



## Varlığın Ötesi: Heidegger'in Platon'u

Robert J. Dostal

Çeviri

Senem Kurtar\*

ORCID:0000-0002-0119-317X

### Öz

Robert J. Dostal, 'Varlığın Ötesi Heidegger'in Platon'u' adlı bu makalesinde Batı Metafizik geleneğinin tümüyle Plâtonculuk olduğunu iddia eden Martin Heidegger'in metafiziğe saldırılarının aynı zamanda Plâtonculuğa bir saldırı olduğunu iddia etmektedir. Dostal'a göre, Heidegger'in Platon yorumları oldukça fazla olmakla birlikte yalnızca bir tek metni, Platon'un Doğruluk Öğretisi, tümüyle Platon'a adanmıştır. Heidegger'in bu metindeki temel savı, Platon'un Greklere özgü açıklık (Unverborgenheit) olarak doğruluk anlayışını bozarak onu uygunluk (adaequatio) olarak doğruluk anlayışına dönüştürmüş olduğudur. Böylelikle Heidegger, modern dünyada açıklık olarak doğruluğun yitirilmiş olduğuna dair iddiasını, bu yitimden Platon'u ve tümüyle Plâtoncu olduğunu iddia ettiği metafizik geleneği sorumlu tutarak gerekçelendirmektedir. Dostal, Heidegger'in geç dönem metinlerinden olan 'Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Amacı'nda bu konuda ufak bir taviz verdiğini saptar. Bu taviz, Heidegger'in tek bir cümlede, Platon'da doğruluğun açıklıktan uygunluğa dönüştüğünün savunulamaz olduğuna ilişkin ifadesinde saklıdır. Ancak Dostal, bu tavizin Heidegger'in Platon yorumunda ciddi bir fark yaratmadığını savunmaktadır. Bu çalışmada, Heidegger'in Platon yorumunun onun eserlerinin ünlü dönüş (Kehre) olayı öncesi ve sonrasında yapısal bir bütünlük arz ettiği savunulmakta ve bu yolla eleştirel bir değerlendirilmesi yapılmaktadır. Dostal, bu amaçla çalışması boyunca Heidegger'in çeşitli yapıtlarına dağılmış olan Platon eleştirilerini ayrıntılı olarak incelemekte ve bu eleştirilerinin yapısal bütünlüğünü bazı ciddi gerekçelerle birlikte sunmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Heidegger, Platon, Doğruluk, Açıklık, Uygunluk

**Gönderme Tarihi:**21/07/2018

**Kabul Tarihi:**24/08/2018

\* Doç.Dr.,Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe bölümü, E-Posta:senemkurtar@gmail.com

## Beyond Being: Heidegger's Plato

### Abstract

Robert J. Dostal claims that the metaphysical assaults of Martin Heidegger, who claimed that the tradition of Western Metaphysics was entirely Platonism, was an attack on the Platonic at the same time, in his article 'Beyond Being: Heidegger's Plato'. According to Dostal, Heidegger's interpretations of Plato are so much but only the one text that 'Plato's Doctrine of Truth', is entirely dedicated to Plato. The main argument in Heidegger's text is that Platon has transformed the Greeks' authentic conception of truth as openness (Unverborgenheit) into the correspondence theory of truth (adaequatio). Thus, Heidegger justifies his claim that truth as openness is lost in the modern world by holding responsibility to Plato and the metaphysical tradition that to be entirely Platonic. Dostal finds that Heidegger makes a small concession in the matter of 'The End of the Philosophy and the Task of Thinking' that which is one of his late texts. This concession is hidden in the single statement in Heidegger says that for Plato it is indefensible that turning truth as openness to truth as correspondence. But Dostal argues that this concession can not make a serious difference in Heidegger's interpretation of Plato. In this work, Heidegger's interpretation of Plato is argued to be a structural unity before and after the famous turn (Kehre) event of his works, and a critical evaluation is made in this way. For this purpose, Dostal examines throughout his work, Heidegger's criticisms of Plato that scattered to his various works and presents the structural integrity of these criticisms together with some serious justifications.

**Keywords:** Heidegger, Plato, Truth, Openness, Correspondence.

**Received Date:** 21/07/2018

**Accepted Date:** 24/08/2018

## Философия другого Начала: Платон Хайдеггера

### Резюме

Роберт Дж. Досталь в своей статье «Философия другого Начала: Платон Хайдеггера» утверждает нападения Мартина Хайдеггера на метафизику в то же время и на Платонизм, заявлявшим, по всем традициям Западной Метафизики, о своем отношении к Платонизму. Согласно Досталю, интерпретации Платона Хайдеггером достаточно большие в объеме, из которых один текст только посвящен Учению об Истине Платона, полностью посвящен Платону. Главное обоснование в тексте Хайдеггера заключается в том, что Платон изменив понимание Греков истины как Несокрытие (Unverborgenheit) превратил понимание истины как Согласованность (adaequatio). Таким образом, Хайдеггер, придерживаясь традиций метафизики, обосновывает свое утверждение о том, что в современном мире Истина как Несокрытие потеряно, после чего он сторонник Платона, абсолютный Платонист. Досталь установил, Хайдеггер в одном из поздних текстов «Конец философии и задача мышления» дал уступку этому. Эта уступка скрыта в одном предложении Хайдеггера, в суждении о несостоятельности превращения несокрытости истины в согласованность у Платона. Однако Досталь утверждает, что эта уступка не может существенно повлиять на интерпретацию Хайдеггером Платона. В этой работе защищается и таким образом критически оценивается структурная целостность интерпретации Платона Хайдеггером, текстов до и после знаменитого события «Поворот» (Kehre). Для этой цели Досталь рассматривает критику Платона, которые разбросаны по различным произведениям Хайдеггера на протяжении всей своей работы и представляют структурную целостность этих критических замечаний по некоторым серьезным причинам.

**Ключевые слова:** Хайдеггер, Платон, Истина, Несокрытие, Согласованность.

Получено: 21/07/2018

Принято: 24/08/2018

Martin Heidegger için, metafizik Plâtonculuktur.<sup>1</sup> Bu nedenle, onun metafiziğe saldırıları aynı zamanda Plâtonculuğa bir saldırıdır. Heidegger'in basılmış olan çalışmaları içerisinde Platon'a ilişkin kısa yorumları hiç de az rastlanır olmamasına rağmen sadece bir tanesi tümüyle tek bir Platon metnine adanmıştır - 'Platon'un Doğruluk Öğretisi'.<sup>2</sup> Bu 'çalışma'nın temel savı Platon'un doğruluk kavramını açıklıktan (*Unverborgenheit*) uygunluğa (*adaequatio*) dönüştürmüş olduğudur. Her ne kadar bu çalışma, Heidegger düşüncesinin ünlü ve de karşı çıkılan 'dönüş' (*Kehre*)'ü ile aynı döneme (1930/1) rastlasa da, onun çalışmalarında Platon eleştirisi aslında daima aynı kalır. Bununla birlikte, son derece geç verilen bir tavize "Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Amacı"nda rastlanmaktadır. Burada, Heidegger 'Platon'da doğruluğun açıklıktan uygunluğa dönüştüğüne' ilişkin yargının 'savunulamaz'<sup>3</sup> olduğunu belirtir. Ancak aşağıda göreceğimiz gibi, bu taviz, Heidegger'in Platon eleştirisinin genel yapısını değiştirememiştir.

Heidegger'in Platon eleştirisi onun diğer yapıtlarında yer alan görüşlerinin aksine pek fazla tartışılmamıştır. Bunun nedeni, yüksek olasılıkla, Platon üzerine son derece az yazmış olmasıdır. Onun Platon çalışmasına en iyi yanıtlar, Heidegger düşüncesine genel olarak yakın olmakla birlikte, Platon eleştirisine katılmayan eleştirilerinden gelmiştir. Bunlardan biri, yüksek olasılıkla, geç Heidegger düşüncesinde, Platon düşüncesine verilen tavizden etkilenmiş olanlardan çok, tam anlamıyla Paul Friedlander'in eleştirisidir.<sup>4</sup> Friedlander, Heidegger'in Marburg'da

---

<sup>1</sup>'Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens' (Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Amacı) konuşmasında Heidegger şunu ileri sürer: 'Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch bleibt Platons denken in abgewandelten Gestalten massgebend. Die Metaphysik ist Platonismus' ('Platon düşüncesi tüm felsefe tarihi boyunca dönüşerek temel çerçeve olmuştur. Metafizik Plâtonculuktur'). Bu konuşma Zur Sache des Denkens (Düşüncenin neliği üzerine), Niemeyer, Tübingen, 1969, s.63 İngilizce çevirisi Joan Stambaugh tarafından Zaman ve Varlık Üzerine'de, Harper & Row, New York, 1972, s.57, basılmıştır. Bununla birlikte, Heidegger'in aynı savı Nietzsche, (Neske, Pfullingen, 1961 s.2: 222) çalışmasında da yer almaktadır.

<sup>2</sup> Bu çalışma ilk kez 1942'de basılmıştır. Kitap baskısı 1947'de Hümanizm Üzerine Mektup ile birlikte yapılmıştır. Buradaki alıntı, Wegmarken, Klosterman, Frankfurt, 1967'dendir. Ayrıca, Platon'un Doğruluk Öğretisi adlı yapıt çevrilmiş olmasına rağmen buradaki tüm çeviriler bana aittir. PL'de olduğu gibi, bundan sonraki tüm göndermelerin çevirisi de bana aittir.

<sup>3</sup> Zur Sache des Denkens, 78; Zaman ve Varlık Üzerine, 70.

<sup>4</sup> Friedlander'in Heidegger'e karşı çıkışı, onda, 'İyi'nin ontolojik görünüşünün en alt düzeye indirilmesidir. Bununla birlikte, Heidegger'in aletheia'yı a-lethe olarak anlayan kökenbilimsel yaklaşımını da eleştirir. Friedlander, Platon'un Cratylus diyalogunda bu konuyu tartışarak alet-heia'yı 'tanrısal ya da tanrıya ait bir kasırga ya da fırtına' olarak çevirdiğini belirtir. Daha sonra da, aletheia'nın ne Pre-sokratikler'de ne de Homeros'ta Heidegger'in kullandığı anlamda yani Unverborgenheit (açıklık) olarak kullanılmadığını ileri sürer. Bz. Platon, cilt I, Bölüm 11, DeGruyter, Berlin, 1954.

meslektaşı olmakla birlikte aynı zamanda onun Platon eleştirisinin biçim aldığı sırada katılmış olduğu Graecum'un üyelerinden biridir.<sup>5</sup> Bir başka kayda değer eleştiri, Heidegger'in Marburg'daki öğrencilerinden biri olan Gerhard Krüger'e aittir.<sup>6</sup> O da Heidegger'i tıpkı daha önce Friedlander'in ve sonraları Stanley Rosen'in (Leo Strauss'un bir öğrencisi ve aynı zamanda Heidegger'in Marburg'daki öğrencilerinden biri) yaptığı gibi Platon'da ontolojinin, epistemoloji üzerinde yer aldığını görmezden geldiği için eleştirmiştir.<sup>7</sup>

Heidegger'in Platon okumalarına en zorlu yanıt, bir diğer Marburg öğrencisi olan Hans Georg Gadamer'den gelir. Her ne kadar, Gadamer tamamen Heidegger'le aynı doğrultuda ilerlese de, onun Platon çalışmaları yaşamı boyunca Heidegger'in Platon görüşüne bir karşı çıkış olmuştur. Gadamer, kendi Platon yorumunu yazarken bunu açıkça belirtir: 'Hepsinin arkasında, yine de, aynı anlayış durur. Benim için, Heidegger'in düşünce patikası, onun kendine özgü Platon eleştirisi, varlığın "metafizik düşünce"deki unutulmuşluğunun kararlı adımıdır.'<sup>8</sup> Gadamer'in Platon yorumunun en önemli savı, Platon ve Aristoteles'in yakınlığıdır. O, birçok Aristoteles eleştirisini yerinde eleştiriler olmadığı gerekçesi ile çürütmekle kalmayıp aynı zamanda Aristoteles'in kendi öğretisinin köklerinin de Platon'da olduğunu gösterir. Bu konu, Gadamer'in hem Heidegger'in

---

Eleştirilere nadiren yanıt veren Heidegger Friedlander'in eleştirisini 'Hegel und die Griechen' (1958) (Wegmarken baskısı, 271 ) adlı konuşmasında yer alan bir soru ile kısaca yanıtlar. O, henüz burada altı yıl sonra 'Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens' adlı konuşmasında yer alan itirafı yapmaya hazır değildir. Orada, Heidegger şunu kabul eder: 'Alethes kavramı açıkça ve çoğunlukla Homeros'ta olduğu gibi, yalnızca verba dicendi yani, söz durumunda ve bu nedenle de doğruluk ve güvenilirlik anlamında kullanılmıştır; açıklık anlamında değil.' (Zaman ve Varlık Üzerine, 70; Zur Sache des Denkens, 77)

<sup>5</sup> Bz. Walter Biemel'in biyografik çalışması, Martin Heidegger, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1976, s.15.

<sup>6</sup> Gerhard Krüger, 'Martin Heidegger und der Humanismus', Studia Philosophica, 9 (1949): 93-129. Krüger'in Platon üzerine en önemli çalışması olan Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen des Platonischen Denkens, Kavrayış ve Tutku: Platoncu Düşüncenin Özü, dördüncü baskı, Klostermann, Frankfurt, 1973.

<sup>7</sup> Stanley Rosen, 'Heidegger's Interpretation of Plato', Essays in Metaphysics, Pennsylvania State University Press, University Park, 1970, s.51-78. Ayrıca Bz. Nihilism, Chapter 5, Yale University Press, New Haven, 1969.

<sup>8</sup> Hans Georg Gadamer, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, Heidelberg, Winter 1978, s.7. Bu, İngilizceye P. Christopher Smith tarafından henüz çevrildi. Burada ve başka yerlerde Gadamer Platon okumalarındaki başlıca anahtar Paul Natorp'un Platon 'Ideenlehre'sindeki Aristoteles eleştirisinin olduğu gibi, J.Stenzel ve N. Hartmann'ın eleştirilerinin de yadsınması olduğunu belirtir. Gadamer'in Platon üzerine yazılmış birçok makalesi bulunmaktadır. Bunlardan çoğu iki sayıda toplanmıştır: Platos dialektische Ethik (Platon'un Diyalektik Etiği) Meiner, Hamburg, 1983 ve Kleine Schriften 3, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972. Bunlardan bir kısmı P. Christopher Smith tarafından Diyaloğ ve Diyalektik, (Yale University Press, New Haven, 1980) başlığı altında çevrilmiştir. Ayrıca Bz. 'Platon ve Heidegger', Varlık Sorusu, Pennsylvania State University Press, University Park, 1978, s.45-63.

