmıştır. Işık içerisinde yükseklerde tanrılar bir kader olmaksızın dolaşırlar, onların ruhları sonsuza dek tazedir, öte yandan insanlar istirahatatsız bir hayat geçirirler ve zaman çağılayanına düşerek yok olurlar. Hölderlin'in tanrıların sonsuz hayatını burada ele alma biçiminin işaret ettiğine göre ölümlülerin görüşleri tanrıların özbilince-varmalarıyla alakalı olmaya bilir. Fakat eğer tanrılar ve insanlar iki farklı alan oluşturmazlarsa, fakat bunun yerine birbirine yönelmiş iki alan meydana getirirlerse, o zaman biz bu örgün ilişkiyi, ölümlüleri ve ölümsüzleri sıkı bir şekilde birbiriyle bağlamakta olan 62. fragmanın başına uygulayabiliriz.

KATILIMCI: Tanrıların sürekli oluşlarıyla zaman içinde dolaşan insanların oluşlarını bir araya getirmesi düşüncesinin bir benzerini Goethe'nin gidiş-gelişdeki süreklilik düşüncesinde bulmaktayız [Dauer im Wechsel].

FINK: Yine de zaman içinde değişmeyen bir süreklilik de vardır. Örneğin Kant dünyevi şeylerin devamlılığını kaba hatlarıyla böyle anlamaktadır.

KATILIMCI: Goethe'nin gidiş-gelişdeki süreklilik düşüncesi zaman içinde değişmemeyi ifade etmez, ama Heraclitus'un düşüncesi doğrultusunda ilerler.

FINK: Bu durumda sizin Goethe'nin hangi ifadesine atıfta bu-

lunduğunuzu bilmemiz gerekir. Zira titreme boyunca duran süreklilik de vardır. Örneğin Kant'm dünyevi şeyleri böyledir. Bunlar kendi başlarına yok olmaz veya varlığa çıkmazlar, ama sadece farklı olarak gözükürler. Buna göre biz yine de öz ve onun özellikleri arasındaki ilişkiyi ele almaktayız.

KATILIMCI: Goethe'ye göre süreklilik kendisini ilk olarak ve en fazla gidiş-gelişde göstermektedir.

FINK: Bu kuvvetli direnç söz konusu olduğunda da doğrudur. Fakat Heraclitus pek de zamansal değişikliğe dayanan bir şeyden bahsetmemektedir. Çünkü o zaman elimizde sadece orijinal nesnelerle onların görüntü şekilleri arasındaki ilişki kalır. Fakat asıl problem de budur, ateş, deniz ve toprak arasındaki ilişki orijinalde dayanıklı nesnenin (ateş) şartlarındaki dalgalanmada veya yabancı formlar olarak görünmesinde hâlâ dayanıklı olması ilişkisi midir, yoksa asıl problem tamamen farklı, kendisine has bir ayırmıdan mı kaynaklanmaktadır? Tüm iç-dünyasal varlıklar değişen şartlarla birlikte nispeten dayanabilen özsel yapıdadır, onlar yok olmayarak veya varlığa gelmeyerek devam eden daimi alt tabaka şeklinde kendine has bir öze bağlıdırlar. Eğer bu düşünce şemasını ateşin dönüşümüne uygularsak, o zaman ateş, orijinal nesnenin birçok görünüm şekillerine karşı davranışından farksız bir şekilde deniz ve toprağa karşı davranacaktır. Ancak, tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisiyle alakalı olarak ateşin deniz ve toprakla başka bir ilişkisini incelemiştik. Ölümsüz tanrıların ve ölümlü insanların ilişkisi tek/bir (hen) ve her şey (panta)in bu ilişkisine paralel bir temsilini üstlenmektedir. Buna göre, biz tanrıları ve insanları sadece güçlülük ve zayıflık zıtlığına atıfla değil, tanrıların ve insanların kendi oluşlarını bilmeleri adına birbirlerini de tanımaları gerektiği şeklinde düşünüyoruz. Eğer Tek/bir; hikmet/bilgelik, tek başına (ing: alone) bir/tek (ing: the one)tir ise; o kendisini ancak, hem her şey (ta panta)i yöneten ve yönlendiren olarak, hem de kendisine en üst dereceden zıtlığında bulunan her şey (ta panta)e nispeten tanıyabilir. Burada biz, varlıkların zaman üstü alanının kendisini eşyanın zamani alanına bağlaması tarzında bir ilişki görmüyoruz. Buradaki sorun Platonik türden iki-dünyalı bir doktrinle ilgili değildir; aksine o, bir dünya teorisi ile, tek/bir (hen)in ve zaman sürecinde mevcut olan birey-

lerin bütünlüğü ile alakalıdır. Goethe, gidiş-gelişdeki süreklilikten bahsederken herhalde o doğadaki görünümlerine karşı doğanın değişmezliğini kastetmektedir. Fakat bunun akabinde o kendisini orijinal nesne düşüncesinin kıyısında bulmuştur.

KATILIMCI: Bu kavramla bir bağlantı kuramadım. Benim görüşüme göre Goethe'nin gidiş-gelişdeki süreklilik düşüncesi sizin Heraclitus'u yorumunuz esnasında gündemimize gelmiştir.

FINK: 30. fragmanda tek/bir (hen), ölümsüz ateş anlamındaki pûr aidon olarak zikredilmektedir. Ölümsüz tanrılar bundan hareketle ölümsüz ateşin koruyucuları olmaktadır. 100. fragmanda şu ifade geçer: "Her şeyi ortaya getiren mevsimler."* Buna bağlı olarak mevsimler tarafından ortaya getirilen her şey (ta panta) sürekli bulunmamakta, fakat zaman içinde bir yerde durmaktadır. Buradan hareketle tek/bir (hen), her şey (ta panta)e sonsuz yanan ateş olarak veya -Prof. Heidegger bugün burada olmadığına göre, söylemeye cesaret edebiliriz ki- bizzat kendisi olarak, zaman şeklinde düşünülen, zaman içinde iteklenen şeye etkide bulunan, geçici olarak belirlenmiş şeyler olarak davranışta bulunmaktadır. Ben ne ölümsüzler, ne de ölümlülerin tek/bir (hen) ve her şey (ta panta) ile özdeş olduğunu söylemedim; fakat onlar, sembolik olarak tek/bir (hen) ve her şey (panta)in bağlılığını temsil ettiklerini söyledim. Ölümsüz ve ölümlüler, aslında birbirinden ayrı ve aynı zamanda da tek/bir (hen) ve her şey (ta panta) gibi birbirine sarılmış kozmik zaman noktaları değildir. Aksine ikisi de, tanrılar yukarıdan ve insanlar da aşağıdan olarak bütünü anlayan kozmolojik varlıklardır. Eğer burada bir kıyastan bahsedeceksek, bunun hep benzersizlik karşısında benzerlik olduğu, benzersizliğin ise daima daha büyük olduğu konusunda açık olmalıyız. İnsanlar hakkında imago dei (lat.) [Tanrının imajı] olarak konuşmak, insanın Tanrının imajının yansıması olduğu ve yansıyan imajın orijinal imaja benzediği gibi onun Tanrı ile benzer olduğu anlamına gelmez. Bir insan Tanrının sonuz uzaklığı boyunca imajıdır. Tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisine atfetme amaçlı kullanabileceğimiz kelimelere sahip değiliz. tek/bir (hen) bize sadece şimşekte, güneşte, mevsimlerde ve

* ὥρας αἱ πάντα φέρουσι

ateşte kendisini göstermektedir. Ancak ateş doğal değil doğal dışı bir adestir, onun parlamasında her şey (ta panta) görünür hale gelmektedir.

Tek/bir (hen) ve her şey (panta)in asli ilişkisini açıklamak için bir dile sahip olmadığımızdan ve ateşin dönüşümlerini daima mevcut olan orijinal nesnenin şartlarını değiştirdiğini veya kendisini görüntü biçimlerinde gizlediğini söyleyen geleneksel dar düşünce şemasından uzak tutmayı arzuladığımızdan dolayı 76. fragmandan başladık. Bunda tek/bir (hen) ve her şey (ta panta) arasındaki temel ilişki “başkasının ölümüyle yaşamak” formülünde ifade edilmektedir. Buradan da biz “ölümü yaşamak” ve “yaşamla ölmek” formüllerinin ateş, hava, su ve toprak için değil de ölümsüzler ile ölümlüler hakkında ifade edildiğı 62. fragmana yöneldik. Bu formülün tanrılar ve insanlara uygulanması, bizim insani kavrama gücümüze ilk başta daha yakın gözükmektedir. 76. fragmandan 62. fragmana geçiş genel kozmolojik referansın antropolojik-teolojik ilişkiye daraltılması sayılmaz. Antropolojik-teolojik ilişki iki tür varlığa işaret etmez, bu daha ziyade bu iki farklı varlık türünün kendilerini ve ne olduklarını anlamalarını anlatan bir ilişkidir. Tanrılar kendi sürekli oluşlarını insanların ölümüne atıfla anlarlar. Eğer tanrılar önlerinde insanların ve her şey (panta)in zamana düşüşlerine sahip olmasalar, hiç kesilmeyen, mutluluk içinde kendine-müşamahalı kendi hayatlarını yaşayabilirler ve kendi uluhiyetlerinden haberdar olabilirler mi? Ölümsüzlerce temsil edilen tek/bir (hen) de her şey (panta)in görüntüsü olmaksızın kendi başına bulunabilir mi; ölümlüler tarafından temsil edilen ve onların varlık anlayışları demek olan her şey (ta panta)de sonsuz yanan ateşin sonsuzluğunu bilmeden bulunabilirler mi? Tekrar etmek istiyorum ki ölümsüzlerin ölümlülerle olan ilişkisi tek/bir (hen) ve her şey (ta panta) arasında olanla eşleştirilmemelidir. Benim göstermeye çalıştığım nokta, tanrılarla insanlar arasında kendi öz-bilinçleri ve diğerini bilmeleri çerçevesindeki iç içe girmiş ilişkilerinde tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisinin bir kanıtını bulabileceğimizdir. Bu durumda konu genel kullanımdaki paralel oluş veya kıyas-tan öte bir şeydir. Heraclitus’un teolojisiyle alakalı tüm fragmanlar tanrı hakkında konuşurken tek/bir (hen) hakkında konuşabi-

lecek birisi gibi ifadede bulunur. Tüm farklılıklar tanrıda ortadan kalkmaktadır. Bundan dolayı, sadece tanrının diğer canlı varlıklar karşısındaki üstünlüğü dile getirilmemeli, aynı zamanda Heraclitus'un tanrı hakkında söylediği şey, tanrının, "hikmet/bilgelik tektir" ile olan analoji ilişkisi de göz önüne getirilmelidir.

32. fragmanda Heraclitus şunları söylemektedir:* "Tek bir, tek başına bilge olan, hiçbir şeyi değil ancak Zeus ismiyle anılmayı ister." Eğer bütünü çevreleyen tek/bir (hen) de, içsel dünyaya ait en üstün varlık olarak Zeus tarafından temsil ediliyorsa, özel bir tarzda tek/bir (hen)i Zeus şeklinde düşünebiliriz. Bu durumda önemli olan, Heraclitus'un, önce istemiyor (οὐκ ἐθέλει, oúk etelei [is not willing]) demesi ve ardından da istiyor (ἐθέλει, etelei [is willing]) ifadesinde bulumasıdır. Ancak bir olumsuzluktan sonra tanrı ve tek/bir (hen) arasında kesin bir analoji karşılığı olduğu söylenebilir.

KATILIMCI: Sizin tek/bir (hen) kavram yorumunuzu uygulayabilmek amacıyla bir kişi, tek/bir (hen)i iki yönlü anlam içerisinde anlamalıdır. Bir taraftan tek/bir (hen) kavramı her şey (ta panta)e zıttır; öte yandan ise tek/bir (hen) kavramı, tek/bir (hen) ile her şey (ta panta) arasındaki zıtlı birleştiren bir şey olmaktadır. Hiçbir kimse tek/bir (hen) ile her şey (ta panta) arasındaki zıtlığı, onlar arasını birleştiren bir köprüyü varsaymadığı sürece bir yere yerleştiremez. Belki ben Schelling'e atıfla bu problemi aydınlatabilirim. Schelling'e göre mutlak sadece birliktelik değildir, fakat birlikteliğin ve zıtlığın birlikteliğidir. Buna bağlı olarak her bir zıtlığın arkasında bağlantı kuran bir birlikteliğin oluşu kastedilmektedir. Eğer bu iki yönlü doktrini göz ardı etmek istersek, o durumda tek/bir (hen) sadece her şey (ta panta)ın karşısında durmakla kalmaz, aynı zamanda biz tek/bir (hen)i köprüleyen bir birliktelik olarak düşünmek zorunda oluruz.

FINK: Tek/bir (hen,) bir birlikteliktir; onun içinde öncelikle, bir çok zıtlığı ile birlikte her şey (panta)ın tamamlığı bulunmaktadır. Siz şekilsel olarak Alman idealizmi düşünce şeması çerçevesinde tartışmanızı sürdürüyorsunuz, buna göre mutlak, kimliğin ve kimliksizliğin kimliğidir. Bu ilişki başka tarzlarda da ge-

* Ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

liştirilebilir. Ancak, bunun akabinde biz Heraclitus'un boyutuna gelmemiş oluz. Tek/bir (hen) ile her şey (ta panta) kendine has bir farklılık oluşturmaktadır. Biz burada zıtlıktan değil de farklılıktan bahsedersek daha iyi olacak. Aksi takdirde zihnimiz kolaylıkla alışlageldiğimiz soğuk-sıcak, erkek-dişi vs türü zıtlıklara kayacaktır, böylece çevrilen ve çevrilemeyen zıtlıkları düşünebileceğiz. Birisi burada zıtlıklara ait tüm mantığı sergileyebilir. Bizim problemimiz tek/bir (hen)e yöneliktir. Onun izine şimşekten hareket ettiğimiz için rastladık. Doğa bilimleri açısından şimşek belirli bir elektriksel görüntüden başkası değildir. Ancak Heraclitus, her şey (panta)'in doğa ötesi doğuşunu onda bulmaktadır. Farklı fragmanları ele aldığımızda tek/bir (hen)- her şey (ta panta) ilişkisindeki birçok nüansı açıklamış olsak da, bu ilişkiyi hâlâ tamamen anlayabilmiş değiliz. Şimşek, şimşek çakması, güneş ve mevsimler formu içerisinde tek/bir (hen) ile ilgili bilgiler edindite sonra tek/bir (hen)'in ateş olarak belirlemesiyle de karşılaştık. Ateşin dönüşümleri ifadesini sınırlı fizyolojik anlamda ele almak istemediğimizden, başka bir anlayışın peşine düştük.

ilk defa 76. fragmandan öğrendiğimiz formül "bir şeyin ölümü ile yaşamak"tır. 62. fragmanda tekrar ölümsüzler ile ölümlüler arasındaki ilişki olarak bu formülle karşılaştık. Birbirine zıt atıflı bu formülden, yani "başkasının ölümüyle yaşamak" ve "başkasının yaşamıyla ölmek"ten tanrılar ile insanlar arasındaki ilişkiyi düşünmeye yöneldik. Tanrıları insanların ölümüyle yaşamaları, kendi hayatlarına bağlı olan insanları öldürme şeklinde değildir. Biz, "ölümlülerin ölümüyle yaşamak" ifadesini varlığı sonlu, geçici tarzda anlayan canlı varlıkların varlıkları karşısında tanrıların yaşamı şeklinde yorumluyoruz. Ölme sürüklenen ve ebedi varlık tarafından krunmayan insanlar karşısında tanrılar, kendi hep var olma (ἀεί εἶναι, aei einai [to be always])larını ve geçmişte olduğu gibi şimdi de sonsuz yanan ateş oluşlarını, sonsuz yanan ateşin olduğu kısıtlı anlamda hiçbir zaman sonsuz olmadıklarını anlamaktadırlar. Buna karşılık insanlar, tanrıların hayatları ile ölürlük. Tanrıların ebedi oluşları bir tarafa, onların bunu paylaşma hakları yoktur. İnsanlar, ölümsüzlerin ebediliklerini hiçbir surette paylaşma hakkı elde edemezler, ama onlar, tanrıların ölümüne gitmediklerine atfen kendilerini ve yok oluşlarını anlarlar.

Ben, “ölümlülerin ölümüyle yaşama” ve “ölümsüzlerin hayatı ile ölmek” formüllerine bir anlam vermeyi denedim ve onları, öz-bilince ulaşma ile tanrıların ve insanların varlığını anlama yaklaşımlarını birlikte görerek yorumladım. Bu birbirine dolaşmış ilişki, hep var olan ateş anlamındaki tek/bir (hen) ile mevsimler aracılığı ile ortaya getirilen genel anlamda zamansal açıdan sonlu her şey (panta)ın varlığı birbirine karşı duran ilişkiyi temsil eder. Ölümsüz tanrılar, tek/bir (hen)in bir formu olan daima mevcut ateşin yansıması, iç-dünyevi temsilcileridir. Tanrıların insanların ölümüyle yaşamasının nasıl oluşunun bir şekilde anlaşılabilceğini düşünüyorum. Onlar, insanların ölümüyle karşı olmak anlamında yaşamazlar; aksine onlar, kendi ebedi varlıklarıyla kaşşılaşılarak insanların ölümüne referansta bulunurlar.

“Mnemosyne”in birinci ve ikinci anlatışlarında Hölderlin şunları söylemektedir: “Çünkü göksel olanlar güç yetiremez /Her şeyi yapmaya. Yani ölümlüler /Cehennem çukuruna ulaşırlar. Böylece, benzeri geri döner /Onlarla birlikte. Uzundur /zaman, ama /Doğru olan gerçekleşir.” Bunun anlamına göre tanrılar, ihtiyaç halinde bulunmayanlardır, ancak bir şeye ihtiyaçları vardır, yani cehenneme doğru giden ölümlülere. Burada zaman içinde sürekli sevkolunan, tek/bir (hen) ve her şey (panta) benzeri bir şeye sahibiz; bu örnekte kendi ebedilikleri içinde tanrıların kendilerine yetercesine sonsuzluklarından hoşnut kalamadıklarını ve karşı referans olarak ölümlülere nasıl ihtiyaç duyduklarını görmekteyiz. Yine tek/bir (hen) ve her şey (panta) örneğinde zaman içinde sevkolunan insanların kendi sonluluklarını bilme adına karşı referans olarak ebedi tanrılara nasıl ihtiyaç içinde olduklarına şahit olmaktayız. İnsanlar ve tanrılar sadece dünyada mevcut varlıklar olarak değil, aynı zamanda varlığı anlama ilişkisi tarzında hayat sürmeleri açısından da ortaklıkları vardır. İnsanlar varlığı sonlu tarzda, tanrılar ise sonsuz şekilde anlarlar. Tanrılar insanları sadece genel anlamda güç açısından değil, aynı zamanda mevcudu anlama güçleri bakımından da geçerler. Pan (πᾱν) kelimesi, ölümlü ölümsüz demektir. Ancak pan, ne coincidentia oppositorum, ne de tüm zıtlıkların yok olduğu gecedir. Pan kelimesi, tek/bir (hen) ve her şey (panta)ın birlikte algılandığı bir kavramdır. Paradoksal ifadeleri sadece ona uygulayabiliriz.

Şimdi 90. fragmana dönebiliriz.* Diels'in çevirisi şöyledir: "Yenilenen değişiklik: Metanın altına, altının da metaya değişmesi gibi her şeyin ateşe, ateşin de her şeye dönüşmesi." Gözüken o ki biz yorum çizgisini bu fragmanla kesmekteyiz. Burada değişimli bir ilişki düşünülmektedir; şöyle ki onu biz az çok düşünebilmekteyiz ve tanrıların ve insanların sırasıyla kendilerini ve varlığı anlama tarzlarıyla uyumadığı görülmektedir. İlk başta fragman hiç özel bir zorluk doğurmaz gözükmemektedir. Fragman sıralı karşılıklı değişimden, karşılıklı ilişkiden bahsetmekte, orada birisi diğerinin yerini almakta, diğerinin makamına geçmektedir. Gözüktüğü kadarıyla ateş ile her şey (panta) ilişkisinden, piyasadaki bir olayla karşılaştırmalı olarak bahsedilmektedir. Tabii değişim piyasasını biliyoruz, yoksa daha gelişmiş para değişimi şeklinde mallar para karşılığında, para da mal karşılığında değiştirilmektedir. Çokluğu ve çeşitliliği ile mallar altının tek bir formuna doğru hareket etmektedir, sanki genel anlamda çokluk basit olana doğru yönelmektedir, fakat bu malların çokluğuna karşılık gelmektedir. Bu ilişki de tek/bir (hen) ile her şey (panta)in temel bağıllığının bir formu mudur? En basitliği ve tüm içtenliğiyle tek/bir (hen), her şey (ta panta)e zıtlık ilişkisi içerisinde bulunmaktadır. Fragmanda şunu okumuştuk: Ateş adına her şey (ta panta), ve her şey (ta panta) adına da ateş değişimi. Ayrıca buradaki apanta ifadesini 30. fragmandaki her şey (ta panta) manasında anlıyoruz. Orada apantayı canlı varlıklar olarak değil, her şey (panta)in eş anlamlısı şeklinde algılamıştık. Heraclitus ateş adına her şey (ta panta)in, her şey (ta panta) adına da ateşin karşılıklı değişiminden bahsetmektedir. Mamafih, mallar ve altın arasındaki ilişkiye dair söylediğimiz şey, her şey (ta panta) ve ateş arasındaki değişim ilişkisi açısından aynı şekilde gerçekleşmez. Her şey (ta panta) ve ateşe atıfta bulunurken birisinin durup diğerinin gideceğini söyleyemeyiz. Piyasada satış elemanını malları bırakır ve onlar karşılığında para alır. Malların önceden var olduğu yerde para girişi olmakta ve aksi tarzda da paranın bulunduğu yere mal girişi gerçekleşmektedir.

* πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὁκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

Tek/bir (hen) ile her şey (ta panta) arasındaki ilişkiyi böyle basitçe anlayabilir miyiz? Açıkçası hayır. Eğer altını sadece belirli bir para, altın baskısı şeklinde değil de daha ziyade aydınlı oluşun sembolü olan altın pırıltısını fark ederek ele alırsak buradaki karşılaştırma daha açık olacaktır. Bu durumda aydınlık, parlatılmış altın da mallara tek/bir (hen)in her şey (ta panta)e olan meyli gibi meyleder ve diğer yönden her şey (ta panta) de, tek/bir (hen)e malların aydınlık, parlatılmış altınlara yönelişi gibi yönelir. Altının parıltısının işaretine göre buradaki mesele altını parayla değiştirebileceğimiz sizi de memnun edici bir benzetme değildir. Bizim benzetmemizde gerçek ve simgesel değerlerin karşılıklı değişimleri daha az önemlidir. Öte yandan altının parıltısıyla mallar arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Altın, sonsuz yanan ateşin ateşindeki parıltı yerinde, mallar da her şey (ta panta) yerinde durmaktadır. Sonsuz yanan ateş ve her şey (ta panta) değişim ilişkileri içerisinde mantıksal olarak doğrudan ifade edilemez. Aynı şekilde altın ve malların değişim ilişkilerindeki benzeri en nihayetinde hatalı sonuç verecektir. Mamafih, sonsuz yanan ateş, tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisi bu benzerlikteki hata boyunca yön almaktadır.

Burada, kozmik yangın (ekpûrosis)-doktrinini ele alan bir kişinin yerdeğişim ilişkisini şu şekilde belirlemesi gerekir: Her şey (panta)in yerine ateş geçer ve – düzene sokma (diakosmesis [İng: ordering]) çerçevesinde- ateşin yerine de her şey (ta panta) gelir. Bu durumda ateş ve her şey (ta panta) ilişkisini dar bir kıyasla altın ve mallar arasındaki ilişkiye göre anlarız. Kozmik yangın (ekpûrosis)-doktrini anlamında katı Stoa stili içerisinde kişi, her şey (panta)in ateşin kozmik yangın (ekpûrosis) içerisinde yok olduğunu ve düzene sokma (diakosmesis) içerisinde de ateşin her şey (ta panta)e dönüştüğünü söyleyebilir. Fakat bu durumda sonsuz bir oluşun aslî yapısının zamansal bir süreçten ibaret olduğunu öne süreriz.

Yer değiştirme ilişkisinde bulunan altın ve malların teşbihinde karşılaştığımız zorluk şu gerçeğe dayanır: Benzetme, sonsuz yanan ateş ve her şey (ta panta)de esasen var olan bir şeyi gösterir; fakat ne zaman ki onu kabul etsek ve kesin bir şekilde anlasak, artık bu doğru değil gibi gözükmeye başlar. Tek/bir (hen)in

bir formu olarak sonsuz yanan ateş, sürekli olarak her şey (ta panta) ile ilişki içindedir, tıpkı tanrıların sürekli şekilde insanlara referansta bulunmaları gibi. Eğer sonsuz yanan ateşin her şey (ta panta) ile ilişkisini temelde kavranan kozmik yangın (ekpûrosis)-doktrini çerçevesinde anlamak istesek, bu sürekli referans olayı ortadan kaybolur. Diels'in, ta panta ve apanton (panton) kavramlarını "hepsi" şeklinde çevirisi sorunludur. Bu, kozmik yangın (ekpûrosis) tarafına işaret etmektedir. Yine de Heraclitus, to pan veya toû pantos kavramlarını değil de, ta panta ve apanton (panton) kavramlarını dile getirmektedir. Ancak her şey (ta panta), varlıkların bütününe karşılık gelir. Ateşin her şey (ta panta)e, her şey (ta panta)in de ateşe değişimi, benzetme yoluyla parlayan altının mallara, malların da altının parlayan ateşine karşılıklı dönüşümü şeklinde hareket eder.

Öncelikle açık bırakmamız gereken sorun, tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisinin şekil-değiştirme ilişkisi olarak belirlenmesidir. Piyasa örneğinden hareketle tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkili oluşunu resmetmeye çalıştığımızda ele alınan temel bağlantıdaki belirli özellikler aydınlığa çıkmaktadır. Ancak bu bağlantılı oluş, karşılaştırmayı anlatan tüm benzetmeler boyunca bizi uzaklaştırmakta ve bizi sadece ifade edilebilenlerin değil aynı zamanda düşünülebilenlerin de sınırına yaklaştırmaktadır. 62. fragmanda tanrıların ve insanların iç içe geçmiş ilişkileri, tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkili oluşlarını temsil eder. Tanrılar, insanların zıt referansı olmalarıyla özel bir anlamda tek/bir (hen)in her şey (panta)le ilişkisini temsil etmektedir; zira onlar, sonsuz yanan ateş hakkında gerçekten çok şey bilmektedir. Son olarak şunu söyleyebiliriz ki mutlu edilmemiş bir bilinç bizi, sadece Heraclitus'un sözlerinin yorumcusu durumuna düşürmemekte, aksine o, her şeyin üzerinde bizzat sözlerde bulunmaktadır.

Bölüm 10

Tanrılar ve İnsanların Açık Duruşları (62. Fragman)

- Hegel'de "Spekülatif" Kavramı
- Hegel'in Heraclitus'la İlişkisi
- Hayat-Ölüm (İlgili Fragmanlar: 62, 88)

HEIDEGGER: Son seminer oturumunda ben yoktum. Bana konuyla ilgili fikirlerin soruluyor. Ancak tartışmaya bizzat katılmak farklı bir şeydir. Zira benim konuya dışarıdan yaklaşmam tehlikesi mevcuttur.

İlk olarak geçen oturumda var olan probleme değinmek istiyorum: Tanrılarla insanlar arasındaki ilişkiyi tek/bir (hen) ve her şey (panta) ilişkisi çerçevesinde belirlemek. Dolayısıyla bu, ilişkiler arasında bağ kurma problemidir. Son oturumdaki düşüncelerin temelinde yatan yapının görülebilmesi amacıyla şimdi kasten formel tarzda konuşuyorum. Şu ana kadarki oturumlardaki yaklaşımlara ve çerçeveye dikkat edersek; bana göre zorluğun, şimşek, güneş, mevsimler ve ateşin her şey (ta panta) ile hâlâ belirlenmemiş ilişkisinden tek/bir (hen) ve her şey (panta)-in ilişkili oluşlarına geçişi araştırmaktan ibarettir. Buradaki zorluk, tek/bir (hen)'in süreç içerisinde birden bire başka bir özelliği açığa çıkarmasında görülebilir. Sayın Fink'in seminerdeki yaklaşımından edindiğim çerçeveye göre ateş-fragmanlarından hareketle olay kurgulanmakta, ancak ondan sonra bir kişinin bilebileceği tüm logos-fragmanları ve özellikle Heraclitus'a ait fikirler ortaya konmaktadır. Burada gördüğüm zorluk şöyledir: Tan-

rılara ve insanlara ait olduğu söylenen belirli hareket durumlarını, “ölümle yaşamak, yaşamla ölmek”i yorumlarken –eşitleme değil de– bir denkleştirme tek/bir (hen) ve her şey (panta)e ait söz konusu edilen gerçek, asli bir ilişki aşikâr olmaktadır. “Tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkili oluşu”ndan bahsettiğimizde, somut olarak lokalize etmemiz ve bu esnada aradığımız ilişki karşılığı olarak da onları kapsayan bir yay arasında bağlantı görüyoruz demektir. Ancak sonunda konu tek/bir (hen)in ilişkili olması ve oldukları hal üzere kalmalarına izin vererek her şey (ta panta) ile bağlantı kurması şekline dönüşür. Böyle anlaşılınca da, bana göre bağlı oluş vereceğimiz kararın ulaşması zorunlu kesin bir noktayı göstermektedir; buna bağlı olarak da iki terim fikri ortadan kalkmaktadır. Açıkçası bu fikir, her şey (panta)in bütünlüğüne ait olan tüm referansların ne olduğu henüz kararlaştırılmamış ve tek/bir (hen)e yahut tek/bir (hen)in dahilindeki tüm referansların ne olduğu belirlenmemiş olsa da bundan böyle direnmelidir.

Son oturumun özetinde terninolojik olarak dikkatimi çeken bir şey var. Siz sayın Fink, “kozmik” ve “kozmolojik” arasında bir ayırım yapıyorsunuz ve kozmik anlar ile kozmolojik varlıklar ifadesini kullanıyorsunuz.

FINK: Herhangi bir kişi, “ölümle yaşamak, yaşamla ölmek” şeklindeki karanlık formülde özetlenmiş olan tanrılar ile insanlar arasındaki ilişkiyi kabaca kavrayabilir ve tanrıların yaşam özünü insanların ölümünden elde ettiklerini, insanların da hayatlarını tükettikleri hayvanların ölümüyle kazandıklarını söyleyebilir. Buna göre başkasının ölümüyle yaşama düşüncesi bir süreç, hayat sürecinin sürekli stili olabilir. Buradan hareketle erken dönem dinlerindeki gibi ölümlülere ait kurban hayvanlarına ihtiyaç duymaları gibi ölümlülerin hayatlarına muhtaç olmaları fikrine ulaşamayız. Bu kaba yaklaşımı bir tarafa atmak isteyen bir kişi tanrılar ile insanlar arasındaki sırf kozmik ilişkiyi bırakarak insanlarla tanrılar arasında gerçekleşen kozmolojik referansa yönelmelidir. Tanrılar ve insanlar diğer canlı varlıklara benzemezler; aksine onlar kendilerine ve birbirlerine yönelik bir ilişkiyi anlamaya kararlıdırlar. Bu anlama ilişkisi tanrıları kendilerine hapsedmez. Tanrılar sadece kendilerine dayanmazlar; ak-

sine onlar kendi sonsuz varlıklarını ancak değişebilen varlıklara atıfla ve insanların ölümlerine bağlı olarak tecrübe edebilirler. Kendi sonsuz varlıklarını anlayabilmek için onlar kendilerini anlama amaçlı olarak insanların ölümüne yakın tutmalıdırlar. Böyle anlaşılınca, yakın tutma düşüncesi ontik olarak değil ama ontolojik veya kozmolojik anlamda düşünülmelidir. Buna karşılık kendi yok oluşlarına atıfta bulunan insanlar, kendilerini anlama amaçlı olarak tanrıların ebedi varlıklarına yakın tutmalıdırlar. Bu ontolojik anlama, tek/bir (hen) ve her şey (panta) arasındaki orijinal bağlantıyla bir benzerlik taşır.

HEIDEGGER: Eğer siz kozmik ilişkiyi ontik olduğu için kabul etmiyor ve ontolojik yerine de kozmolojik ilişkiden bahsediyorsanız, o zaman siz “kozmojik” kelimesini özel bir anlamda kullanıyorsunuz demektir. Siz “kozmojik” kelimesini kullanmanızda kozmolojiyi kozmos öğretisi olarak anlamlandıran genel yaklaşımı kastetmiyorsunuz. O halde sizin zihninizdeki anlam nedir?

FINK: Tüm her şey (panta)i içeren tutucu [verhaltende] tek/bir (hen), ve örneğin uzamsal noktaların bir sistemi olarak kozmos dışı bir şey.

HEIDEGGER: Böylece siz “kozmojik” kelimesini doğa bilimlerindeki anlamında kullanmıyorsunuz. Sizin kozmolojiden bahsettiğiniz çerçevedeki gerekçeleri görmek istiyorum. Sizin kendi temelleriniz var; zira siz, “ontik” ve “ontolojik” tabirlerini değil de, “kozmik” ve “kozmojik” kelimelerini tercih ediyorsunuz.

FINK: Bu kriterler, sizin ontolojiyi tenkit ettiğiniz yerde bulunmaktadır.

HEIDEGGER: Siz, tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisinden dünya-ilişkisi olarak bahsediyorsunuz.

FINK: Bu durumda meseleyi iki terim arasındaki ilişki şeklinde anlamıyorum. Benim düşünceme göre tek/bir (hen), her şey (panta) anlamında her şeyin çok olarak ortaya çıkmasına izin veren, ama onları tekrar geri alan şeydir.

HEIDEGGER: Sizi Heidegger’in düşünceleriyle bağlamak istemiyorum, ama dünya-ilişkisi olarak tek/bir (hen)- her şey (panta), gerçekten de tek/bir (hen)i dünya olarak ifade ettiği gibi dünyalar olarak da belirtmektedir.

FINK: Tek/bir (hen) bir araya getiren, olmasına izin veren ve yok eden güçtür. Bir araya getirme ve olmasına izin verme anlamı bir tarafa, geri alma ve yok etme durumları benim için önemlidir.

HEIDEGGER: Şimdi, bu düzen ifadesini barındıran 30. fragmanı düşündüğümüzde, sizin “kozmozoloji” kelimesini kullanmanızla, buradaki kozmos kullanımını nasıl karşılaştırırsınız?

FINK: Bu düzen ifadesi, her şey (panta)in tek/bir (hen)de bir araya getirilmesi değil, her şey (panta)in birleştirilmiş bütünü anlamındadır.

HEIDEGGER: Bu durumda siz, “kozmozolojik” ifadesini, Yunanca kozmos anlamında kullanmıyorsunuz. Fakat bu durumda niçin “kozmozolojik”ten bahsediyorsunuz?

FINK: Kozmozolojik kelimesini Heraclitus’tan alarak değil, aksine Kant’tan ve saf aklın karşıtından hareketle düşünüyorum. Saf akıl bütünü düşünmeye yeltenir. Bütünlük ise öncelikle eşyaya doğru yönlendirilmiş bir kavramdır. Mamafih bu tarz içerisinde hiçbir zaman bir araya getirilmiş bütünü tam anlamıyla tecrübe edemeyiz. Kant, kendisinin uzamsal bir şeyi model olarak bütünü düşünebileceğini varsayan düşünce eylemindeki çıkmazları göstermektedir. Bu gayret böyle bir yaklaşımda başarılı olamayacağından, Kant deneyim sürecinde öznel bir prensip olarak bütünü öznelileştirmektedir. Bu görüş de tüm görünümünün bütünlüğündeki düzenleme düşüncesince desteklenmektedir.

HEIDEGGER: Sizin “kozmozik-kozmozolojik” kullanımınızın “ontik-ontolojik” kullanımına uzaklığı bu durumda hepsilik olarak belirlenebilir...

FINK: ... Ama bu hepsilik, tek/bir (hen)deki, kendince-bir araya getirme, ortaya çıkmasına izin verme ve yok olması için bırakmadaki hepsiliktir. Ortaya çıkmasına izin verme ve yok olması için bırakma ifadelerinin kenetlenmiş birlikteliğine atfen ben, Nietzsche’nin inşa etme ve kırma, birleştirme ve ayırma şeklindeki ikili motifine, dünyanın ileri geri hareketindeki zıtlık motifine işaret etmek isterim.

HEIDEGGER: Hâlâ zor olan diğer bir noktaya dokunmak istiyorum. 62. fragman yorumunuza katılıyorum. Bana göre formülü yorumlamanın tek mümkün yolu sizin de belirttiğiniz tarzda

“başkasının ölümüyle yaşamak, başkasının yaşamıyla ölmek”tir. Benim sorum ise en saf kaynaklara göre Yunanlılarda tanrılar ile insanların ilişkilerine dair ne kadar şey bildiğimizdir. Tanrılarla insanlar arasındaki ilişkiye dair sizin yorumunuza atfen bir kişi kaba hatlarıyla sizin tanrılara existenz (kendinden yükselen)-ontolojiyi uyguladığınızı söyleyebilir. Bu anlama göre sizin yorumunuz sadece tanrılarla ilişki içerisinde bulunan insanlara değil aynı şekilde insanlarla ilişki içerisinde bulunan tanrılara ait existenz-ontoloji yönünde de ilerler.

FINK: Din dünyasında biz tanrılar ve insanlar arasında kesin sınırlar bulmaktayız. Mamafih, Prof. Heidegger’in söylemek istediği şey şudur: “Ben tanrılara yönelik bir existenz-ontolojiyi kullandığımda bunun sebebi, tanrılarının sadece insanlardan ayrı tutulmalarından değildir, ama onlar kendilerini kendi oluşlarında ölümlülerin ölümü istikametinde anlamlı olarak kendilerini tutmalarıyla insanlardan ayırmaktadırlar...”

HEIDEGGER: ... ve çünkü onlar kendilerini, ancak ölümlülerden bizzat ayrılmaları sayesinde ebedi varlıklar olarak görmektedirler.

FINK: Çünkü onlar ölümlüleri gördükleri için kendilerinin ebedi varlıklar olduğunu tecrübe edebilirler. Ölümsüzler ölümle karşılaşmayan kişilerdir; ölümlüler de ölüme mahkum olanlardır. Fakat Heraclitus, Yunan mitolojisine ait bu alışageldik fikri, ölümlülerin ve tanrılarının kendileri için var olmalarına izin verecek ve birbirine sadece arada bir yönelmelerini sağlayacak biçimde değiştirmektedir. Bu, zaman zaman gerçekleşen ilişkiyi, tanrıları ve insanları kendi öz varlıklarında oluşturan bir ilişkiye çevirmektedir. Tanrılarının ölümsüz varlıkları ancak kendilerini insanların ölümlü varlığına çevirdiklerinde mümkün olmaktadır. Ölüme mahkum olan insanın bilgisi zati olarak yok olmayan varlığı anlamaya dayanır ve aynı şekilde tanrılarının ebedi varlığının bilgisi de zati olarak ölümlü olanı anlamaya bağlıdır. Tanrılar ve insanlar iki ayrı alanı oluşturmazlar. Bu düşünce, chorismos [ayrım] görmeye değil, benliği ve varlığı tanrısal ve insani anlayışın iç içe geçmişliğine dayanır.

HEIDEGGER: Konu, tanrılar ve insanların canlı farklı varlıklar oluşuyla, birincisinin ölümsüz, ikincisinin ölümlü bulunuşuy-

la ilgili olarak dar kalıplar içinde konuşma sorunu değildir. Varlık ve Zaman terminolojisi içerisinde konuşmak gerekirse ölümsüzlük bir kategori değil, ancak bir existentielle (varoluşsal), tanrıların kendilerini kendi varlıklarına bağladıkları bir yol olabilir.

FINK: İnsanların ölüme mahkum oluşuna dair tanrısal bilgi sırf bilinçlilik değil, aksine bir anlama ilişkisidir. İnsanlara yardım getirmek üzere danışman olarak ortaya çıkan Athena'da bu belki de başka bir temanın konusudur. Tanrıların tezahürü tanrıların gerçekten ölümlü varlıkları olmayıp bu bir maskeleyen ibarettir. Aristoteles, pratik hikmet/bilgelik (φρόνησις, sophonesis [practical wisdom])i aşan derin düşünce (θεωρία, theoria [contemplation])nin canlılığının, bir çeşit tanrısal hayat, ölümsüz olma (ἀθανατίζειν, athanatikein [to be immortal]) (bu ifade de ἀθανατίζειν= athanatikein kelimesi, Yunan olmak=ἐλληνίζειν, ellenikein [to be Greek]) şeklinde biçimlendirilmiştir) olduğunu söylerken bizim derin düşünce (theoria)de kendimizce ölümsüzler gibi davrandığımızı söylemektedir. Derin düşünce (theoria)-de ölümlüler, tanrıların yaşamına yükselir. Buna karşılık olarak tanrılar hakkında söyleyebileceğimiz şey, onların insanlara davranışlarının, bir kelimeyle ifade etmek gerekirse, onun ölümlü olma şeklinde bulunduğu. Burada bulunan vurgu, insanların tanrılarla ilişkisinin sonsuzlukla betimlenemeyeceği, fakat onların karşıtı ve karşıt-ilişkisi şeklinde kendilerince var olacağı, ancak tanrıların belirli bir noktada daha üstün existenz-ontolojilerinin olduğu ve insanların ise aksine daha az menfaate sahip bulunduğu. Benliğin ve varlığın tanrısal ve insani anlayışı, kendisini karşılıklı anlama durumunda yansıtmalıdır.

HEIDEGGER: Tanrılarla insanların ilişkisinde o, tek/bir (hen) ve her şey (panta) açısından şu ana kadar ele alınmamış olan bir olaya, tanrıların ve insanların açık durmasına bağlıdır. Siz tanrılarla insanlar arasındaki açık-durma ilişkisine, tek/bir (hen) ve her şey (panta)ın ilişkisinin bir temsilcisi diyorsunuz.

FINK: Bu suretle tek/bir (hen)in hikmet/bilgelik (sophon)-özellğine önceden işaret edilmektedir. Tek/bir (hen), logos ve hikmet/bilgelik (sophon) tarzında bir araya getiren bütünlüktür. Tek/bir (hen)in hikmet/bilgelik (sophon)-özellğini bilgi olarak yorumlamamalıyız. Bunda tek/bir (hen)in her şey (panta-

)e atıfta bulunmasını anlama anı düşünülmektedir. Şimşek, güneş ve ateşin ışık verme özelliğinde öncelikle biz, tek/bir (hen)in hikmet/bilgelik (sophon)-özelliğinin önceden bilgisine sahibiz. Ancak tek/bir (hen)in dünya-mevsimi ve mükemmel bir şey olarak açıklanmasına karşı muhatabımızı uyarmalıyız.

HEIDEGGER: Sizin düşünme tarzınızı tarif etmeme izin verin. Siz 64a fragmanındaki hikmet/bilgelik (sophon) veya akıllı ateş (πῦρ φρόνιμον, pur phronimon [sagacious fire])i anlamaya şimşekten, güneşten, mevsimlerden, ateşten, ışıktan, aydınlıktan ve parlamadan hareketle hazırlık yapıyorsunuz. Bu tarzda, tek/bir (hen)in şimşek, güneş ve ateş gibi nesnel referansından her şey (panta)e, oradan da hikmet/bilgelik sadece bir şeydirin her şey (panta)e referansının temsil ettiği, tanrıların ve insanların birbirine açık duran referansına geçmek biraz daha zordur. Sizin Heraclitus'u yorum şekliniz ateşten başlayıp logosa doğru gelişmektedir; Heraclitus'u benim yorumlama şeklim ise logosdan başlayıp ateşe doğru ilerlemektedir. Henüz tarafımızdan çözülemeyen ama farklı şekillerde kendisine temas ettiğimiz konular ardında bir zorluk gizlidir. Tanrılarla insanlar arasındaki karşılıklı ilişkileri sizin yorumunuzla ilgili olarak mukayese etmek için Hölderlin'i için getirdiniz, yani öncelikle "Hyperion'un Kader Şarkısı"nda tanrılar insanlardan ayrılmakta ve birbirine referansta bulunmamaktadır.

FINK: Kadersiz, uyuyan çocuklar gibi, göksel olanlar nefes alır. Bu şiir tanrıların insanlara göre farklılığından bahsetmektedir.

HEIDEGGER: O zaman siz Hölderlin'i ikinci bir kez yorumladınız ve "Mnemosyne"den bir mısraya üstü kapalı işaret ettiniz, o da zıt düşünceyi, ölümsüzlerin ölümlülere ihtiyaç duyduğunu anlatmaktadır. Yine de Hölderlin'in her iki şiiri de birbirine yakın durmaktadır. "Mnemosyne"nin düşüncesi "Rhine Hymn" (8. kıta)da da bulunmaktadır. Orada: Tanrıların "kahramanlara ve insanlara /ve diğer ölümlülere" ihtiyaç duyduğu ifade edilmektedir. Bu önemli ihtiyaç içinde durma düşüncesi, Hölderlin'de sadece tanrıların insanlara yönelik bağlantısını ilgilendirmektedir. "İhtiyaç" şeklindeki bir başlık, felsefede nerede bir terim olarak geçmektedir?

FINK: Hegel, "The Difference of Fichte's and Schelling's System

of Philosophy" (1801) adlı yazısında "felsefeye ihtiyaç"tan bahsetmektedir.

HEIDEGGER: O halde bu, Hölderlin'in Frankfurt'ta yaşadığı aynı döneme denk gelmektedir. Hegel ve Hölderlin'in "ihtiyaç" olarak ifade ettiği problem çerçevesinde bu konuya dair konuşmalarının geçtiği temel bir dökümana sahibiz –zira aksi durumda bu konuşma saçma bir problemle ilgili olacaktır.

Onların konuşmalarında tarihsel bir problemle karşılaşılıyor ve bu sadece bir tarih çalışmasını ilgilendiren problem değildir. İkisinin de hangi anlamda Heraclituscu olduğu da başka bir sorundur. Tübingen'de onlar, tek bir ve bütün (ἓν καὶ πᾶν, hen kai pan [the one and whole]) sloganı çerçevesinde Schelling'e katılmışlardır. Aralarında ortak bu slogana dayanan ilişki sonradan çözülmüştür. Ama Hölderlin, ilk olarak nerede Heraclitus'u zikretmektedir?

KATILIMCI: "Hyperion"da. Orada, kendisine karşı kurulmuş kişi (ἓν διαφέρων ἐαυτῷ, hen diaperos eautō [one set against itself]) ifadesini kullanmaktadır.

HEIDEGGER: Kendisini kendisine ayıran kişi. Hölderlin bunu güzelliğin temeli olarak ele almaktadır. Mamafih, o zaman güzellik, ona göre varlık için kullanılan bir kelime olmaktadır. Hegel'in Lectures on the History of Philosophy'de Yunanlıları yorumu da aynı tarafa yönelmektedir: Güzellik olarak varlık. Heraclitus'un ifadesine başvururken Hölderlin formalist-diyalektik bir yapı zikretmemekte, aksine kökten bir karar bildiriminde bulunmaktadır. O zaman bu düşünce onun tarafından tanrılarla insanların ilişkisine değiştirilmiş, bu ilişkiye göre de insanlık tanrının varlığının bir koşutu olmuştur...

FINK: ... ve insanlık, tanrıdan daha ziyade cehennem çukuruna yakındır.

HEIDEGGER: Bu yüzden tanrılarla insanların ilişkisi daha üstte ve daha zor olanıdır. Bu ilişki alışageldik metafiziksel teolojinin terimleriyle açıklanamamalıdır.

FINK: İnsanlarla tanrılarının ilişkisi, ölümlüler söz konusu olduğunda onların kendileriyle olan bağlantılarında tanrılara ait diğer varlık karşısında onlara katılmadan anlamak için duruşlarında, imago ilişkisi de değildir. Bir tarafta tanrılarla insanlar ara-

sında bir yabancılaşma kuralları varken, öteki tarafta ise karşılıklı anlayış içerisinde birbiriyle kaynaşma süregelmektedir.

HEIDEGGER: Hegel'in bakış açısından –onunla Heraclitus arasında nerede bir benzerlik bulunmaktadır? Lectures on the History of Philosophy adlı çalışmada iyi bilinen bir ifade geçmektedir.

KATILIMCI: "Logic adlı çalışmamda Heraclitus'a ait ele almadığım hiçbir ifadesi yoktur."

HEIDEGGER: Bu cümlemin anlamı nedir?

KATILIMCI: Burada konu, Heraclitus'u Hegel'in anlamasıyla alakalıdır.

HEIDEGGER: Hegel ve Heraclitus ilişkisiyle ilgili olarak bu cümle ne söylemektedir?

KATILIMCI: Heraclitus, Hegel tarafından sadece ele alınmamakta, daha ziyade o reddedilmektedir.

KATILIMCI: Hegel Heraclitus'u karşı olma dışında bir diyalektik tarzında düşünmektedir.

HEIDEGGER: Burada "diyalektik" ne anlama gelmektedir? Şimdi, daha önceki bir oturumda ileri sürülen Hegel'de spekülatif kavramıyla alakalı soruya bir cevabı oluşturabiliriz. Hegel'de "Spekülatif" ne demektir?

KATILIMCI: Spekülatif düşüncenin ön gereği varlığın kimliği düşüncesidir.

HEIDEGGER: Spekülatif kelimesi hangi alanda Hegel'e ait olmaktadır?

KATILIMCI: Spekülatif mantıksal bir anı ifade eder.

HEIDEGGER: Bu an nedir?

KATILIMCI: An (moment), harekete koymak, hareket [Lat: movere, movimentum] kelimesinden türer.

HEIDEGGER: Safha [der Moment], "belirli an"a ["das moment"] bağlıdır. Hegel, spekülatifin bir an olduğunu söylediğinde, safhayı değil an'ı kastetmektedir. An, düşünce hareketinde payı olan ve itici güç sağlayan hareketli bir şeydir. An, itici güç olmakta, itici gücün ise ivediliği bulunmaktadır: Bu da, bir safhada [in einem Moment] gerçekleşir. Böylece an, safha olur. Mantıksal ilk an nedir?

KATILIMCI: Soyut veya makul.

HEIDEGGER: Ve ikinci an?

KATILIMCI: Diyalektik.

HEIDEGGER: Hegel'in, diyalektiği ikinci değil üçüncü an olarak anlaması dikkate değer. O halde üçüncü an nedir?

KATILIMCI: Spekülatif.

HEIDEGGER: Hangi bağlamda Hegel diyalektik olanı mantıksal, üçüncü an olarak değil de ikincisi olarak sıralamaktadır? Logic'in sonunda o madde ve metodun kimliğinden bahsederken, kişinin aklına diyalektiğin üçüncü an olduğu gelebilir. Hegel diyalektiği negatif-rasyonel olarak da isimlendirmektedir. Hegel'de rasyonelin anlamı nedir? Her ne kadar Hegel bu safhalarda Heraclitus'tan bahsetmese de Heraclitus'u analiz ederken bu bilgiye ihtiyaç duymaktayız.

KATILIMCI: Phenomenology of Mind'dan konuşacaksak, akıl, özne-nesne ayırımının aşılmasıdır.

HEIDEGGER: Hegel'in terminolojisi nereden gelmektedir?

KATILIMCI: Kant'tan.

HEIDEGGER: Hegel Kant'm felsefesini nasıl anlatmaktadır?

KATILIMCI: Genişleyebilen felsefe olarak.

HEIDEGGER: Bunun anlamı nedir?

KATILIMCI: İki safhanın bölünmesi şeklindedir.

HEIDEGGER: Hangi safha? Kant'ta akıl ne anlama gelmektedir?

KATILIMCI: Ona göre akıl, kategoriler şeklinde anlamadan ayrı olarak fikirleri düşünmektir. Fikirler, aklın bütünüyle düşünebildiği ayarlanabilir prensiplerdir.

HEIDEGGER: O halde Kant'ta akıl hemen görünürlere atfedilmemekte, ama anlamının temel prensiplerine ve kurallara bağlanmaktadır. Aklın temel fonksiyonu en üst birliği düşünmeyi içerir. Hegel diyalektik olanın negatif-rasyonel olduğunu söylerken, soyut sonlu belirlemenin kendisini aştığını (sublate) ve kendisine zıt belirlemenin içine girdiğini ima etmektedir. Buna karşılık olarak, anlamayı soyut düşünme, belirlemenin ve ötekisi karşısında farklılığının destekçisidir. Hegel düşüncesinde tüm düşünce öncelikle özne-nesne ilişkisinin temel şeması içerisinde ifadesini bulur. Soyut an, özneye geri atıfta bulunmadan nesneye götürülen bir temsildir. Bu ivedilik seviyesidir. Fikir, ortama ge-

ri atıfta bulunmadan hemen verilen nesneye sunulur. Eğer şimdi nesne niteliğindeki nesne, yani özneye atfen bir nesne düşünülürse, o zaman özne-nesne arasında birlik akla gelir. Fakat niçin bu birlik negatif bir şeydir?

KATILIMCI: Çünkü düşünme, birliği henüz birlik olarak tanınamıştır.

HEIDEGGER: Kantın aşkın idrakinin sentetik birliği üzerinde tarihsel ve somüt bir şekilde düşünün. Bu, nesnelliğe bağlı bir birliktir. Mamafih Hegele göre o, bu bütünlüğün bizzat kendisidir, yani kendi birliklerindeki özne ve nesnedir. Bu, içinde tüm diyalektik sürecin emanet edildiği pozitif bir birliktir. Bu birliğin bir an gözükmesi, yani soyut ve diyalektiksel anların birliklerindeki görünümlemler spekülattır. Pozitif-rasyonel olarak spekülattır, belirlemelerin zıtları ile birlikteliğini kavrar. Hegel, Heraclitus'u kendi mantığı ile bir bağlantıya sokunca, Heraclitus'un zıtlıklar hakkında ne söylediğini nasıl anlayabilir? Heraclitus'un faaliyetleriyle o -Kant'tan hareketle- Heraclitus'un zıt gelen atıflarını ivedilik seviyesindeki kategoriler olarak ve böylece de ivedi mantık anlamında almaktadır. Hegel, sizin anladığınız manada Heraclitus'ta kozmolojik referans görmemektedir.

FINK: Hegel zıtlıklar ilişkisini ortamdan hareketle yorumlamaktadır.

HEIDEGGER: O, tüm Yunan felsefesini ivedilik seviyesi olarak görmekte ve her şeyi de mantıksal bakış açısından anlamaktadır.

FINK: Hegel'deki oluşma düşüncesinin Heraclitus'ta da önemli olduğu söylenebilir. Yine Heraclitus, değişme filozofu olarak isimlendirilebilir. Hegel'e göre değişme unsuru, bozucu zıtlıklar için bir model özelliğini kazanmaktadır.

HEIDEGGER: Oluş, bir harekettir ve ona üç an, -yani soyut, diyalektik ve spekülattır anlar- hız vermektedir [das Ausschlaggebende]. Bu hareket, bu metot, Logic'i tamamladıktan sonra Hegel için bir konu olmaktadır. Hölderlin ve Hegel'den başka üçüncü bir Heraclitus'cu kişi Nietzsche'dir. Fakat bu meseleye dalar-sak yolumuzdan dışarı çıkmış oluruz. Şu söylediklerimize temas etmemin sebebi, şimdi hangi noktada olduğumuzu size göstermek içindi. Bizim Heraclitus yorumumuzun geniş bir perspekti-

fî var; aynı zamanda gelenek dili de konu bünyesinde ifade edilmektedir. Biz düşünme için temel olan ve her şeyden önemlisi de şu andaki istikametimiz için aslî olan konuşmalar hakkında söz söyleyebiliriz.

Sayın Fink, seminerin ilerlemesi konusunda zihninizde bulunan diğer aşamalara temas etseniz her halde daha iyi olacak; “başkasının ölümüyle yaşama, başkasının yaşamıyla ölme” fenomenini belirleyen tanrılarla insanlar arasındaki karşılıklı açık-durma özelliğine atıfla söze başlayabilirsiniz. Dolayısıyla katılımcılar bu yolun bizi nereye götüreceğini görebilirler.

FINK: İnaniyorum ki hayat-ölüm ilişkisinin ele alındığı fragmanlar yardımıyla, ateş doktrini ve ateşin dönüşümlerinden tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkili oluşuna geçilebilir. Tanrılarla insanların ilişkisi tek/bir (hen) ve her şey (panta) ilişkisiyle eşleştirilmemelidir. Tanrılarla insanların birbirine açık durmaları konusunda eskiden olduğu gibi biz, 90. fragmanda sadece ya bilindik türden değişiklik, ya bir nesnenin başka bir şekle dönüşmesi, ya da mal mübadelesinin modeli tarzında anlatılan düşünceye karşı bir duraklama yaşarız. İfade ettiğimiz gibi altın (χρυσός, , khorusôs [gold]) söz konusu olunca altının parıltısı da düşünülmelidir. Burada ateşin ışık-karakteri ile onun dönüştüğü şey arasında bulunan bir ilişki akılda tutulmaktadır.

HEIDEGGER: Yunanlılarda alışlageldik bir düşünce olarak kozmos sözkonusu olunca parlak, süslü ve dekoratif elemenleri de birlikte düşünmeliyiz.