Aristoteles'in Platon eleştirisini kabulüne hem de Paul Natorp'un Platon'u savunması ve Aristoteles'i kesin bir biçimde eleştirmesine olan karşı çıkışı ile ilgilidir. Heidegger'in görüşü, bana göre, bir bakıma Natorp ve Yeni-Kantçılar'ın Platon anlayışına bir yanıt olarak görülebilir.

Heidegger'in Platon yorumuna yönelik eleştirilerin, üzerinde büyük oranda uzlaşmış oldukları temel sava hemen hemen katılıyorum.<sup>9</sup> Bu durumda, Heidegger'in Platon yorumunun nasıl bir bağlamda düşünülmesi gerektiği konusunda yapacağım çalışmanın ne anlamı olduğu sorulabilir. Heidegger'in ilk zamanlarındaki Platon anlayışının tanınması için her şeyden önce ve bu nedenle de ilk olarak Yeni-Kantçılar'ın özellikle de Natorp'un Platon yorumunu bu çerçevede içerisinde görmek gerekmektedir. İkinci olarak, Heidegger'in Platon çalışması, onun kendi düşüncesinin gelişim süreci içerisinde anlaşılmalıdır. Yakın zamanlarda basılan Marburg dönemine ait konferansları, Heidegger'in erken dönem Platon anlayışının gelişimi için bize bir bakış açısı sağlayabilir. Bu konferanslar, onun daha sonraki Platon çalışmaları ile temel anlamda devamlılık gösterir. Bununla birlikte, şöyle bir bakıldığında, bu konferanslarda anlaşılması güç olan bir şey göze çarpar: Heidegger'in Platon çalışmasında son derece rahatsız edici bir biçimde görmezden geldiği şey, Marburg konferanslarının yöneldiği temel nokta ve Devlet'in tartışma konusu olan, İyi, 'varlığın ötesi'dir (*epekeina tes ousias*) (509 B); yargısıdır. Bu konferanslarda da görüldüğü gibi, Heidegger'in tasarısını tamamlamak için aradığı, *epekeina*'nın uygun bir deneyimidir. Ve daha sonra, *epekeina* kavramı, onun ontoloji tasarısını aşkın ontoloji (*metontology*) başlığı altında tamamlamasının da belirlenimi olur. Heidegger, Platon çalışmasını, temel konusu bu çalışma ile aynı olan, *Doğruluğun Özünü Üzerine (Vom Wesen der Wahrheit)*'yi yazmasından iki ya da üç yıl sonra (1930/1) yazar. Onun düşüncesindeki 'dönüş'ün tek bir metne göre belirlenmesi olanaksız olmasına rağmen, bana göre ve aynı zamanda Hannah Arendt'e de karşıt olarak, bu çalışmalar hiç olmazsa 'dönüş'ün başlangıcı ile ve hatta Marburg döneminin ontoloji tasarısı bir yana bırakılırsa, *Varlık ve Zaman* ile aynı döneme rastlar.<sup>10</sup> Dolayısıyla, Heidegger'in bu dönemde üzerinde çalıştığı doğruluk sorunu, Platon

<sup>9</sup> Bu eleştiri konusuna ve biçimine ait olan uzlaşma için, W. A. Galston'un en son baskısı olan 'Heidegger's Plato: a critique of Plato's Doctrine of Truth', *Philosophical Forum*, 13 (1982), 371-84. Heidegger'in Platon çalışmasını daha önce değinilen eleştirilere- mağara benzetmesi için açılmadığı bağlamın uygunsuzluğu (Galston için, bu bağlamın görmezden gelinen siyasi açısı en önemli parçasıdır), yalnızca epistemolojik bir açıdan ele alınmış olması ve idealar ile İyi arasındaki farklılığın göz ardı edilmesi- benzer bir biçimde eleştirir. Galston, bu çalışmayı Heidegger düşüncesi nin geniş bağlamı içerisinde değerlendirmemiştir.

<sup>10</sup> Bz. 'Heidegger'in İsteği-istememesi' bölümü, *Life of the Mind*, cilt. II (Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978). Burada, o, Heidegger'in Nietzsche (1939) çalışmasının birinci ve ikinci ciltleri arasında bir geriye dönüş olduğunu belirtir. 'Dönüş'ün burada son derece açık olduğunu yadsımıyorum; ancak Heidegger'in kendisini, *Vom Wesen der Wahrheit (Hakikatin Özünü)* (1930) ile başlatılan 'dönüş'ü izliyorum.

yorumunun anlaşılabilmesi için son derece gereklidir. Bu konuda da Marburg konferansları Heidegger'in tasarısını gerçekleştirmesinde karşılaştığı zorlukları açıkça görmemize izin verir. Bu zorluklardan biri, doğruluğun daha önceki epistemoloji görüşüne karşın, ontolojik bir yaklaşım oluşturma çabasıdır. Bu çabanın anlaşılması bizi bir diğer sorunla karşı karşıya bırakır: Heidegger'in Platon ile kendi anlayışı arasındaki yakınlığı tanımıyor olması. Platon, bana göre, Heidegger'in anladığı anlamda ne bir realist ne de idealisttir. Bu nedenle, yine bana göre, Platon'un idealar anlayışı, her ne bu gelişime sahne olmuşsa, ne aşkın 'diğer dünya' inancı ne de Yeni-Kantçılar'ın transandantal görüşü tarafından yeterince kavranılamamıştır. Platon da, Heidegger'de olduğu gibi, doğruluk için epistemoloji bir ölçüt aramaktan çok onun ontolojik koşulları ile ilgilenmiştir. Bu yakınlığın tanımlanması, burada, bir öğretmenin Platon'a ilişkin kişisel yorumunun, neden, Platon'u anlamaya çalışan öğrencileri tarafından da ele alınmayı gerekli kıldığını açıklamaya yardımcı olacaktır.

## 1

Heidegger'in Aristotelesçi ve Plâtoncu yaklaşımların oldukça eskiye dayanan çatışmasına nasıl baktığını görebilmek için, ilk sözü edilmesi gereken kişi, bu çatışmayı tartışan Weimar Germany'dir. Bu, Heidegger'in Marburg'ta bulunduğu (1922-8) ve öğrencileri olarak sayabileceğimiz Gadamer, Krüger ve Strauss'ın yanı sıra Jacob Klein, Karl Löwith ve Arendt ile birlikte olduğu döneme rastlar. Friedlander ve Natorp da dâhil olmak üzere Heidegger'in meslektaşları o dönemin ünlü 'Yeni-Kantçuları'dır.<sup>11</sup> Bu dönem, Yeni-Kantçılığın geçerliliğinin Almanya'daki

<sup>11</sup> Yirmili yıllarda Marburg'da Gadamer için felsefe anımsatıcı bir yapıya sahiptir. Bu, onun Philosophische Lehrjahre (Klostermann, Frankfurt,1977) adlı çalışmasında açıkça görülebilir. Gadamer kendi otobiyografisi için bir ilke söz benimser. Bu ilke söz, Natorp'un kendisi için seçtiği ve aynı zamanda Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi için F. Bacon'dan aldığı 'De nobis ipsis silemus' ('kendimizden söz etmiyoruz') ilke sözüdür. Gadamer, Natorp hatırlatmasını şöyle sonuçlandırır: 'Lassen Sie mich mit einer persönlichen Erinnerung schliessen: wenn wir jungen Leute mit dem pietätösen Blick der Jugend den kleinen eisgrauen Mann (Natorp) mit den grossen aufgerissenen Augen, in seinem Lodencape von wahrhaft monumentaler Unscheinbarkeit, des öfteren in der Begleitung des jungen Heidegger der Rotenburg heraufwadern sahen- der jüngere dem ehrwürdigen Greis respektvoll zugewandt, aber meist beide in langen, tiefen Schweigen, dann rühte uns in solcher stummen Zwiesprache zwischen den Generationen etwas von Dunkel und Helligkeit der Einen Philosophie an' (67-68) ['Bırakınız kişisel bir anımla bitireyim: Gençlere özgü inançsızlıkla dolu biz gençler, insanın kanını donduran buz gibi küçük gözlü adamı (Natorp) hayretten açılmış gözlerle, üzerinde çuhadan montuyla, anıtsallığa özgü bir sadelik içinde sıklıkla, Rotenburglu genç Heidegger eşliğinde, saygıdeğer ihtiyara saygı dolu bir tavır içerisinde, gelirken görürdük. Ancak çoğunlukla her ikisi de uzun ve derin bir sessizlik içinde olurdu. Bu sahnenin ardından, biz, felsefenin



akademik felsefede sendelediği bir dönemdir. Yeni-Kantçılığın tahttan inişinin çok büyük bir bölümünü, öncelikle Edmund Husserl ve bununla birlikte, Max Scheler ve yine azımsanamayacak oranda Heidegger ( ve burada adı geçmeyen Hegel ve Marx'a dönüş yapan Lukacs ve Horkheimer gibi bu konuda pek de önemli olmayan bazı düşünürler) tarafından sürdürülen fenomenolojik hareket gerçekleştirir. Yeni-Kantçılık ve fenomenoloji arasındaki çekişme sadece sistematik değil, aynı zamanda tarihseldir de. Bu savaş, özellikle Heidegger tarafından klasik metinlerin yorumlanmasına taşınır. Heidegger'in söz konusu çalışmaları arasında en önemli olanı, Yeni-Kantçılığın Kant'ı yorumlama biçimine karşı çıktığıdır. Bu karşı çıkışa daha sonra Scheler, Hartmann, Heimsöeth gibi düşünürler de katılmıştır.

Bununla birlikte, Aristoteles ve Platon okumaları da önemli bir yer tutmuştur. Yeni-Kantçı anlayışın bu dönemdeki geçerliliği Aristoteles'ten çok Platon'u öncelemiştir. Gadamer bize Herman Cohen'in Aristoteles'i genellikle bir 'kimyager' olarak gördüğünü ve bu biçimde ele aldığını hatırlatır.<sup>12</sup> Aynı dönemde, Almanya'da çok daha önemli bir başka çalışma, Natorp'un Platon yorumu olmuştur. Natorp'un Platos *Ideenlehre* (Platon'un İdealar Öğretisi) adını taşıyan çalışması, Platon'un Yeni-Kantçı yorumunun bir açılımıdır.<sup>13</sup>

Natorp, birbiri ile son derece ilişkili iki büyük savı tartışır: Bunlardan ilki, Platon ve Kant'ın düşüncelerinin yakınlığı ile ilgili olup, diğeri, hem Platon hem de Kant'ın idealist bir yaklaşım içerisinde görülmesidir. Natorp'un 'İdealizme Giriş' başlığı altında ele aldığı konu, Platon'un, Kant'ın transandantal idealizmi ile tanışmasıdır. Natorp için, Kant gerçekte her ne söylüyor ise, bu söylediklerini, Platon'a olan ilgisi aracılığı ile başarmıştır. Öyle ki Natorp'a göre, 'Kant'ı, onun kendisini anlamış olduğundan çok daha iyi anlamaktayız' (A314/B370).<sup>14</sup> Burada,

---

karanlık ve aydınlık nesilleri arasındaki dilsizler diyalogunda dinleniyor gibi olurduk.'] (67-68).

<sup>12</sup>Hans G. Gadamer, 'Martin Heidegger und die Marburger Theologie', Kleine Schriften 1, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1967, s.84, yapıtın ingilizce çevirisi David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California Press, Berkeley, 1976, s.201.

<sup>13</sup> Paul Natorp, Platos *Ideenlehre*, Meiner, Leipzig, 1921, ilk baskısı 1902'dedir. Metinde PI olarak alıntılanmıştır. İkinci baskısında, metin aynı kalmakla birlikte, ekler ve notlar eklenmiş ve böylece, Platon'u oldukça az Kantçı fakat daha fazla Plotinosçu olarak gösteren bir yorum biçimlendirilmiştir.

<sup>14</sup> Platos *Ideenlehre*'nin önsözünde Natorp şöyle yazar: 'Platon'a giriş, felsefe eğitimine bir giriştir. . . . Felsefe, yine de, onun son derece katı tarihsel görüşüne göre, idealizmden başka bir şey değildir' (V). Onun için, Kant felsefi geleneğin tamamlandığı en yüksek noktadır. İkinci baskıya eklenen eklerde Natorp savunucu bir biçimde şöyle yazar: 'Her kim bir Marburgluyu tam anlamıyla kavarsa Platon'u bir Kantçı olarak gösterme yetisine ulaşır. Marburg geleneğine göre, bu anlayış, felsefi çabanın bütün anlamını değiştirir ve "Marburg okulu" adı altında anılmak onurlu bir şey olur.' Aynı bağlamda, Natorp şunu belirtir: 'Her kim Platon'daki temel öğeleri (Züge) görebilirse bu noktada ileriye, Kant'a



Platon'un idealar 'öğretisi', Kant'ın kategorileri ve transandantal ideleri bağlamında yorumlanır. Natorp, 'var olanın doğruluğunun (*ta onta*). . . Düşüncede yer alma [*Denksetzungen* ]' (PI 133) olduğu konusunda tekrar tekrar ısrar eder. İdeler düşüncenin 'arı nesnelere [*reine Denkbjekte*]' ve 'tamamen bilince aittir [*eigener Besitz des Bewusstseins*]' (PI 134). Sonuç olarak, varlığın kendisi 'genel olanda yer alır [*Setzung überhaupt* ]' (PI 135). Söz (*Logos*), yargının yeri olarak yorumlanır. Ünlü 'yer alma' (*Setzung*) kavramının buradaki birçok tasarımsal gönderimi, Natorp'un Kantçılığının, Kant'ın idealist eleştirisinden etkilenmiş olduğunu göstermektedir.<sup>15</sup>

Natorp için, herhagi bir durum içerisinde, onun Platon diyaloglarına ilişkin okumalarını birbirine bağlayan tek sorun Platon'un idealarının Aristoteles eleştirisinde olduğu gibi, ikinci bir bağımsız şeyler alanı, *hyperouranios topos*, oluşturma olarak mı yoksa yukarıda belirtildiği gibi düşüncenin arı nesnelere olarak mı anlaşılabiliridir. Böylece, Platon'un idealar öğretisi batı düşüncesinin idealizmi ile tanışmış olur.<sup>16</sup> Bu dönemde, Platon'un transandantal yorumu için, Aristoteles'in Platon'un idealar öğretilerine getirdiği aşkın yoruma başvurulmuştur.<sup>17</sup> Çünkü Platon'da transandantal olanın neliğini açığa çıkarmak oldukça önemli görülmüştür. Geleneksel düşünce, Platon'daki transandantalı, *Devlet*'in ünlü yargısında bulur. Natorp'a ufak bir ipucu veren bu yargı, İyi'nin " 'var olan'ın (tek tek 'şey'lerin) ötesinde" olmasıdır. Bu durumda, düşünülebilir olanın alanında ve sınırlarında kalınarak yine de düşüncenin ötesinde görülebilecek olan

---

doğru, Kant'ta ise geriye Platon'a doğru bakar ve her ikisini de arı ve eşit bir biçimde anlar' (462).