FINK: Fakat pek güzel olan kozmosda, ateşe göre mukayese edilince parçalanmış çöp yığını gibi kalır. Şundan emin olmak gerekir ki o, kendi içinde pek güzel bir birleşimdir, ama tek/bir (hen)in karşısına konulduğunda bir çöp yığını gibi gözükür.

HEIDEGGER: Tanrılarla insanlar arası ilişkiye bir şeyi daha eklemek istiyorum. Karşılıklı bireysel anlayışı açık-durma özelliği olarak zikrettim. Fakat eğer tanrılar ölümlülerle olan ilişkide her şey (panta) karşısındaki tek/bir (hen)i temsil ediyorsa, o zaman tek/bir (hen)-özellği kaybolur...

FINK: ... ve gerçekten de tanrılar tek/bir (hen)in temsilcileri olarak çoğul halde bulunur ve yine yabancı şekillerde gözükür. Fakat daha sonra da tekrar döneceğimiz teolojisinde Herac-

litus, tanrıda zıtlıkların raslantısını düşünmektedir. Şimdi Heraclitus'a getirdiğimiz bu yorumun çerçevesini daha da belirgin kılmak için, hayat ve ölüm ilişkisini ve ortadaki yatıya kalma fenomenini ele alan fragmanları bitirip, tüm zıtlıklara ve onların tanrıda, en nihayetinde de hakkında istekli ve isteksiz şekilde "hikmet/bilgelik sadece bir şeydir" fragmanında ismi kullanılan Zeus'ta ortaya çıkışlarına dair temel bir tartışmaya doğru ilerlemeliyiz. Bunu yapmadan önce biz değişme- ve hareket-fragman dizisini de ele almalı, ardından gizli ahenk (ἁρμονία ἀφανής, harmonia apanes [hidden harmony]) problemiyle ilgilenmeli, yayı ve şiirde geçen hayat ve ölümü, hayat ve ölümün yayın iki anlamına uygun şekilde kaynaşmasını, ateşin, parlamaya izin veren ve ışığa getiren ateş [light:ışık] ve açık (σαφές, saphes [clear]) kılan şeklinde açıklanmasını, ve son olarak da hikmet/bilgelik (sophon) ile logosun özelliklerini incelemeliyiz. Bizim Heraclitus'u yorumlama tarzımız tek/bir (hen) ve her şey (panta)ın ilişkisiyle alakalıdır. Bizim açıklamamız ateşin görünümüyü başlar; ardından hayat ve ölüm ilişkisini inceler, ardından zıtlıklar ve rastlantı doktrinini ele alır, sonra hareket-fragmanlarını, tanrı hakkındaki fragmanı, oradan da tek şey, tek başına bilge [one thing, the only wise]ye,³⁷ son olarak da logos-fragmanına geçer. Bana göre birçok düşünceyi ve düşünme tarzlarını yedekte biriktirmek oldukça önemlidir. Heraclitus pek çok ilişkiye dayanarak iş görmektedir. Uyku-fragmanlarında farklılığı ele aldığı bu pek çok, kelime anlamında algılanmamalı, anlama yolları şeklinde düşünülmelidir. Onun temel düşünceleri gerçekten de kolay formüle edilebilir tarzdadır, ama zorluk bu düşüncelerin pek çok düşünce tarzlarına ve ilgilendiği fikirlere ayrılmasında yatmaktadır. Heraclitus'un temel düşüncesi sayısı pek çok tarzda ayrılmıştır...

HEIDEGGER: ... bunlar, her şey (ta panta)e dair bir fikir vermektedir.

FINK: Burada bir kişinin düşüncesi pek çok tarzda gerçekleş-

³⁷ Bu çevirinin alındığı yer: G. S.Kirk, Heraclitus: The Cosmic Fragments, bir giriş ve yorum ile edit edilmiştir (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Matbası, 1970), s. 393 vd. (İng. Çev.)

mektedir. Parmenides'te tek/bir (hen), büyük bir işaretler (σηματα, semata [signs]) çokluğu olarak düşünülürken, Heraclitus'ta da tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisi büyük bir anlama çokluğu şeklinde düşünülmektedir.

HEIDEGGER: Tanrılar ve insanlar nereye aittirler?

FINK: Bir açıdan her şey (panta)e, diğerine göre ise tek/bir (hen)e.

HEIDEGGER: Açıkçası diğer yaklaşım daha fazla ilgi çekmektedir.

FINK: Tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisi, kendisini tanrılarla insanlar arasındaki ilişkide göstermektedir. Tek/bir (hen) gerçeğe değil, logosa dayanan bir birlik olduğuna göre; tanrılar ve insanlar, logosun ışığı ile çarpılmış olan kişilerdir. Onlar birlikte logos-olayına aittirler.

HEIDEGGER: Tanrılar ve insanlar iç içe geçmiş olan ilişkilerinde tek/bir (hen) ve her şey (panta)e atıfla bir yansıtma fonksiyonuna sahiptir.

FINK: Heideggerci dilde söylersek, insanlar ve tanrılar bir açıdan ne ise ona aitken, temel bir yaklaşımda onlar varlığa (veya oluşa) aittirler. Tanrılarla insanların tüm var olanlar arasındaki özel durumu, var olanları içine alamayan...

HEIDEGGER: ... olanların hepsinin altında tutamayan bu durum...

FINK: ... anlaşılması oldukça zor olandır. Tanrılar ve insanlar varlığı anlayanlar olarak bulunurlar. Varlığın tanrısal ve insani yönden anlaşılması, varlığın kendisini-açıklama yollarından ibarettir.

HEIDEGGER: Ama bunu Heraclitus'ta göremeyiz.

FINK: Tanrılarla insanlar arası ilişki çerçevesinde tek/bir (hen)in aydınlık-doğayı bulabiliriz.

HEIDEGGER: Vardığımız bu nokta 26. fragmana geçmek için uygun gözükmektedir.

FINK: Öncelikle bir kez daha 88. fragmana dönmek istiyorum.* Diels şöyle çevirmektedir: "Ve o hep birdir ve aynıdır, içi-

* ταὐτὸ τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐργηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

mizde yerleşmiş (?) olan ise, yaşayan, ölen, uyanık olan, uyuyan, genç ve yaşlılardır. Zira bu şuna ve şu da tekrar buna dönmektedir.”

Burada, aynı kelimesi zikredilmektedir; fakat karşımızda duran aynı şeyin [Selbigen] aynı-varlığı [Selbigsein] şeklinde, var olan her şeye bağlı boş kimlik tarzında değil, aksine farklılığa atfedilen aynı varlık olarak. O, bizce epeyce farklılaşmış gözükken şeye matuftur. Burada bahsedilen farklılıklar, sürekli hareket halinde olanlarınkine benzemez, fakat tüm canlı şeyleri ilgilendiren bir tarzdadırlar. Canlı olmak, uyanıklık ve genç olmak, bizim ölü olmak, uykuda bulunmak ve yaşlı olmak karşısında geleneksel anlayışımızda pozitif karaktere sahiptirler. Fakat aynı-varlıktan bahseden fragman sadece, yaşamının, uyanıklığın ve genç oluşun alışlageldiği tarzda ölüme, uyumaya ve yaşlanmaya üstünlüğünden bahsetmez; daha ziyade üç grubun da birlikte oluşunu anlatır. Ortada duran uykuda olma olgusu, yok olup gitme anlamında ölü olma ve yaşlı olmanın açık duruşunu anlaşılır hale getiren farklı bir ara pozisyona sahiptir.

Ancak fragmanın söylediği başka şeyler de vardır. Sadece canlı ve ölü, uyanık ve uyuyan, genç ve ölü bir ve aynı olmakla kalmaz, bu aynı zamanda bunun şuna, şunun da tekrar buna dönüşünü anlatır. Bu değişim doğata sadece uyanık olanla uyuyan arasındaki ilişkide gözükmektedir. Zira uykuya dalan, uyku halinden tekrar geri uyanıklığa dönebilmektedir. Dolayısıyla sadece uyanıklıktan uykuya değişim geri dönüşümlüdür. Buna karşılık hayatın ölüme ve gençliğin yaşlılığa değişimi doğata geri dönüşümsüzdür. Fakat fragmanda söylendiğine göre uyanık oluştan uyumaya karşılıklı dönüş söz konusu olduğu gibi, canlı olan ölüye, ölü de canlıya, genç yaşlıya, yaşlı da gence dönüşmektedir. Fragman uyanıklıkla uyku arasındaki ayırımı aynı tarzda yaşamla-ölüm ve gençlikle-yaşlılık arasında da uygulamaktadır. Ama bu geri dönüşümlü değişiklik kim hakkında söz konusu edilmektedir? “Tekrar değişim” ifadesi karşılıklı değişim (ἀνταμοιβή, antamoibe [interchange])i, altının mala, malın da altına değişimini hatırlatmaktadır. Orada tekrar değişim ifadesi, tek/bir (hen)in her şey (panta)yle ve her şey (panta)in da tek/bir (hen)le ilişkisine işaret etmektedir. Sorun, 88. fragmanda belirtilen yaşayanla-

ra işaret eden geçişlerin canlılar [animalia] arasında yerinin olup olmadığı, ya da burada ateşin dönüşümleri anlamındaki dönüşümün mü kastedildiğidir.

Taûtô, burada animalia mı, yoksa sonsuz yanan ateş hakkında mı söylenmektedir? Bu ikincisi hakkında bildiğimiz, onun “geçmişte, şimdi ve gelecekte var olduğu” ama içsel zamani bir sürekliliğinin olmadığı, bunun yanında her şey (panta)ın olmuşluğunu, şimdi oluşunu ve gelecekte olacağını mümkün kıldığıdır. 88. fragmanda zikredilen değişiklikler, canlı dünyasından verilen veya verilmeyen fenomenler hakkındaki içeriği ile mi düşünülmelidir; yoksa bunlar, sonsuz yanan ateşi mi ilgilendirmektedir? Şimdilik bu soruyu açık bırakalım.

HEIDEGGER: 88. fragmanda geçen yaşayan ve ölü (ζῶν καὶ τεθνηκός, zoon kai tethnekôn [living and dead]) ifadesi ile 62. fragmandaki yaşayanlar [İng: those living] ve ölümler [İng: those dying] ifadeleri arasında nasıl bir ilişki vardır? Herbirisinde bunlar nasıl zikredilmektedir?

FINK: 62. fragmanda yaşayanla) ve ölümler ifadelerinin işaret ettiği...

HEIDEGGER: ... ölümsüzlerle ölümlülerin varlık biçimleridir; aksine 88. fragmanda yaşayan ve ölü ifadesi, var olana işaret etmektedir.

FINK: Var olana değil, canlı oluşa ve ölü oluşa. Yaşayan, bir canlı varlığa işaret etmez; ama hayatta olmanın terminus [terim]i olarak canlıya işaret eder. Nitekim ölü de, ölü bir şeye değil, ölü olmanın terminusu olarak ölüye işaret eder. Aynı kural, uyanık ve uykuda olan, genç ve yaşlı bulunan için de geçerlidir. Uyanık ve uyuyan, uyanık olma ve uykuda olmanın terminusudur, genç ve yaşlı da genç olmakla yaşlı olmanın terminusudur.

HEIDEGGER: 88. fragmanda yaşayan kelimesi, 62. fragmandaki geçen çoğul yaşayanlar kelimesinin tekili midir? 88. fragmandaki tanrılar ve insanlar kastedilmiş midir?

FINK: Yaşayan ve ölü ifadesi, sadece tanrılara ve insanlara işaret etmez, zira 88. fragman daha geniş bir alana sündürülmüştür. Öte yandan canlı olma ve ölü olma, uyanık olma ve uykuda olma, genç olma ve yaşlı olma kim için aynı şeyi ifade eder, canlı varlıklara mı, sonsuz yanan ateşe mi?

HEIDEGGER: Bu durumda 88. fragmanda 62. fragmandakin-den farklı bir şey söylenmektedir. 62. fragmanın daha geniş anlamı bulunmaktadır.

FINK: Yaşayan ve ölü kelimeleri, güzel ve adil gibi düşünülmelidir. Uyanık (τὸ ἐγρηγορὸς, to egegorôs [the waking]) konusu nasıl anlaşılmalıdır? Prof. Heidegger'in işaret ettiğine göre bu sahipli ilişkiler ve karşıt bağlantılar konusu değildir. Fragmanın ikinci cümlesinde Heraclitus, gerçeklere değil üç farklı ilişkiye işaret ederken çoğul ifade kullanmaktadır. Aynı kim için söylenmiş olabilir? Rastlantı düşüncesi ise, ayrıcalıksız farksızlık ifadesi gibi bir anlam sağlamaz. Kastedilen şey ise karşılıklı dönüşümdür. Tekrar değişen şeyler (μεταπεσόντα, metapesônta [things changing around]) kelimesi, içerisinde karşılıklı değişim, altının mala, malın da altına değişimi geçen 90'ncı fragmana işaret etmektedir. Fakat 88. fragmanda dönüşen şeyler, sadece bir araya getiren bütünlük karşısındaki şeyler değildir, ama canlı oluşla ölü oluşun daha belirgin zıtlığıdır. Fakat burada bizi şaşırtan ve hayat ve ölüm arasındaki zıtlık üzerinde yoğunlaşan gündelik fikirlerimizle uyuşmayan bir aynılık zikredilmektedir. Bu veriler ışığında bu dönüşümle ilgili olarak yerin, meskenin nerede olduğu sorusu endişe vericidir.

HEIDEGGER: Ölü olma kelimesi, "ölmüş olmak (having deceased)" ile aynı anlamda mıdır?

FINK: Yaşayan karşısında ölü zikredilince evet. Bu, mineral şeklindeki hayatsızlık anlamını taşımaz...

HEIDEGGER: ... buna bağlı olarak ölü doğa anlamını da. Örneğin, bir kayaya ölü denmez.

FINK: 88. fragmanda, bizim belirli bir alandaki fenomende bildiğimiz hayat ve ölüm, tüm tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisine atfedilmektedir. Ancak bu problemi şimdilik bırakalım. Zira daha fazla bilgi olmadan, aynının ne olduğu söylenemez. Öncelikle, hayat ve ölümün aynı-oluşunun tek/bir (hen)e işaret ettiğini varsayabiliriz. Prof. Heidegger tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisini olup-biten [Verhalt], olup-bitenin vuku bulması ve dünyası olarak belirlemiştir. Bu orijinal olup-bitme, 88. fragmanın aynısında zikredilince, doğada bir zıtlıkla karşılaşırız. Zira ölen hiç kimse tekrar canlanmaz. Yaşam ve ölüm, uya-

nıklılık ve uyumak, genç ve yaşlı oluş hep, özel tarzda zaman içerisinde yaşamının yerini belirleyen fenomenlerdir. Yaşam, canlı bir varlığın tüm vakti; ölüm ise hayat süresinin sonu demektir. Uyanmak ve uyumak ise hayat süresinde temel bir ritmi oluşturur. Genç olmak ve yaşlı olmak, sadece her şeyi getiren değil aynı zamanda onları alıp götüren zamanın koparıcı gücü içerisinde olmayı işaret eder. Bana göre sorun, tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisinin bir olgunlaşma ilişkisiyle aynı şey olup olmadığıdır.

Son olarak, 26. fragmanın bir açıklamasını yapmayı denemek istiyorum. Metin şöyledir.* Diels şöyle çevirmektedir: “Bir insan gece vaktinde bir ışığa temas eder (yakar), o vakit görmesi bitmişti. Yaşarken, uykuda ölüme dokunur; uyanırken uykuya temas eder.”

Bu fragman görüldüğü üzere bir insanla başlamaktadır. Bir kişi geceleyin bir ışık yakar. 26. fragman insanla ve onun görmesi bittiğinde geceleyin ateş yakabilme gücüyle başlamaktadır. Diels, *apostheis opeis* (ἀποσθεσθεῖς ὄψεις) ifadesini “onun gözleri tükendiğinde” şeklinde çevirmektedir. Ancak bu anlam tek başına bir insanın rüyasında gördüğünü –ve rüya esnasında karanlıkta iken de onun aydınlıkta olduğunu ileri sürmektedir. Benim tercihim, çoğul olan bu ifadeyi, “o görme tarzlarında tükenince” şeklinde çevirmektir. Bir insan gece ve aydınlık arasında hiç de kolay olmayan bir yerde durmaktadır. O ışığa daha yakındır. Geceyi aydınlatabildiği söylenirken buna işaret edilmektedir. İnsan bir çeşit Prometheus’a benzer ateş hırsızıdır. Geceleyin, görme tarzları tükenince, diğer bir ifade ile uyurken değil ama gece ile ilişkili iken ışık meydana getirme gücüne sahiptir. “Yaşarken, uykuda ölüme dokunur; uyanırken uykuya temas eder.” Burada hayat ve ölüm birbirine, uykunun ikisi arasındaki durumu ile bağlanmaktadır. Uyumak ölüme yakın canlı olma tarzıdır; uyanıklık, uykuyla bağlantılı olarak ışık içinde ölüme dokunan ısrar-

* ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἀπτεται ἑαυτῷ (ἀποθανών), ἀποσθεσθεῖς ὄψεις, ζῶν δὲ ἀπτεται τεθνεώτος εὐδῶν, (ἀποσθεσθεῖς ὄψεις), ἐγρηγορώς ἀπτεται εὐδοντος.

cı tarzdır. Canlı olmak ve uyanık olmak, uykuda olmak ve ölü olmak üç durumu ifade etmez, insanların, gecenin sürecindeki karanlığa ve aydınlık açıklığa karşı yakınlık içine girdikleri üç muhtemel ilişki şeklini anlatır.

HEIDEGGER: Biz, dokunma (ἅφή, haphē)nin gerçekten ne anlama geldiği hususunda durulmalıyız. Sonra “dokunma”, Aristoteles’in Metaphysics (θ 10)’inde theigein (θιγεῖν) kavramıyla ifade edilecektir.

FINK: Şu an için 26. fragmanla ilgili olarak söylediğimiz şey sadece, bir sonraki oturumda ele almamız gereken zorluğun ön habercisi konumunda olmaktadır.

Bölüm 11

Hegel'de "Mantıksal" Kavramı – "Bilinçlilik" ve "Dasein"-
İnsan Varlığının Işık ve Gece Arasındaki Konumsallığı
(İlgili Fragmanlar: 10, 26)

HEIDEGGER: İlk olarak, bir önceki oturumla ilgili bir düzeltmeyi yapmak zorundayız. Heraclitus'un, ἔν διαφέρον ἐαυτῷ (kendisine karşı kurulmuş kişi) ifadesine atfen, özetle ifadede bulunarak Hölderlin'in gerçeği güzellik olarak yorumladığını söylediğimde hata eseri olarak aynı düşüncenin Hegel'in Lectures on the History of Philosophy adlı eserinde de bulunduğunu söylemiştim. Halbuki bu düşünce Lectures on the Philosophy of World History, C: III, "Yunan ve Roman Dünyası" (Lasson baskısı, s. 570 vd.)'nda geçmektedir. "Böylece hissiyat, ancak ruhun görüntüsüdür. O sonluluğu saçar ve güzellik bu duygusallık birliğinde ruhla beraber kendisi için ve kendi adına bulunur." (s. 575). "Yunan dininin Hıristiyanlığa karşı gerçek eksikliği, onda, görüntünün en üstün şekle, genel anlamda tüm ilahiyata şamil oluşu iken Hıristiyanlıkta görünümün, ilahi olanın ancak bir anını yakalamasından ibaret oluşudur." (580). "Fakat görünüm sürekli bir şekil ise, yeniden şekillenmiş biçimiyle gözüken ruh da öznesel ruhun öteki yönünü ifade eder..." (581). Hegel burada, Hölderlin'in ilk eserlerinde de belirgin ve temel olan görünüm ve güzellik kimliği üzerinde durmaktadır. Hegel'in verdiği ayrıntılara burada giremeyiz ama Lectures on the Philosophy of

World History adlı eseri zaman zaman yeniden okumanızı öneririm. O zaman Hegel'e dair farklı bir fikre de ulaşabilirsiniz. O, Yunan düşüncesine dair oldukça fazla ipuçlarına sahiptir. Örneğin o Apollo'yu bilen tanrı, bilgi tanrısı, fasih, ön görücü, gelecekte haber veren tanrı, gizli her şeyi aydınlığa getiren, karanlık içinden bakan tanrı, ışık tanrısı olarak düşünür ve bu esnada ışığı her şeyi görünür hale getiren şey olarak ele alır.

Bundan ayrı olarak, hâlâ düzeltmem gereken başka bir ihmal daha var. Geçen oturumda Hegel'de mantıksal olanın üç anından bahsetmiştik: Soyut-makul, diyalektiksel ve spekülâtif. Fakat ardından biz neyi ihmal ettik?

KATILIMCI: Hegel'den ayrı kendi uygulamamızla alakalı olarak spekülâtifle ne anlamamız gerektiğini sorgulamayı bıraktık. Zira spekülâtifin Hegel'de ne anlama geldiği sorusu, katılımcılardan birisinin, bizim Heraclitus'tan hareketle düşünmeye başlamamızı spekülâtif kopukluk ifadesiyle tarif etmesi üzerine ortaya çıkmıştı.

HEIDEGGER: Bu soruna ileride de değineceğiz. Şu an için Hegel'in felsefesinden ayrılmayalım. Biz Hegel'in metnini, mantıksal olanın üç anının açıklamasını yaparak takip ettik. Ancak, Hegel'deki mantıksal olanın üç anı hakkında konuşacaksak, sorulması gereken ne kalmıştır?

KATILIMCI: Diyalektiksel ve spekülâtif anların, olumsuzluğun iki tarafını temsil ettiği söylenebilir.

HEIDEGGER: Şimdi olumsuzlaştırmaya ve olumsuzluğa girmeyelim.

KATILIMCI: Üç anın bütünlüğünü sorgulamayı unuttuk.

HEIDEGGER: Üç anın oluşumunu nasıl belirlemek istersiniz? Soyut, diyalektiksel ve spekülâtif yan yana olan şeyler değildir. Ama bu üç anın birbirine ait oluşunu anlayabilmek için neye dönüş yapmalıyız? Konuşmamızın gidişine dair zaman zaman yanılgılarda bulunduğumda umursamazlığım konusunda uyarılmışım.

KATILIMCI: Mantık'ın sistem içerisinde nerede bulunduğu araştırmalıyız.

HEIDEGGER: O kadar ileri gitmemize gerek yok. Ama bizim sormamız gereken...

KATILIMCI: ... mantıksalın Hegel'de ne anlama geldiğidir.

HEIDEGGER: Mantıksalın üç anı hakkında konuşmuştuk, ama o süreçte mantıksalın kendisi üzerinde hiçbir yansıtmada bulunmadık. Hegel'in mantıksaldan ne anladığını sormayı ihmal ettik. Örneğin birisi "bu mantıksaldır" der, veya başkası, büyük koalisyonun mantıksal olduğu sözünü işitir. Burada "mantıksal" ifadesi ne anlama gelmektedir?

KATILIMCI: Science of Logic'in "Giriş"inde Hegel, mantık'ın içeriğinin "doğal ve sonlu ruhu yaratmadan önce kendi ezeli oluşunda ne ise o olarak Tanrı'yı tasvir etmek" olduğunu söyler.

HEIDEGGER: Öncelikle "mantıksal"ın alışlageldiği anlamında, yani sokaktaki insan için ne ifade ettiği üzerinde duralım.

KATILIMCI: O, "bizatihi kesin (conclusive itself)" anlamına gelir.

HEIDEGGER: O halde "tutarlı"dır. Fakat Hegel mantıksalın üç safhasından bahsederken bunu mu kastetmektedir? Kesinlikle hayır. Bu durumda, ne hakkında konuştuğumuzu noktasında durulmamış olduk. Encyclopedia of Philosophical Sciences'in 19ncu paragrafında Hegel şunu söyler: "Mantık, saf idenin, yani düşünmenin soyut unsurundaki fikrin bilimidir." Burada Hegel konusunda çok uzun kalmak istemiyoruz. Sadece, Heraclitus'u incelerken Hegel'den bizi ayıran bariyerleri göz önüne sermek istiyorum. Hegel'de "saf idenin bilimi"ne anlama gelir, ona göre ide nedir?

KATILIMCI: Düşüncenin tam anlamıyla kendisini-kavramasıdır.

HEIDEGGER: Hegel'de ide kavramı neyi anlatır? Platon'nın idea (İdeá [form]) kavramını düşünün. Platonncu ide ile Hegelci ide arasında ne olmuştur? Yine Hegel'de ve modern çağda ideden bahsedilince ne anlaşılmaktadır?

KATILIMCI: Aynı esnada Platon'nun ideası, bir kavram olma yoluna girmiştir.

HEIDEGGER: Biraz daha dikkatli olmalısınız. Descartes'te ide, perceptio [algılama] haline gelmektedir. Bu yolla o, özneyi temsil eden tarafından, dolayısıyla öznellikten hareketle anlaşılmaktadır. O halde Hegel'deki mutlak ide (absolute idea) düşüncesi, tam olarak mutlak öznenin kendi-bilgisi anlamını taşır. O, mutlak ru-

hun kendisini göstermesini anlatan, süreç içindeki üç aşamanın iç bütünlüğünü ifade eder. Bu mutlaklıkta Platon'un ide düşüncesi, kendini-göstermeye yani öznelliğe karşın yine de bir rol üstlenir. Hegel niçin burada idenin düşünme olduğunu söylemektedir? İlk bakışta bu bize Hegel'in ifadesine paradoksal gözükebilir. Bu cümle, Platonnik idenin Descartes'te perceptio olduğunu gördükten sonra anlaşılabilir. Bundan önce, ideler Tanrının düşüncesidir ve creatio nosyonu adına anlam taşımaktadır. Hegel'de mantıksal olanı bu kısa tanımlamamızla, mantıksalın üç anını zikrederken ne hakkında konuştuğumuzun anlaşılmasını amaçladık. Hegel'de mantıksal kavramı tam bir öneme sahiptir ve bir kişinin kolayca ve hemen kavrayamayacağı bir zenginliği içeren özel bir bölümü ifade eder. Encyclopedia'nın 19ncu paragrafında başka şeyler yanında şu ifade de geçmektedir: "Ancak mantıksal olan, gerçekliğin mutlak şekli ise, hatta bundan da ötede saf gerçekliğin ta kendisi ise, bu, faydalı olandan daha başka bir şeyi anlatıyor demektir." Buradaki gerçeklik (truth) nedir? Hegel'in gerçeklik kavramını anlamak isteyen bir kişi neyi de göz önünde tutmalıdır? Yeni söylediğimiz düşünceye geri dönün, Descartes'te ide, clara ve distincta perceptio [açık ve belirgin algı] halini almaktadır ve bununla birlikte giden şey de...

KATILIMCI: ... certitudo dur.

HEIDEGGER: Böylece kesinliktir. Hegel'in gerçeklik kavramını anlayabilmek için gerçekliği kesinlik, yani kendi-bilmesinin mutlaklığı alanı olarak düşünmeliyiz. Ancak bu yolla mantıksalın kendi başına saf gerçeklik olması gerektiğini anlayabiliriz. Hegel'deki mantıksalın anlamına dair yaptığımız bu atıf, bu sömestrde olmasa da ileride Heraclitus'ta Logos hakkında konuşacağımız zaman önemli olacaktır.

Şimdi diğer bir izahta bulunmak istiyorum. Sayın Fink, siz, insanın ölümle sarılmış oluşuna dair tanrısal bilginin sadece bilinçlilik değil, bir anlama ilişkisi olduğu olgusundan bahsetmişsiniz. Buna göre bizim, açık durma da dediğimiz anlama ilişkisini sırf bilinçliliğe karşıt görüyorsunuz.

FINK: Bir şeye dair sırf bir bilinç, başkası tarafından bahsedilebilir, örneğin birisi insanın canlı iken, canlı olmayan doğa hakkında bilgisi olduğunu söyleyebilir. Burada o kişi sırf bilgi ilişki-

sinden hareketle konuşmaktadır, halbuki bence bu sadece, bir şeye dair bilinçlilikten daha öte bir konudur. Ölümsüz varlığın varlığını anlaması sadece tanrıların öz-anlayışlarına ait değildir, aynı zamanda dolaylı bir unsura, ölümlü varlığın varlığını anlamaya da bağlıdır. Varlığın tanrısal açıdan anlaşılması, nötr bir eylem değildir; daha ziyade bu, insanların ölümlü varlıklarına tekrar atfedilmektedir. Tanrılar kendilerinin üstün varlıklarını ölümlülerin zayıflıklarından geriye sıçrama yaparak anlarlar.

HEIDEGGER: Siz, tanrıların, insanların ölümle iç içe olmalarına dair referanslarının sadece bilinç olmadığını söylerken, bu referansın, insanların böyle-böyle olduklarına dair sırf insani temsil ediş olmadığını kastediyorsunuz. Siz, tanrıların insanlara atfının anlama ilişkisi olduğunu söylerken öz-anlayış ilişkisini kastetmektesiniz.

FINK: Tanrılar ancak ölümlülere açık durduğu sürece kendi varlıklarına sahip olabilirler. Ölümlülere ve ölümlülerin geçici varlıklarına açık duruş tanrılardan uzak olamaz. Belki anlayamayız ama Nietzsche de Thomas Aquinas'la birlikte cennetin rahatlığı hakkında şunu söyler: Ruhlar kahredilmişliğin çilesini çecekler, böylece kendi hoşnutlukları daha da artacak. (Geneology of Morals, İlk yazı, 15). Ölümsüzler şüphesiz ölümlüdür. Onlar sonsuz varlıklarını sadece derin düşünce (theoria) yoluyla bilmezler, ama aynı zamanda ölümlülerin geçici varlıklarından sıçrama yaparak bilirler. Onlar, ölümle iç içe olan insanlar tarafından etkilenmektedir. Burada doğru terimi bulmak zordur.

HEIDEGGER: Ben de tam bu noktaya varmak istiyordum. Terminolojik açıdan uygun bir şekli bulup bulamayacağız da ayrı bir sorun. Açık durmak, açık pencere veya pasaj gibi bir şey değildir. İnsanların şeylere açık durması, insanların içinden baktıkları bir deliğin olduğu anlamında değildir; aksine, "...e açık durmak" demek, şeyler tarafından işaret edilmek [Angegangen-sein von] demektir. Bundan bahsetmemin sebebi, Being and Time (Varlık ve Zaman)'da "Dasein" kelimesiyle ne anlatıldığının anlaşılmasında rolü olan temel bir bilgiyi açığa çıkarmaktır. Şimdi benim sorum, bizi bilinçlilik ile Dasein arasındaki ilişkiye götürmektedir. Bu ilişki nasıl izah edilmelidir? Eğer aşkın felsefe ve tam idealizm için "bilinçlilik" kelimesini altını çizerek alırsanız,

diğer bir yerde de “Dasein” kelimesinin altı çizilecektir. Bu yer çoğu zaman üstün körü geçilmiş veya yeterince dikkate alınmamıştır. Bir kişi Being and Time (Varlık ve Zaman)’dan bahsedecekse, onun öncelikle “onlar” veya “endişe”yi düşünmesi gerekir. Şimdi altını çizdiğimiz “bilinçlilik”ten başlayalım. Net konuşmak gerekirse bu biraz tuhaf bir kelime değil mi?

FINK: Açıkça ifade edersek bilinçlilik, olup-bitene işaret etmektedir. Olup-biten temsil ediliyorsa, o artık bilen varlık değil, bilinçli varlık olur. Bu arada bilinçlilikle, bilmeyi tam gerçekleştirmeyi kastediyorum.

HEIDEGGER: Açık konuşulacaksa, bizim bilinçli olduğumuz şey nesnedir. O halde bilinçlilik, nesnellik derecesinde bir şey ifade eder, o da Kant’ta apriori olan tüm sentetik hükümlerin ilk prensibi ile aynı şeydir. Genel anlamdaki deneyimin imkan şartları, aynı zamanda deneyim nesnelerinin imkan şartlarıdır. Bilinçlilik ile biz bir bilmeye ilgilanmekteyiz, bilme de örneğin Kant’ta temsiliyet olarak düşünülmektedir. O halde bu Dasein’in yanında nasıl duracaktır? Eğer pedagojik olarak ilerleyeceksek, nereye dayanmalıyız?

KATILIMCI: Bu kelimeye dayanarak başlayabiliriz. Kant’ta “Dasein” etkinlik (actuality) anlamındadır.

HEIDEGGER: Kant’taki actuality kavramı karanlık bir problemdir. Öte yandan, Dasein kavramı 18. yüzyılda nasıl gelişmiştir?

KATILIMCI: Existentia [varoluş]un bir çevirisi yoluyla.

HEIDEGGER: O halde Dasein’in anlamı: Şimdi, burada oluşturun. Fakat Being and Time’daki Dasein’in hermenötüğünden hareketle “Dasein” kelimesi nasıl anlaşılmaktadır?

KATILIMCI: Being and Time (Varlık ve Zaman)’daki hermenötik, Dasein’e dayanmaktadır, oysa Dasein orada, şu anda bizim ele aldığımız gibi geleneksel tarzda anlaşılmamaktadır.

HEIDEGGER: Dasein Fransızca’ya örneğin Sarte tarafından être-là [orada oluş] şeklinde çevrilmiştir. Fakat bu şekliyle Being and Time (Varlık ve Zaman)’da edindiği yeni konumuyla kazandıklarını hep yitirmektedir. Oradaki insanlar, oradaki sandalye gibi mi bulunmaktadır?

KATILIMCI: Being and Time (Varlık ve Zaman)’da “Dasein”

saf, insani, olgusal varlık (factual being) anlamında değildir.

HEIDEGGER: Dasein orada oluş ve burada oluş anlamına gelmez. "Da" ne anlamdadır?

KATILIMCI: Kendisinde açık olan şeyi ifade eder. Dasein'in varlığı gibi insanın varlığı da elde mevcut saf bir şey değildir, ama açık kılınmış bir varlıktır.

HEIDEGGER: Being and Time (Varlık ve Zaman)'da Dasein şöyle tanımlanmaktadır: Da-sein. Da, açık ve seçik olan şeydir, buna göre insan göze çarpmaktadır. Temsiliyet, bilinçlilik bilgisi tamamen farklı bir şeydir. Nasıl olur da bilinçlilik, temsiliyet olarak bilgi, Dasein'le ilişkili olabilir? Bunda siz düşünmek yerine görmelisiniz.

Sayın Fink bilinçliliğin en uygun olarak özneye ait bilgi olduğu gerçeğine işaret etmişti. Nesnellik ve temsil olunan şey hangi temelde durmaktadır?

KATILIMCI: Temsiliyette.

HEIDEGGER: Kant ve onun yanında mutlak ide konusunda tam idealizm bu cevaptan tatmin olur. Ama burada ihmal edilen şey nedir?

FINK: Bilinçliliğin ve nesnenin nerede hareket ettiği konusu.

HEIDEGGER: Bu durumda bir şeyin mevcut bulunduğu bir açıklığa, mevcut başka bir şey karşılaşmak için gelmektedir. Bir şeye zıt olmak, mevcut olanın bir insanla karşılaştığı bir açıklığı varsayar.

Bilinçlilik ancak Da zamirinde, ondan türeyen biçimlerinde mümkündür. Buradan hareketle bir kişi Being and Time (Varlık ve Zaman)'da atılan tarihi adımı anlamalıdır. Bu, bilinçlilik karşısında Dasein'den hareketle kurgulanmıştır ve bu, bir kişinin görmesi gereken bir konudur. Ben de aynı konuya girdim, çünkü bu ilişki tek/bir (hen) ve her şey (panta)'ın diğer ilişkili oluşları boyunca bizim için rol üstlenecektir. İkisi de birbirine aittir. Heraclitus'ta gizli olmamak (aletheia), gizlenmemek, doğrudan zikredilmese de arka planda durmaktadır. Artık o, bunun peşine düşmese de kendisi bu temel üzerinde konuşmaktadır. Geçen oturumda söylediğim şey de şu ifadeden hareketle anlaşılmalıdır: Tek/bir (hen), her şey (panta)'ın bağlantılı (re-latedness) [Ver-Hältnis] halidir.³⁸ İlişkili olmak [Ver-Halten] ve tut-

mak en geniş manada öncelikle meyilli olmak, tutmak ve izin vermek anlamındadır. Bu tutuşun içeriği zaman sürecinde, yani Heraclitus'un fragmanları boyunca ilerlerken bizim için anlamlı hale gelmektedir. Sayın Fink'in defalarca üzerinde durduğu bir gerçek şudur ki, tek/bir (hen)i şimşek, güneş, mevsimler ve ateş olarak belirlemek, bir imajı anlatmaz, ama aksine her şey (ta panta)in tek/bir (hen) adına tutuşunu, tarzını ve gidişini belirleyen özellikleri ve tek/bir (hen)i kendi bünyesinde bütünleştiren, birleştiren...

FINK: ... ve boşaltan özelliği anlatır. Tek/bir (hen) ve her şey (ta panta) arasındaki bu ilişkiyi, tek/bir (hen)'i bir depo olarak gören, tüm her şey (panta)in içinde bulunduğu bir kap olarak ele alan basit düşünceye karşı mukayese etmeliyiz. Hiç kimse on-tik olarak bilindik bu kuşatıcı ilişkiyi, tek/bir (hen) ve her şey (ta panta)e referansta kullanmamalıdır.

HEIDEGGER: Güney Almanya'da Topf [kap]m anlamı Hafen [kapı]dır. Bu, bir araya getirmek (ἀπτεσθαι, aptesthai [to brought together]) ile aynı kelimedir. "Hawk (atmaca)" [Habicht] kelimesi de buna dahildir, anlamı yakalayan kuştur. Dil, bizim olduğumuzdan daha anlamlı ve açıktır. Ama belki de bu, gelecek asırlarda unutulmuş olacaktır. Kim bilir belki de hiç kimse buna tekrar müracaat etmeyecektir.

FINK: Son oturumda, 26. fragmanı ele almaya ve bazı unsurlara, yani insanın gece ve aydınlık arasında yerleştirilmiş ateş yakan varlık şeklindeki belirgin konumuna değinmeye başlamıştık.

HEIDEGGER: Bana göre fragmanın Clement tarafından aktarım tarzı bir problem doğurmaktadır. Clement'in sunduğu bağlamı okuduğumda, hangi konuyla ilgili ve hangi motiften hare-

³⁸ Heidegger'in kullanımını anlamak için İngilizce ön ek "re-" zorunlu olarak ayrılmıştır. Ama tarif edilemezsiniz bu işlem yanlış yönlendirebilir. Zira ön ek "re-" Almanca "ver-" ekinden oldukça farklı bir anlamı taşır. İngilizcede "re-"nin anlamı "tekrar" veya "geri" şeklindedir, bunun Almanca karşılığı "ver-" değil "wider-" şeklindedir. "Ver-" ekinin Latin ve Gotik'ten gelen geniş bir anlam aralığı vardır. Burada Heidegger'in dayandığı ihtimal, tutmak veya kaldırmak anlamındaki halten kökünün taşıdığı anlamı güçlendirir ve üste çıkarır mahiyettedir. Fazla bilgi için bkz: C. T. Onions, *The Oxford Dictionary of English Etymology* (Oxford: Oxford Üniversitesi Matbası, 1969), ve George O. Curmé, *A Grammar of the German Language* (New York: Frederick Ungar Yayıncılık Şirketi, 1960). (İng. Çev.)

ketle 26. fragmanı zikrettiğini açıkça göremiyorum. Orada şöyle söylemektedir.³⁹ İlk cümlelerin çevirisi şöyledir: "Bir kişi uyku hakkında söylenen şeyin aynısını ölüm hakkında duymalıdır." Bu metnin 26. fragmanla bağlantısının nasıl olduğu benim için anlaşılmazdır. Ben kendim bir alaka bulamıyorum. Clement'in metni 26. fragmanla bağlantısı noktasında benim için makul gözüküyor, çünkü fragmanda ruhun hareketi (ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, apôstasin tēs phusis [departure of the soul]) ile ilgili hiçbir şey mevcut değildir. Clement'in metni fragmandakinden tamamiyle farklı bir şekildedir. Karşılaştığım diğer bir zorluk ise şudur: Heraclitus görmenin yok olduğu bir anda insanların geceleyin bir ışık yaktığını söylemektedir. Bu sadece insanın karanlıkta kibritle veya bir düğmeye basarak bir ışık yaktığı şeklinde mi düşünülmelidir?

FINK: Zannederseniz fragmanda bahsedilen temel durum, gece ve aydınlık arasındaki insani durumdur. Bir insan gece ve aydınlık arasında tıpkı diğer canlı varlıklar gibi durmaz; aksine o gece ve aydınlıkla bir ilişki içerisinde olan canlı bir varlıktır ve o gece ve karanlık tarafından alt edilmez. Onun görüş (hopis)ü giderildiğinde, ateşle bağlantılı bir varlık olarak ateşi ve ışığı açığa çıkarma kapasitesine sahip bulunmaktadır. Bir insan kendisini gece ve gündüz ile ilişkilendirir.

HEIDEGGER: Hareket noktası olarak gece ve gündüzden ayrılmayalım.

FINK: İnsanın durumu gece ve gündüze maruz kalan canlı varlıklarından farklıdır. Bir kişi için gece olunca ışık giderilir. Gerçekten karanlığı bir görüş söz konusudur. Görüş (hopis), burada görme kapasitesi değil, in actu (etkinlikteki) görme kapasitesi demektir. O halde onun görüş (hopis)ü giderilince bunun anlamı, onun görme kapasitesinin artık in actu olmadığı şeklindedir. Böyle bir görme kapasitesi, karanlığa dalma sebebiyle ortadan kalkmaz. Biz yine, bir kişinin sadece sesler duyduğu zaman

³⁹ ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν. ἐκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἥττον, ὅπερ ἐστὶ καὶ παρὰ Ἡρακλείτου λαβεῖν. Kişi uyku hakkında söylenen gibi ölüm hakkında söyleneni de duymalıdır. Zira her birisi Heraclitus'ta da görmek mümkün olan, ruhun, bir fazlasının, diğer azının hareket noktasını göstermektedir. (İng. Çev.)

ışittiğini söylemeyiz. Zira o sessizliği de ıştır.

HEIDEGGER: Bir insan karanlıkta hiçbir şey göremez.

FINK: Herkes bir şekilde karanlıkta bir şeyler görür.

HEIDEGGER: Ben ortadan kalkmanın ne anlama geldiği konusuna yöneliyorum.

FINK: Ortadan kalkmanın iki yönlü anlamı vardır. Birinci olarak o, karanlıkta görmemeyi anlatır; ikinci olarak da uykuda görmemeye işaret eder.

HEIDEGGER: Şimdilik uykuyu bir kenara bırakalım. Doğata biz “karanlıkta hiçbir şey görmemek” ile “görmemek”i birbirinden ayırmalıyız. Eğer şimdi biz görme yetisinin ortadan kalktı-ğından bahsedeceksek, hâlâ benim için bu yeterince açık olma-yacaktır. Görmemenin anlamı...

FINK: ... görme yetisinin kapalı olduğudur. Açık bir görme yetisiyle biz karanlıkta müşahhas bir şey görmeyiz. Ama bu yine de bir görmedir.

HEIDEGGER: Şimdi ilgimi çeken, görüş (hopıs)ün ortadan kalkması ile neyin dışlanmış olduğudur.

FINK: Bir kişi 26. fragmanı, kişinin uykuda bir ateş yaktığı şeklinde de okuyabilir. Bu tarz bir okuma yine de bana sorgulanabilir gelmektedir.

Görüş (hopıs)e atfen bir insanın mahrum edildiğini söylediğimizde, bu ya görme yetisinin kapanmasına, ya da karanlık ortamda görülebilir bir şey bulamamasına delalet eder. İkinci seçeneğe göre görme yetisi açıktır ama karanlıkta belirli bir şeyi fark edememekteyiz.

HEIDEGGER: Karanlıkta hiçbir şey görmüyorum, ama yine de ben görmekteyim.

FINK: İşitmek de böyledir. Örneğin bir nöbetçi müşahhas bir şey duymaksızın sessizliği yoğun bir şekilde dinler. Belirli bir ses duymasa da o yine de dinler. Onun kulak kesilmesi, işitme istemi ile alakalı pek yoğun bir uyanıklıktır. Kulak kesilme, işitme imkânı durumudur. O duyulabilir alana açık oluşturun, öte yandan işitme özellikle duyulabilir olanla karşılaşmadır.

HEIDEGGER: Eğer biz bir insanın kendi başına ateşle, örneğin bir mum ile alakalandığı bir durumda “bir şey görmeme” ve “görmeme” hakkında söylenenleri gözden geçirdiğimizde, 26.

fragmandaki kendisi için (ἐαυτῷ [for himself]) ifadesi nasıl anlaşılacaktır? Ben kendisi içini korumakla ilgileniyorum.

FINK: Bunu gereksiz saymam. Bir insanda gündüze nispeten zayıf bir tarzda da olsa, güne, açıklığa yakın bir kapasite vardır. İnsanın açığa çıkarma gücü, gündüzle gelen ışıktan başka bir şeydir. İnsan tarafından yakılan ışık gecenin büyük karanlığı içinde küçük bir ışıktır.

HEIDEGGER: Kişi, geceleyin küçük bir ışık yaktığında, yine de bu ışık sayesinde karanlıkta bir şeyler elde edebilmek için bunu yapar.

FINK: Küçük ışık, başımızda zuhur eden ve kendisiyle ilgili karanlık hiçbir şey bulunmayan ritmik büyük gün ışığı karşısında zıtlık içinde durur. İnsan, ışıkla ilgili bir varlıktır ve gerçekten de ışık yakabilir, ama böylesi geceyi asla tamamen ortadan kaldıramaz. Onun tarafından başlatılan ışık, kendi konumunun açıkça gece ile gündüz arasında belirlenmesi hesabına göre gece karanlığında sadece bir adadır.

HEIDEGGER: Geceye vurgu yapıyorsunuz ve onu spekülâtif tarzda anlıyorsunuz. Fakat öncelikle karanlık kavramından ayrılmalıyım: İnsan karanlıkta, alacakaranlıkta bir ışık yakmaktadır. Onun ışık yaktığı bu karanlık, sizin bahsettiğiniz karanlıkla birlikte mi gitmektedir?

FINK: Bir insanın yaktığı ışık zaten bir üründür. Dünyadaki tüm ateşler ve ateş yakan varlık tarafından başlatılanlar Platon'ya göre ürünlerdir. Tanrılar kendilerini insanların ışık ve gece karşısında şahıslarını konumlandırmaları gibi yerleştirmezler. Bir insanın Janus-benzeri yüzü vardır; o, geceye yöneldiği kadar gündüze de çevrilmektedir.

HEIDEGGER: Görme imkânından mahrum olan insan bir ışık yakar. Şimdi aposbestheis hopis (ἀποσβεσθεῖς ὄψις) daha açık olmaktadır. Buna göre anlamı, "o görmediği zaman" değil, "karanlık sebebiyle o göremediği zaman" olacaktır.

FINK: Ben hopis (ὄψις) kelimesini görüş imkânı şeklinde çeviriyorum.

HEIDEGGER: Bunu tam anlayabilmiş değilim.

FINK: Bir insan karanlıkta, büyük ışığa göre ölçülen küçük bir ışık yakar.

HEIDEGGER: Ben yine de küçük ışık üzerinde durmak istiyorum; buna bağlı olarak biz εαυτῷ'yu açıklar ve koruruz.

FINK: Eauto (εαυτῷ)yu, "kendisi için" şeklinde çeviriyorum.

HEIDEGGER: Ama "kendisi için" ne anlama gelir?

KATILIMCI: Onun anlamı, küçük ışık, özel bir ışıktır...

FINK: ... büyük ışık karşısında.

HEIDEGGER: Kendisine dokunur (ἅπτεται εαυτῷ, haptetai eauto [touches on himself]): Niçin ben kendim için bir mum yakarım? Emin olmak gerekir ki, bunun sebebi mumun bana bir şeyler göstermesidir. Bu boyut da göz ardı edilmemelidir.

FINK: İçerisinde hâlâ bana bir şeyler gösteren küçük ışığın ada-özellğine vurgu yapmak istiyorum. Gecenin karanlığındaki küçük ışık parçalı, adaya ait ışıktır.

İnsanın büyük ışıktaki konaklamamasından dolayı o, gece baykuşu (νυκτερίδες, nukterides)nu andırmakta, yani kendisini gündüz ve gecenin sınırında bulmaktadır. O, ışığa yakın ama aynı zamanda da geceyle ilişki içinde bir varlık olarak temayüz etmektedir.

HEIDEGGER: Geceyle ilişkiyi gösteren nedir?

FINK: Başlangıçta o, insanın gece ışık yaktığından bahsetmektedir. Sonra daha da ileri giderek uykuda kişinin ölüme dokunduğunu, uyanırken de uykuya temas ettiğini söylemektedir. Uyku, hayatın alacakaranlığıdır. İnsan, uyku aracılığı ile ölüme dokunduğu sürece hayatın tüm zenginliği içinde bulunmaz. Ölü, geceyle ilişki içinde durmaktadır.

HEIDEGGER: "Üzerine dokunmak" ne demektir?

FINK: Burada üzerine dokunmak, temas anlamını taşımaz, ama yanyanalık ilişkisini hedefler. Burada temas etmek önemli olan diğer bir konu da meselenin sadece sınırda olmayla alakalı değil, yan yana olma ilişkisiyle ilgili bir problem olduğudur.

HEIDEGGER: Burada masada tebeşiri bardağın yanına koyunca, biz basitçe iki şeyin yan yana oluşundan bahsederiz.

FINK: Ama insan uyku aracılığı ile ölüme dokununca o, tebeşirin bardağa olduğu tarzda ölümle yan yana bulunmaz. Uykuda o, bağlantılı olarak karanlığa dokunmaktadır.

HEIDEGGER: Bu suretle konu, açık-duruştaki dokunuştur. Bunun peşinden gelen olguya göre, yakılmış ışık, mum tarafından aydınlatılan odanın küçük çevresine açık-durma özelliğini de kazandırmaktadır. Benim tercihime göre 26. fragman, her şeyden önce ἀντίταί εἰαυτῷ, açık-duran kaynak boyutuna gelmektedir. Bana göre siz spekülâtif boyuta çok hızlıca girdiniz.

FINK: Bunda bir kişi kendisini ışığın sınırlandırılmış alanıyla ilişkilendirmekte, aynı zamanda kendisini açık durma özelliğini reddedene de bağlamaktadır. Kişi, insanın sadece açık olana değil, açığı çevreleyen geceye de bağlantısını linguistik manada kavrayabilmesi için uygun bir kelime bulmalıdır.

HEIDEGGER: Eğer içerisinde ışık yakılıyorsa, karanlık da belirli bir anlamda açıklıktır. Bu karanlık açıklık ancak, Da anlamındaki seçiklik içinde mümkün olabilir.

FINK: Zannedersem karanlığı gizlemeyi sadece Danın seçikliği ilişkisinden hareketle düşünmeyiz. Bir kişinin karanlığı sadece açık olanı sınırlayan açığın dış duvarları anlamında anlama tehlikesi vardır. Her şeyden önce şuna işaret etmek isterim ki insan kendisini aynı zamanda hem açığa hem de gizlenen karanlığa nispet eder.

HEIDEGGER: Söylediğiniz doğru olabilir, ancak bu, fragmanda doğrudan belirtilmemiştir. Sizin zihninizdeki bu boyutu tartışma konusu yapmayacağım.

FINK: Şimdi gecedeki ışık durumundan başlayalım. Birisi geceleyin bir meşale yakar. O da parlaklığını yola aksettirir, böylece bir kişi kendisini yolda doğru bir şekilde tutabilir. Bu durumda kişi parlaklık içinde hareket eder ve kendisini ona nispet eder, aynı zamanda kendisini açık durma tarzında değil de anlayış cihetiyle açık olduğu tehlikeli karanlığa da bağlar. Gizlenen karanlıkta açığa çıkmanın kendi sınırları vardır. Gizli olmamak (alet-heia), gizli olmak (λήθη, lethe [concealment])la çevrenmiştir.

HEIDEGGER: 26. fragmanda ben bilhassa açık duruş ilişkisine vurgu yaptım.

FINK: Fragman parlaklıktan değil, gecedeki aydınlıktan bahsetmektedir. O, insanın, ölüme açık olan ve uyku aracılığı ile ölümüne işaret eden, aydınlık ile gece arasındaki garip yerini anlatmaktadır. Ölüme yapılan atıf aynı zamanda uyanık olanların an-

laşılmasına da bağlıdır. Uyanık olanlar uykuya, uykuda olanlar da ölüme temas ederler.

HEIDEGGER: Ben hâlâ gecedeki ışık konusundayım. Ölmek (ἀποθανών, aposthanon [dying]), Wilamowitz tarafından kaydedilmiş bir not tarafından yaralanmıştır.

KATILIMCI: Eğer birisi ölmeyi elde tutarsa, o takdirde fragman orfik-eleusis misterleri'nin' dünya düzenlerinin anlam komşusu haline gelir. O zaman gecede (εὐφρόνη, euphrone [in the night]) kelimesinin anlamı da değişir.

HEIDEGGER: Yaşamak (ζῶν, zoon [living]) kelimesini nasıl anlıyorsunuz? ve yaşama (ζῶν δὲ, zoon de [and living]) temeline dayanarak bir kişi ölmeyi hırpalamalı değil mi?

KATILIMCI: Ölme kavramı, onun görüşü ortadan kaldırıldığı (ἀποσβεσθεὶς ὄψις, aposbestheis hopis [when his eyesight is extinguished]) ifadesinin ek açıklamasıdır.

HEIDEGGER: Ölmeye bağlı olarak, aposbestheis hopisin anlamı o halde şöyledir: Görme imkanından mahrum olduktan sonra.

FINK: Ama o zaman fragman benim takip etmem mümkün olmayan mistik iddia alanına geçmiş olur.

HEIDEGGER: Kendisi için kavramının akabinde gelen her şey bana bilmece gibi geliyor. Ben fragmanın görevinin ne olduğunu göremiyorum. Bu metinde ele alınan nedir? Temas etmek (ἅπτεται, haptetai [touch on]) üç kere tekrar edilmektedir ve her birisinde de dayanağı farklıdır.

İlk olarak bir insanın gece ışığa dokunduğunu (tutuşturdugunu) söylemektedir. Ardından, canlı iken uykuda ölüme, uyanıklıkta da uykuya dokunduğunu ifade etmektedir. Temas etmek buraya nasıl uymaktadır?

FINK: Öncelikle Heraclitus, tutuşturulmuş ateş ışığı (φάος, phaos [light of the kindled fire])na atfen temas etmekten bahsetmektedir. Temas etmek de, ateş-tutuştırma ifadesinde anlatılmaktadır. Eğer arada-bulunan, gece ve ışık arasında duran varlık

* Orfik, Orfeus, çaldığı müzikle ağaçları ve kayaları harekete getirdiği ve canavarları yatıştırdığı farzolan bir kahramana aidiyeti ifade eder. Eleusis ise eleusis misterleri denen dini festivalin ismini aldığı Eski Yunandaki bir yerin adıdır.

insansa, o zaman hayat ve ölüm arasında bulunan varlık, hayatta iken ölüme zaten yakın olan varlık da odur. Hayat esnasında, uykuda iken ölüme temas eder; uyanıkken, uykuya dokunur. Karşılıklı dokunuş (ἄπτομαι, aptomai [reciprocal touching]), sadece soyut bir temsilden daha ziyade daha kişisel tarzı anlatmaktadır. Uyku, hayat ve ölüm arasındaki konumdur. Uykuda ölümün hareketsizliği ve yaşamın nefes alışışı vardır.

HEIDEGGER: “Uyanık” ne demektir?

FINK: Uyanık kişi, tamamen açık durandır.

HEIDEGGER: Uyanık kelimesi, “uyandırmak” ile bağlantılıdır.

KATILIMCI: Uyanma anında kişi uykuya temas eder. Uyanmak, uykuya dalmanın zıt tarafıdır.

HEIDEGGER: Uyanmak tabiriyle bizim uykunun kıyısında olduğumuzu mu kastediyorsunuz? Ama bu fragmanda ana konu, uyanıklık ve uyku, uyku ve ölümün temel dayanağı ile ilgilidir...

FINK: ... ve tesadüfen elde edilen bir şeyle alakalı değildir. Buradaki konu, gece ve gündüz arasında duran insana dairdir.

HEIDEGGER: Bana göre arada olmayı da kelimesi ifade etmez. Yine, uyanık bir insana parlak, canlı bir vasıfla da sesleniriz. Onun dikkati bir şeye yönelmektedir. Onun duruşu bir şeye yön tutarak var olmaktadır.

FINK: Uyanıklık ile uyku arasındaki ilişki, tanrılarla insanlar arasındakine benzer. Her türlü uyanıklığın içinden geçen uykuya karşı davranış, uyanık olanın özsel-anlayışına bağlıdır.

HEIDEGGER: Uyandırılmış olmak, içerisinde, uykuda olma-ya atfı da bulundurur. Doğayla, 26. fragmanda kastedilen şey bu değildir. Yine bu, harici ilişkilerle değil, dahili bağlantılarla ilgili bir sorundur. İnsanların ölümlü oluşlarını anlama durumunun tanrıların özsel-anlayışlarına bağlı olması gibi, uykuyu anlama referansı da uyanık olanların özsel-anlayışına bağlıdır. İnsanların hayatında uykunun ne anlama geldiğine dair bir şey burada kendini göstermektedir.