<sup>15</sup> Natorp kendi Kantçı anlayışı için, post-Kantçı idealizmin taşıdığı önemin farkındadır. Gadamer Natorp'taki Platon'un Yeni-Kantçı görüşüne ait kökenin Hegel'in 'verkehrten Welt' (evrik dünya) diyalektiğinde - anlamının duyu-üstü dünyasını 'yasaların durgun alanı' (ruhiges Reich von Gesetzen) olarak düşünen- yattığını öne sürer. Böylece, Platoncu idea doğanın yasasının modern görüşü aracılığı ile anlaşılır (Philosophische Lehrjahre, s.66).

<sup>16</sup> PI VII : 'Aber den Begriff des Idealismus haben wir gemein, und die Grundansicht, dass der Idealismus, der von den Ideen Platos, und nicht etwa Berkeleys, benannt ist, auch in Platos Ideenlehre seine erste, ursprünglichste, fast muss man sagen unmissverständlichste Ausprägung gefunden hat.'

<sup>17</sup> Natorp'a göre, Aristoteles'in eleştirisi ideaların henüz tam anlamıyla geliştirilmediği ilk dönemlerdeki, örneğin Phaedo'daki, anlayışında kalmıştır. Platon orada (Phaedo), idealara auto kath' auto (66A, 78D, 100B) biçiminde gönderimde bulunurken, böyle bir anlayışın temelini atmıştır. Platoncu öğretinin gelişmiş bir görüşünü üstlenirken Natorp bu görüşü Platoncu olmaktan çok Sokratesçi bulur. O, kendi savını şöyle özetler: ' Biz, onun (Platon) Parmenides'te gerçekleşen aşkın olanın aşkınsal olan yönünde aşılması tasarısına nasıl Theatetus, Phaedo, Symposium ve Republic'te adım adım yaklaştığını göreceğiz (PI, 88). Natorp için, anlatılan diyalog Parmenides'tir. Ona göre, Aristoteles bu sorunu çok erken bırakır; diyalektik gelişim sürecinin kaçınılmazlığını yoksar (PI, 224). Bu yoksamanın temeli, 'dogmatizmin kendisini eleştirel felsefe düzeyine getirmesinin mutlak olarak olanaksız olmasıdır' (PI, 385).

nedir?<sup>18</sup> Platon'un geleneksel ve Aristotelesçi anlayışındaki hatayı doğrulayan bu yargının açılması, transandantal olarak yorumlanan Platon'u, idealizm ve realizm arasındaki çatışmada bir idealist olarak değerlendirmeyi olanaklı kılmaktadır.

Erken Heidegger düşüncesi, Platon'un yorumlanması sorununu, bütünüyle Natorp'un belirlemiş olduğu koşullar altında anlamıştır. Bu, idealerin, ister göksel şeylerin ötesinde olsun isterse transandantal öznellikte olsun, her iki anlayışı için de, değişmez. Heidegger, *Kökenin Özünü Üzerine* (1929)'de, Natorp'un yorumunun daha sonraki Platon yorumları için bir ön biçim (*vorgebildet*) olarak görülebileceğini kabul eder.<sup>19</sup> Bu ön biçime rağmen, Heidegger yine de Aristoteles'in Platoncu idealerin aşkın yapısını eleştirmesini doğru bulur. Heidegger'e göre, kısa bir süre sonra, Hristiyanlığın aracılığı ile idealer, evini öncelikle öznellikte ve son olarak da güç istencinde bulmuştur. Hem Natorp hem de Heidegger'in öğrencisi olan Gadamer, Platon üzerine yazdığı son çalışmada, Natorp'un Aristoteles'in Platon anlayışı eleştirisini, Heidegger'in Aristotelesçi Platon eleştirisi ile karşılaştırarak bir parça da yineler. Buna rağmen, Gadamer'in yinlemelerinde, Natorp'un yaptığı gibi Platon'un Kant'ın lehine düşünülmesi söz konusu değildir.

Natorp ve Heidegger'in Platon okumalarında temel olarak söz ettikleri ne ise, transandantal felsefenin konumunu belirleyen de odur. Natorp, Yeni-Kantçı idealist felsefesini transandantal felsefe ile özdeşleştirir. Bu, onun dogmatik Aristotelesçi geleneğin, aşkın felsefesine karşıt olduğunu gösterir. Bununla birlikte, erken Heidegger düşüncesi de uygun bir transandantal felsefe geliştirme umudundadır. Ancak Heidegger, Natorp'un idealizmine de Yeni-Kantçılara da karşıdır. Onu, birçok çağdaşından ayıran, idealist-realist çatışmasında yer almamasıdır. Çünkü Heidegger her iki anlayışı da eleştirerek, ne idealist ne de realist olmayan bir transandantal felsefe tasarlar.<sup>20</sup> Heidegger'in temel savı olan

<sup>18</sup> PI 191: 'Auch für uns gibt es hier Einiges zu verwundern. . . .Aber hier sollen wir uns gar etwas denken, das über beides, das Danken und das gedachte Sein hinaus liegt. Aber doch wiederum liegt es im Bereiche, in der Gattung des Denkbaren.' Natorp, başka bir yerde (PI 463), Platon'un epekeina'sının açık bir formülasyonunu Kant'ın transandantal kavramında bulunduğunu belirtir. Epekeina'nın bu yorumu ikinci baskının notlarında (nn. 6, 14, 16) yeterince biçimlendirilir. Burada, idealer öznel ve nesnel ayrımının ötesindedir (526 n. 6). Ve 'İyi' Plotinosçu 'Bir'in (532 n. 14) bilginin bilen ve bilinenden oluşan ikili bağıntısının, kuramın ve kılğının ve buna benzer diğer ikiliklerinin ötesinde olan alanına yükselmiştir.

<sup>19</sup> Wegmarken, 57. Bu çalışma, İngilizceye Terrence Malick tarafından *The Essence of Reasons* olarak çevrilmiştir. *The Essence of Reasons*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, s.95.

<sup>20</sup> İdealizm geniş bir konudur. Heidegger, Husserl'de gördüğü idealist yönü eleştirir. Husserl ve Yeni-Kantçılığın her ikisinin de en son temelini transandantal ben oluşturur. Heidegger, Yeni-Kantçılık ve Husserl arasındaki temel farkı onların kendilerine özgü doğruluk anlayışlarında görür. Yeni-Kantçılar için, doğruluk yargıdadır. Heidegger için, onu kendi doğruluk anlayışına götüren Husserl'in yönelimsellik anlayışı, Yeni-Kantçılarla kıyaslandığında, çok daha kökenseldir. Bu bağlamda, özellikle Bz. Heidegger'in *Die*

'görüngübilim, ontolojidir' sözü ve Kant'ın ontolojik yorumunu açıklamak için gösterdiği yerinde çaba, Heidegger düşüncesinin başlangıcını biçimlendiren ilk sorundur. Heidegger felsefesinin transandantal ve fenomenolojik konumu, Kant'a olan ilgisinde de olduğu gibi, idealist bir görünüme sahiptir. Aynı zamanda, onun herhangi bir bilinç felsefesine saldırısı ya da karşı çıkışı onu Yeni-Kantçı ve Husserlci olarak gösterebileceği gibi, ontoloji tasarısı içerisinde Aristoteles'i açıkça yinemesi de, onu bir realist olarak görmeyi olanaklı kılabilir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da yer alan idealizm ve realizm tartışmasında, Platon'u Kant ile Kant'ı Aristoteles ile birlikte değerlendiren oldukça yaygın anlayışı kabul etmez.<sup>21</sup> Bu nedenle, Platon konusunda Natorp ile aynı düşüncede olmasa da, daha önce görmüş olduğumuz gibi, modern idealizmin özneliliğinin ilk formunu Platon'dan almış olduğunu kabul eder. Çünkü ona göre, Platon bizi idealizmin yoluna koymuştur.

Hem idealizm hem de realizme karşı bir seçenek bulunduğunu düşünmesine rağmen Heidegger, bu seçeneği, Platon'a teslim etmekten son derece mutludur. Kendisi transandantal ya da transandant ikileminden kaçarken, Platon'un aynı ikilem ile karmaşık bir duruma getirilmesine izin verir. Sözüünü ettiğim ancak burada tartışmayacağım bu ikilemin Platon'a uygunluğu, Heidegger'e uygun gelebileceğinden daha fazla değildir.

---

Grundprobleme der Phanomenologie, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt, 1975, 24: 285-6; Albert Hofstadter'in İngilizce çevirisinde: The Basic Problems of Phenomenology, Indiana University Press, Bloomington, 1982, s.201. Daha sonraki değinilerinde bunlardan Gp ve BP olarak söz edilecek. 1925-26 Mantık konuşmalarında (Gesamtausgabe 21: 60) Heidegger Husserl'in idea kavramını ve ideal olanı başlangıçta Lotze'den etkilenmiş bir Platoncu biçimde ele aldığını fakat sonra onun aracılığı ile gördüğü şeyi ileriye götürdüğünü irdeler. Heidegger, hala basılmamış olan çalışması *Beitrage*'de (1936-8) doğruluğu temsilin uygunluğu olarak anlamının ön-yorumbilimsel görüngübilimini suçlar. Bz. O. Pöggeler, 'Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs', *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs, Phänomenologische Forschungen* cilt. 9, Alber, Freiburg, 1980, s.155.

Heidegger'in Platon eleştirisinin aynı zamanda açıkça Husserl eleştirisi de olduğuna ilişkin öneri Douglas McGaughey'nin savı açısından ele alındığında ona göre Platon çalışması Eugen Fink'in bir çalışmasını yanıtlamaktadır. Bu çalışma, Fink'in mağara benzetmesini Husserl fenomenolojisinin kesinlikle yanlış olduğunu açıklamak için kullandığı ve ilk baskısı 1934'te (Tatwelt 10) yani Heidegger Platon çalışmasını yazdıktan üç ya da dört yıl sonra yapılan 'Was Will die Phanomenologie Edmund Husserls'dir. McGaughey Heidegger'in çalışmasının son basım tarihi konusunda yanıltıcıdır. Bz. Douglas McGaughey, 'Husserl and Heidegger on Plato's cave allegory: a study of philosophical influence', *International Philosophical Quarterly*, 16 (1976) : 331-48.

Natorp ve Husserl düşünceleri arasında oldukça önemli, fakat çoğunlukla dikkat edilmemiş olan yakın bir ilişki vardır. *Logische Untersuchungen*'ın ve *Ideen*'in önemli değerlendirmelerinde Natorp bu yakınlığı açıkça gösterir. Iso Kern, Husserl'in 1920'den sonraki gelişiminde, başka bir deyişle, onun genetik fenomenolojiyi geliştirmesinde tek ve en önemli kaynağın Natorp'un çalışması olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bz., Iso Kern, *Husserl und Kant*, Nijhoff, Den Haag, 1964, özellikle 326-373.

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen. 1967, s.208; Macquarrie & Robinson'un İngilizce çevirisinde, *Being and Time*, Harper&Row, New York, 1962, s.251.

Dolayısıyla, bir bütün olarak bakıldığında, Heidegger Platon'u Aristoteles ve Natorp'un tam karşısında yer alan bir doğrultuya itmiştir. Heidegger'in Platon'u, hem Aristoteles'in düşüncesinde olduğu gibi, göksel şeylerin ötesinde yer alan İyi ideasının Platon'udur. Hem de, Yeni-Kantçılar'ın transandantal özneliğin idealisti olarak tanımladığı bir Platon'dur. Heidegger'e göre, bu iki farklı görüşten her biri, bir diğerinin yansımasıdır - tam da Nietzsche'nin Platon'u yansıması gibi. Onlar, modern felsefe için kaçınılmaz olan ve Heidegger'in köklerini Platon metafiziğine dayandırarak çözümlenmeye çalıştığı nesnellik / öznellik ikileminin temsilidir.

## 2

Heidegger'in Platon yorumuna, onun tamamen Platon'a adanmış çalışması olan 'Platon'un doğruluk öğretisi' ile başlayalım. Bunun için, kaynağını açıkça Heidegger'in metafizik tasarısından alan daha önceki benzer Platon yorumlarına geri dönebiliriz. Böylece, hem Heidegger'in geç dönem çalışmasında kasıtlı olarak görmezden geldiği şeyi hem de Heidegger'in erken döneminin bilimsel bir metafizik oluşturma çabasını irdeleyebiliriz.

'Platon'un doğruluk öğretisi'ndeki ilk sav, Platon'un doğruluk kavramını açıklıktan 'uygunluğa' (*orthotes*), görünüşün ve bu nedenle de 'önerme (*Aussage*)'nin 'uygunluğu'na dönüştürdüğüdür. Bu dönüşüm, *Devlet*'teki mağara benzetmesi (allegorisi) ile örneklenir. Böyle bir dönüşüm, doğruluğun yerini 'var olan'ların ya da tek tek 'şey'lerin özsel belirlenimi olmasından alarak, ona, insanın şeylere yöneliminde bir yer açar. 'Doğruluğun özü, açıklık niteliğini yitirir... *Orthotes*'te görünüşün uygunluğu her şeyi gösterir... Doğruluk, *orthotes*, yani algının ya da yargının uygunluğu olur. Doğruluğun özünün dönüşümü, beraberinde, doğruluğun yerinin değişmesini getirir. Açıklık olarak doğruluk, varlığın kendi niteliği [*Grundzung*] olmakla birlikte, doğruluğun görünüşün uygunluğu olarak dönüştürülmesi, onu, insanın 'var olan' ya da her ne ise o 'olan'a [*Seienden*] yöneliminin bir niteliği [*Auszeichnung*] yapar (PL 136-7).

Doğruluk anlayışındaki dönüşüm, metafizik gelenek için, bir dönüm noktasıdır. Heidegger'e göre, Platon ile başlayan dönüşüm, modern felsefenin özneliği ile çağdaş düşüncenin hümanizmi (insancılığı) arasındaki ikileme doğru uzanan yolu açar. Heidegger'in bu konudaki düşüncelerinin ikinci baskısı 1947'de *Letter on Humanism, Hümanizm Üzerine Mektup* adlı çalışmasında yer alır. ...Bu mektup, Heidegger'in Platon çalışmasında betimlediği hümanizm anlayışını geliştirir. 'Platon düşüncesi, metafiziğin başlangıcı olduğu gibi, aynı zamanda "hümanizm" için de bir başlangıçtır' (PL 142). Heidegger, hümanizmin özneliğine karşı çıkar. Bu, onu, daha sonra geliştirdiği teknoloji anlayışına götürür. Metafizik düşünce, "teknik" bir "düşünce"dir. "Teknik düşünce"de bilgi,

üretimin arka planında kalır. Eğer, insan üretimi söz konusu değilse, o zaman, tanrısal üretimin arka planında kalır.