FINK: Uykuyu dengeleyen zıtlık uyanık olmaya bağlıdır. Ama uyuyan kişi ölüme temas etmektedir. Uyku, erimenin ve çok ve düzenli olanların birleşiminin bir tarzıdır. Böyle görülünce, uyu-

yan kişi, her şey (panta)in ayrıcalıklarından oluşan alanı kaybetmiş, ölümün komşusu olmuş demektir.

HEIDEGGER: Hindular için uyku, en üstün bir hayat demektir.

FINK: Bu bir Hindu deneyimi olabilir. Uyku bir çeşit canlı olma tarzıdır, yine uyanıklık da canlı olmanın yoğun ve uygun bir şeklidir. Uyanık olanlar derhal ölüme temas etmezler, ama uyku aracılığı ile dolaylı yoldan ona dokunurlar. Uyku uyanıklık ile ölü olma arasında orta yerdur. Ölü olma uyku yoluyla müşahade edilir.

HEIDEGGER: Siz uykunun, ölüm deneyiminin mümkün ortamı olduğunu mu söylüyorsunuz?

FINK: Bunu söylemek çok fazla olur. Uyku da ölü olmak gibi bir oluş biçimidir, ama bu tarz sadece biyolojik anlamda nesnel olarak ortaya çıkan bir biçim değildir. Çünkü uykuyu anlariken biz, ölü olmaya dair alacakaranlık bir anlayışa sahip olmaktadır. Belirli bir şekilde, benzer olanın benzerle, benzemeyenin ise benzemeyen aracılığı ile öğrenildiği doğrudur.

HEIDEGGER: Uyku ile ölümü karşı karşıya getirmek daha ziyade harici bir gözlem değil mi? Kişi uykuyu uyku olarak deneyimleyebilir mi?

FINK: Bu soruya olumlu yanıt vermek istiyorum, nitekim kişi, ferdin ölümle içsel olarak karşılaşabileceğini söyleyebilir. Anlamanın karanlık yolları vardır, orada kişi açık olmayan varlıklarla birlikte kendisini tanışmış görebilir. Biz uykuyu sadece uyanıklık esnasında bilmiyoruz. Biz zamanın içinde uyuyoruz.

HEIDEGGER: Aristoteles'a göre biz uykuya dair hiçbir şey bilmiyoruz.

FINK: Buna itiraz etmek isterim. Aristoteles'in uykuya dair bu tarz söylediği şey uykunun fenomenolojik analizinden çıkmamaktadır, inancıma göre bu çalışma günümüzde de gerçekleştirilmiş değildir.

HEIDEGGER: Uykuyu uyku olarak tecrübe etmenin imkanına karşı çıkmıyorum, ama buna bir yol göremiyorum.

FINK: Heraclitus, uyanık olanların uyuyanlara atfen bir araya getirmek olduğunu söylerken bu dış görünüm anlamında değildir. Bir şeye dokunmak, yakınına gelmek (ἀνχίβασις, anksba-

sin)tir, sadece nesnel olarak gerçekleşmeyen, anlamının karanlık bir modunu da barındıran bir yaklaşım biçimidir.

HEIDEGGER: Bütünü şimdi özetlersek, zaten sizin bir araya getirmek için nereye yerleştireceğinize önceden işaret ettiğinizi söyleyebiliriz. Bir araya getirmenin üç tarzı bir insanın karşılaşılabileceği ilişkilerdir.⁴⁰

FINK: ... ama temel dayanakların kesin bir biçimde açıklanması şeklinde bir insan. Tanrıların ve insanların karşılıklı atıfları önceden konusal iken, şimdi bir insan zıtlıkların ortasında konusal hale gelmektedir. Bir insan gün ve gecenin karşılıklı hareketlerinde alacakaranlık, ateş-yakan varlıktır. Bu, gün ve gecenin karşılıklı hareketlerinde olağan dışı bir tarzda yer bulmuş olan insanın temel durumudur. Bir insan bu karşılıklı hareket içinde diğer canlı varlıklar gibi ortaya çıkmaz; aksine, o kendisini ona doğru uyarlar, ateşin yanında ve hikmet/bilgelik (sophon)e ilişiktir. 26. fragmanda atıflarla ilgili söylenenler, zıtların karşılıklı davranışlarına dair tartışmanın konusudur. Tek/bir (hen)in ayrı ve birleşik olarak neyi tuttuğu tanrının imajı konusunda, yay ve lirin imajında ve düzenli değişim (harmonia aphanis) olarak düşünülmektedir. Burada karşılıklı dönüşler göz önüne alınmaktadır. Ama burada 26. fragmanda temel konu karşılıklı dönüşler değil, zıt olanlar...

HEIDEGGER: ... birbirine ait olan zıtlardır.

FINK: Bir insan sadece gün ve gecenin karşılıklı hareketlerine maruz kalmaz; aksine onu özel bir tarzda anlayabilir. Ama çoğunluk onu anlamaz; aksine tek/bir (hen) ve her şey (panta) arasındaki ilişkiyi anlayan bunu da anlar.

HEIDEGGER: 26. fragmanın bana doğurduğu zorluğu, -her şeyden önce temas etmek kavramını açıklamak için- 10. fragmanı incelediğimde çözebilmekteyim.⁴⁰ Burada belirleyici kelime bağlantılar (συνάψεις, sunaphies [connections]) dır. Bu da, bağlamak (ἄπτω, apto [to fasten]) kelimesiyle aynıdır, ama birlikte (οὖν, oun [together]) kelimesiyle keskinleştirilmiştir. Almanca

⁴⁰ συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων tek/bir (ēn, hen) καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα. Diels şöyle çevirmektedir: "Bağlantılar: Bütünler ve bütün olmayanlar, uygunlar ve uygunsuzlar, ahenk ve ahenksizlik, ve her şeyden çıkan bir ve birden çıkan her şey."

kelimemiz haften [bağlamak], Haft [durdurmak] da, bağlamak kelimesiyle ilişkilidir. Bağlantılar kelimesinin ardına noktalı virgül ekleyebiliriz. Ben bunu “birlikte-bağlanmış” şeklinde değil de “birlikte-bulunmaya-yol açmak” tarzında çeviriyorum. Fragmanda bağlantıları neyin belirlediği ifade edilmemiştir. Bu ifade orada öylece durmaktadır.

FINK: Bağlantılar kelimesinin ilk tasvirinde, bütünler ve bütün olmayanlar (ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, hola kai ouks hola [wholes and not wholes]) ifadesinin birlikte kelimesinin bilinen bütünlük anlamında ele alınmasını engellediğini söyleyebilirim. Alışlagelen bütünlük düşüncesi birlikte tutunma çevresinde öbeklenmektedir. Ama fragmanda söylenen şudur: Bütünler ve bütün olmayanlar. Bu durumda mesele sadece bütünlükteki basit anlar değil, bağlantılar, bütünler ve bütün olmayanlar, ayrıca uyumlar ve uyumsuzluklar olmaktadır.

HEIDEGGER: Hola ve ouks hola arasındaki kai kelimesini parantez içine alabiliriz.

FINK: Fragman daha ilerisini söyler: “Her şeyden bir çıkar, birden de her şey [out of everything one and out of one everything].”

HEIDEGGER: Burada ilginç olan, her şey (panta) ve bütünler (hola) kelimelerinin aynı anda gözükmesidir.

FINK: Bütünler (hola) de her şey (panta)e dahildir.

HEIDEGGER: Bu durumda to holon (τὸ ὅλον) ifadesi dünya anlamına gelmez.

FINK: Fragman bütünü çoğul kalıpta söylemekte...

HEIDEGGER: ... ama bu şeyler anlamında anlaşılmalıdır.

FINK: Öncelikle, kişi bunun aynı seviyede zıtlıklarla ilgili bir konu olduğunu düşünür. Ama fragmanın sonunda bunun zıtlıkların birleşimiyle ilgili bir mesele olmadığı; aksine her şeyin tek/bir (hen) ve her şey (panta) ilişkisinin dışından hareketle düşünülebileceği söylenmektedir.

HEIDEGGER: Siz, ...den dışarı (ἐκ, hek [out of]) ifadesini nasıl anlıyorsunuz?

FINK: Bağlantılardan dışarı şeklinde. Bu bir forumdur.

HEIDEGGER: Herhangi bir forumu mu, yoksa belli bir forumu mu kastediyorsunuz?

FINK: Belli bir forum. Siz, tek/bir (hen) ve her şey (panta) ilişkisini bir durum olarak yorumlamıştınız.

HEIDEGGER: Her şeyden dışarıda (ἐκ πάντων, hek panton [out of everything]) ifadesi, bir şeyden hariç (ἐξ ἐνός [out of one]) ile aynı şey midir?

FINK: Burada συνάψις (bağlantılar) ifadesi her iki yönden de göz önünde tutulmuştur; birinci zamanda her şey (panta) ve tek/bir (hen) ilişkisi olarak, diğer zaman ise tek/bir (hen) ve her şey (panta) ilişkisi olarak.

HEIDEGGER: Ama biz bunu daha net bir şekilde belirlemeliyiz, çünkü tek/bir (hen) ve her şey (panta)'nın basitçe ilişkisi küçük ölçekte 26. fragmanın temelini de oluşturmaktadır.

FINK: Ben o ilişkiyi burada göremiyorum.

HEIDEGGER: İlk okumasında kişi, hek panton hen (ἐκ πάντων ἐν) ifadesini orada olduğu şekliyle okursa, o zaman ifade birin her şeyden dışarıda bir araya getirildiğini söyler.

FINK: O takdirde bu, fragmanda kastedilmeyen ontik bir süreç olmaktadır.

HEIDEGGER: Fakat ἐκ ile ἐξ'in anlamı nedir? Tek/bir (hen) gerçekten de her şey (panta)'nın ilişkili olmasını içerir, ama öte yandan her şey (panta), tek/bir (hen)'nin ilişkili olması anlamını taşımaz.

FINK: ἐκ ifadesi her durumda farklı düşünülmelidir. Her şey (panta), tek/bir (hen)'e atıfla bağlantılar anlamındadır. Onlar tek/bir (hen)'den dışarıda tutunmaktadırlar; onlar bağlanmışlardır.

HEIDEGGER: Onların bağlı oluşlarından ötede tutuş...

FINK: ... direnenin...

HEIDEGGER: ... görünür halde direnenin tutuşu vardır. Fragman birin bir araya getirilmiş her şeyden gelişmekte olduğunu söylemez, ama birleştirici olan tek/bir (hen), tüm bütünlüklerden ötede bütünlük içinde görünür hale gelir. Sorun burada ratio cognoscendi [bilgi düzeni] ile mi yoksa ratio esendi [varlık düzeni] ile mi ilişkilidir?

FINK: Ratio esendi ile alakalı.

HEIDEGGER: Ama nasıl? Biz, bir şeyden her şey çıkar ifadesini anlıyoruz, ama her şeyden de bir çıkar ifadesi şu ana kadar hiç gözükmemiştir.

FINK: Biz mallarla altın arasındaki ilişkidten bahsederken her şeyden de bir çıkar ifadesiyle karşılaşmıştık. Tek/bir (hen) ile bağlanmış olan her şey (panta), bütünlüğü içerisinde çokluk olarak bire işaret etmektedir. Başından beri tüm varlık (onta) da, tek/bir (hen)in gözetiminde, korumasında tutulmaktadır.

HEIDEGGER: Buna yeterince nüfuz edemiyorum.

FINK: Uygunluk ve uyumsuzluk (συμφερόμενον διαφερόμενον, oumpherômenon diapherômenon [concord and discord]) kelimeleri oldukça sert gelmektedir. İfade etmek istediği maksat konusunda bu söz bizi doyurmamaktadır. Ama aynı zamanda bu συνάψις (bir araya getirme) ifadesinde geri alınmaktadır.

HEIDEGGER: Her şey (panta) ve tek/bir (hen) ilişkisi, tek/bir (hen) ve her şey (panta) ilişkisinden farklı olarak belirlenmelidir. Şu bir gerçektir ki her iki tür ilişki de birbirine aittir ama belirtilen farkla. Bir şeyden her şey çıkar ifadesi, her şeyden de bir çıkar ifadesine eşit değildir, ama birbirine bağlı olma anlamında birdir. Seminer süresince tekrar tekrar karşımıza çıkan zorluk, metodolojik başlangıç noktasında, kesinlikle itiraz etmek istemediğim şeyin düzenlenmesinde yatmaktadır. Bir kişi logosu göz önünde bulundurmadığı sürece metne nüfuz etmesi zordur ve Heraclitus'un sesini zor duyacaktır. Bu sebeple, bana öyle geliyor ki Heraclitus'un yazılarının başlangıcı olarak da sayılan 1. fragmanı kişi, Heraclitus'un açıklanmasının başlangıcı için temel olarak ele almalıdır.

Her şeyden de bir çıkar ifadesiyle tek/bir (hen) ve her şey (panta)in ilişkisine atfen ortaya koyduğumuz sorun tekrar sahneye çıkar, yani eğer bu ne ışığı oluşturmak ne de atmak değilse, ilişkili olma nasıl belirlenmelidir? Tek/bir (hen) içinde her şey (panta) oluşunda, tek/bir (hen) tarafından yönetilen her şey (panta) oluşunda her şey (panta)in temel özelliği nedir? Ne zaman ki bir kişi bu yönü fark etirse, o zaman her şeyden de bir çıkarı belirleyebilir. Muhtemelen bir araya getirme de, bunu anlamamanın anahtarıdır.

KATILIMCI: Eğer 10. fragmanın bağlamını da göz önüne alırsak uyum (συνῆψεν, sunephen [concord]) kelimesini orada buluruz.

HEIDEGGER: Oradaki ifadeye göre doğadaki ilk aheng zıtlar-

rm birleşimi suretiyle ortaya konulmuştur. Mamafih fragman, tek/bir (hen)in çokluktan dışarıya çıktığı söylemez.

FINK: Ben, bir araya getirme ifadesini sözlü anlıyorum.

HEIDEGGER: Ben 26. fragmana atfen bir araya getirme kelimesine büyük bir önem yüklemekteyim. Burada her şey hâlâ karanlıktır. Şeyler seviyesinde başlangıçtan hareketle eylemi birisi ihmal ederse diye konu çerçevesinde neyin sorunsal olduğunu görmekle ilgileniyoruz.

KATILIMCI: Diğerleri yanında bir araya getirme kelimesine de itiraz edilmiştir.

KATIIMCI: Bir araya getirme ifadesi yerine birlikte tutma kelimesi, olabilecek bir çeviridir. O da, tutan veya birlikte tutulan şey kelimesinden hareketle anlaşılmalıdır.

HEIDEGGER: Birlikte tutulan şey ve birlikte toplanmak kelimeleri, şu ana kadar edindiklerimize göre birbirinden kaynaklanmaz.

KATILIMCI: Birlikte tutmanın anlaşılması daha kolay olmalı ve anlamı birlikte tutmak olmalıdır. Bağlam buna örnekler sunmaktadır.

HEIDEGGER: (Köken itibarıyla birbirine benzer kelimeler olan) Birlikte tutma ile mi yoksa Bir araya getirme ile mi kalacağımız konusunu bilmeceye dönüştüren sûn (σύν) kelimesidir. Sûn kelimesi, öncelikle bir araya getirilmiş şey, birbirinden ayrılmış şey ifadesinden önce gelmektedir. Birlikte tutma kelimesi, bir araya getirilmiş şey ve birbirinden ayrılmış şey ifadelerinin birbirine-ait oluşu anlamına gelir.

FINIK: Birlikte tutma kelimesi. basitçe bir araya gelmeyi ifade etmez, ama bir-araya-getirilmiş olanla ve bir-araya-getirilmemiş olanı bir-araya-getiren anlamına gelir. Ancak bu öncelikle tek/bir (hen)-her şey (panta) ilişkisinden hareketle anlaşılmaya yol açar. Sözlü dildeki anlamıyla birlikte tutma kelimesi sadece bir-araya-getirilmiş olanın durumu anlamına gelmez, aynı zamanda bir oluşu, sürekli karşılıklı etkileşimi...

HEIDEGGER: ... sürekli birinin-diğerine-getirilmesini anlatır. Yunanca düşünecek olursak, her şeyin burada açıklık ve gizlilik çerçevesinde rol üstlendiğini söyleyebiliriz. Ayrıca başından beri bunu görebiliriz, aksi takdirde her şey donuk bir hale gelecektir.

Bölüm 12

Uyku ve Rüya – Biraraya Getirme'deki Belirsizlik

(İlgili Fragmanlar: 26, 55, 99)

FINK: Uykunun ölümün kardeşi olduğunu söylerken biz mecazi bir konuşma tarzına girmekteyiz. Derin bir uykudan kalkan ve uykuya işaret eden bir kişi “ölü bir adam gibi uyudum” ifadesini kullanır. Bu mecazi yorum şüphe doludur.

HEIDEGGER: İkinci bir zorluk ise tüm uyumaların aynı zamanda rüya görmekle aynı olup olmadığı sorusunda ifade edilmektedir. Uyumak ile rüya görmek bir tutulabilir mi? Bugün psikoloji her türlü uyumanın aynı zamanda rüya görmek olduğunu iddia etmektedir.

FINK: Rüyada, rüya gören ile düşlenen beni birbirinden ayırmalıyız. Rüyada bir ışıktan bahsettiğimizde bu ışık rüya gören için değil, rüya âleminin düşlenen beni için söz konusu edilmektedir. Uyuyan veya uyuyan ben aynı zamanda düşleyen bendir, ama o, rüyada uyanık olan ve gören, düşler âleminin beni değildir. Rüya âleminde düş âleminin beni uyanık olan beninkine benzer davranışta bulunur. Uyuyan ben uyurken düşler âleminin düşünen beni, kendisini uyanıklılık durumunda bulur. Yine de burada önemli olan şey, rüya âleminin ışığının düşleyen veya uyuyan bene ait değil düşlenen bene ait bir ışık olduğudur. Rüya âleminin beni pek çok rolleri üstlenebilir ve kendisini ilişkilendirir.

dirmelerinde çeşitleri çoğaltabilir. Rüyanın fenomonolojik analizinin gösterdiğine göre uyuyan değil düşlenen ben bir ışık yakmaktadır. Uyuyan görmese de o hâlâ bir rüya gören olarak kendisiyle karşılaşan bir düşlenen bene sahiptir.

HEIDEGGER: Bu durumda bir kişi uyumayı ve rüya görmeyi belirleyemez.

FINK: Uyuma, insani dalışın canlı bir şeklidir. Rüya görmek gerçek benin bir modu iken rüya âleminde uyanık olmak da kasti benin bir modudur. Uyuyan ben ile düşlenen ben, veya gerçek ben ile kasti ben arasındaki ilişkiyi kişi hatırlama yoluyla mukayese edebilir. Hatırlayan kişi, hatırlanan dünyanın öznesi değildir. Burada hatırlayan ve hatırlanan beni de birbirinden ayırıyoruz. Hatırlayan ben gerçek bir çevreye ait iken, hatırlanan ben, veya hatırlanan dünyadaki ben hatırlanan âleme atfedilir. Sadece, alışkanlık eseri bizim uyuyan-rüya gören ben ile rüya âlemindeki ben arasında bir ayırım yapmadığımız gerekçesiyle bir kişi uyuyan rüyada bir ışık yaktığını söyleyebilir. Fenomonolojik açıdan bakınca bu doğru değildir. Uyuyan ben değil de rüya âlemindeki ben ışık yakmaktadır. Eğer bir kişi ateş-yakmayı düşsel ateş oluşturma şeklinde yorumlamak istese, o takdirde, bir yandan uyuyan ve düşlenen ben arasındaki fenomonolojik ayırımı üstün körü bakılmış olacak, öte yandan da (benim düşünceme göre) fragmanda hedeflenen insanın konumu, ışık ve gece arasındaki durumu kaybolacaktır. Rüya görmek hayvanlarla insanlar arasındaki temel ayırım değildir. Hayvanlar da rüya görür, örneğin avcı köpek uykuda gürültüler çıkarır. Yine düşlenen köpek-dünyası diye bir şey vardır. Kendim, gece ve ışık arasındaki insan duruşunu bir düş meselesi şeklindeki yorumlaya karşıyım. Gerçekten de bu mümkün bir yorumdur, ama tüm fragmanların bağlamında böyle bir yorumun felsefi açıdan ne gibi bir alakası olacağını bir kişi kendine sormalıdır.

HEIDEGGER: Biz, “rüya olmadan uyku olmaz” tezinin, uyuyan ve düşlenen ben arasındaki varoluşsal ayırımı gizleyen, tüm uyumaların aynı zamanda rüya görmeler olduğunu söylemekle yetinen ontik bir keşif olduğunun farkına varmalıyız.

FINK: Aynı tez, gerçeklikteki uyanıklık ile düş âleminde düşlenen uyanıklık arasındaki farkın da oranını düşürmektedir.

HEIDEGGER: Uyumak ile rüya görmek arasındaki fenomolojik ayırım, uyku ile rüya görmeyi birbirine denk tutan bu tezde mevcut değildir. Metnin bütünlüğünü muhafaza etmek, filolojik açıdan da olumlu değerlendirilen bir prensip olarak, hep bir avantaj olmuştur. Filolojide her şeyin bırakılıp iptal edildiği durumlar olduğu gibi, bir kişinin her şeyi tutmaya çalıştığı safhalar da olmuştur. 1923'de Marburg'a geldiğimde dostum Bultmann Yeni Ahidde o kadar yüklenmişti ki neredeyse hiçbir şeyi bırakmamıştı. Süreç içerisinde bu durum tekrar değişmişti.

26. fragmanın tamamı, özellikle de temas etmek kelimesi nedeniyle zordur. Biraz daha ilerlersek herhalde bu noktada ek açıklamalar gelecektir.

FINK: Öncelikle ifade etmek isterim ki şu anda 26. fragmanla ilgili olarak verdiğim tüm yorumlar sadece yorum denemelerinden ibarettir. İnsanın gece bir ateş yakması gerçeğinden hareket edersek, o ateş yakıcı, yani ateş-yakıcı üretimin tepesinde egemen duran bir kişi olarak ifade edilmektedir. İnsanın kültürel gelişmesinde onun ateş üzerinde, ateşi yönetmek ve kullanmak açısından güç elde etmesinin önemli bir adım olduğunu hatırlamalıyız. Bu egemenlik olmasa ateş sadece örneğin şimşek olarak algılanacaktı. İnsanoğlu Prometheus'un mirası sayesinde tüm hayvanlardan ayrılmıştır. Hiçbir hayvan ateş yakamaz. Ancak bir insan gece ortasında ışık yakabilir. Ancak o, güneş (helios) gibi hiç kaybolmayan, geceyi de gideren bir dünya-ateşi yakmaya güç yetiremez. 99. fragmanın ifadesine göre, "eğer güneş (helios) olmasaydı, mevcut yıldızlara rağmen hep gece olurdu." Ay ve yıldızlar gecedeki ışıklardır. Sadece güneş (helios) geceyi kovabilir. Güneş (helios), gece içinde bir ada değildir, ama ada olma özelliğine galip gelmiştir. İnsanoğlu, güneş (helios) gibi her şey (ta panta)-ışıtan bir ateşi yakmaya kadir değildir. Gece içinde açık görüş dışındaki karanlık, görmeyi imkânsız ettiği sürece onun görme imkânı ondan gitmiştir. Bir insan gece görmek isteyip de göremediği bu durumda ateş yakma gücünü devreye sokar, ışık enerjisine dokunur. Ateş yakmak aynı zamanda dokunmak demektir. Işık enerjisine dokunmak bir yakıştır. Buna karşılık, geceye dokunmanın başka bir özelliği mevcuttur. İnsanın ateş yakışı, içerisinde birçok, yani çeşitli sınırlı parlaklıklar içinde kendisini gösteren şey-

ler (polla)in yakıldığı aydınlık ışığın yansıtılması anlamındadır. Burada maksatlı olarak her şey (panta)den değil de, birçok şey (polla)den bahsediyorum. İnsan ateşinin sonlu, küçük parlayan-ışığı, içerisinde birçok şeyin kendisini gösterdiği aydınlık anlamında bir tek/bir (hen) olmaktadır. Burada tek/bir (hen) ve her şey (panta) ilişkisi, tek/bir (hen) (bir insan tarafından yakılmış ateşin parlaklığı anlamında) ve birçok şey (polla) ilişkisi şeklinde daha minyatür bir tarzda tekrar gündeme gelmektedir.

HEIDEGGER: Ateş yakmadan bahsettiğinizde, ısı vermesini dikkate almayarak sadece aydınlık anlamını mı kastediyorsunuz?

FINK: Güneş (helios), her şeyi (panta) doğuran mevsimleri görünür hale getirir. Güneşin parlaklığı şeklinde tek/bir (hen)in yapısıyla güneşin parlaklığında görünür hale gelen, bütünlük içindeki çokluk şeklinde her şey (panta)in yapısının, bir insan tarafından yakılan ateşin parlaklığı olarak tek/bir (hen) ile bu sonlu parlaklık içinde kendisini gösteren birçok şey (polla) ilişkisinde küçülmüş bir tarzda tekrar ettiği bir anı mevcuttur. İnsan ateşi, her şey (panta)i aydınlatamaz, ama birçok şey (polla)i aydınlatabilir. Bunun karşısında güneş-ateşinin parlaklığı her şey (panta)i kuşatmaktadır.

HEIDEGGER: İnsanlar aracılığı ile yansıtılan parlaklık ile güneş (helios)in parlaklığı arasındaki fark, birisinin sınırlı, diğeri- nin ise her şeye uzanması gerçeğini mi anlatır?

FINK: Evet.

HEIDEGGER: Helios'un ışığı olmaksızın ateşin parlaklığından söz edilebilir mi?

FINK: Hayır. Tersine, insanlar tarafından yansıtılan ateşin parlaklığı, güneşin parlaklığının türevidir.

HEIDEGGER: Ayrıca belirtmemiz gereken bir husus da mum ışığının kendisi için bir şey göstermemesi, bir insanın ise sadece kendisi adına bir görücü olmamasıdır. Mum ışığı sadece bir şeyi gösterir, bir insan da, aydınlatılan şey içerisinde durduğu müddetçe mumun parlak-ışığında kendisini gösteren şeyi görür.

FINK: Mum ışığı, gece içinde bir ışık öbeğidir, böylesi sayesinde aydınlık ile karanlığı ayırabiliriz. Mum ışığının aydınlığı kendisini karanlıkta yaymaktadır, öte yandan Helios'un aydınlığı ar-

tık gece içinde bir parlaklık olarak tecrübe edilmez. Güneşin aydınlığı genel olarak kendisini gösteren şeye insanın görsel ilişki kurmasını ve görmesini mümkün kılar ve destekler. Bir insanın getirdiği aydınlıkta, onun tarafından yakılan ateş-ışığında, tutan insan ile etrafında uzaklaşma özelliği taşıyan tutulan vaziyetler arasında bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Görmek, nesnelerle gerçekleşen uzaklaşma eğilimindeki bir varlıktır. Uzaklık söz konusu olunca, gören, görülen şeye optimal bir yakınlığa ihtiyaç duyar. Işıtan ve görünür kılan ışığın kurduğu köprüde birlikte görülen şey ile gören arasında temel bir uzaklık mevcuttur.

HEIDEGGER: Burada biz 55. fragmana geçebiliriz.*

FINK: Görmek (hopis) ve duymak (hakoe), her ikisi de uzaklık duyularıdır. Birisi ışık-alanına olan alakayı, diğeri ise ses alanına olan bağlantıyı ifade eder.

HEIDEGGER: Diels'in "Görüşü, duyusu, öğrenişi olan her şeyi tercih ederim," şeklindeki çevirisinde görme, işitme ve öğrenme (mathesis)yi eşleştirdiğinizde, görme ve işitmeyi, öğrenme olarak anlamadığınızda metin ters anlaşılabacaktır. Bundan dolayı metni biz şöyle çeviriyoruz: "Görme ve işitmeden kaynaklanan öğrenişi olan her şeyi ben tercih ederim. Bir kişinin gördüğü ve işittiği, öğrenmeyi sağlar."

FINK: O halde konu, görme ve işitme aracılığı ile gerçekleşen öğrenim (μαθηματικὴν, mathanein) meselesidir. Tüm diğer duyular da öğrenme sağlar. Ama görmenin ve işitmenin sağladığı öğreniş tercih edilir. Görme ve işitme uzaklık duyularıdır ve böyle olanlar, elde eden ile elde edilenlerin uzaksal ilişkileri ile özellik kazanırlar.

HEIDEGGER: Görmek ve duymakm 55. fragmanda görülebilen bir avantajı vardır.

FINK: Görme, görsel alanda kavramadır, işitme ise sesli alandaki bir kavrayıştır. İşitme ile işiten ile işitilene bağlayan bağlantıyı, yine görürken göz ile görüleni birbirine iliştiiren ışığı kolayca göremeyiz. Ve zannedersen burada da bağlantıya benzer bir şey vardır. Burada bir kişi, görme olayındaki ışık gibi, orijinal sessizlik kavramını oluşturmalıdır. Her ses sessizliği kırar ve ses-kırıcı

* ὁσων ὁψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ.

olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca belirli bir şey işitmeksizin kulak ke-sildiğimiz sessizlik de vardır. Orijinal sessizlik, işitmenin ses ala-nına uzaklığını oluşturan aslı unsurdur.

HEIDEGGER: Zannedersem sessizlik, bir araya getirme ve birleştirme açısından daha ilerilere gitmektedir.

FINK: Siz sessizliğin çınlamasını düşünüyorsunuz.

HEIDEGGER: Sizin uzaklık anlamına vurgunuza bir delil ol-ması yönüyle 55. fragmana yönelebileceğimizi düşünüyorum.

FINK: Uzaklık yoluyla belirlenen, ışıktaki veya parlaklıkta kav-rayan ile kavranan arasındaki ilişkiye karşılık hissiyatta [Tasten] kendisini gösteren başka bir temas daha vardır. Burada hissedilen ile hissedilen arasında hemen var olan bir yakınlık mevcuttur. Bu yakınlık, gören ve görülenin, ya da işiten veya işitilenin birbi-rinden ayrı tutulduğu uzaklık ortamı aracılığı ile taşınmamakta-dır. Görürken, ışıktaki kavrama kavranandan ayrılmaktadır. Kav-rayan ile kavrananı çevreleyen ışığın birliğinde birçok şey (polla-)in çeşitliliği kendisini göstermektedir. Görerek kavrayan ve kav-ranan arasında uzaklıkla ilgili bir mesafe egemen olmaktadır. Bu uzaklık mesafesi anlamının köklü bir yoludur. Bunun karşısında ise hemen temas edilebilme anlamında yakında-oluş çerçevesin-de temellendirilmiş bir anlayış zikredilebilir. Temas etmek alan-dan, genişlikten veya kavranan şeye uzayan bölgeden çıkmayan bir anlayıştır.

HEIDEGGER: Ama size elimi verdiğim zamanki duruma ne diyeceksiniz?

FINK: Bu hemen gerçekleşen ellerin temasıdır. Ruh Üzerine (περί ψυχῆς, Peri Phusis [On the Soul]) adlı eserinde Aristoteles bedeni dokunma duyusunun ortamı olarak isimlendirir. Ancak burada fenomenolojik bir itiraz yapılmalıdır, çünkü beden ger-çek anlamda dokunan ve dokunulan için bir ortam olamaz. Gö-rüş, görülebilen bir şeye, görünen bir nesneye atfedilmekte, an-cak bu bizi sahanın dışına götürmektedir. Aydınlik sayesinde gün ışığına çıkarılan açık alan dışında karşılaşma, kavrayan ve kavra-nılan arasında mevcut uzaklığı özel bir şekilde kavramanın ayı-rıcı özelliğidir.

HEIDEGGER: Bunun ellerin ulaşmasıyla ne gibi bir ilişkisi var?

FINK: Ellerin ulaşması, tutuşan ellerin birbirine kavuşması demektir. Kavuşan eller arasında hemen gerçekleşen bir yakınlaşma olmaktadır. Ama aynı zamanda eller bizim tarafımızdan da görülebilmektedir. Kendimize temas da özel bir fenomendir. Kendisine temas eden şey arasında minimum bir mesafe etkin olmaktadır. Hissetme ve dokunma yakınlık duyularıdır ve böyle olarak onlar, hemen oradaki komşu sınırlarında derhal duruş ve ona yakın uzanışın yolunu oluşturmaktadırlar. Uyanık ile uyuyan, uyuyan ile ölü arasındaki ilişki, temas etmenin hemen oradaki yakınlığından hareketle anlaşılmalıdır.

KATILIMCI: İki uzaklık duyusu olarak görme ve işitmenin fenomenolojik analizinde siz, görme ve işitme alanına veya görme ve işitme yerine eşit olan bölgenin fenomenolojik yapısını bir noktaya getirdiniz. Sonra da daha da ileri giderek, iki uzaklık duyusu karşısında yakınlık duyuları olan hissetme ve dokunmanın, alanın fenomenolojik yapısına değil, o anda gerçekleşen yakınlığa tabi olduğunu söylediniz. Şimdi benim ilgimi çeken her iki uzaklık sahasında fenomenolojik olarak edinilen bölge yapısının, ontolojik olarak anlaşılan bölgeyle uyuşmamasıdır. Bu bölge, içinde, mevcut bir şeyin insanoğlu ile karşılaştığı açıklık ve seçiklik anlamını taşır. Zira sadece işitilip görülen değil, aynı zamanda hissedilen bir şeyle ontolojik olarak anlaşılabilen bir alandan dışarıda karşılaşılmaktadır. Eğer sizi doğru anlıyorsam, siz uzaklık duyusu ile yakınlık duyusu arasındaki, yani görenin gördüğü şeyle, işitenin işittiği şeyle karşılaştığı alan ile, işitenle işitilenin hemen bir araya gelişi arasındaki fenomenolojik farklılığı, kendisine göre anlayan iki farklı varlığın birbirinden ayrıldığı spekülâtif düşünceye sığırma noktası olarak, devreye soktunuz. O an olan hissedilen ve hissedilenin temasından hareket ederek siz, uyanık olanın uyuyana ve uyuyanın da ölüye teması fikrine gittiniz.

FINK: Bunda biraz düzeltme yapmam gerekecek. Ben görenin fenomenolojik yönden araştırılmasından hareketle değil, daha ziyade aydınlığın yapısına atıfla ilgileniyorum. Küçük, sonlu ateş, nesnelerle birlikte bulunmayan bir birlikteliktir. İnsan tarafından tutuşturulan ateşin aydınlığı sadece şeyler üzerindeki bir yansıma değil, içinde sadece pek çok şeyin yerine pek çok türlü

şeyin de açığa çıktığı zaman-ve-yer-işgal eden ışıktır. Kişinin aydınlıkta tutmuş olduğu yol, uzaksal algılamadır. Eğer kendisine dokunur ifadesi, linguistik açıdan ele alınınca gereksiz görülecekse buna bir şey diyemem. Zira ateşi insanın kendisi için yaktığı, buna karşın o ateşin herkes için olduğu ve başlangıcından beri onda tüm insanların, gündüz-yıldızının parlaklığındaki gibi durmakta oldukları söylenebilir. Bir kişi kendisine bir ateş yakar, o ateş kişiyi, yolu kaybetmiş ve yardıma muhtaç olan birisiymişçesine aydınlatır. Ben de bu fenomenden hareket ettim ve ardından da sadece (insan tarafından oluşturulan aydınlık anlamında) tek/bir (hen) ile birçok şey (polla) ilişkisini anlatmakla kalmadım, aynı zamanda insanın uzaksal atıf olarak aydınlıkta duruşuna da değindim. Ateş yakma işi derhal-temas anını ortadan kaldırır, çünkü ateşin kendisi bir uzaklık üzerine oluşturulmuştur.

HEIDEGGER: Birisi bir mum veya bir meşale yakar. Meşale, alevin tutuşturulmasıyla oluşturulan şey bir çeşit...

FINK: ... parlama özelliğine sahip nesnedir...

HEIDEGGER: ... sadece parlama değil, aynı zamanda görülmeye yol açma.

FINK: O bir parlama yapar, aydınlık oluşturur ve o arada kendisini görünür kılan şeye imkân verir.

HEIDEGGER: Bu şey aynı zamanda kendisini insanların durduğu açıklıkta bir yere yerleştirme özelliğine sahiptir. Işık ve açıklık ilişkisini anlamak zordur.

FINK: Işığın kaynağı ilk olarak kendi aydınlığı içerisinde görülür. Burada altı çizilecek olan, meşalenin kendi varlığının görülmesini mümkün kılmasıdır.

HEIDEGGER: Şimdi ısıtma kelimesindeki anlaşılmazlıkla tekrar karşılaştık. Örneğin güneş ısıtır deriz.

FINK: Fiziksel terimlerle düşünürsek güneşin ışık kaynağı olduğundan ve ışınlarını dışarı yaydığından bahsedebiliriz. O zaman açıklığın ışığa olan nispetini "içerisinde güneşin görüldüğü açıklık, güneş gibi ışık sayesinde oluşmaktadır" şeklinde açıklarız. Bu türevsel ilişkiyi sorgulamalıyız. Açıklığın ışığı önce değildir ama öbür taraftan bakılınca açıklık ışığı önceler. Işığın bireysel varlığı, bireysel olarak açıklıkta sunulması sebebiyledir. Güneş kendi ışığında görülür, böylece açıklık daha orijinaldir. Eğer aydınlığı

sadece ışığın kaynağına kadar takip edersek, açıklığın aslî özelliği üzerinden pas geçeriz.

HEIDEGGER: Kişi fiziksel terimlerle düşündüğü sürece açıklığın aslî özelliği, yani ışıktan önce oluşu görülmeyecektir.

FINK: Ateş hırsızının mirasçısı olarak insan özel bir anlamda ışığı ortaya getirme imkânına sahiptir, ama sırf bir açıklık olması nedeniyle...

HEIDEGGER: ... insanın açıklıkta durması nedeniyle...

FINK: ... ve doğayı gereği. Nesnelerin ortaya çıkışı sadece açıklıkta duruşlarına değil, aynı zamanda insanın kavrayıcı zuhuruna bağlıdır. Ancak o insan, çoğu kere şeyler arasına takılmaktadır ve ışığı, içinde nesnelerin kavrandığı şey olarak düşünmemektedir. Kavrayan gerçekten de ışıktadır, ama ışığı doğru bir şekilde kavrayamaz; aksine kavranan şeylere yönelik bir vaziyette kalır. Bu yüzden düşünme işi, kendi başına ışıyan ve kavranması mümkün olan şeyi düşünmektir...

HEIDEGGER: ... ve bir de ışığın açıklığa aidiyet türü ve ışığın nasıl ayrı bir şey oluşunu.

FINK: Her şey (ta panta)in ortasında insanların özel konumunu en iyi gösteren örnek, onların tüm diğer canlı varlıklardan farklı olarak ışıgık-yamında olmalarıdır. Ateş enerjisine temas, ateş yakmanın yoludur. Şimdi ontolojik olarak zikredilen tabii özellikleri bir kişi yorumlayarak, ışığı sadece duyularla algılanan ışık şeklinde değil, ama tüm açıklığı oluşturan, hikmet/bilgelik (sophon)in ışık-doğayı olarak anlayabilir. Hikmet/bilgelik (sophon) karşısında insanın davranışı, orijinal açıklık içinde insan duruşudur, nesneleri kendi özlere içinde açıklamayı anlar tarzında, dokunan hikmet/bilgelik (sophon)e yakın-oluştur. Buradaki tehlike, açıklık veya aydınlığın bizatihi düşünce olmayışıdır. Aydınlıkta birçok ve çeşitli şeyler ortaya çıkar. İçerisinde sadece bir şeyin bulunduğu aydınlıktan söz edilemez. Aydınlıkta pek çok şey kendilerini başlatırlar. Işıktaki onların sınırları belirlenmiştir ve onlar birbirlerine karşı sınır edinmişlerdir. Gören kişi kendisini üzerinde durduğu zeminden, zemindeki diğer şeylerden ve onu çevreleyenlerden farklı görür. Ama içerisinde tek bir çeşit şey bulunan aydınlıktan da söz edilemez. Aydınlıkta sadece büyük bir sayı değil, aynı zamanda, örneğin taş, bitki, hayvan, in-

sanlık-üyesi ve tabii şeyler yanında suni şeyler vs. de kendisini gösterir. Biz sadece aynı türden olan şeyleri değil, farklı türden şeyleri de görürüz. Kendisi tarafından getirilen ışık içerisindeki bir insan, suni toplanış yoluyla oluşan bütünlüğün ortasındaki hikmet/bilgelik (sophon)in geçici yansıması gibidir. Işık içinde insan anlayışı, birçok şey (polla)i anlamak şeklinde gerçekleşir ve bu anlayış aynı zamanda türlere ve çeşitlere göre farklı şekillerde oluşturulmuştur. Birçok şey (polla)de sadece sayısal çokluk değil, türlere göre de çokluk bulunur. Aydınlik içindeki bu oluşturulmuş anlayışa karşın belki de karanlık anlama tarzı da vardır, sonradan oluşturulmamıştır ve bölen ve birleştiren aydınlığın ışığında gerçekleşmemiştir. Karanlık anlayış bir tür gecesel dokunuştur, bu da ontik ilişkinin yakını olarak nitelendirilebilir. Being and Time (Varlık ve Zaman)ın konumunda insan, kendi varlığını oluşturmada kendine has bir mahiyet olarak kabul edilir. Ontolojik olarak tüm var olanlardan ayrılrsa da ve geleneksel olarak kendisini diğer mahiyetler arasında yabancı görse de, onun, şeylere ait alanların varlık tarzlarına dair bir anlayışı vardır...

HEIDEGGER: ... ve gerçekten de bu tam ontik farklılık zeminine dayanmaktadır.

FINK: İnsan dışı mahiyetlerin ontik farklılıkları insanın varlık tarzını anlamasına bir engel oluşturmaz, ama açıkçası onunla birlikte ilerler. Ancak insan sadece açığa konan bir varlık değildir; aynı zamanda o, tabii bir varlıktır, böyle olunca da doğa içerisinde karanlık bir tarzda yerleştirilmiştir. Aynı zamanda sadece ontik farklılığı değil ontik yakınlığı da varsayan karanlık bir anlayış da vardır. Ancak bu anlayış seçiklikten ve tarihsel araştırmadan yoksundur. Geceli zeminde böyle karanlık bir anlayış gecede kelimesine atfen temas etmek kelimesinde ve uyanığın uyuyana dokunuşu ve uyuyanın da ölüye teması tarzında da kastedilmektedir. Bu karanlık anlayış uzaksal bir anlayış türü de değildir, ama ontik yakınlıkta duran ve onda yerleşen bir anlayıştır, fakat bu ontolojik bir bolluk da göstermez. İnsan baskın olarak bir ışık yakıcıdır, ışığın doğaya sevk edilmiş olandır. Mamafih, bunun yanında o, bizim sadece kapalı diye ifade edebileceğimiz gecesel zemine de dayanandır. Uyuyan ve ölü olan, canlı ve ölü doğaa ait insan tarafından işaret edilen figürlerdir.

HEIDEGGER: Ontik yakınlık kavramı zordur. Şu masa üzerindeki bardak ve kitap arasında da ontik bir yakınlık bulunmaktadır.

FINK: Bardak ve kitap arasında uzamsal bir yakınlık olsa da, varlık tarzı itibarıyla bir yakınlıktan söz edilemez.

HEIDEGGER: Siz, ontik değil ontolojik yakınlığı kastediyorsunuz.

FINK: Hayır, buradaki konu tamamen ontik yakınlıkla ilgilidir. Ontik yakınlığın neyi anlattığını zıt bir yapıya bakarak açıklayabiliriz. Bir Dasein olarak insan, var olan diğer şeylerden ayrılmıştır, ama aynı zamanda var olan tüm şeylere dair ontolojik bir anlayışa sahiptir. Aristoteles'in ifadesi şöyledir: "Belli bir anlamda ruh her şeydir."* (περὶ ψυχῆς [Ruh Üzerine], Γ8, 431 b 21). Bu şekildeki bir tavırda insan, hikmet/bilgelik (sophon)e, logosa, kozmosun suni teşekkülüne yakın hale gelmektedir. Kendisi açıklığa dahil olduğu için kısıtlı olarak aydınlatma kapasitesine sahiptir. Ateş yakan bir kişi olarak güneş (helios)-gibisine ve hikmet/bilgelik (sophon)-gibisine yakın bulunmaktadır.

HEIDEGGER: Ama ontik yakınlık ifadesinden ne anlıyorsunuz. Yakınlık dediğinizde küçük bir uzaklığı kastetmiyor musunuz?

FINK: Antik çağdakiler anlamanın iki prensibini biliyorlardı; benzer aracılığı ile benzeri bilmek, benzemeyen aracılığı ile de benzemeyeni tanımak. İnsan var olan her şeyden ayrılmaktadır. Bununla birlikte bu onu, kendi varlığında bulunan tüm diğer şeyleri anlamasından ve belirlemesinden alıkoymamaktadır. Burada benzemeyen sayesinde benzemeyeni öğrenme prensibi çalışmaktadır. Ama insanın da canlı bir varlık olduğu göz önüne alınırsa, sayesinde karanlık bir zemine ulaştığı başka bir varlık özelliğini de o taşımaktadır. Onun iki özelliği vardır: Bir açıdan bakınca o kendisini açıklığa koyan kişidir; öte yandan ise o tüm açıklıkların yer-altlarına bağlı olandır.

HEIDEGGER: Her şeyden önce bu, vücut fenomeninden hareketle makul olabilecektir...

FINK: ...örneğin Eros'un anlaşılmasındaki gibi.

* ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα .

HEIDEGGER: Burada vücut ontik olarak ele alınmamaktadır...

FINK: ... ve Husserlci anlayışta da alınmamaktadır...

HEIDEGGER: ... ama daha ziyade Nietzsche'nin vücudu düşünme tarzında ele alınmaktadır, oysa onun bu kavramdan gerçekten neyi kastettiği de muğlaktır.

FINK: "Of the Despisers of the Body (Vücudu Küçümseyenlere Dair)" bölümünde Zarathustra "Ben tamamen bedenden oluşmaktayım, başka değil..." demektedir. Beden ve duyular aracılığı ile kişi dünyaya yaklaşmaktadır.

HEIDEGGER: Fakat ontik yakınlık nedir?

FINK: İnsanın diğer mahiyetlere karşı ontolojik bir benzerliğinin olmaması, kendisinin varlık tarzına dair ontolojik anlayışına bağlıdır. Ama eğer bir insan ışık ve gece arasında var olursa, kendisini geceye, ışığa ve açıklığa, olduğundan ayrıcalıklı, bir arada duran yapıya sahip bir farklılıkla bağlar. Beden itibarıyla yeryüzüne ve hayatın akışına ait olduğu sürece o kendisini geceye veya geceli alana atfeder. Karanlık düşünce, önceden de olduğu gibi başka bir anlama prensibine dayanır. Bu prensipte benzer olan, benzer aracılığı ile öğrenilmektedir.

HEIDEGGER: Kişi, vücut itibarıyla yeryüzüne bağlı olmanın doğurduğu karanlık anlayışı açıklık içinde konumlandırmaktan ayrılabilir mi?

FINK: Doğrudur, karanlık anlayış açıklıktan hareketle gösterilebilir, ama o kendisinin dile suni birliktelik tarzında sunulması na izin vermez.

HEIDEGGER: Ontik birliktelikten bahsederken yakınlık dediğiniz şeyde küçük mesafe kastedilmemekte, aksine bir çeşit açıklık...

FINK: ... ama alacakaranlık, karanlık, arkasında kavramsal geçmişi bulunmayan küçültülmüş açıklık kastedilmektedir. Buna bir süre sonra tekrar değinebiliriz. İnsanın gökyüzü ve yeryüzü, yani gizli olmamakla açıklığı ile gizli olmanın kapalılığı arasında bir konumu vardır. Yinede, karanlık alana doğru duruşun, açıklığın kalıntıları devam ederken bir duruş olarak tecrübe edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz, çünkü mutlak gecede sadece bütün inekler siyah olmakla kalmaz, tüm anlamalar da silinir.

HEIDEGGER: Bir insan ancak yaşarken [lebt] bir vücuda [leibt] sahip olur. Sizin kullandığınız anlamda vücut böyle anlaşılmalıdır. Buna göre “yaşamak” varoluşsal anlamda ele alınmaktadır. Ontik yakınlıkta iki şey arasında uzamsal bir yakınlık yoktur, ancak küçültülme, açıklık, dolayısıyla da bir insanın ontolojik anı söz konusudur. Yinede siz ontik yakınlıktan bahsedersiniz.

FINK: Bir defasında siz Freiburg’a geldiğinizde bir konferansınızda hayvanların dünya-fakiri olduklarını söylemiştiniz. O zaman siz insanların doğala yakınlığı fikrine doğru hareket ediyordunuz.

HEIDEGGER: Vücut fenomeni çözülmesi en zor bir problemidir. Uygun bir konuşma sedasının oluşturulması da buna bağlıdır. Fonetiks bile, konuşmayı doğru bir tarzdaki ses şeklinde görmemekte, cismaniyetçi yaklaşımla ele almaktadır.

KATILIMCI: Wittgenstein, Tractatus’da şaşırtıcı bir şey söylemektedir. Dil, organizmanın bir uzantısıdır.

FINI: Tek sorun burada “organizma”nın nasıl anlaşılacağıdır, biyolojik olarak mı, yoksa var olanın ortasında duran insanın temelde bedensellikle belirlendiği tarzda mı?

HEIDEGGER: Kişi organizmayı Uexkülls’ün maksadı çerçevesinde veya canlı bir sistemin fonksiyonu tarzında anlayabilir. Sizin bahsettiğiniz konferansında taşın dünyasız, hayvanın dünya-fakiri ve insanın da dünya-şekillendiren varlıklar olduğunu söylemiştim.

FINK: O halde sorun, hayvanların dünya-fakiri olmalarının dünya-şekillendiren aşkınlığın eksik bir modu olup olmadığıdır. İnsanda bulunan hayvanın, hayvan açısından bakıldığında anlaşılabilirliği, veya insanın karanlık zemine ilişkilendirilmesinin uygun bir yol olup olmadığı problemlidir.

HEIDEGGER: İnsandaki vücutsallık, hayvansal bir şey değildir. Bunun peşinden gelen anlama şekli, metafiziğin bugüne kadar değinmediği bir şeydir. Sizin temas etmekin anlamını çıkarmak istediğiniz birçok fenomen ontik yaklaşımı yüklenmektedir.

FINK: Temas etmek kelimesi, dokunma duyusundan hareketle yapışmak ve dokunmak şeklinde ifade edilmektedir. Karanlık enerjiye dokunurken, yakınlık çevre etkin olur; ışığa dokunmak

luk olarak anlaşılmamalı, ama gündüz veya uyanıkken ait olduğu aydınlık vakti yanında otonom bir zaman olarak ele alınmalıdır. hikmet/bilgelik aşığı (φιλόσοφος, philosophos) olarak bir insan sadece hikmet/bilgelik (sophon)in değil aynı zamanda gizli olmanın da aşığı (φίλος, philos)dır.

HEIDEGGER: Gizli olmak kelimesi, gece ile eşleştirilmeli midir?

FINK: Gece, ~~bir~~ çeşit gizli olmaktır.

HEIDEGGER: Açık olmayan ifadesinden ne anlıyorsunuz? Azaltılmış açıklıktan bahsettiğinizde bu bir çeşit yoksunluk (στέρησις, sterêsis [privation])muş gibi geliyor.

FINK: Uyanık olma ifadesi, kendi sıkıntısı içinde gerginlikten ve tüm ilgilerin baskısından uzaklaşma imkânı ile dopdoludur. Uyku, içinde ölü olanla yakınlık kurabildiğimiz bir yoldur, sadece ölüme dair bir kinaye de değildir. Belki de kişi ölme gibi fenomenleri bazen ontolojik olarak ele almalı.

KATILIMCI: Zannederseniz karanlık anlamının, örneğin uykudaki karanlık zemini anlamının azaltılmış açıklığı ile tamamen ve basitçe kapalı olan bizatihi karanlık alanı birbirinden ayırmamız gerekiyor. Karanlık alanın kendisi değil de ona dair düşünce yarı açık demektir.

FINK: Gece içinde bir meşale gibi, bir insan kendisinin gündüz ışığının aydınlığına ve tüm farklılıkları ve görme imkanlarını ortadan kaldıran geceye bağlı olduğunu ima eder.

HEIDEGGER: Uyku deneyimi sadece uykuya daldığımı hatırlamamı göstermez. Bu deneyim uykuyu sadece bir oluş şeklinde anlatmaz...

FINK: ... bilinçli hayatta...

HEIDEGGER: ... ama benim dahil edildiğim bir oluş biçimini anlatır...

FINK: ... ve bu durumda da beni hâlâ uyanık olarak belirler. Uyanık oluşun aydınlığı karanlık yeraltının üzerinde durur.

HEIDEGGER: Siz gerçek [aktuellen] anlamı mı kastediyorsunuz?

FINK: Tanrıların geçici ölümlü varlıklara işaretle kendi hayatlarına anlaşılır bir tarzda bağlı olmaları gibi biz de kendimizi uyanık bir tarzda çeşitliliği, düzenliliği, bir birlikteliği olan koz-

mosa atfedebiliriz. Bunun akabinde karanlık bir tarzda uykuda yok olma yetisi hakkında da bilgi sahibi oluruz.

HEIDEGGER: Ama bu bilgi zorunlu olarak aktüel [aktuell] olmayabilir.

FINK: Hayır. Belki de bu bilgi akla ait olmayan ve insanın olması zorunlu şekle terk edilerek atılmış olma probleminden hareketle anlatılabilir. Bir kişi karanlık zemini anlamayı bir ilişki olarak anlatır anlatmaz, o mesafeli bir anlamayı kastetmektedir.

HEIDEGGER: Uykuya olan ilişkiden bahsettiğimizde bu uygun olmayan bir konuşma tarzı olur. Karanlık zemine dair özgün anlayış uykuyu mudur?

FINK: Uyuyan değil, ama uyanık olan kendisini uykuya bağlı görür.

HEIDEGGER: Bu bağlantıyla ilgili olarak, başka bir ontolojik imkân da var mıdır?

FINK: Eğer uyanık olmak hayat sürecinin yoğunluğu ise, eşyaya ve aydınlığa nispeten tüm bağılıkların, farklılıkların ve zıtlıkların oluşturduğu gerilimi gevşetebilme imkânı tarafından bu gerginlik desteklenmekte demektir. Birisi bizim burada uyanıklılığın uykuyla, veya uykunun ölümle olduğu gibi hayatın ölümle olan ilişkisine dair bir gözlemle ilgilendiğimizi, bu karşılaştırmalı ilişkilerin harici olarak da anlatılabileceğini söyleyebilir. Ama bunu söylerken bizim gerçek sorunumuzu kaçırmış olur. Bu sorun, uyanık olanın uykuya teması ve canlı uyuyanın da ölüme dokunması tarzıyla ilgilenmektedir.

Temas, uykunun ölümün kardeşi olduğu, hayat ve ölümün uyku bağı aracılığı ile birbirine bağlandığı tarzındaki gündelik gözlemin veya günlük felsefenin değil bizim sorunumuzdur. Leibniz'de, rüyasız uyku, güçsüzlük ve ölüm aracılığı ile aşağı monadların (tek hücrelilerin) varlığını anlama gayreti görüyoruz, aslında ona göre tam anlamıyla ölüm de yoktur ya. Zikredilen üç fenomen ona göre anlamının farklı derecelerdeki azalmalarını ifade eder. Leibniz'e göre ölü olmak yine de bir tarz canlı oluşturma, yani, koparılmamış temsiliyet tarzıdır. Zira net konuşmak gerekirse tek hücreliler ölemez. Buna bağlı olarak da o ölümün ciddiliğini bilinçliliğin aşırı zayıflığı açısından yorumlamaktadır. O uykuyu, güçsüzlüğü ve ölümü, aşağı monadların canlılığı temsili-

yetlerindeki farklılaşmanın geri dönüş ölçüsüne bakarak yorumlamaktadır.

Yine de Heraclitus 26. fragmanda hayat ve ölüme ve onların uyanıklık ve uyku aracılığı ile aralarındaki ilişkilerine dair gözlemle ilgilenmez, ama insanlığın özüne dair bir ifade üzerinde durur. Ateş yakabilen ve ışık enerjisine dokunabilen insan aynı zamanda uykuda ve ölümdaki karanlığa temas edebilen kişidir. Ama aydınlık içindeki kavrayan ve kavranan kişinin mesafesine sahip olmayan karanlığa dokunmanın anlamı nedir? Burada biz ontik yakınlığın problemli ifadesine tutunuyoruz. İnsanın ikili ilişkisine dair felsefi problemle ilgileniyoruz. Bunlar, kişinin kavradığı şeye atıfla kavramasının mesafeli anlayışı demek olan ateş ve ışık ilişkisi, ve kavrayan ile kavranan arasındaki farkın bizden uzaklaştığı âşık [dokunma]nın o anda oluşu çerçevesinde oluşturulan anlamadır. Burada elimizde sadece kaçış ve içe çekiş modları vardır ve daha fazla bir şey de söyleyemeyiz, yoksa kolayca spekülâtif mistisizm içerisine düşüveririz.

HEIDEGGER: Ölüm ilişkisinin içine hayat ve uyku fenomenine dair soru da girmektedir. Ölüm probleminden kaçamayız, çünkü ölüm bizzat fragmanda da geçmektedir. Problemi sadece uyku temeline dayanarak halledemeyiz.