Heidegger, Platon ve modern metafizik arasında basit bir özdeşleştirmenin yapılamayacağını çok iyi bilir. Örneğin, *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta çağdaş değer (*Wert*) anlayışı ile Platon'un "iyi (*to agathon*) ideasının tam anlamıyla birbirine uymadığı konusunda ısrar eder. Buna rağmen, Heidegger'e göre, geleneksel anlayış bir tür devamlılık göstermektedir. Öyle ki, Platon çalışmasında Heidegger Nietzsche'yi 'en şüphe götürmez Plâtoncu' (*zügelloseste Platoniker*) olarak nitelendirir (PL 133). Doğruluğun Platon'daki dönüşümü, belirtildiği gibi, modern öznelliği hazırlayan en önemli olaydır. Buna en iyi örnek de Nietzsche'dir.

Platon'un doğruluk anlayışını açıklıktan uygunluğa dönüştürdüğünü öne süren savın hatalı bir sav olduğunu kabul ettiği geç tavizine (1964) rağmen Heidegger, ne bu tavizin yer aldığı konuşmada ne de başka bir yerde geleneksel metafizik doğruluk anlayışı belirlemesine ya da bu anlayışı Platon'a atfetmesine geri dönüş yapmaz. Bu nedenle, bu geç tanınan taviz Pre-Sokratik (Sokrates-öncesi) döneme ilişkin anlayışının yorumlamasında ve köklerini bu dönemde bulmaya çalıştığı açıklık olarak doğruluk öğretisinde de olduğu gibi, onun Platon yorumunda pek fazla değişime neden olmamıştır. Heidegger'in Zahringen'deki seminerinde (1973) daha önceki Parmenides okumalarını ele alarak yeniden gözden geçirmesi ve Thor'daki seminerinde (1969) ise başlıca konusunu daha önceki Platon yorumunun oluşturması buna güzel bir örnektir. Heidegger burada Platon'un doğruluk kavramını dönüştürdüğü konusunda ısrar etmek yerine, Platon'da kesin olarak saptanan ya da değişmez olan (*festsetzen*) şeyin, 'var olan'ların ya da tek tek 'şey'lerin 'varlığı'nın, 'önde-hazır-verili-olan' (*anwesende Anwesenheit*) biçiminde yorumlanması olduğu üzerinde durur. Bu, temelini Pre-Sokratikler'den alan bir düşüncedir.<sup>22</sup>

Platon çalışmasında, Heidegger'in Platon'un doğruluk anlayışının 'uygunluk' olduğu konusundaki temel savı, *idea* kavramı ile bağıntılı olarak anlaşılabilir. Ona göre, Platon'un *idea* kavramının özü, görünüş (*Aussehen und Schein*) ve görünürlük ya da başka bir deyişle görünüşe

<sup>22</sup> Bz. Vier Seminare, Klostermann, Frankfurt, 1967, s.75. Heidegger'in Platon ve Pre-Sokratikler'e ilişkin son yorumunda kesin olan şey onun doğruluk sorunundan uzaklaştığıdır. Son basılan yorumlarından bir kısmında ( Vier Seminare, 82) kendi düşünce patikalarını üç evreye ayırarak betimler. Bu evreleri yönlendiren sorular şöyle sıralanabilir: (1) Varlığın anlamı (Sinn von Sein), (2) Varlığın doğruluğu (Wahrheit des Seins), ve (3) Varlığın yeri ya da alanı (topos des Seins). Platon çalışması Heidegger'in ikinci evresi başladığında yazılmıştır. Heidegger'e göre, Vier Seminare (134)'de aletheia (açıklık) Wahrheit (doğruluk) ile ilişkili değildir.

Bz. Pöggeler'in Heidegger'de Wahrheit'ten uzaklaşması sorunu tarafından yönlendirilen yorumu için, "Geschichtlichkeit" im Spätwerk Heideggers', Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Alber, Freiburg, 1983, s.160-1 ve ayrıca onun 'Zeit und Zein bei Heidegger', Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger, Phänomenologische Forschungen, 14, Alber, Freiburg, 1983, s.186.



gelebilirliktir. *İdea*, görüş için epistemoloji olarak öncelikli bir metafor olmasına rağmen metafizik gelenek için ortaya atıldığı tahmin edilmektedir. Ayrıca idealar belirli ve değişmezdir. Buna rağmen, Heidegger bu çalışmasında Platon yorumunu mağara benzetmesinden öteye götürmez. Bunun en temel nedeni, *Devlet* diyalogunda mağara benzetmesinin hemen ardından gelen diyalektik tartışmasının ele alınabilmesidir. Bununla birlikte, Heidegger başka bir yerde Platon diyalektiğinin esas itibarıyla sınıflandırma (*katagorein*) olduğunu belirtir.<sup>23</sup> Bu nedenle, Platon ve Aristoteles'ten bu yana felsefenin temel amacı her durumda ideaları sınıflandırmak, bir sınıflandırma tablosu oluşturmak, olmuştur. Heidegger'e göre, ne zaman ki en yüksek ve bu nedenle de aşılabilemeyen gerçeklik olarak *idea* kabul edilmiştir, bu noktadan itibaren Platon ontolojisi 'varlığı' (*Sein*) öz ya da bir 'şey'in o 'şey' olması yani, 'her ne ise o' (*Was-Sein*) olması biçiminde ele alınmıştır. Heidegger için, Platon'un ulaştığı bu sonuç doğru olanın 'varoluş' (*existentia*) değil 'öz' (*essentia*) olduğudur (PL 131). Böylece, 'adıcılığın' (*nominalism*) tam karşıtı olan 'özcülüğün' (*essentialism*) temeli atılmış olur. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geleneksel sınıflandırmaların yerine, 'varoluş' (*Existenz*) ve onunla birlikte bulunan 'varoluşçalar' (*existentials*) ile işe başlaması onun özcülük ya da adıcılık, "nesnellik" (*objektivizm*) ya da "öznellik" (*subjektivizm*) çıkmazının dışında, ötesinde bir arayış içerisinde olduğunu gösterir.

Heidegger'in mağara benzetmesini (*allegorisi*) yorumlamasında açıkça ortada olan zorluk "İyi"yi temsil eden "güneş" in oynadığı roldür. Burada, Heidegger, benzetmenin pek çok kısımda göz ardı edilen ontolojik önemi üzerinde durarak, bunu bir eleştiri biçiminde ortaya koyar. Ona göre, "iyi"nin temsili olarak güneş - bu durumda, o da güneş olduğunu onaylar- iki işleve sahiptir. Güneş yalnızca "şey"lerin görünmesi için gerekli olan ışığı sağlamaz, aynı zamanda yaşamı sürdüren sıcaklığı da verir. Daha güçlü bir biçimde söylenirse, güneş, yalnızca şeyleri görünür kılmaz o aynı zamanda onların temeli ve amacıdır. "İyi", görünüşte olanın ne ise o olarak verilmişliğinde (*das Anwesende*) görünmesini sağlar.' (PL 135).<sup>24</sup>

Heidegger, Platon için, her 'şey'in görünüşüne uygunluğunda<sup>25</sup> bırakılmasına ilişkin büyük savını ortaya attıktan ve kanıtlarını gösterdikten hemen sonra, diğer görüşü olan her şeye rağmen Platon'da doğruluğun ontolojik bir anlayışının bulunduğu savına geçer. Platon için, doğruluğun yeri görünüşte değil, "şey" in kendisindedir. 'Doğruluk ilk bakışta "var

<sup>23</sup> Nietzsche 1: 529 ff. Bz. Rosen'in bu görüşü yerinde eleştirisi için, 'Heidegger's Interpretation of Plato', 64-5.

<sup>24</sup> ' "Das Gute" gewahrt das Erscheinen des Aussehens, worin das Anwesende in dem was es ist, seinen Bestand hat.' ("En iyi", ne ise o olarak açığa çıkmakta olan görünüşün kendisi olarak açığa çıkmasına izin verir).

<sup>25</sup> PL 136: ' An der orthotes, der Richtigkeit des Blickens, liegt alles' (Her şey orthotes, bakışın doğruluğundadır).



olan”a (*das Seienden*) ilişkin bir şeymiş gibi görülse de aslında “var olan”ın görünüşe çıkması (*das Anwesende*) varlığa aittir ve varlığın açılmasında gerçekleşir’ (PL 137).<sup>26</sup> Heidegger için, Platon’un buradaki kabulü - *Sache selbst*, şeyin kendisi üzerinde durması- onun anlayışının tam karşısında yer almaktadır. Bu, her ne kadar Platon’un ilk görüşüne ters düşse de iki anlamlı (*Zweideutigkeit*) bir doğruluk anlayışı ortaya çıkarır. Heidegger’in düşüncesinde, “şey”lerin bir “şey” olma durumu (bu, açıklık olarak doğruluktur), metafizik tarafından örtülmelerinde görünür (Platon’daki görünüşün doğruluğu ya da uygunluğu olarak). Heidegger yorumu ile birlikte ele alınan bu tartışmamdaki önerim, Platon’da ikili doğruluk anlayışının bulunmadığı, aksine, bu tarz yaklaşımların yalnızca olanaklı olduğudur. Yakınmamın nedeni, Heidegger’in bu konuda ılımlı bir yaklaşım izlememiş olmasıdır. Doğruluğun ikili görüşü, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da herhangi bir doğruluk olanağı için zorunlu gördüğü görüştür. Heidegger, orada (VZ’de), her iki görüşü de doğruluk görüngüsünün bir parçası olarak kabul eder ve amacını doğruluk kavramının bu ikili anlamının bir arada doğruluk görüngüsünü nasıl oluşturduğunu göstermek olarak belirler. Platon, Heidegger gibi, doğruluğu bu parçalara uygun bir biçimde ele almaya çalışmıştır. Bunlar, birbirine indirgenemeyen ya da iki anlamlı parçalar değildir. Dolayısıyla, o, doğruluğu basitçe uygunluk ile sınırlamamıştır.

Heidegger, her ‘şey’in görünüşte bırakıldığına ilişkin savında mağara benzetmesinde yer alan “İyi” ideasının kendisi doğruluğun sahibidir (*Kuria, Herrin*) (517C 4), yargısına dikkat çeker. O, burada, doğruluğun *idea* olduğunu belirtir. Heidegger’in çözümlemesinde *idea, blepein* yani dönüşümde görünüşe çıkan (*Blick*) şey olur. Ancak metnin bu biçimde anlaşılması pek güven verici değildir. Çünkü burada doğruluk, ideanın kendisi değil, İyi *ideası*dır. Heidegger’e göre, Platon İyi ideasını efendi kılmakla, doğruluğu ideanın boyunduruğu altına koymuştur. Burada, doğruluğun ideanın kendisinin değil, iyi ideasının hizmetine konulmuş olduğunu belirtmek daha uygun olacaktır. Bir başka Platoncu metafor ise doğruluğun İyinin çocuğu olduğudur.

Heidegger’deki eksiklik ya da onun yadsıdığı şey, benzetmenin diyalogun daha geniş bir alanına uygun bir biçimde genişletilmemiş olmasıdır. Bu eksiklik ya da yadsıma, *Devlet* okuyucusunun çabasını boşa çıkarmak demektir. Özetle, Heidegger, (PL 133-5) İyinin tartışıldığı yerle ilgilenir ve hatta 509B’ye göndermede bulunur. Ancak Sokrates’in 509B’deki (güneş benzetmesinin diyaloga girdiği yer) İyi “her ne ise o olan” (*ousia*) değildir; “var olan”ın ötesindedir (*epekeina tes ousias*) ünlü

<sup>26</sup> ‘In gewisser Weise muss Platon jedoch die “Wahrheit” noch als Charakter des Seienden festhalten, weil das Seiende als das Anwesende im Erscheinen das Sein hat und dieses die Unverborgenheit mit sich bringt’ (Platon olanların hakikati olarak hakikate tutunur. Çünkü olanlar varlığın görünüşünde açığa çıkar ve açıklık açılır).

yargısından habersiz görünür. Bu yargı, kesinlikle, İyiyi basitçe bir idea olarak ele almayı zorlaştırmaktadır. Platon ideaları gerçek “olan” (*ousia*) olarak anlar; ancak İyi olanın ötesindedir. O, olanın nedenidir (*aitia*). Işığın kaynağı olarak güneşi görmek herhangi bir “şey”in görülmesinden daha güçtür. O, kendisi görünmemesine rağmen “şey”leri her ne ise o olarak gösterendir. Platon İyi için idea dese de, o diğer idealara benzemez. İyi, *Devlet*’te asla diğer idealar gibi *eidos* adıyla anılmaz.<sup>27</sup> Heidegger, *eidos*’u ‘görünüş’ (*Aussehen*) olarak çevirir. İyi, tam da bu nedenle, görünüş olarak anlaşılabilir. O, görünmez. Daha doğrusu, biçimlerin ötesindedir ve onların temelidir. Heidegger elbette onun üstünlüğünü görür; ancak yalnızca en üstün idea, en yetkin idea (*idea par excellence*) olarak görür. O, Platoncu söyleme uygun olarak, ‘tüm ideaların ideası’ (PL 133) sözünü kullanır ve İyinin ayırt edici anlamı ile yeterince ilgilenmez.<sup>28</sup>

Burada dikkate alınmayan İyinin diğer idealardan ayrımı konusu, klasik geleneğe bakıldığında, şaşırtıcı bir biçimde karşımıza Yeni-Platonculuk’un temeli olarak çıkar. Ancak bu, Heidegger düşüncesinin gelişimi açısından daha da şaşırtıcı görünmektedir. Marburg döneminde, *Varlık ve Zaman*’ın tasarlandığı dönem, Heidegger Platon’la çok az ilgilenmesine rağmen *Devlet*’ten alınan ‘*epekeina tes ousias*’ sözü onun için oldukça önemli olan ve sıkça yinelenen bildik alıntılardan birisi olur. Heidegger bu sözü yalnızca konuşmalarının temel savına ilişkin önemli yerlerde ve düzenli olarak kullanmakla kalmaz. Bu söz, aynı zamanda, onun tamamlamayı amaçladığı *Varlık ve Zaman*’da temel ontoloji olarak başlatılan ontoloji anlayışı (aşkın ontoloji) için bir isim koyma olanağı verir. Bu sözün klasik gelenek ve Heidegger için önemine bakılırsa onun *Plato’s Doctrine of Truth, Platon’un Doğruluk Öğretisi*’nde bulunmaması oldukça anlaşılmalıdır.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Gadamer bunu, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, 20-1’de irdeler.

<sup>28</sup> Sözü edilen durumda, Heidegger’in yorumunun sınırlı olduğu savunulabilir. Bu benzetme için, gerçek anlamda uygun bir bağlamın açıklanması bir konferans metninin ya da kısa bir çalışmanın dar alanında olanaklı değildir. Heidegger, burada varlık değil, doğruluk sorunu ile ilgilenir. Bu nedenle, güneşin ontolojik anlamı mağara benzetmesinin dışında kalan ve son derece konu dışı olan ünlü ibareyle uygunluk taşımamaktadır. Böyle bir savunu ya da iddia yine de Heidegger’in varlık ve doğruluk ayırımından kaçınma isteğini göz ardı etmektedir. Platon’a karşı saldırısının temel nedeni onun varlık ve doğruluk arasındaki sıkışıklığı sürdürme konusunda son derece kararlı olan bir tarihsel düşünür olmasıdır. Böylece, Heidegger’in yorumlarına ilişkin eleştirim onun genel durmun tümünü açıklamada başarısız olduğu değil, kendi savını belirginleştiren konuya ilişkin bağlamı açıklamadaki başarısızlığıdır. Platon çalışmasında (PL 141) Heidegger ‘İyi’yi kısaca, en yüksek neden olarak düşünür ve onu teolojik bir biçimde açıklar. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu, Heidegger’in Marburg’da ortaya attığı Yunan ontolojisindeki ‘öne getirme ya da açığa koyma savı’yla uygunluk gösterir.

<sup>29</sup> Heidegger’in *epekeina*’dan açıkça söz ettiği yer için Bz. Gp 401-5, 425, 436 (BP 283-6, 299, 307); *Von Wesen des Grundes in Wegmarken*, 56-8, İngilizcesinde 92-9. Ayrıca Bz., 1928 yazında başlayan son Marburg konferansları: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt, 1978, s.26, 143,

3

'Platon'un Doğruluk Öğretisi'nde yer alan Platon yorumu için kesin olan iki şey vardır. Öncelikle, İyi ve idealar önemsenmez, daha önce belirtildiği gibi *epekeina* görmezden gelinir. İkinci olarak, açıklık ve uygunluk olarak doğruluk anlayışları iki ayrı anlayış olarak ele alınır. Bunlardan ilki, Platon ile ilişkilendirilirken ikincisi daha uygun ve özgün bir biçimde Platon'a rağmen Platon aracılığı ile gösterilir. Heidegger'in Platon yorumu ve hatta eleştirisi onun düşüncesinin gelişim süreci içerisinde daima aynı kalır. Bununla birlikte, erken dönemi açısından bakıldığında Heidegger ne '*epekeina*'dan habersiz görünür ne de uygunluk ve açıklığın birbirine indirgenemez olduğunu söyler. Bu nasıl olabilir? Bu durumda öncelikle erken dönem Platon eleştirisine bakalım ve sonra daha önemli bir felsefi sorunla, yani *epekeina* ve doğruluk ilişkisi ile ilgilenelim.

Öncelikle, Heidegger'in 'dönüş'ten sonra metafiziğe karşıt bir tavır aldığı, erken dönem düşüncesinde böyle bir şeyin olmadığını hatırlatalım.<sup>30</sup> Buna rağmen, *Varlık ve Zaman* ve *Basic Problems of*

---

237, 246, 284. Bundan sonra, metinde gönderimde bulunurken bu konferanslar MP (Metaphysical Principles)) olarak gösterilecektir.

Gilson'un Being and Some Philosophers'da (Toronto: Pontifical Institute, 1949) yaptığı gibi Batı metafizik geleneğinde varlık öğretisi ve Tanrı anlayışı açısından başlıca iki gelişme tanımlanabilir. İlk gelişmenin uzantısı, kökenini Aristoteles'te bulan, Tanrı'nın varlıkla özdeş bir biçimde anlaşılmasıdır. Kutsal kitapta olduğu gibi, Yahweh'in Moses'in kızgın çalıları arasında kendisini, kutsal kitaptaki gibi, 'Ben benim' biçiminde tanıması bu okulun temel anlayışıdır. Gelişmenin diğer çizgisi Platon'un *epekeina*'sı ile başlar. En önemli gelişimini Plotinos'un Yeni-Platonculuğunda bulan bu anlayış Augustine, Pseudo-Dionysius ve Meister Eckhart tarafından da benimsenir. Eckhart için, oluş Tanrı'ya ait değildir. Heidegger, Tanrı öğretisi ile ilgilenmez. Heidegger'in ilk zamanlarında irdelediği Tanrı'ya ilişkin bir kaç düşüncesinde 'O', diğer varlıklar (olanlar) arasında bir varlık (olan) olarak biçimlendirilir. Fakat Heidegger'in ilk zamanlarında Augustine ve Eckhart'ın önemi somut bir biçimde görülmektedir. Dasein çoğunlukla, geleneksel anlamda Tanrı'ya ayrılmış olan söz ya da deyilerle kışkırtıcı bir biçimde betimlenir. Sein und Zeit'in girişinde Dasein 'transcendens schlechthin' (tam anlamıyla aşkın) olarak adlandırılır ve daha sonra, Dasein'in özünün onun varoluşu olduğu söylenir. Bu nedenle de, Dasein'in varlığı anlaması varlığın ötesine geçen (*epekeina*) bir tasarı olarak kalır. Açıklıkta açık olarak açıklanmasında yani özgürlüğünde Dasein, *epekeina* ile birdir.

<sup>30</sup> Heidegger'in metafizik tasarısından kesin olarak uzaklaşması ya da geri dönmesinden sonra metafiziğe bakış açısı bütünüyle karşı çıkma ya da yadsıma biçiminde değildir. 'Dönüş'ten sonra, Heidegger için, metafizik hem nihilizmdir hem de batı düşüncesinin yazgısıdır. Bu nedenle, metafiziğin kabul edilmesi ya da edilmemesi söz konusu değildir. Metafizikle 'dönüş'ten sonraki ilişkisinin karmaşıklığı burada gösterilemez. 'Metafizik Nedir?'e Giriş (1979)'te Heidegger düşüncesinin (Denken) metafizikle ilişkisini öncelikle 'aşma' (Überwindung) kavramının sınırları içerisinde tartışır. 'Varlık Sorusu' (Zur Seisfrage, 1955)'nda 'aşma' metafiziğin 'üstlenilmesi' (Verwindung) içerisinde yer alır. (Wegmarken, 245) 'Zaman ve varlık' (1962) adlı konuşmasının sonunda Heidegger, şöyle söyler: 'Böylece, amacımız "aşma"yı tamamen durdurarak metafiziği kendisine bırakmaktır.' (Zur Sache des Denkens, 25; On Time and Being, 24)

*Phenomenology, Fenomenolojinin Temel Sorunları* metafizik başlığını kullanmaktan sakınır. Marburg'daki son konferanslarında, *Leibniz ile başlayan Mantığın Metafizik ilkeleri (Die Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz)*, Heidegger açıkça ve defalarca kendi felsefi tasarısı olan temel ontoloji ve orada, aşkın ontoloji olarak adlandırdığı şeyin meydana getirdiği metafizik olarak betimler.<sup>31</sup> Heidegger düşüncesinin erken dönemi için metafizik teriminin oluşturduğu sorun, Kant'ın bu terimi kendisine sorun edinmesi ile kıyaslanabilir. Her iki düşünür de metafizik geleneği sert bir biçimde eleştirdiği gibi, aynı zamanda, kendi görüşlerine uygun bir metafizik ortaya koymayı amaçlar. Her ikisi de geleneksel metafiziği yeterince bilimsel olamadığı gerekçesi ile eleştirir. Fakat 'dönüş' ile birlikte Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın tamamlanmamış tasarısından, metafizikten ve bilimden vazgeçer.

Bu erken tasarının tarihsel yönü (*Varlık ve Zaman*'ın İkinci Bölümü) ontoloji tarihinin ya da metafiziğin kökenine doğru eleştirel ve sorgulayıcı bir çözümleme (*Destruktion*) olmalıydı. Ne zaman ki, Heidegger, eleştirinin tam anlamıyla gerçekleştirilmesi durumunda eskilerden etkilenme ya da onların düşünülme gereksiniminin ortadan kalkacağını belirtir, bu durumda *destrüksiyona* özgü bir retorik ile metafizik ilkeleri oldukça güçsüzleştirilir. O halde, mücadele edilen şey nedir? Heidegger, bunun geleneğin kötü mirasçıları (*Sachwalter*) olduğunu söyler.<sup>32</sup> O, Platon çalışmasında ve burada sözü edilen tüm konuşmalarında Platon'un çağdaş yorumuna değil kendisine saldırır. Gelenek içerisinde her zaman ılımlı bir bakış açısına sahip olsa da, Heidegger tüm metafizik geleneğin kendi Dasein metafiziğinde ortaya çıkacağı konusunda ısrarcıdır.<sup>33</sup>

Heidegger'in geleneğe yönelik *destrüktif* yaklaşımı *Varlık ve Zaman*'ın temel bölümlerinde onun kendisine yakın bulduğu önemli düşünürler olan Aristoteles, Descartes ve Kant'a adanmıştır. Bu yaklaşımın Descartes ile ilişkisi yokmuş gibi görünse de Heidegger, *Temel Sorunlar*'da Descartes'i Ortaçağ Skolâstisi ile bağıntılı bir biçimde ele alır. Eskiler arasında Heidegger'in en çok yardım aldığı düşünür Aristoteles'tir. 1925-26 yılı kış dönemindeki (*Varlık ve Zaman*'ın yazıldığı sıralarda) doğruluk konulu konuşmalarında Heidegger, Yeni-Kantçılığın geçerliliğini hala sürdürmekte olan doğruluğu yargı olarak değerlendirmesine karşı çıkar. Böylece, ilk kez çağdaş bir düşünceye, Aristoteles'in *Metafizik* 3/10'daki

<sup>31</sup> Bz., özellikle ekler ('Kennzeichnung der Idee und Funktion einer Fundamentalontologie') 10. kısım ('Das Problem von Sein und Zeit').

<sup>32</sup> MP 197, aynı yorumlar Heidegger'in daha sonraki çalışmalarında örneğin, Hümanizm Üzerine Mektup (Wegmarken, 176) ve Vier Seminare, 75'de de görülebilir.

<sup>33</sup> Gp 106: 'Es ist aber auch deutlich geworden, dass die Ontologie des Daseins das latente Ziel und die standige mehr oder minder deutliche Forderung der gesamten Entwicklung der abendlandischen Philosophie darstellt' (BP 75)

varlık ve doğruluk özdeşliği aracılığı ile karşı çıkmış olur.<sup>34</sup> Çağdaş bir anlayışın Aristoteles'e özgü bir yaklaşımla belirginleştirilmesinin ardından Heidegger Aristoteles eleştirisine geçiş yapar. Şunu belirtmek yerinde olacaktır ki, Heidegger Marburg döneminde, Aristoteles'i yalnızca Platon'u eleştirmek için değil, aynı zamanda, modern felsefeyi eleştirmek için de kullanmıştır. O, Aristoteles'i bir parça da olsa kendi amacı için uygun bulur. Bunun en açık nedeni, bir yandan Aristoteles'in Platon eleştirisini doğru bulması, bir diğer yandan, Yeni-Kantçı yaklaşımın Platon düşüncesine uygunluğudur. Ancak bu basitçe Heidegger'in Aristoteles'i izlediği anlamına gelmez.<sup>35</sup> Aristoteles'i de özellikle, zaman çözümlemesi açısından doğru bulmaz. Heidegger'in erken dönem düşüncesi için, Aristoteles'in zaman anlayışı açısından karşıt bir güç oluşturan görüşün kaynağı hristiyanlığın; ama özellikle de Paul'un geleceği önceleyen eskatolojik (ölümden sonraki yaşama ilişkin) ve kayrolojik zaman kavramıdır.<sup>36</sup> Ne zaman ki Heidegger, hala Marburg'da olduğu sıralarda,

<sup>34</sup> Logik: Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe, cilt. 21, Klostermann, Frankfurt, 1976. Heidegger'in yargı olarak anlaşılan doğruluğu eleştirmesi öncelikle Lotze ve ikinci olarak da Rickert'e yönelik olsa da bu eleştiri aynı zamanda Natorp'a da uyarlanır. Bu konferanslar Platon'u dikkate almaz, fakat Aristoteles'in öncelikle De Interpretatione'de temellenen oldukça kabul gören doğruluğu yargı olarak ele alan anlayışıyla uğraşır. Heidegger buna, Platon çalışmasında (PL 138) da yapmaya çalıştığı gibi, Metafizik 3/10 okumalarını temele alarak karşı çıkar. Heidegger için, Aristo'daki bu iki kaynak, Platon'da ayırdaya vardığı, doğruluğun ikili yapısını (Zweideutigkeit) gösterir.

<sup>35</sup> Heidegger'in Platon ve Aristoteles arasındaki göze çarpan önemli uygunluk noktalarını görmediğini söylemek istemiyorum. Bu çalışma, Heidegger'in Aristo'nun Platon eleştirisine uygun olup olmadığının araştırılması değildir. Heidegger'in Platon ve Aristoteles arasında ısrarla ırdelediği temel uygunluk iki büyük savda toplanır: (1) doğruluk düşüncesindeki iki anlamlılık ve (2) aşkınlığın teolojik yorumu.

Heidegger Marburg'a 1923'te gelir. Bu sıralarda o, Aristoteles'in görüngübilimsel olarak yorumlandığı ve baskısı yapılmamış olan yapıtıyla uğraşmaktadır. Bu yapıt, o dönemde, Marburg kürsüsünde bulunan Natorp'a Heidegger'in Freiburg'da asistanı olduğu Husserl aracılığı ile gönderilir. Aristoteles üzerine yazılan geniş çalışmaya giriş yapılır. Bu çalışma ve Heidegger'in Marburg'da düzenli olarak Aristo öğretmesi konusunda Gadamer şöyle yazar: 'O zamanlarda Heidegger'in Aristo yorumunda yer alan hala tamamen açık olmayan gerçek yönelimi yani ontoloji eleştirisi ve özünde Aristo'nun Platon'u varoluşsal bir biçimde eleştirmesinin bir yinelenmesi olan felsefi eleştirinin idealist geleneğe yönelik tutumunu yansıtan düşüncelerinden oldukça güçlü bir biçimde etkilenmişim' (Dialogue and Dialectic, 198). 1925'teki Prolegomena konferanslarında (Gesamtausgabe 20: 23) Heidegger kendi çalışmasını Hegel-karşıtı Trendelenburg'un öğrencileri arasında Brentano ve Dilthey'in de yer aldığı Aristotelesçi okulu bağlamında konumlandırır. Bu konu için, ayrıca Bz. Gadamer'in otobiyografisi Philosophische Lehrjahre, 24, 212ff. ve 'Martin Heidegger und die Marburger Theologie', 82-92; aynı zamanda, Thomas Sheehan'ın 'Heidegger's early years: fragments for a philosophical biography', Listening 12 (Fall 1977), 3-20.