Bölüm 13

Ölüme, Beklentiye-Ümide Atıf

(İlgili Fragmanlar: 27, 28)

• "Zıtlar" ve Onların "Geçişleri"

(İlgili Fragmanlar: 8, 48, 51, 111, 126)

• Nihai Soru: Bir İtiraz Olarak Yunanlılar÷÷÷÷÷///÷÷

FINK: Şu ana kadar, insanlarla sadece tanrılarla ilişkileri çerçevesinde karşılaştık (62. fragman). 26. fragman sadece insanoğlu ile ilgilenmekte ama diğer bağlantıları da ihmal etmemekte. Fragmanın temel kelimesi temas etmektir. Bununla birlikte ışığa atfedilen temas etmek ile uyanığın uyuyana ve uyuyanın da ölüye teması anlamındaki temas etmek arasında bir fark vardır. 26. fragmanda anlatılan hiçbir hikâye ve rapor edilen gerçek bir olay da yoktur; aksine, bir insanın temel ilişkileri bir açıdan ışıık enerjisine, diğer açıdan ise farklı bir tarzda temas ettiği kapalı olanın gücüne ilişkindir. Temas etmek kavramı öncelikle ışığa atfedilmekte, sonra uyuyanın karanlığına, ardından da ölünün daha büyük karanlığına bağlanmaktadır. Her üç referansta da temas etmek kavramı ortaktır. Eğer biz ateşi bir unsur olarak değil de ışıma yapan, bu ışımada kavrayan ile kavrananın mesafeli oluşunu mümkün kılan şey olarak ele alırsak, ateş-yakmanın "temas etme" şeklindeki muhtemel çevirisiyle çok az şey söylemiş oluruz. Temasın burada hangi referans içinde belirlenmesi gerektiğini sorgulamalıyız. Bir açıdan ele alınınca o, sadece yakan ve ısıtan ateşle değil açıklık oluşturan ateşle temas konusudur, diğer açıdan ise ışımayan ama kendisini kapalı bir şekilde insanlıktan alıkoyan şeye temas veya bağlantı meselesidir.

HEIDEGGER: Kendisini kapalı bir şekilde alıkoyan şey önceden açık değildi ki kendisini kapayabilsin. O kendisini kapamaz, çünkü açık da değildir.

FINK: Kendisini-kapama (self-closing) kilitleme anlamına gelmez. Burada temas etmek, kapsanamayacak olanın kapsanması, temas edilemeyecek şeye temas edilmek anlamındadır. Uykunun karanlığında insan kendi imkan dairesince ölüme dokunur. Ama bu onun ölmesi anlamına gelmez. Zira metinde yaşarken, uykuda ölüme dokunur ifadesi geçmektedir.

HEIDEGGER: Bana göre tüm Heraclitus yorumundaki sıkıntı, bizim fragmanları fragman olarak değil de kendilerinin ait olmadıkları bir metinden alıntılar olarak görmemizden kaynaklanmaktadır. Konu farklı pasajlardan çıkarılan alıntılarla ilgilidir...

FINK: ... bağlamla da ilişkili olmayan.

HEIDEGGER: Sayın Fink şimdi bize yapılmaya çalışılan bu açıklamanın da ötesine dair bir ön bilgi sunacak, ben de kapanış çerçevesinde şu ana kadar gerçekleştirilenlere dair bir gözlemimi sizlerle paylaşacağım.

FINK: 26. fragmanla bağlantılandırıdığım 27. fragmanı ele alacağım. Metin şöyledir.* Diels bunu şu şekilde çevirmektedir: "Onlar ölü olunca, insanları bekleyen şey onların ne umdukları ne de hayal ettikleridir."

Açıklamaya, ümit etmek (ἐλπίζω [to hope]) veya beklemek (ἐλπίς, elpis [expectation]) kavramlarının ne ifade ettiği sorusuyla başlayabiliriz. İnsanlar sadece hemen orada olan şeyle, kavrama imkânları içinde karşılarında duranla ilişkili değildir. Onlar sadece algılanabilir çevrede dayanabildikleri şeye bağımlı değildirler; aksine mevcut olanlara karşı aktif varlıklar olarak insanlar gelecek beklentisine sevkedilmektedirler. Bu sevkedilme, başka durumlarla birlikte ümit konusunda da olur. Platon Νόμοι (Nomoi, [The Laws (Yasalar)]) (I 644 c 10-644 d 1)'da beklentinin iki şeklini birbirinden ayırmaktadır: Korku (φόβος) ve güven (θάρος). Korkuyu acı veren şeye dair beklenti (φόβος μὲν ἢ πρό λύπης ἐλπίς), güveni ise bunun zıttına dair bir beklenti (θάρος

* ἀνθρώπους μένει (ἀποθανόντας) τελευτήσαντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

πος δὲ ἢ πρὸ τοῦ ἐναντίου) olarak açıklamaktadır. İnsanlar geleceğe, istikbaldeki mutluluk beklentisi içinde güvenle, korkutan şeye yaklaşma beklentisi içinde ise korkuyla yaklaşırlar. Bunun ötesinde, bir insan sadece ölüyle temasa geçmez; aynı zamanda kendisini de ölüme doğru hazırlar. Kendisini geleceğe doğru sevk ettiği sürece o, kısmen kendisi tarafından şekillenen ve yönetilen, ama çoğu bakımdan da kader tarafından belirlenen geleceğe yönelime hazır hale pozisyonunda bulunur.

HEIDEGGER: Bekleme ve ümit etme ilişkisi nasıl ayırt edilmelidir?

FINK: Ümitte olumlu bir şeyin beklentisini; buna karşın korkuda ise olumsuz bir şeyin beklentisini görmekteyim. Bireysel olarak insan, şekillenmesi mümkün olan gelecekte önemli olanı bekleme pozisyonunda ve hemen şu anın ötesinde yaşar. Dolayısıyla örneğin Atinalılar Sparta ile bir savaşa başlamalarına dair olası bir olayı öngörerek stok yapmışlardır. İnsanoğlu da ölümün eşiğinin ötesinde gelecekle böylesine bir ilişkiye sahiptir. O kendisini sadece gelecek hayatına karşı hazırlamakla kalmaz, gelecekte ölüm anına kadar olan yaşantısının ötesiyle de ilgilenir. Tüm insanlar düşüncede Acheron'un ardındaki ülkede yerleşmeyi ve çoğalmayı dener. Onlar ölüme tereddütlü bir ümit ile yaklaşırlar.

HEIDEGGER: Ümit ve beklenti arasındaki ilişki hâlâ bana açık değil. Ümitte hep bir şeye dayanma olgusu var. Beklemede ise -kelimenin doğru anlamıyla- gelecek olan şeye katılma tavrı bulunmaktadır.

FINK: Elbette bir kişi ümit ve beklentiye bu tarzda ayırabilir, ama ümitte bir şeye dayanma söz konusu değildir. Ölen bir kişiye üzüntü anında insanlar ümit oluşturdıklarında, kendilerinin belirli bir anlamda umulamayacak olan çevrede umutlanabileceklerine inanırlar.

HEIDEGGER: Ümidin anlamı "kişinin bir şeyle yoğun şekilde ilgilenmesi" demektir; burada, beklerken gelecek olan şeye bağlantı vardır. Aynı zamanda ümitde saldırmacı bir an da vardır; buna karşılık bekleme kendini tutma anını içerir. Ben bunda iki fenomenin farklılığını görmekteyim.

FINK: Yunancada beklenti kelimesi ikisini de kapsar. Yasalar

(Nómoi, Nomoi)da bir kişi, acı (λύπη, lûpe [pain]) ve zevk (ἡδονή, hedone [pleasure]) ile belirlenmektedir. Acının beklentisi (elpis) korku beklentisi (elpis) iken, zevkin beklentisi (elpis) güven beklentisi (elpis)dir.

HEIDEGGER: Her iki tavır da işaret ettikleri şeye göre kendilerini ayarlamaktadırlar. Ama beklenti, gelecek olana karşı birisinin kontrollü ve katılımcı tavrıdır.

FINK: Beklenti felsefi bir tavrıdır. Bir kişi kendisini hayatının sadece geleceğine bağlamaz, aynı zamanda ölümün eşiğinden öteye de ümitle ulaşır. Ama ölüm kapalı, belirsiz ve anlaşılmaz olandır. Bu yüzden soru, Acheron'un veya insansız bir alanın ardında bir yerin olup olmadığı şeklindedir.

HEIDEGGER: Mozart ölümünden çeyrek asır önce “korkunç ölüm meleği benimle konuşur” demişti.

FINK: Ölüm meleği onun ölüm ilahisi için de görevli idi. Rilke'nin mezar kitabesini de burada zikredebiliriz. “Gül, Ey saf zıtlık, arzu, / bu kadar çok /gözkapağı / arasında birisinin uykusu olmamak.” Gül, birçok şarkısında şairin görmesini temsil eder. Göz kapaklarının altında artık o şarkı yazmaz ama kendisini hiç kimsenin uykusunda kaybeder. Beklenen tavrı, ölümün, hiç kimsenin uykusu şeklinde, Archeron'un ardında yatan tasarımı ret tarzında karakterize edilmesinde görmekteyiz. Beklentide insan davranışı bir öngörü ile belirlenmektedir ve bu ölüm sonrası hayata doğru olan şey, ister gelecek hayatın ve isterse ölümün eşiğinin görüntüsü olsun fark etmez. Yinde de Heraclitus'un ifadesine göre onlar öldüğünde ummadıkları bir şey kendilerini beklemektedir. Diels, dokeousin (δοκέουσιν) kelimesini “hayal” olarak çevirmektedir. Yanlış düşüncenin karşıt yan-anlamı hayal etme ifadesinde yatmaktadır. Ama inanıyorum ki δοκεῖν ifadesi burada hayal etme değil “kavrama” anlamına gelmektedir. Onlar ölü olunca, onları beklenti yoluyla ulaşamadıkları, kavrayamadıkları türden şeyler bekliyor olacaktır. Ölüm âlemi her türlü az gelişmiş işi ve bilişi kendisinden uzaklaştırmaktadır.

HEIDEGGER: Hâlâ kavrama (δοκεῖν, dokein) kelimesine daha yakından bakmamız gerekiyor.

KATILIMCI: Desomai (δέχομαι) kelimesi kabul etmek anlamına gelmektedir.

HEIDEGGER: Yine de “kabul etmek” burada “zannedersem bu sabah yağmur yağacak” ifademizdeki zan anlamında düşünülmemelidir. Burada “kabul etmek” kavramı, tolere ediyorum, yani bana verilecek şeyi kabul ediyorum demektir. Burada biz tolere etme anıyla ilgileniyoruz, zira aksi takdirde kavrama kelimesinin anlamı yanlış olarak “fikir sahibi olmak” şeklinde olacaktır. Bu bakımdan dokeousin kelimesini, kabul etmek ve kavramak şeklinde çevirmeliyiz. “Kabul ediş” burada varsayış, örneğin Meinong ve Husserl’in çabalarıyla tematik hale sokulan varsayış değildir. Kavrama ifadesi, sadece hayal etmeyi değil, kabul edici bir kavrayışı da anlatır.

FINK: Daha ileride Platon’da doksa (δόξα) kelimesi genelde fikir anlamını taşır. Ama olumsuz anlam taşımayan doğru fikir (ὀρθή δόξα, orthe doksa [correct opinion]) de Platon’da mevcuttur.

HEIDEGGER: İlgilenmeye başladığımız 27. fragmandaki anlamında kavrama kelimesine, Parmenides’in kabul etmek ve kavramaktan bahsettiğinde de rastlamaktayız.

FINK: Böylece sonuç olarak biz 27. fragmanı şöyle çevirebiliriz: “Onlar öldüğünde kendilerini, ümit veya kabullenici kavrayış aracılığı ile ulaşamadıkları bir şey beklemektedir.” Bu insanın, ölümün alanına erişilememeye olgusu ile ötelendiği anlamını taşır.

Son olarak 28. fragmana bakalım.* Burada da dokeonta kelimesini hayal etmenin olumsuz anlamında düşünmeliyiz.

HEIDEGGER: Snell, dokeonta kelimesini sadece bir görüş olarak anlamaktadır. Bu çeviri ile fragmanı hiçbir anlamda birleştiremiyorum.

FINK: 27. fragmanda geçen hayal dışı kavrama kelimesine bir çeşit destek olabilecek bir yorumu teklif ediyorum. Dokimôtatos (δοκιμώτατος) kavramı, en çok kavrayan, en büyük kavrama gücüne sahip olan kişi anlamındadır.

KATILIMCI: Dokimôtatos (en çok kavrayan, en büyük kavrama gücüne sahip olan kişi) kavramı, aynı zamanda en çok deneyen anlamındadır. Belki de biz her iki anlamı birlikte ele almalıyız.

*δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει καὶ μέντοι καὶ Δίκη κατάληψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.

HEIDEGGER: 28. fragmanı Diels nasıl çevirmektedir?

FINK: “(Çünkü) en güvenilir şahidin bildiği, tuttuğu şey ancak inanılabilen şeydir. Ama Dike, şahitleri ve yalan uyduranları kesinlikle bilecek ve kavrayacaktır.” “İnanılabilen şey” ifadesi yerine “inanılmayabilen şey” sözü beklenirdi. Bence dokeonta ifadesi, sadece “önerilen ve doğrulanmayan bir şey” anlamında değildir. Yunanca’da doksa kelimesi, sadece fikir anlamını taşır. Aynı zamanda kahramana ve komutana ait doksa da vardır. Buradaki doksanın anlamı, bir şeyin görüşünde durma tarzı şeklindedir ve örneğin hayal görme manasını taşımaz.

KATILIMCI: En çok kavrayan ifadesi de, en üstün itibarlarından birisidir...

FINK: ... ama çoğuna göre böyle değildir; fakat bu düşünürre göre öyledir. En çok kavrayan kişi, inanılmayabilen şeyi kavramıştır, yani ışıyan bir çok mahiyet olarak her şey (panta), görünmekte ve aşikare olarak kavranmaktadır. En fazla kavrayan da o şeylerin ışıması halinde bunu başarmaktadır. Ben, psulassei (ψυλάσσει) ifadesini, “onları tutan” şeklinde değil de “onları birleştiren” olarak çeviriyorum. En fazla kavrayan kişi pek çok mahiyeti tutar ve onları birleştirir. Çoğunluk (polloi) da, kavrama konusunda inanılmayabilen şey ile alakalıdır, ama onlar inanılmayabilen şeye bırakılmışlar, ve orada kaybolmuşlardır. Onlar birleşimi, içinde inanılmayabilen şeyin parladığı ışığı göremezler. En çok kavrayan kavramı, gözükken şeylere atfedilir ve o onları birlikte tutar. Yine o inanılmayabilen şeyi gözetler ve onları tek/bir (hen)e atfeder. O sadece kendilerini ışığın parlamasında gösteren çokluğa yöneltmemiştir, aynı zamanda o ışıkla ilişkili olarak onları birleştirme gücüne sahiptir, inanılmayabilen şeyi oluşturan şeyleri görür.

HEIDEGGER: Böylece siz, psulassei ifadesini, birlikte tutan şeklinde yorumluyorsunuz.

FINK: Yani, şeyleri birlikte tutan şeyin üzerinde onları bir arada tutmak; sizin söylediğiniz gibi ilgili olmak. En fazla kavrayan kişi birleştirilmiş alaka içerisinde parlayan şeyi kavrar. Ortalama insanlar arasında en çok kavrayan kelimesi, bizzat ışığa benzer. Fragmanın ikinci cümlesi çeviride şöyle geçmektedir: “Ama Adalet (Dike) şahitleri ve yalan uyduranları kesinlikle bilecek ve

kavrayacaktır.” Yalan uyduranlar inanılmayabilen şeyi birleştirilmiş beraberlik bütünlüğünden çıkaran ve yine inanılmayabilen şeyi, sadece böyle kavrayan, ama görüneni tek/bir (hen)in ışığında kavramayan kişilerdir. Adalet (Dike), doğru kavrama tavrını, yani inanılmayabilen şeyi bir arada tutan en çok kavrayanı gözetlemektedir.

HEIDEGGER: Katalambano (καταλαμβάνω) kelimesi de kavramayı ifade eder.

FINK: Burada fragmanda daha da fazlası kastedilmektedir. Adalet (Dike), yalan söyleyenleri suçlu bulacaktır. Ona göre varlık (onta), tek içindeki çokluk şeklinde bir araya getiren en çok kavrayana uygun davranan gözetleyici güçtür. En çok kavrayana karşı zikredilecek kavram çoğunluk (polloi)tur. Bunlar çoklukta kaybolmuş olan, ışığın birleştirici gücünü de göremeyen gruptur. Aslında onlar ışıktan aydınlanıp ortaya çıkışı görmekteler, ama ışığın bütünlüğünün farkında değildirler. Onlar asıl insani imkanı kaçırdıkları oranda yalan üretmektedirler. Onların yalanları veya yanlışlıkları sadece inanılmayabilen şeye atıfta bulunup bunu birleştiren teke bağlantı içinde kavramamalarından ibarettir. Adalet (Dike), tek/bir (hen) içinde bir araya getirilmiş her şey (panta)-in bütünlüğünü izleyen düşünürün esin kaynağıdır. Kişinin şahit (μάρτυρας, marturas [witnesses]) kavramını hata (ψευδών, pseudôn [mistake]) kavramına yine de atfetmesinin mümkün olup olmadığı filolojik bir sorudur. Şahit (marturas) ifdesi inanılmayabilen şeyi algılayan şahitlerdir, ama sadece budur, yoksa bizzat ateşin parlaklığını değil.

HEIDEGGER: Bu açıklama filolojik açıdan oldukça zariftir.

FINK: Şahit ifadesiyle o anda görüp kavradıklarına başvurabilen kişiler kastedilmektedir. tek/bir (hen)in bütünlüğünden uzakta kalan kişilerin şeyleri kavramaları yönüyle dikkate aldıkları şey hayal edilebilir oluşları anlamında yanlış değildir. Onlar gerçek şeylere şahit olmaktadır, ama onlar inanılmayabilen şey kavramını en çok kavrayanın yaptığı gibi tekrar bir araya getiren bağlılığa çevirmemektedirler. Ben 27. fragmana destek olur diye 28. fragmanı ele aldım. δοκεῖν kavramı burada küçültücü bir hayal anlamında ele alınmamaktadır. Bizi çevreleyen şeylere dair bizim de hayali ve yanlış anlayışlarımız vardır. Eğer Heracli-

tus sadece, ölümden bizi bekleyen şeyle yüzyüze gelince kendimizi hayali olarak hazırlamayız demeseydi, bu ifadenin özel bir yönü kalmazdı. Ama o, bizden uzak duran ölüm âlemine atfen ne umdukları ne de hayal ettikleri (ἐλπονταὶ οὐδὲ δοκεούσιν [neither what they hope nor imagine]) ifadesini kullanınca, ve dokein'in de burada hayali bir anlamı olmasa, o takdirde adı geçen iddianın daha sıkı bir özelliği ortaya çıkar. Ayrıca bu dünyada kavramak yeterli olmaz. Biz hep doğru ve doğru olmayan kavramalar içine dalarız. Hayatta hata ve kuruntular bulunur. Yine de Heraclitus'un ifadesiyle kendisine aşına olduğumuz ve hayat idaresinde onu kullandığımız kavrama ölüm sonrası alem için yeterli değildir. Hiçbir insanın olmayan yere girişe muktedir bir kavrama mevcut değildir.

Şimdi 111. fragmana gidelim.* Diels'in çevirisi şöyledir: "Hastalık sağlığı hoş ve iyi kılar, açlık doyar, yorgunluk dinlenir." Bu fragman kolay gözüküyor. Böylesine gündelik bir deneyimin Heraclitus'un sözleri arasında formüle edilmiş olmasını bir kişi garipsebilir. Yine de biz bunu, zıtları alışılmadık tarzda ele alan fragmanlara bir giriş mahiyetinde alabiliriz. Hastalığın sağlığı hoş kıldığı söylendiğinde, bu, Socrates'in Phaedo'da acı veren prangadan serbest bırakıldığında artık kendisinin hoş tırmalama hissi içinde olduğunu söylediği gibi basit bir şey midir? Burada geçmiş sıkıntıdan hoş bir hissiyat açığa çıkmaktadır. Heraclitus hastalığın sağlığı iyi ve tatlı hale getirdiğini söylemektedir. Burada geçmiş veya gelecek bir sağlık kastedilebilir. Hastalık-sağlık ayırımı sabit ve zıt türden bir ayırım olmayıp, sağlığın hastalıktan gelişebildiği bir çeşit karşılık fenomeninden ibarettir. Aynı noktada açlık ve tokluk, yorgunluk ve dinlenme için de sözkonusudur. Bu, birbiri yerine geçen zıtların gidişatıyla ilgili, geçişli karşıtların fenomen olarak bağlılığıyla alakalı bir konudur. Hoşluk (ἡδὺ, edû [pleasant]) ve iyi (ἀγαθόν, agathon [good]) kelimeleri, kendi başlarına birer özellik olarak zikredilmemekte, ama arkada bırakılan ve terk edilen karşıtı bulunan, olumsuz konumdan dışarıya çıkan şeyler olarak anlatılmaktadırlar. Geçmişteki zenginlik gelecekteki fakirliği daha acı yapmakta, aksine geçmişteki fa-

* νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἡδὺ, κακὸν ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

kirlik gelecekteki zenginliği daha hoş hale getirmektedir. Bu zıtların ilişkileri bizce malumdur. Burada tek önemli olan şey, iyi ve hoşluk kavramlarının karşıtlıktan çıkışlarının vurgulanmasıdır.

Bu suretle 126. fragmana gidebiliriz.* Diels'in çevirisi şöyledir: "Soğuk şeyler sıcak olur, sıcaklar soğur, ıslak olan kurur, kuru olan ise nemlenir." Diels; psusra (ψυχρά), thermôn (θερμὸν), ugron (ὕγρὸν) ve karpsaleon (καρφαλέον) kelimelerini; soğuk, sıcak, nem ve kuru şeklinde çevirmektedir. Ama bu durumda kastedilen nedir? Aslında nötr olan bu kelimeler problem edinilmektedir çünkü, bir açıdan bakıldığında bunlar bir şeyin spesifik durumunu anlatırlarken, diğer açıdan sadece soğuk olmayı, sıcak olmayı, ıslak olmayı ve kuru olmayı ifade ederler. Bir şeyin bir durumdan ona zıt olan bir duruma geçişi, böylesi soğuk oluştan sıcak oluştan geçişten farklıdır. Bir şeyin soğuk oluştan çıkıp sıcak oluştan geçişi alışlageldik doğal bir değişim hareketidir. Ama burada biz ateşin bizzat başka bir şeye dönüşümünü ele alıyoruz. Şuna da değinmek yerindedir ki Heraclitus, bir kere çoğul (soğuk), üç kere de tekil (sıcak, nem, kuru) ifadede bulunuyor. Biz bir şeyin soğuk oluştan çıkıp sıcak oluştan geçmesi ile yine soğuk oluşun sıcak oluştan geçişi arasındaki farkı açıklığa kavuşturmalıyız. Eğer bir insanın canlı varlığı ölü olana geçer deseydik, bu çok da heyecan verici bir söz olmazdı. Ama hayatın ölüme geçişi ve aksi tarzda ölümün hayata geçişi ifadesi daha problematik ve daha gayretli bir öneri olur. Bu örnek soğuk oluşun sıcak oluştan ve sıcak oluşun da soğuk oluştan geçişine benzer.

HEIDEGGER: ta psusra ile ifade edilenler soğuk şeyler midir?

FINK: İşte sorunun tam kendisi de budur, soğuk şeyler mi yoksa sadece soğuk oluş mu kastediliyor? Şeyler ele alındığında doğai itibarıyla soğuk olan buz gibi şeyler, bazen soğuk bazen sıcak olan, su gibi zaman zaman soğuk olanlar vardır. Ancak su aynı zamanda sıvı durumdan buhar haline de dönüşebilir. O halde geçici ve aslî değişimler vardır. Mamafih daha zor bir problem soğuk oluşla bu tür sıcak oluş arasındaki ilişkidir. Eğer soğuk şeyler ile anlatılan var olan şeyler (ta onta) ise; o zaman ta onta, var-

* τὰ ψυχρά θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὕγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται.

lık durumundaki şeyler midir ve var-olmayan durumuna geçebilir mi? ta on (τὰ ὄν) ifadesi, alt katman gibi temelde duran geçici bir varlık hali anlamına mı gelmektedir? Yoksa ta on (τὰ ὄν) ifadesiyle, bir şey veya bir nesne kastedilmeyip mevcudun varlığı mı anlatılmaktadır? Hegel'e göre varlık hiçliğe doğru ilerler, hiçlik ise varlığa döner. Ona göre varlık ile yokluk aynı şeydir. Fakat ayniyet konusu gibi bunda da bir anlaşmazlık vardır. Mevcudun varlığı ile hiçlik arasındaki ilişki soğuk ile sıcak arasındaki ilişkiye benzetilebilir mi? Heraclitus soğuk ve sıcaktan bahsederken sadece soğuk ve sıcak şeyleri mi anlatmaktadır? Soğuk şeylerin ısınmasını ve bunun aksini söylemek çok sıradan bir ifade olur. Ama şayet gerçekten de soğuk oluş ve sıcak oluşun sabit karşıtlar olarak birbirine dönüşmesi fragmanda geçiyorsa, onda bu basitliğin ötesine geçen bir problematik yine de var olabilir.

KATILIMCI: Soğuk ve sıcak arasındaki zıtlığı, ısınmanın zaten soğuk oluşta bulunduğundan hareketle anlamalıyız.

FINK: Bu ifade ile tekrar siz fragmanın daha basit bir açıklamasına geri döndüş yaptınız. O durumda soğuk, ısınacak olan soğuk şey olmaktadır. Mamafih, bu böyle soğuk oluşun böyle sıcak oluşa geçişi değildir, ama ısısal şartların bir eşyaya geçişidir. Bu düşünce bir zorluk çıkarmaz. Ama soğuk ve sıcaklığın soğuk ve sıcak şeyler olmadığını, ama böylesi soğuk oluş ile sıcak oluş olduğunu, bunların da birbirine döndüğünü söylediğimizde daha zor bir problemle karşılaşırız. Biz, sıcak veya nem kelimelelerini, Platon'da anlaşıldığı üzere to kalon, to dikaion (τὸ καλόν, τὸ δίκαιον) şeklinde okumayı denemeliyiz. to kalon, güzel olan bir şey değildir, ama kalâ (καλά)yı güzelliğe getirendir. Bize göre sorun, karşıtların birlikte sunulmasında gündelik, alışık olduğumuz fenomenin mi kastedilmekte olduğu, ya da bunu arakasında, fenomen açısından alışılmadık bir geçiş ve belki de sabit görülen zıtlıkların birbirine-akışı tarzında bir şeyin mi bulunduğudır. 126. fragman kapalıdır. Bir açıdan onda sıradan bir anlam bulunmaktadır, öteki açıdan ise problematik bir yön bulunmaktadır. Bu ikincisi sadece soğuk ve sıcak şeyler arasındaki ilişkiyle ilgilenmemekte, böylesi soğuk oluş ile sıcak oluşun birbirine karşılıklı dönüşümünü ele almaktadır. Soğukun sığa dönüşü hayatın ölüme ve ölümün de hayata dönüşü tarzı bir davranış sergiler.

Ölü oluşı giden bir insan hayatı şimdi bu geçişlerde de kastedilmektedir. Fragmanın gerçek gücü, zıtlıkları kademeli eşitlemesinde ve bir şey durumuna geçmemesinde görülmelidir.

HEIDEGGER: Onun gücü böylesi geçişte yatmaktadır...

FINK: ... ya da zıt olarak duracak olan şeye geçişinde. Belki de hayat ve ölümün karşıtlıkları soğuk olan ve sıcak olanınki gibi sabitlenmektedir. Bu karşıtlıkların atfedildiği bölgedeki şeylerin hareketi, bir şeyin önce soğuk, sonra sıcak, ve ardından da bunun tersi şeklinde gerçekleşir. Ama önümüzdeki problem, bu sıradan fikrin ötesinde fragmanda bir şeyin söylenip söylenmediği, sabit karşıtların birbirine dönüştüğünü ifade eden cazip bir tezin de var olup olmadığıdır.

KATILIMCI: Sıcak oluş ve soğuk oluş ilişkisi birbirine-dönüşüm olayıdır.

HEIDEGGER: Siz, Aristoteles'in değişiklik fikrini aklınızda tutuyorsunuz.