<sup>36</sup> 'Kayrolojik' St. Paul'un kairos (=kutsal) zaman), Rom 13: 11, kavramından gelmektedir. Hristiyanlığın Heidegger'in ilk zamanları için önemi konusunda Bz., Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Neske, Pfullingen, 1963, özellikle s.36-45; Thomas Sheehan, 'Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion"', The Personalist, 60 (1979): 312-24; Karl Lehmann, 'Christliche Geschichtserfahrung und



yunan felsefe geleneğini aralarında Luther ve Kierkegaard'ın da bulunduğu yahudi-hıristiyan geleneği bağlamında eleştirir, o zaman şunu açıkça görür ki süreklilik süreksizlikten daha çok önem taşımaktadır. Bunun bir sonucu olarak, Heidegger *Temel Sorunlar*'da (1927) Platon'un idealar öğretisinin yahudi-hıristiyan dünya görüşüne uyarlanabilir olduğunu söyler.<sup>37</sup> Yığınlar için, Hıristiyanlığın Platonculuk olduğunu öne süren Nietzsche'yi Kierkegaard'a tercih eder. Sonraki süreçte, Heidegger hıristiyanlığa pek fazla değinide bulunmaz, bunun yerine, felsefi geleneğe karşı bir dayanak olarak gördüğü 'Pre-Sokratikler'le ilgilenir. Son olarak da antik düşünceye biçim verenin Platon'dan çok, Aristoteles olduğu konusundaki tercihini açıklar.<sup>38</sup>

Heidegger'in Yunan Felsefesi ve Hıristiyanlık arasında bulduğu süreklilik, Platon'u olduğu kadar Aristoteles'i de yargılayan ve hem Platon eleştirisi hem de Platon'un tüm metafizik gelenekle özdeşleştirilmesi sonucuna götüren oldukça geniş bir alana yayılabilir. Heidegger için, söz konusu süreklilik, varlığın 'açığa çıkma' ya da 'öne gelme' (*Herstellung*) olarak anlaşıldığı yunanlı anlayışında kalır. Bu bağlamda, o, Aristoteles'in dört nedenini kendi savı için yerinde bir örnek olarak görür. Herhangi bir 'şey'in oluşumu bir yapının (*artifact*) açığa çıkarılmasına benzer bir biçimde anlaşılır. Maddesi, biçimi, etkin nedeni ve bu etkenin amacı ya da tasarısından oluşur. Bu nedenle, *ousia* olarak çevrilen öz (*Was-sein*), 'el-altında-olan'ın ilk ve son olarak açığa çıkmış olması anlamında açığa çıkanın açığa çıkma edimi demektir.<sup>39</sup> Varlığın, el-altında-olan (*Vorhandensein*) olarak anlaşıldığı bu anlayışta iki temel kavram bulunmaktadır: Açığa çıkma ve açığa çıkmış 'olan'.<sup>40</sup> Heidegger'e göre,

---

ontologische Frage beim jungen Heidegger', *Philosophisches Jahrbuch*, 74 (1966): 126-53; Hans Georg Gadamer, 'Martin Heidegger und die Marburger Theologie' ve 'Heidegger and the history of philosophy', *Monist*, 64 (1981) : 423-44; ve 'Die religiöse Dimension in Heidegger', *Archives de Philosophie*, 34 (1981), 271-86. Bu üçünün son baskısı, Gadamer'in *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1983'te yer alır.

<sup>37</sup> Gp: 168 'Die antike Ontologie war in ihren Fundamenten und Grundbegriffen trotz anderer Ursprünge der christlichen Weltauffassung und Auffassung des Seienden als ens creatum gleichsam auf den Leib zugeschnitten' ('Hıristiyan dünya görüşü ve olanlara ens creatum olarak yaklaşmanın farklı kaynağına rağmen, Antik Yunan ontolojii, kökeni ve temel kavramları açısından ikiye bölünmüş bir ve aynı bedeninin diğer yarısıdır') (BP 118). İçinde *An Introduction to Metaphysics*, çev.Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven, 1959, s.106, 1935 konferanslarından, Heidegger, şöyle açıklar: 'Nietzsche, insanlar (çoğunluk) için hıristiyanlığın Platonculuk olduğunu söylemekte haklıydı.' Almancası için, Bz., *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953, s.80. Burada, o, Nietzsche'nin *Jenseits von Gut und Böse* (İyinin ve Kötünün Ötesinde)'nin önsözünde bulunan yorumuna gönderme yapar.

<sup>38</sup> Bz. Örneğin, Nietzsche 2: 228 ve 409 ve 'Vom Wesen und Begriff der Physis', *Wegmarken*, 312.

<sup>39</sup> Gp 153: 'Der Grundbegriff der ousia betont dagegen mehr die Hergestelltheit des Hergestellten im Sinne des verfügbaren Vorhandenen' (BP 109).

<sup>40</sup> Heidegger'in 'elde (kullanıma) - hazır- olan' (*Zuhandensein*) kavramının onun kendi 'açığa koyma' ya da 'öne getirme' görüşüyle ilgili olduğunu söyleyemeyiz.



varlığın açığa çıkma olarak anlaşılması, batı geleneğinin tümü için, geçerli bir anlayıştır. Tanrı ya da *demiurgos* (Platon felsefesinde dünyayı yaratan etmen) en yüksek yaratıcıdır. Böylece, tüm metafizik onto-teolojik bir yapıya sahiptir. Bu, günümüz teknolojisine biçim veren, onun temelini oluşturan bir düşünce yapısıdır.

Heidegger, Aristoteles'in 'kilise babası kılığındaki' (MP, 190) tüm okumalarını kusurlu bulur. Çünkü ona göre, Hıristiyanlık, Yunan Felsefesi'ne ve bu bağlamda da, *epekeina* ya da eş anlamlısı olarak gördüğü transandantlık kavramını merkeze aldığı *Temel Sorunlar*'da anlatıldığı gibi, özellikle Platon'a uygun düşmektedir. Bu çalışma, Platon'un *epekeina* ya da transandantlık görüngüsüne karşı çıkışını betimler. Heidegger, bunu, doğrular: 'Anlıyoruz ki... Felsefe, temel sorusu açısından Platon'u aşamamıştır. Biz hala Platon'un temel sorunlarından biri içerisinde bulunmaktayız' (BP 282-3, Gp 400). Heidegger, 509B'nin yorumunu yapmaz; ancak açığa çıkmaya ilişkin savını belirginleştirmek için söz eder. O, bu olanağı düşünmez ve şöyle açıklar: 'Bizim buradaki savımıza rağmen antik felsefe, varlığı en geniş anlamıyla açığa çıkmanın ufkunda açılmakla, Platon'un, varlığın anlaşılma olanağını koşullandırdığını söylediği şeyle ilişkili görünmemektedir. Antik ontoloji ve onu yönlendiren ipucunu açıklamamız son derece rastlantısal görünmektedir. İyi ideası açığa çıkma aracılığı ile ne yapar? Bu konuda daha fazla ilerlemeden yalnızca *ideanın (tou) agathou* hiçbir "şey" olmadığını; ancak *demiurgos*, arı ve tek yaratıcı, olduğunu söyleyebiliriz. Bu bize *idea (tou) agathou*'nun en geniş anlamıyla nasıl *poiein, praxis* ve *techne* ile bir araya geldiğini gösterir' (BP 286, Gp 405)<sup>41</sup>. Heidegger burada, *Timaeus*'u ilk Hıristiyan filozoflarının yaptığı gibi, Hıristiyanlık ile Platonculuk arasındaki sürekliliğin göstergesi olarak anlar. Benzer bir biçimde, Platon çalışmasında, transandantlık kavramını da teolojik olarak açıklar.<sup>42</sup>

Marburg konferanslarının hiçbir yerinde Heidegger'in Platon eleştirisinde bir değişikliğe rastlanmaz. Ancak *Metafizik İlkeler*'de, 'Platon'un Doğruluk Öğretisi'nden iki yıl sonra, Platon eleştirisinin ne durumda olduğu açıkça görülür. Heidegger, burada, 'İyi'nin aşkınlığı için altı özellik sıralar. Bunlar:

- (1) İyinin görünüşe çıkması olanaksızdır.
- (2) İyi, güzelin ve doğrunun ve onlara eşlik edenlerin (*koinonia*) nedeni ve temelidir.
- (3) İyinin verdiği ışıktaki 'şey'ler görünüşe gelir.
- (4) İyi, hakikatin ve aklın iç-kökensel olanağını temellendirir.
- (5) İyi, her şeyin ilk ilkesidir (*arche*).

<sup>41</sup> Bz., ayrıca MP 237. Gadamer, *Timaeus*'un yaratıcı (demiurgic) etkinliğini Yahudi-Hıristiyan dünyasının yaratma anlayışından ayırır. *Dialogue and Dialectic*, 163, 181, 193.

<sup>42</sup> PL 141. Daha sonraları, özellikle Nietzsche konferanslarında Heidegger bu geriye dönüşü gerçekleştiriyor görünmektedir. (Nietzsche 2: 225)

(6) İyi, ‘olan’lardan ve onların varlığından ötededir.

Bu altı özellik, Heidegger’in Dasein’in aşkınlığına ilişkin çözümlemesi için yol gösterici olur. Heidegger burada (*Metafizik İlkeler*’de), üçüncü özelliğin mağara benzetmesi için bir temel sağlayabileceğini belirtir: ‘Burası, mağara benzetmesinin tam olarak açıklığa kavuştuğu yerdir.’<sup>43</sup> Bu, onun Platon çalışmasını yazarken gerçekleştirdiği şeydir.

Yukarıda sözü edilen konuşmalarında Heidegger, kısa da olsa (5) ve (6)’da görülen ‘katılma’ (*methexis*) olgusunun, sonraki Platon çalışmalarının pek çoğunda uzak durduğu ontolojik sorunu üzerinde durur. Heidegger, şu sorunun kaçınılmaz olduğunu söyler: İdeaların alanı, *huperouranios topos* olarak, dünya Dasein’e ve onun usuna doğru açığa çıkar mı? Yoksa dünya ideaların özünde ortaya çıkan bütünlüğü müdür? (MP, 234). Daha önce belirtildiği gibi, bu sorunun ortaya konulma biçimi, Natorp’un Platon yorumu ile aynı biçime sahiptir. Heidegger, ikinci soruyu ele almaz; ancak içinde bulunduğu durum bunun uygunsuz olduğunu gösterir. İlk soruyla ilgili olarak, Aristoteles’in, var olanların ikiliğine götüren düşünceyi görmüş olduğunu belirtir (MP, 235). Bu, Platon’un göremediğidir.

Eskilerin her durumda merkeze koyduğu ‘sezgi’ (*Anschauung*) kavramı, modern dönemin özne-nesne ilişkisini hazırlar. Heidegger, bu sorun için, yalnızca Platon’u ya da Aristoteles’i suçlamamak konusunda oldukça dikkatli davranır. Önceki konuşmalarında Heidegger Antik Felsefe ve ontoloji sorununun ne tam anlamıyla realizm ne de idealizm (Natorp’un ve diğerlerinin de eleştirdiği gibi) ile ilişkisi olamayacağını; çünkü eskilerin temel sorununun epistemoloji değil, ontolojik olduğunu belirtir. (MP, 180) Buna rağmen, Heidegger’e göre, öznenin öznelliği eskiler için eleştirel bir sorundur ve bu sorunun ‘görü’ kavramı ile çözümlenmeye çalışılması modern bilgikuramını açığa çıkarır. Heidegger, Platon çalışmasında, eski ontoloji görüşünü modern bilgikuramından dikkatli bir biçimde ayırmaz. Buradaki genel sav, Marburg konferanslarında ve sonraki çalışmalarında da değişmez: Plâtoncu doğruluk anlayışı öznellik ve nesnellik batağını hazırlar. Heidegger, eski ontolojik yaklaşım ve modern epistemoloji yaklaşım arasındaki farkın ne olduğunu sorgularken yukarıda değinilen altı yönden üçüncüsü de dâhil olmak üzere olanaklı olduğunca çok açıdan mağara benzetmesini sorgular ve *epekeina* sorusunun bir yaratıcı etmen ya da *demiurgos* aracılığı ile çözümlenemeyeceği sonucuna varır. Bu nedenle, o mağara benzetmesini daha doğru bir biçimde okumaya hazırlanır. Heidegger’in kendi yorumunun temel ilkesi olarak belirlediği (3)’te olduğu gibi, (5) ve (6) da mağara benzetmesinin yorumunu açıklar. O halde, niçin kendi mükemmel çalışmasını temellendirmesi ve öğrencilerinin Platon’u

<sup>43</sup> MP 144: ‘Hier ware das Höhlengleichnis ausführlich zu interpretieren.’

öğretmenlerinin okumaları bağlamında doğru bir biçimde öğrenebilmeleri için gerekli olan böyle bir okuma başarısız olmuştur?

#### 4

Bu sorunun yanıtlanması, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da başlayan ontoloji tasarısını tamamlamak için 1927-31 yılları arasında düzenli olarak ilgilendiği sorunların açılmasını gerektirir. *Varlık ve Zaman*'ın üç kısımdan oluşan ilk bölümünde yalnızca iki kısım tasarlanan çalışma ile ilgilidir. İkinci bölüm tarihsel çalışmalardan, daha önce irdelendiği gibi 'destrüksiyon'dan oluşmaktadır. Heidegger'e göre, güçlük yaratan şey çeşitli konuşmalarında ve basılmış çalışmalarında da yer alan bu tarihsel çözümleme konusunda değildir.<sup>44</sup> Onun temel sıkıntıları, 'Zaman ve varlık' olarak adlandırdığı son kısımda bulunmaktadır. Heidegger, bu kısmın en sonunda şöyle söyler: 'Burada her şey geriye döndürülebilir.'<sup>45</sup> Heidegger düşüncesindeki bu anlamlı 'dönüş', Heidegger'in Husserl'in kürsüsüne geçmek için Marburg'dan ayrılarak Freiburg'a gitmesinden kısa bir süre sonra gerçekleşir ve Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da tasarlanan bu geriye dönüş bağlamında düşünmeye başlar. Ancak gerçekleşen dönüş, tasarlanan dönüş olmaz.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Heidegger'in Kant yorumu için, Bz. Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt: Klostermann, 1929); İngilizceye çeviren James Churchill, Kant and the Problem of Metaphysics, Indiana University Press, Bloomington, 1962. Bu kitap, 1927/8 kış dönemi konferanslarının: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe 25, Klostermann, Frankfurt, 1977 - geliştirilmesinden oluşur. Descartes ve ortaçağ yorumu Temel Sorunlar'ın en az bir bölümünü oluşturur. Aristoteles kısmı en az ulaşılabilir. Aristoteles'e Marburg döneminden beri en yoğun ilgi daha önce değinilmiş olan Mantık konferanslarında bulunmaktadır (1925-6 kış dönemi).

<sup>45</sup> Letter on Humanism, In Wegmarken, 159: 'Hier kehrt sich das Ganze um'. İngilizceye çeviren J. Glenn Grey ile birlikte Frank Capuzzi tarafından yapılmıştır. Basic Writings, Harper & Row, New York, 1977, s.208. Burada Heidegger'i izliyorum ve Pöggeler'in Kehre'yi Sein und Zeit'ta birinci bölümün ikinci ve üçüncü kısımları arasına değil de birinci ve ikinci bölümler arasına, başka bir deyişle, Dasein'in hazırlayıcı çözümlemesi ile 'Zaman ve varlık' arasına değil, birinci bölümün sistematik ontolojisi ile ikinci bölümün geleneğin tarihsel destrüksiyonu arasına yerleştirmesine katılmıyorum. Bz. 'Heidegger's Topology of Being' in On Heidegger and Language, derleyen: Joseph Kockelmans, Northwestern University Press, Evanston, 1972, s.120-1

<sup>46</sup> Heidegger düşüncesindeki bu değişim bir 'dönüş' mü yoksa 'geriye dönüş' müdür? Kenneth Maly'nin terminolojik olarak ortaya koyduğu görüşü son derece doğrudur. Onun belirttiği gibi, Heidegger Kehre kavramını kullanır; Umkehr ya da Umkehrung'u değil, bu nedenle de 'dönmek' ya da 'dönüş' 'geriye dönme'nin sıradan anlamından çok daha yerindedir. Heidegger'in bir tek Hümanizm Üzerine Mektup'ta umkehren kavramını kullanması bu yaklaşıma uymayan bir örnek olarak gösterilebilir. Bz. Maly'nin notu için onun çevirdiği son yapıt olan 'Die Kehre', In Research in Phenomenology, 1 (1971): 8. Heidegger Kehre'yi, Metafizik İlkeler'de (s.201) yer alan Varlık ve Zaman tasarısı çerçevesinde kısaca tartışır.

Bu süreç içerisinde yayımlanan konuşmalarında, Heidegger, tasarısının taşıdığı güçlüklerle işaret eder. Bu seri içerisinde daha önce ele alınan iki konuşmanın bize bu konuda yardımcı dokunacaktır. *Temel Sorunlar*'ın ilk cümlesine ait olan dipnot bu konuşmaların *Varlık ve Zaman*'ın birinci bölümünün 3d kısmına ait olan konuların yeniden çalışılması olduğu üzerinde durur.<sup>47</sup> Albert Hofstadter, bu konuşmaların temel tasarının tamamlanmasının etkisinde kaldığı ve yalnızca bu tasarının bir parçası olduğu konusunda yanılmaktadır.<sup>48</sup> Bir yıl sonraki konuşmalar, son Marburg konferansları, *Temel Sorunlar*'da olduğu gibi 'Zaman ve varlık' konusunun geliştirilmesi amacını taşıyan konuşmalar değildir; fakat son derece ufak bir farkla 'varlık ve zaman sorununu' açıklamaktadırlar. Her iki konuşma serisi de Platon'a yapılan bir göndermeyle sonlanır.

Heidegger, *Temel Sorunlar*'da kendisine, varlıkla ilgili dört sorunun çözümlenmesi aracılığı ile varlığın kendisine uygun bir görüş ya da düşünce oluşturmayı amaç edinir. Bu dört sorun şöyle sıralanabilir:

- (1) Varlık ve var olanlar arasındaki ontolojik ayrım;
- (2) Varlığın açılma biçimi, yani, nelik ve nasıllığın (geleneğin deyişiyle *öz ve varoluş*) varlık düşüncesinde birleştirilmesi;
- (3) Varlığın çokluğunun ya da açığa çıkma alanlarının birleştirilmesi ve
- (4) Doğruluk (ya da Hakikat) sorunu.

İlk üçü, genç Hegel'in özdeşlik ve ayrımı ile ilgili olan, Ortaçağ Skolâstisi'nin 'varlığa benzerlik' biçiminde anladığı ve Platon'un 'bir' ve 'çok' bağlamında tartıştığı temel metafizik sorunun görünüşüdür. Heidegger, bu sorunları varlık ve varlığın verimliliğinin (açıklığının) görünen ayırtmazlığının sınırları içerisinde ortaya koyar. Bu dört sorunun sonuncusu hakikati (ya da doğruluğu) anlamının ontolojik temelini ortaya konulması içindir.

Bu konuşmalar için kaçınılmaz olan en önemli konu, varlığın kendisinden çok onun anlaşılmasına ilişkin sorundur. Bu, *Varlık ve Zaman*'dan beri, ele alınan her sorunun varlığın anlamına (*Sinn von Sein*) ilişkin sorudan sonra getirilmesi anlayışına uygun düşer. Bu anlam, varlıkla birlikte koşullanması gereken Dasein olarak insan varlıklarıdır. Varlığın kendisinin sistemli bir görüşünün oluşturulması *Varlık ve Zaman*'da açıldığı gibi Dasein'in hazırlayıcı analitiğine dayanır. Bu çalışmada yer alan anlama anlayışına göre, her anlama, tasarımıyan yani anlaşılın

<sup>47</sup> Gp 1: 'Neue Ausarbeitung des 3. Abschnittes des I. Teiles von Sein und Zeit.' Bu metinlerin toplandığı eserde yer alan bu notun Heidegger tarafından yazılmış olması gerekmez. Heidegger'in ölümünden sonra basılmasına rağmen Heidegger'in bu notu olsa olsa onaylamış olduğunu farz ediyoruz.

<sup>48</sup> 'Translator's Introduction', Basic Problems, xvii. Heidegger'in bu konferanslara ilişkin tanıtıcı taslağı her biri dört kısımdan oluşan üç bölüm olarak açıklanır. Konferanslar sadece I. Bölüm (tarihsel)'ü ve II. Bölümün birinci kısmını sunar. İkinci ve üçüncü bölüm, birinci bölümde tarihsel olarak ortaya konulmuş olan sorunları çözümler. Burada, tasarlanmanın çok az bir kısmı başarılmıştır.

herhangi bir şeyi daha geniş bir tasarı alanıyla bütünleştiren bir anlamadır ve ille de belli bir konuya ya da şeye ait olmak zorunda değildir. Bununla birlikte, varlığın kendisini anlamak, ‘var olan’ herhangi bir ‘şey’i anlamaya benzemez. Heidegger’e göre, ontolojik ayırımın tanımlanmasındaki bu yetersizlik, felsefe tarihinde çok büyük bir karışıklığa neden olmuştur. Bu karışıklığın çok az bir kısmı, bu dünyanın dışında ikinci bir dünyanın (*Hinterwelt*) varlığına ilişkin sıradan anlayışın metafizik görüşünden oluşmaktadır. Ancak Heidegger felsefe tarihindeki karışıklık için, en fazla Plâtonculuğu suçlar ve bu konuya pek fazla yer ayırmaz.<sup>49</sup> Söz konusu tartışmalar bağlamında o, ontolojinin biliminin transandantal öneminde ısrar etmeyi sürdürür. Bu, var olanın aşkın bilimi değil, varlığın aşkınsal bilimidir. Heidegger, ikisi arasındaki karışıklığın kaynağı olarak, Aristoteles’in ‘ilk bilim’inin iki anlamı olmasını gösterir. ‘Var olan’ olarak varlığın bilimi ya da ‘önce var olan’ın bilimi. İlk sorunun ikinci aracılığı ile çözümlenmesi bize, ‘el-altında-olan’ın açığa çıkarılması konusunu açık kılacaktır.

Heidegger herhangi bir ontolojik soruşturmada izlenecek adımları şöyle belirler: ‘var olan’ları anlamak ve varlıkla ilişkisinde açığa çıkarmak, varlığı anlamak ve onu zamanla ilişkili bir biçimde açıklamak. Heidegger’in konferanslarında ileri sürdüğü varlığın zamanın transandantal sınırlarında açıklanması anlayışı, Platon’un *epekeina tes ousias*’ı bağlamında açıklanır: ‘Soruşturduğumuz şey, *epekeina tes ousias*’tır’ (*BP* 285, *Gp* 404). Heidegger için, varlığın ötesinde olan *epekeina*, zamandır. Ancak burada, *Varlık ve Zaman*’ın betimlediği zamanın zamanlaşmasının (*Zeitlichkeit*) üçlü ek-statik birliğinin fenomenolojik çözümlemesi yetersiz kalmaktadır. Bu çözümleme elde tutulmakla birlikte, *Zeitlichkeit* anlamında zamanın zamanlaşmasının kökenine, daha derinde, temelde yer alan önsel yapısına doğru geri gidilir. Heidegger’e göre, bu yapı, yitimsellik (*Temporalitat*) anlamında zamanlaşmaktır. Zamanın zamanlaşmasının yitimsellik olarak ele alınması, doğrudan doğruya, dünyanın ötesine geçen bir zaman açılımına bağlıdır. Bu, *epekeina*’nın arayışıdır. Dünyalı bir varlık ya da dünya-içinde-varlık (*In-der-Welt-Sein*) olmasıyla Dasein transandant

<sup>49</sup> Heidegger, bazen ‘Plâtoncu gelenek’ ibaresini kullanır. Bu ibare, Platon ve Plâtonculuk arasında önemli bir ayırım olduğunu düşünmeye izin verse de, o, *Metafiziğe Giriş*’te bunun için Platon’u suçlar: ‘Sofistlerde ve Platon’da görünüş tam anlamıyla görünme olarak ortaya konulmuş ve böylece de temel niteliği bozulmuştur. Aynı zamanda, idea olarak varlık (her ne ise o olan olarak varlık) duyu-üstü bir alana yükseltilmiştir. Yukarıda bir yerlerde yer alan gerçek varlık (olan) ile tamamen görünüşe çıkan özü arasında bir chorismos, gedik, yaratılır.’ (106; almanca baskıda 80). Ayrıca, Bz. Nietzsche 1: 18 ve Nietzsche 2: 541.

Bana göre, Platon’un ikili dünya yorumunun yaygın kavrayışı Platon’da görünür ve anlaşılır olan arasındaki ilişkinin meydana getirdiği sorunun önemini görmezden gelmemektedir. Platon’un ikili dünya yorumunun karşıt savları bulunmasına rağmen (tabii ki bu görüşü destekleyen görüşlerin de bulunmasına rağmen) burada bu savlara yer verilmeyecektir.

bir varlıktır: ‘Gerçekten transandant olan tek şey, Dasein’dir’ (BP 299, Gp 425).

Bu anlamda, ontoloji aşkın varlığın bilimidir; ancak Dasein’in aşkınlığı, Tanrı’nın aşkın varlığı değildir. Çünkü Dasein’in aşkınlığı yitimli bir aşkınlıktır. Aşkın varlığın bilimindeki “-ın” tamlayıcı, hem öznel hem de nesnel bir tamlayıcıdır ve yalnızca Marburg’daki son konferanslarda açıkça görülür. Bu konferanslarda, Heidegger, metafizik biliminin değerlendirmesini yaparken bu bilimin iki temel kısımdan oluştuğunu belirtir: Temel ontoloji ve aşkın ontoloji. Bunlardan ilki, *Varlık ve Zaman*’ın birinci bölümüne yani hem Dasein’in hazırlayıcı analitiğine hem de ‘Zaman ve varlık’ başlıklı üçüncü kısımda ele alınan varlığın kendisine ilişkin yaklaşıma karşılık gelir. Kant’ta olduğu gibi, anlamının sınırlarına ilişkin eleştirel soru daha önceki metafizik bağlamında konumlandırılmıştır. Aşkın ontoloji, hem varlığın ötesindedir (*epekeina tes ousias*) hem de varlık anlayışından sonradır. Dasein’e ve etik soruların uygun bir biçimde ortaya konulacağı Heidegger’in söylemi ile varoluşun metafiziğine geri dönmektir. Bu çözümleme, daha önceki ontolojiye ve *Varlık ve Zaman*’ın existenzial yaklaşımına karşın, bir biçimde ontik (*existenziell*) olmalıdır. Bu ontik çalışmanın başlıca konusu, insanın açık olması anlamında özgürlüğüdür. Ancak Platon’un *epekeina*’sı, geleneksel olarak Aristoteles’in son nedeni (*hou heneka*) aracılığı ile yorumlanabilirdi. Heidegger, asla bu aşkın ontolojiyi ortaya koyamamıştır, çünkü varlığın kendisi konusunda hiçbir zaman tam olarak tatmin olmamıştır.

Heidegger’in ‘varlığın kendisi’ (*Being as such*) düşüncesi açısından yüzleştiği son sorunu doğruluktur. Dolayısıyla, *Temel Sorunlar*’a rağmen daha önce irdelenen dört sorunun ötesine geçememiştir. Konferanslar doğruluğun kaçınılmaz sorusunun başka bir deyişle, felsefe biliminin nesnelleştirilme sorununun açıklanmasıyla ilgilidir. Bu bağlamda, *Varlık ve Zaman*’ın doğruluk anlayışı bu çalışmaya nasıl uyarlanabilir? Doğa bilimlerine ait nesnelere ya da konular belirlendiğinden beri, diğer bilimlerin doğasında bulunan nesnelleştirmenin felsefe için de gerçekleştirilmesi bir güçlük olarak görünmez. Felsefenin konusu öncelikle varlığın kendisidir, ancak bu basitçe bir nesne olarak anlaşılabilir. O, bir ‘şey’ de değildir. Bu konu, açılışı Freiburg’da yapılan ‘Metafizik nedir?’in konusudur. Heidegger’in sorusu varlığın nesnel olmayan ve de herhangi bir şeye konu olmadan önceki bilincinin nasıl tematikleştirileceğine, başka bir deyişle, nesnelleştirileceğine ilişkindir. Bu konferanslar serisinin (*Temel Sorunlar*) sonuçlandırılmasında Heidegger, Platon’un ‘anımsama’ (*anamnesis*) kavramına başvurur ve hatırlatıcı bir not ekler: ‘Burada, ciddi bir biçimde ve açıkça zamansallığın hiçbir durumda çokluğun üstünde kavranan ve anlaşılabilir bir sezgi (*Intuition*) olmadığını anlamamız gerekmektedir. O, kendini yalnızca, özel bir forma özgü kavramsal çabada açar. Bununla birlikte, onun kendisinin görünüşüne (*Blick*) sahip olmaksızın daha en başından bir koşul olarak varsayılması da söz konusu değildir.’ (BP 327, Gp



465) Anlaşılamaz ya da çokluğu aşan bir sezgi olmaksızın varlığın görünüşe gelmesi, daha doğrusu, açığa çıkarılması hakkında ne söyleyebiliriz? Heidegger'in Platon'dan aldığı ve belirginleştirdiği bunlardan ikincisidir. Konferanslar, Kant'ın yedinci mektubundaki Platon yorumuna karşı çıkışla sona erer: Platon'un 'kavramsal çalışması' yeterince titiz bir çalışma değildir.

Felsefe biliminin nesnelleştirici yapısına ilişkin sorun, açıkça olmasa da, *Varlık ve Zaman*'da yer alır.<sup>50</sup> Başka bir yerde, titizlikle belirttiğim gibi, yöntemsel ayırtmazlık fenomenolojik çözümlemeyi olanaklı kılar. Buraya kadar ele alındığı her yerde bu ayırtmazlığa, varlığı yalnızca el-altında-olan olarak ele alan metafizik geleneğin yanılması olarak karşı çıkıldı.<sup>51</sup> *Varlık ve Zaman*'la birlikte adını duyuran vicdanın sessiz ve ayırt edici sesi, nasıl olur da görünüşte ayırtmaz olan bir düşüncede açıklanabilir? Ya da, *Temel Sorunlar*'da dile getirildiği gibi, varlığın kendisinin, açıldığı biçim ya da durumlardan ayırdı olmaması, burada gerçekten bir ayırım olmaması olarak değil de, kaynağın (*Ursprung*) zenginliği (verimliliği) olarak nasıl anlaşılır?