FINK: Değişiklik (alloiosis) ifadesi, kendisine dayanarak değişiklik (μεταβολή, metabole [change])'in gerçekleştirileceği temelde yatan bir şey (ὑπομένον, upomenon [what is underlying])'i varsayar. O zaman bir şey üzerinde diğer bir zıtlık durumuna dönüşle karşılaşırız. Bir iletken önce sıfır derece sıcaklık durumunda bulunabilir, sonra derece artarak ısınır. Buna bağlı olarak biz soğukluğun nereye gittiğini ve sıcaklığın nereden geldiğini sorabiliriz. Bu geçiş fenomenini altta yatan bir öze attettiğimiz sürece bu geçişler problematik olmazlar.

HEIDEGGER: Ama değişiklik (alloiosis) ifadesi, hâlâ felsefi bir problem değil mi?

FINK: Buna katılıyorum. Bu en başında problematiktir, çünkü Aristoteles, değişiklik (alloiosis)ten hareketle varlığa gelmeyi ve göçüp gitmeyi yorumlamaktadır.

HEIDEGGER: Onun hareket felsefesi spesifik bir alana bağlıdır. O halde biz şu üç şeyi ayırmalıyız: Birincisi, soğuk bir şeyin nasıl sıcak olduğu; ikincisi, bu oluşu değişiklik (alloiosis) olarak yorumlamamız gerektiği, bu sorun zaten ontolojik bir problemdir, çünkü mevcudun varlığı belirlenmektedir; üçüncüsü de...

FINK: ... genel olarak soğuk oluşun genel olarak sıcak oluşa dönüşü. Bununla, soğuk oluş ve sıcak oluş ayırımı düşüncede da-

ha da genişlemektedir. Bir şeyin soğuk olma durumundan sıcak olma durumuna geçişi, şeyden oluşan alt yapının bir hareketidir. Soğuk oluşun sıcak oluşla sorunsal raslantısı başka bir konudur. Daha zor bir problem, Hades ve Dionysus (ὠυτὸς δὲ 'Αΐδης καὶ Διόνυσος)'in aynılığı konsudur.

HEIDEGGER: Biriniz soğuk ve sıcak ayırımını hayat ve ölüm ayırımıyla ilişkilendirebilir mi?

FINK: Hayat ve ölüm daha zor bir ayırımı ifade eder...

HEIDEGGER: ... onunla ilgili hiçbir karşılaştırma da olmayan.

FINK: Soğuk oluş ile sıcak oluş arasındaki ayırım ancak hayatta konumlanan bir ayırımdır.

HEIDEGGER: Soğuk ve sıcak ayırımı termodinamik alana aittir...

FINK: ... oysa hayat ve ölüm ayırımı kendisinin, soğuktan sıcağa olan türden bir geçiş içerisinde kavranmasına izin vermez. Soğuk ve sıcak, anlamlı hale getirilmiş özelliklerdir. Soğuk, soğuk şeyle veya böyle soğuk oluşla karşılaşabilir. Madde de to on (τὸ ὄν) ile benzer bir tarzda durur. Bir açıdan o, mevcut, varlığa gelen anlamını taşıırken diğer açıdan mevcudun varlığı anlamındadır. Buradaki karışıklık soğuk, sıcak, ıslak ve kuru için sözkonusudur. Daha derin bir anlam aramaksızın 126. fragmanı birisi okusa, o zaman bunun sadece soğuk şeylerin sıcak şeylere dönüşünü ve aksini inceleyen termodinamik bir fenomenin konusu olduğunu görür. Bu kişi, değişiklik (alloiosis) sorunuyla karşılaşabilir, ama bunun cezbeden bir anlam taşıdığı belli olmaz. Yoksa biz bunun Heraclitus'un zıtların duruşuyla ilgili tereddüdüne ait olduğunu bilirdik. Eğer fragmanı, onun şöyle soğuk oluşun şöyle sıcak oluşa geçişini göz önüne getirdiği manada okursak, o zaman fragman karışıklığı getirecektir; zıtlığı getirmese o fenomen dünyasında tüm değişen şeylerle kalır ve gerçekten de görülebilen ahenk (ἁρμονίη φανερά, harmonie phanere [visible harmony]) içinde değil, gizli ahenk (ἁρμονίη ἀφανής, harmonie apphanes [hidden harmony]) içinde durur.

HEIDEGGER: Buradaki zorluğu Heraclitus'un 126. fragmanın hangi bağlam içinde olduğunu kişinin bilmemesinde görüyorum. Buna göre siz, aşına olduğumuz tarzda soğuk mahiye-

tin sıcak bir mahiyete dönüşmesini kastetmezsiniz ve bu dönüşümün özelliğini belirlemeyi de düşünmezsiniz, ama...

FINK: ... soğuk oluş ile sıcak oluşun kışkırtıcı diyebileceğimiz aynılığını kastedersiniz.

HEIDEGGER: Kişi bu aynılığa sadece ölüm ve hayatın karşıtlığından değil de soğuk oluşla sıcak oluş ayırımından hareketle yaklaşabilir mi?

FINK: Ben, 8. fragmana yönelmek istiyorum.* Diels şöyle çevirmektedir: “Birbiriyle çekişen ahenk; ondan ayrı düşen en güzel birlikteliktir.” Birbiriyle çekişen (τὸ ἀντίξουν, to antikoun [what struggle against each other]) ifadesi nötr bir anlatımdır.

HEIDEGGER: Bu kelime Heraclitus’ta sadece bir kez geçmektedir. Net konuşmak gerekirse, birbiriyle çekişen (to antikoun) ile neyin kastedildiğini hiç anlamadım. Daha ziyade bu kelime tersinden, ahenkli (συμφέρον, sumphteron [harmonizing])den başlayarak anlaşılmalıdır.

FINK: Birbiriyle çekişen (to antikoun) kavramı, ayrılmak için çekişen, birbiriyle çekişen anlamına gelir, ama iki canlı varlık gibi değil; aksine güce direnen asî gibi bir şey olarak. Birbirine karşı çekişen şey kendinden-karşı çıkan asî demektir. Ayrılmak için çekişen şey ise aynı zamanda bir araya toplanan ve kendilerini bir araya getirendir. Fragmanın ikinci yarısından başlarsak, ilk yarı da okunabilir hale gelmektedir. En güzel ahenk, ayrı doğan şeyden ortaya çıkararak oluşmaktadır. Ayrılmak için çekimeyi olumsuz gören alışlageldik düşüncenin aksine burada, karşıtıyla çekişen şey aynı zamanda bir araya getiren olmaktadır. Birbiriyle çekişen şey, birbirinden ayrı doğmuş olarak ve karşılıklı çekişen bölümler olarak kendilerinden en güzel ahengi türetecek şekildeki bir tarzda ahenge bürünür. Bununla Heraclitus, daha önce 111. fragmanda karşılaştığımız şeyin, yani soğuk şeylerin sıcak olması ve bunun tersi gerçeğinin ötesini programlı olarak düşünmektedir.

HEIDEGGER: Ama “en güzel ahenk” nereye aittir? Buradaki, görünen mi yoksa gizli olan mı bir ahenktir?

FINK: Buna hemen cevap vermek mümkün değildir. Zıtlıklar-

* τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.

la ilgilenen fragmanlar grubuna 48. fragman da dahildir.** “Yayın adı hayattır ama onun işi ölümdür.” Yalnız bu fragman, madde ve isim arasında yanlış alaka olduğuna dair anlaşılmaz düşünceye dayanmaz.

KATILIMCI: 51. fragman da bu çerçeveye dahildir. “Onlar, ayrı doğan şeyin kendisiyle nasıl anlaştığını anlayamazlar: yay ve lirde olduğu gibi çekişen bir birlik.”

FINK: Bu fragmanı açıklamak için kişi öncelikle 48. fragmanı okumalıdır. Yay bünyesinde gerginliği ve ölüm alemini bütünleştirmektedir. Lir, festivali kutlayan bir enstrümandır. O da öncelikle zıtlık içinde çekişen bir şeyi bütünleştirmektedir. O festival topluluğu bütünleştirir. 51. fragman sadece lir ile festival topluluğu arasındaki ilişkiyi ele almaz, aynı zamanda ölümün ilişkisine de bakar. Yayın işi ölümdür, bu, festivalden ayrılan temel bir durumdur. Ölüm ve festival birbirine bağlanmıştır, ama tel ile gerginleştirilmiş olan yayın başları gibi değil, türlü karşılıklı ilişkiler şeklinde. Yine de burada bırakmak zorundayız, zira bu fragmanlar temelli bir ele alışı gerekli kılmaktadır.

HEIDEGGER: Sonuç olarak ben bir konuşma yapmak yerine bir soru sormak istiyorum. Sayın Fink, siz ilk oturumun başında “bizim için Yunanlılar önemli bir inceleme konusu olarak durmaktadır” demiştiniz. Bnun hangi boyutta olduğunu soruyorum. Daha da ileri giderek siz bunun “bizzat meselenin kendisine, yani Heraclitus’un ruhsal görüşü karşısında durması gereken meseleye ilerleme” sorunu olduğunu ifade ettiniz.

FINK: Sorun burada, 25 asırlık sürede niceleri oluşarak nakledilen düşünce karşısındaki tarihsel durumumuzdan hareketle, kendimizi Yunanlılardan ve onların varlık ve alem anlayışlarından genellikle uzaklaştırıp uzaklaştırmadığımız; tüm bağlantıları içinde Yunan ontolojisinin mirasçıları olarak kalıp kalamayacağımız hususudur.

HEIDEGGER: Yunanlılarla karşılaşmadan bahsettiğiniz konuda siz düşüncedeki bir eylemi kastediyorsunuz. Ama bu karşılaşma nedir?

FINK: Tüm düşünce istikametimizi değiştirecek bir karşılaş-

** τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

madır. Bu, tarihsel geleneği tamir etme anlamına işaret etmez.

HEIDEGGER: Eskiler Hegel için de rakip değiller midir?

FINK: Ancak Yunanlıların düşünceleri konusunda daha fazla düşünme ve azı çokta eritme amacıyla olursa öyledir. Yine de sorun, bizim Yunanlıların uzantısı mı olduğumuz; yeni sorunlara rast gelip gelmediğimiz ve üçbin yıllık geçmişe değer vermek zorunda olup olmadığımız; Yunanlıların nasıl doğrudan bulunduklarına dair bilgiyi talihsiz bir şekilde kaybedip kaybetmediğimiz çerçevesindedir.

HEIDEGGER: Bizim uğraşımız sadece Heraclitus tekrar etmek midir?

FINK: Bizim ilgimiz Heraclitus ile bilinçli bir karşılaşmadır.

HEIDEGGER: Ama bunu Hegel'de de görüyoruz. O da Yunanlıların karşısında durmuştur. Sadece kendisi de düşünmeye hazır olan kişi...

FINK: ... rakip olarak görülür.

HEIDEGGER: Hangi açıdan Yunanlılar Hegel için bir rakip olmaktadır?

FINK: Hegel'in geleneği kendi kavramlarının dilinde birleştirme, kendisini aşma (sublate) ve değiştirme imkanı vardı.

HEIDEGGER: Onun kavramlarının dili ne ifade eder? Hegel'in düşüncesi Mutlak'a dair düşüncesidir. Bu düşünceden, temel arabuluculuk eğiliminden hareket ettiğinde Yunanlılar ona...

FINK: ... devler şeklinde gözükür, ama müjdeciler olarak...

HEIDEGGER: ... ivedi olarak ama henüz arabulucu konumunda olmayarak. Tüm ivedi oluşlar arabuluculuğa dayanır. İvedilik hep arabuluculuktan hareketle görülebilir. Burada fenomenolojiye ait bir sorun vardır. Bu problem, arabuluculuğun ivedi fenomen denilen şeyin de arkasında olup olmadığıdır. Daha önceki bir oturumda biz Hegel'de ihtiyacın temel bir ayırım olduğunu ifade etmiştik. Şimdi tarihsel değil ama kişisel açıdan ele alınan Hegel'in düşüncesi açısından ihtiyaç, düşünülen şeyin yerine getirilmesinden ibarettir, buna bağlı olarak da yerine getirme, ivedinin aracı ile telif edilmesi şeklinde literal olarak anlaşılmaktadır. Ama biz ne düşünüyoruz? Bizim de bir ihtiyacımız var mı?

FINK: Bizim de ihtiyacımızın olduğunda şüphe yoktur, ama

Hegel'deki zeminde değil. Biz düzenimizde kavramsal bir dünya-ya sahip değiliz, o dünyanın içinde...

HEIDEGGER: ... Yunanlıları entegre edebileceğimiz, ama...

FINK: ... bundan ziyade biz bu geleneğin gereklerini bir kenara koymalıyız.

HEIDEGGER: Ve sonra?

FINK: Biz yeni bir anlamdan başlamalıyız.

HEIDEGGER: Sizce rekabet nerede durmaktadır?

FINK: Burada düşünce tarihi istikametinde geleneğin zenginliğinin sorgulanabilir hale geldiği bir sona ulaştık. Bizim sorumuz, Yunanlıların düşünmüş olduklarına yeni bir yöneliş şeklinde olmayarak, yeni varlık deneyimimiz ile Yunan dünyasıyla karşılaşabiliyoruz şeklindedir. Kendimize sormamız gereken soru, henüz metafizik tarafından ele alınmamış bir varlık deneyimimizin olup olmadığıdır.

HEIDEGGER: Bu, bizim varlık deneyimimizin Yunanlılarındaki ile uyuşması şeklinde mi düşünülmelidir?

FINK: O, kendisinden hareketle soru sordüğümüz ve konuştuğumuz durumumuzun gerçekliğine dayanır. Yunanlılarla ancak nihilist olarak konuşabiliriz.

HEIDEGGER: Öyle mi düşünüyorsunuz?

FINK: Bu, bitmiş bir programın nihilizme dayanması anlamına gelmez.

HEIDEGGER: Fakat ya bu Yunanlılarca düşünülmemiş, tam olarak sizin düşünüşünüzü ve tüm tarih boyunca düşünülen şeyi belirlemiş ise?

FINK: Ama bunun alametini nasıl yakalayabiliriz ki? Belki de bu yaklaşım sadece bizim son durumumuzdan kaynaklanmaktadır.

HEIDEGGER: Düşünülmeyen şey belkide sadece bizim vizyomuzda kendisini göstermektedir. Ama sorun bizim kendimizi hangi noktaya kadar anlayacağımızdır. Bir önerim var: Düşünülmeyen şey, gizli olmamak olsun. Tüm Yunan felsefesinde aletheianın, gizli olmamak olarak alındığına dair hiçbir bilgi yoktur. Being and Time (Varlık ve Zaman)'m 44 b paragrafında aletheia ile ilgili olarak şu söylenmektedir: “‘Hakikat’ kelimesiyle çevirili, hepsinden de önce bu ifadenin teorik olarak kavramsallaştı-

rılması, Yunanlıların bir felsefi anlayış olarak gizli olmamak kelimesinin terimsel kullanımına ‘aşıkâr’ bir temel yaptıkları anlamla örtüşmektedir.” (Being and Time (Varlık ve Zaman), 7. tıpkı basım, 1953, s. 262 = H 219.)

Gizli olmamak olarak düşünülen aletheia kavramının “hakikat” ile hiçbir alakası yoktur; aksine o gizlenmemeyi ifade eder. Being and Time (Varlık ve Zaman)’da benim söylediğim şey de bu yöne gitmektedir. Gizlenmemek anlamıya aletheia kelimesi, benim zihnimi kaplamıştı, ama o anda “hakikat” kavramı aramıza girdi. Gizlenmemek olarak aletheia, açıklık denilen şeye doğru yön tutmaktadır. Açıklık ne olmaktadır? Son defasında siz açıklığın ışığı gerektirmediğini, bunun tersinin de geçerli olduğunu söylemişsiniz. Açıklık ile ışığın birbirleriyle hiçbir ilişkisi yok mu? Açıkçası hayır. “Açıklık,” açık olmak, demir almak, boşaltmak anlamına gelir. Bu kavram, açıklığın olduğu yerde aydınlığın olacağı anlamını taşımaz. Açık hale getirilmiş olan serbest ve açıktır. Aynı zamanda açık olan şey kendisini gizleyen şeydir. Biz açıklığı ışıktan hareket ederek anlayamayabiliriz; o halde biz onu Yunanlılardan öğrenmeliyiz. Işık ve ateş ilk olarak kendilerine açıklıkta bir yer bulabilirler. “Hürriyet” kavramını ele aldığım “On the Essence of Truth (Hakikatin Özü)” isimli yazıda zihnimde açıklık kavramı vardı, sadece burada hakikat hep arkadan takip etmişti. Karanlık elbette ışıksızlıktır ama açıklıkta olandır. Bizim amacımız gizlenmemeyi açıklık şekliyle deneyimlemektir. Tüm düşünce tarihindeki düşünülenler içinde düşünülmeyen de budur. Hegel’de ihtiyaç, düşüncenin tatmin edilmesine bağlıdır. Aksine bizim için düşünülen içinde düşünülmeyenin durumu egemendir.

FINK: Prof. Heidegger bu sözleriyle seminerimizi resmen kapatmış oldu. Prof. Heidegger’e samimiyet ve hayranlıkla teşekkür ettiğimde zannedersem tüm katılımcıların hislerine de tercüman olmaktayım. Düşünme işi kaba hatlarıyla yükselen bir dağa, “güvenle inşa edilmiş Alp’lere” benzer. Ama biz, düşünce dağlarından yükselen, gizli bir güç gibi duran mağmanın akışı gibi bir şeyi tecrübe ettik.

HEIDEGGER: Kapanışta Yunanlılara saygımı belirtir, ardından yedi bilgeye dönmek isterim. Korint’li Perinder’in önsezi ile

söylediği şu söz elimizdedir: “İlgi ile bütünü bütün olarak al.”*
Ondan gelen diğer bir söz de şudur: “İşaret etmek, doğayı görü-
nür hale getirmektir.”**

* μελέτα τὸ πᾶν.

** φύσες καταγορία

Sözlük

Aşağıdaki sözlük, herhangi bir sözlüğün yaptığı gibi temel bir fonksiyon icra etmekte, yani sıklıkla geçen önemli kelimelerin kısmi bir listesini ve anlamlarına dair bazı açıklamaları vermektedir. Ancak, burada bazı açıklamalar gerekli:

Birincisi, okuyucu şunu bilmelidir ki değişik Yunanca kelimeler için verilmiş olan anlamlar bazen Heidegger ve Fink tarafından kullanılan Almanca ifadelerin İngilizce'ye çevirisidir. İngilizce karşılıklar örneğin Liddell ve Scott'un hazırladıkları A Greek English Lexicon (Yunanca-İngilizce Sözlük)'tekilerle uyumlayabilir.

İkincisi, listelenen kelimelerin tamamı da Yunanca değildir. Önemli olduğu için Almanca kelime olan Da'ya özel bir atıfta bulunulmuştur.

Üçüncüsü, sözlükte büyük oranda seçicilik yapılmıştır. Birçok kelime daha eklenebilirdi. Bu seçiciliğin kısmen sebebi, her bir Yunanca kelimenin metinde ilk geçtiği yerde köşeli parantez içerisinde İngilizce karşılığının verilmiş olmasıdır. Bunlar Heidegger veya Fink tarafından verilmemişti. Sözlükteki seçicilikte başka motifler de etken olmuştur.

Bu sözlük, okuyucunun metne daha iyi nüfuz edebilmesinde yardımcı olmak amacıyla oluşturulmuştur. İlk olarak, bir kısım

daha önemli Yunanca kelimeleri eklemeye çalıştım. Bununla birlikte sözlük şu türden diğer eserlerle de desteklenebilir: G. J. Seidel, *Martin Heidegger and the Pre-Socratics* (Nebraska Üniversite Matbaası, 1964); *Martin Heidegger, Early Grek Thinking* (Harper & Row, 1975), ve William Richardson, S. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (Martinus Nichoff, 1963). İkinci olarak, sözlük Yunanca diline dair bazı edinimler için de kullanılabilir. Örneğin İngilizce transkripsiyonu farklı Yunanca kelimelerin nasıl telaffuz edildiğini öğrenirken kullanılabilir. Yunancayı çözmeye yardımcı olarak örneğin şu kitaplar da kullanılabilir: Stephen Paine, *Beginning Grek* (Oxford University Press, 1961), Francis Fobes, *Philosophical Grek: An Introduction* (Chicago University Press, 1957), ve F. E. Peters, *Grek Philosophical Terms: A Historical Introduction* (New York University Press, 1967). Okuyucu, tümevarım metodunu kullanarak anlayışını kademeli olarak bu sözlükte ele alınmayan kelime ve ifadeleri de içerecek seviyeye doğru geliştirebilir.

1. ἀλήθεια	alêtheia	gizli olmama Çevirmenin önsözüne, özellikle de birinci dipnotuna bakınız.
2. ἀριστοι	Aristoi	en iyi. Heraclitus'un aristokrat bir ailede doğduğu geleneksel olarak söylenmektedir. Bu durum, kendisi reddetse de ona birtakım politik ve dini öncelikler vermiştir. Bu nedenle, ne zaman insanlar arasındaki "en iyi"ye atıfta bulunsa, doğrudan kendisinin, modern (bilhassa solcu) politikacı ve sosyal münekkitlerce kınandığı anlamıyla "en elit" olduğu sonucuna varılabılır. Bunun karşıt kavramı <i>polloi</i> (the many, çoğunluk)'tur. Aşağıdaki yirmialtıncı maddeye bakınız.
3. ἀρχή	Arkhe	temel ilke. Farklı şekillerde açıklansa da, görülen o ki Heraclitus değişen <i>kosmos</i> 'taki temel ilkeyi <i>logos</i> olarak ele almaktadır. Aşağıdaki onbeş ve onyedinci maddelere bakınız.
4. γένεσις	genesis	genesis. [yaratılış]
5. γνῶσις	Gnosis	soruşturma. Aşağıdaki yedinci maddeye bakınız.

6. Da		Bu Almanca kelime literal olarak "burada" veya "orada" anlamına gelir. Ancak, bu kitabın 11. Bölümünde Heidegger <i>Da</i> kelimesini "aydınlatan (clearing)" şeklinde çevrilebilecek <i>Lichtung</i> kavramıyla yorumlamaktadır. Buradaki incelik şudur ki bir "buradalık" veya "oradalık" bize "burada" veya "orada" dan önce var olan bir "aydınlatan" aracılığı ile gözükebilir. <i>Da</i> kelimesini "aydınlatan" şeklinde yorumlamak, <i>Dasein</i> kelimesinin anlaşılmasına yardım etmektedir. <i>Dasein</i> , Heidegger'in insanlara has bir çeşit varoluşu (<i>sein</i>) göstermek için kullandığı kelimedir.
7. διαγνώσις	<i>diagnosis</i>	Bu da beşinci madde ile aynıdır, sadece bunda " <i>dia</i> " ön-eki vardır. Daha önceden birinci bölümde işaret edildiği gibi bu ön-ekin anlamı "boyunca (throughout)" veya "tamamıyla (thoroughly)" şeklindedir. Tam bir araştırma bir <i>diagnosise</i> götürür.
8. ειναι	<i>Einai</i>	olmak. Heidegger'in de söylediği gibi onun düşüncesindeki temel soru, oluşun anlamı problemidir. Heidegger'in hiçbir eseri bu soruyu tamamen bitirmiş değildir. Çevirmen <i>Introduction to Metaphysics</i> (Metafizığe Giriş)'i faydalı bulmaktadır.
9. ἐν	<i>Hen</i>	tek bir. Héraclitus'ta hep <i>hen</i> ile ilişkilendirilen karşıt kavram <i>panta</i> (πάντα), <i>çoğunluktur</i> . Aşağıdaki yirmiikinci maddeye bakınız. Ayrıca çevirmenin önsözüne de bakınız.
10. ἥλιος	<i>Helios</i>	Güneş. Şimşek, ateş ve diğer imgeler yanında Güneş de <i>hen</i> 'in görülr bir timsalidir. Işıtıcı bir aydınlatmayı sağlayarak Güneş, kâinattaki birçok şeyi (<i>gamta</i>) bütünleştirilmiş (<i>hen</i>) bir algı için bir araya getirmektedir.
11. θανατος	<i>thanatos</i>	ölüm.
12. ἰδεα	<i>İdea</i>	(fikir), ide.
13. χειραθνος	<i>keraunos</i>	şimşek. Yukarıdaki onuncu maddeye bakınız.
14. κίνησις	<i>Kinesis</i>	hareket.
15. κοσμος	<i>kosmos</i>	(evren), kozmos. Bu kelime güzel, düzenli bir bütünlük anlamını taşımaktadır.
16. ληθη	<i>Lehte</i>	unutkanlık. Mitolojiye göre Lethe, unutkanlık nehridir, ölümler diyarını yaşayanların dünyasından ayırmaktadır. Bu kitapta <i>lehte</i> kelimesi gizli olmayı ifade etmektedir. Gizli olmama anlamındaki <i>alêtheia</i> kelimesiyle olan ilişkisine dikkat edin. Bunun için yukarıda 1 numaralı maddeye bakınız.
17. λόγος	<i>Logos</i>	akıl, konuşma, söz. <i>Logos</i> hakkında daha ayrıntılı bilgi için Çevirmen'in Önsöz'ünde atfedilen eserlere bakınız.
18. μεταβολη	<i>metabole</i>	değişiklik.

19. μετρα	<i>Metra</i>	ölçüler. Aşağıdaki yirmidokuzuncu maddeye bakınız.
20. νομος	<i>Nomos</i>	gelenek veya hukuk.
21. ὄντα	<i>Onta</i>	olan şeyler. Batı geleneği kullandığı “ontoloji” kelimesini bu Yunanca kelimeden türetmektedir. Heidegger, <i>Being and Time</i> (Varlık ve Zaman) adlı eserinde “ontik” ile “ontolojik” ayırımını yaparken hem Yunanca ve hem de Batılı kelimelere dayanmaktadır. Otuz ve otuzikinci maddelere bakınız.
22. πάντα	<i>Panta</i>	bütün eşya, kâinat. Karşıt kavram olan <i>hen</i> için yukarıda geçen dokuzuncu maddeye bakınız.
23. ποιησις	<i>Poiesis</i>	üretim, (ürün).
24. πολεμος	<i>polemos</i>	savaş.
25. πολις	<i>Polis</i>	şehir.
26. πολλοι	<i>polloi</i>	çoğunluk. Bunun karşıtı “en iyi,” <i>aristoi</i> ’dir. Yukarıdaki ikinci maddeye bakınız. Heraclitus’un <i>polloi</i> ifadesi ile Heidegger’in <i>Being and Time</i> (Varlık ve Zaman) adlı eserindeki <i>das Man</i> “the they (bilinen çoğunluk)” analizini karşılaştırmalı ele alan bir yazı kaleme alınmalıdır.
27. πυρ	<i>Pür</i>	ateş. Yukarıdaki onuncu ve onüçüncü maddelere bakınız.
28. σοφόν	<i>Sophon</i>	hikmet/bilgelik.
29. τερματα	<i>termata</i>	sınırlar. Yukarıdaki ondokuzuncu maddeye bakınız.
30. τέχνη ὄντα	<i>tekne onta</i>	beşeri teknik ürünleri. Yukarıdaki yirmibirinci maddeye bakınız. Bunun karşıt kavramı aşağıda otuzikinci maddede verilmiştir.
31. τροπαί	<i>tropai</i>	dönüşümler, değişiklikler.
32. φύσει ὄντα	<i>Physi onta</i>	doğadan gelen şeyler. Yukarıda geçen yirmibirinci ve otuzuncu maddelere bakınız.
33. φύσις	<i>Phusis</i>	doğa.
34. χρόνος	<i>Kronos</i>	zaman. Zamanın, Heidegger için <i>Being and Time</i> (Varlık ve Zaman) adlı eserinden “Time and Being” (Zaman ve Varlık) isimli yazısına kadar hep önemli olduğuna dikkat etmek gerekir.
35. ψυχη	<i>Psukhe</i>	ruh.

Aşağıdaki bilgiler, belirli pasajların Almanca orijinalindeki yerini görmek isteyen okuyucular için faydalı olabilecektir.

<i>İngilizce</i>	<i>Almanca</i>
10	20
20	36
30	52
40	67
50	83
60	99
70	115
80	131
90	147
100	161
110	176
120	192
130	208
140	224
150	241
160	256

Heracitus Üzerine Dersler

HEIDEGGER & EUGEN FINK

Büyük filozof Heidegger'in Eugen Fink'le birlikte Heraclitus'un felsefi fragmanları üzerine yaptığı yorumlar, konuşmalar, düşünceler..Felsefi değerlendirmelerin diyalog biçiminde yer aldığı bu eserde Yunan felsefesinin dikkat çekici isimlerinden Heraclitus, derinliğine irdeleniyor.

Heidegger, Batı felsefi geleneğine de önemli etkileri olan Heraclitus'un bugüne kadar ulaşan fragmanları üzerinde kafa yorarken, aslında günümüzün felsefi sorunlarına ışık tutmaya, kökleri çok eskilerde olan felsefi problemlere cevaplar bulmaya çalışıyor.



ISBN 975-8730-10-X



9

KESİT