*Varlık ve Zaman*, bu sorunun açıklığında doğruluğun kökensel olan ve bu nedenle, olanaklı türetilmiş düzeyleri ile arasındaki ayırımı anlaşılmasını öngörür. Heidegger *VZ*'de, doğruluğun yargı biçiminde ya da açığa koyma olarak anlaşılmasının yanlış olmadığını yazar. Doğruluk, bu biçimi alabilir. Fakat doğruluğun bu biçimi daha temel ve kökensel olan bir doğruluk deneyiminde, açıklık olarak doğrulukta, temellenir. Heidegger, uygunluk olarak anlaşılan geleneksel doğruluk anlayışını basitçe bir kenara atmaz. O, Kant gibi, böyle bir görüşü açıkça kabul eder ve daha sonra 'doğruluğun doğruluk olarak olanaklılığının koşullarını' sorgular.

Heidegger'in çözümlemesi, yargıya ait olan '*adaequatio*' düzeyinden daha yüksek, ontolojik bir düzeye, uygunluktan açıklığa, doğru ilerler. Buna rağmen o, hiçbir yerde ontolojik olan doğruluktan 'şey'in ve yargının doğruluğuna nasıl geri dönülebileceğini ya da bu doğruluğun ontolojik olandan nasıl türediğini yeterli bir biçimde göstermez.<sup>52</sup> Bu ikinci

<sup>50</sup> Kavramsallaştırma ya da şematizasyon tartışmasını 69. kısımda görebilirsiniz.

<sup>51</sup> Bz. Benim makalem 'The problem of "indifference" in Sein und Zeit ', *Philosophy and Phenomenological Research*, 43 (September 1982), 43-58.

<sup>52</sup> *Varlık ve Zaman*'ın 44. kısmında yer alan doğruluk tartışması alışılmış ve yadsınamaz olan doğruluğun uygunluk anlayışının olanaklılığının ontolojik koşulunu göstermeye çalışır. Bu koşul, doğruluğun açıklık olarak anlaşılmasıdır. İfade (*Aussage*) ve 'kuramsal olarak açığa çıkma'nın (*apophantic as*) yorumda (*Auslegung*) ve 'kılığsal olarak açığa çıkma'da (*hermeneutic as*) nasıl uygun bir biçimde temellendiğini açıklar. Ardından, daha kökensel olan anlayışın, başka bir deyişle, açıklığın ne yolla geleneksel uygunluk anlayışı ile örtüldüğünü açıklar. Bununla birlikte, burada, *Dasein*'in ontolojik olarak 'doğrulukta' bulunması durumunda yanlışlığın (*falsity*) ve 'doğruluk-olmayan'ın (*untruth*) olanağının nasıl anlaşılması gerektiği de tartışılır. Fakat bu noktadaki temel sorun açıklık olarak anlaşılan doğruluğun kökensel görüşünün ancak otantik bir 'an' içerisinde deneyimlenebilir olan yapısının nasıl olup da yargıların, önermelerin ya da bilimin yani kuramsal olanın gösterilme olanağı olabileceğidir. Varlığın kendisinin anlamı konusundaki yükselmenin

gelişme, 'şey'in ya da yargının doğruluğuna geri dönüş olarak, felsefe biliminin doğa bilimleri ile ilişkilendirilmesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Heidegger'in 'Fenomenoloji ve teoloji' adlı konuşması onun felsefe ve doğa bilimleri arasındaki ilişkiyi uygun bir biçimde açığa koyamamış olduğunu gösterir.<sup>53</sup> Fakat bu gelişmenin asıl önemi ontolojinin

---

ardından belki de 'dönüş' tasarısının ardından gelen geriye doğru gelme ya da inme bu sorunun asıl yeridir başka bir deyişle belki de Heidegger'in kökensel ve yaratıcı tasarısının sınırlarında bu soru 'temel ontoloji'dense (fundamental ontology) 'aşkın ontoloji'ye (metontology) daha uygundur. Ernst Tugendhat Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, DeGruyter, Berlin, 1970, s.330-62'de benzer bir sav ortaya atar.

<sup>53</sup> Tarihi 1927 olarak belirtilen bu konferansta tanrıbilim ve felsefe arasındaki ilişki iki bilim- Mutlak teoloji bilimi ve ontolojik felsefe bilimi- arasındaki ilişkinin bir sorunu olarak tartışılır. Burada, Heidegger teolojinin kendisini temellendirmek için felsefeyi gerektirmediğini fakat kendi bilimsel konumunu: 'Die positive Wissenschaft bedarf der Philosophie nur mit Rücksicht auf ihre Wissenschaftlichkeit'(27) - görebilmek için felsefeyi gerektirdiğini ileri sürer. Teoloji felsefeyi gerektirse de felsefe teolojiyi gerektirmez. Felsefe izlenecek bir yol ya da doğrultu vermez, o doğruluğu verir. Ancak din felsefesi teolojiyle ortak bir yöne doğru gider. (mistanleiten). Bu ortak yön (Mitleitung), 'formal-anzeigend' ('ontolojik alan'ın biçimsel olarak ortaya çıkması) olarak biçimlendirilir. Heidegger teolojik kavramların içeriğinin başka bir deyişle günahın, ontolojik kavramına başka bir deyişle suça geri dönmeyi gerektirdiğini savlar. O, bunu günahın teolojik kavramını ya da anlamını yadsıyarak ve onu sadece suçun ontolojik anlamı üzerine inşa ederek devam ettirir. Teolojinin içeriğine kaynaklık eden şey inancın deneyimidir. Buna rağmen, felsefenin teolojinin temel kavramlarında biçimsel olarak doğruladığı ya da temellendirdiği şey herhangi bir teolojik kavramın ontolojik olanı öndeyilediğidir. Bir kavramı ontolojik olan öndeyisine ya da varsayımına geri götürme anlayışı, biçimsel olarak ve uygun kökenine (Ursprung) karşıt bir biçimde Heidegger'in - ontolojik olanın önceden varsayılmasının kökene konulduğu Heidegger'in- kavramlarının genel olarak aşkınsal olan anlayışına aykırı düşer. Heidegger'in burada betimlediği bir diğer güçlük ya da sıkıntı bu iki bilim arasındaki ilişkinin onun inancın ya da dinin 'ölümcül düşmanı' (Todfeind) olarak tanımladığı felsefe anlayışında yatmaktadır. Bu derin düşmanlık inanma (Glaubigkeit) ve kendinin kendini-açıklaması (burada, Selbstbehauptung değil, fakat Selbstübernahme olarak) arasında gösterilir. Onda, bu düşmanların nasıl ortak bir yön ya da doğrultuda bir araya geleceği konusu açıklığa kavuşmamıştır.

Bu ilişkinin felsefenin herhangi bir kesin bilimle olan ilişkisi konusunda bir örnek olarak ele alınması ortak yön ilişkisini belirsiz bırakır. Heidegger 1927/28 Kant konulu konuşmalarına girişinde ontik kesin bilimler ile ontolojik ontolojik felsefe arasındaki ilişki sorununu benzer bir durumda açıklar. Burada, o, Husserl'in alan ontolojileri anlayışını formal-anzeigend'in bağlı olduğu açıklama konusunda benimser. Başka bir deyişle, Husserl'in alan ontolojileri sistematığı biçimsel ontoloji tarafından tamamlanır. Heidegger felsefe ve kesin bilimler ilişkisinin anlaşılmasının onun reddini nasıl etkilediği konusunda açıkça ve uygun bir biçimde ortaya koymaz. Onun asla tam anlamıyla gerçekleşmemiş olan temel ontolojisinin tamamlanmasını sağlayabilecek olan böyle bir konunun açıklığa kavuşturulması için gerekli olan nedir? Heidegger ontik ya da kesin (pozitif) bilimlerdeki konusallaştırma ya da şematize etme sorunu hakkında kendinden emin bir biçimde konuşsa da felsefe biliminin kendisine yani onun 'biçimsel' yapısına ait olan sorunu açığa koyamamıştır. Bu nedenle, bu iki şematik, iki bilim türü, arasındaki ilişki kapalı kalır. Bz. *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Frankfurt, 1970. İngilizce çevirisi *The Pity of Thinking*, Indiana University Press, Bloomington, 1976 olarak James G. Hart & John C. Maraldo tarafından yapılmıştır.

kendisini bir bilim olarak gerekçelendirmesi, başka bir deyişle, nesnelleştirmesi ve şematize etmesi için bir koşul olmasıdır.

Bu gelişmenin gerçekleştirilmesindeki güçlük, temel ontolojiden varsayılan aşkın ontolojiye doğru ilerlemenin Heidegger'in kavramsal sıkıntısının gereksindiği ancak onun tarafından başarılammış olan varlık öğretisi için, sistematik bir güçlük olarak düşünülmüştür. Gerçek anlamda bir ayırt taşımayan görüş ya da düşünce doyurucu olarak ortaya konulamamıştır ve bu yalnızca, Dasein'e geri dönme sorunu olarak bırakılmıştır. Heidegger burada, Almanca 'Kehre' ve 'Umschlag' kavramlarını Greklerin metabole kavramı ile açıklar. Bu son konu, Devlet'te Glaukon'un mağara benzetmesine ilişkin olarak öne sürdüğü sorun ile ilgilidir: 'Şunu mu anlatmaya çalışıyorsun, bizler onları alt düzeyde yaşamaya (başka bir deyişle, mağarada yaşamaya) zorlayarak bu yanlışı yapmalarına ta ki onlar kendi güçlerini daha iyiye doğru yetkinleştirene (başka bir deyişle güneşin altında yaşayana ) değin göz mü yummalıyız?' (520 D). Bu, Platon'un methexis anlayışının siyasi olarak düşünülmesidir. Herakleitos'a karşın, Platon ve Heidegger için, yukarı giden yolla aşağı giden yol aynı değildir. Heidegger'in vicdanının sessiz sesi uygun bilimsel bir şematizasyon sunamaz. Bundan kısa bir süre sonra, *Metafizığe Giriş*'te Heidegger felsefenin bilimsel konumundan vazgeçer. Kısa bir süre sonra da felsefeyi şiirsel olanın ya da yaratma sanatının en yakınında bulunan düşünce (*Denken*) için bırakır.

Heidegger, Marburg'dan 1928'deki ayrılışının ardından, 1930/1 kış döneminde, doğruluk üzerine konferanslar verir. Bu konferanslar, henüz basılmamış olsa da, biz Platon ve 'Doğruluğun Özü Üzerine' adlı çalışmalarının her ikisine de sahibiz. Bilim (*Wissenschaft*) konusundan vazgeçilir; ancak yargının ya da herhangi bir sözün doğruluk olanağının temeli, çok daha derindeki (daha yüksek) ontolojik alanı, sorusu aynı kalır. Daha önce olduğu gibi, bu ontolojik temel ya da olanak varlığın kendisidir. Dolayısıyla, her ne sorgulaniyorsa bu aynı zamanda bütüne ilişkin bir sorundur. Yanıtın uygunluğu dış bir ölçüt ya da bir Archimedes noktası açığa koyamaz. Burada, Heidegger felsefe düşüncesi için 'Gelassenheit der Milde'- var olanları açığa koyan bir uzlaşma noktası- ortaya koyar.<sup>54</sup>

---

Bz. Ayrıca, *Phänomenologische Interpretation von Kants der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe 25, özellikle 17-39.

<sup>54</sup> Wegmarken, 94-5. Bu, onun daha sonraki düşüncesi için çok önemli bir konudur. Bz. Özellikle *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959 olarak adlandırılan ve John M. Anderson & E.Hans Freund tarafından İngilizceye çevrilen *Discourse on Thinking*, Harper & Row, New York, 1966.

Doğruluk üzerine olan konferansa eklenen not (s.97) bu konferansın ('Doğruluğun özü üzerine') ikinci kısımda 'Özün doğruluğu üzerine' adı altında genişletildiğini belirtir. Ayrıca notta, '“Hümanizm Üzerine” mektupta tartışılan ya da öne sürülen (angedeutet) nedenler konusunda' bu konferansların yetersiz olduğu değerlendirilmesi yapılır. Bu nedenler orada, Varlık ve Zaman'ın 'Zaman ve varlık' kısmında öne sürülen ve yalnızca 'düşüncenin yetersizliği' ve 'metafiziğin diliyle başarılabilir olmadığından' söz edilen yerin

5

Felsefe bütünün hakikatini gereksinir. Bu bağlamda, felsefenin amacıyla birlikte ilerleyen sorunlar konusunda gelenek içerisinde Platon ve Hegel kadar bilinçli iki düşünür daha yoktur. Hegel'in tasarimsal düşünceyi, Heidegger'in de ele aldığı ve bilimsel bir dilin nesnelleştiriciliğinde kendisini gösteren eleştirisi, daha öncekini izleyen bir diğer temel sorunu oluşturmaktadır. Platon kendi diyalektik biçiminde ve bu biçimin karşılıklı söyleşme yani diyalog biçiminde ortaya konulmasında aynı sorunla yüzleşir. Heidegger'in Hegel'e çok az kulak vermiş olması, Platon ironisinde yatan kavramsal sıkıntısı ve daha fazlası için olan gereksinimi, kendi düşüncesi ile Platon arasında gerçekleştirilmesi olası yakınlık ile onun açık ve de sert eleştirisini belirginleştirebilirdi.

Bu bağlamda, Heidegger, Natorp'tan ikili dünya öğretisinin Platon'a atfedilmesindeki yanılığın olduğu kadar, Platon için, *eros*'un önemini ve daha fazlasını da öğrenebilirdi. *Metafizik İlkeler*'in felsefe tarihine geçiş yaptığı paragrafta Heidegger, Parmenides, Platon, Aristoteles, Descartes, Kant ve Hegel'deki öznelliğe ilişkin anahtar kavramlardan söz eder. Burada, Platon için, *logos* ve *psyche* kavramlarını anar. Natorp'a bakıldığında, *Platons Ideenlehre*'nin ikinci baskısında (1920) yer alan ekler kısmı, 'Logos-Psyche-Eros' olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda, Heidegger'in Platon yorumlarında *eros* ile herhangi bir biçimde ilgilenmemiş olması belki de onun Platon yorumunda en dikkate değer noktadır. Bu konunun değeri, sadece *eros*'un Platon'un merkeze aldığı konulardan birisi olması ya da çağdaş tartışmalarda (örneğin, Natorp) oynadığı önemli role bağlı değildir; ancak bu kavramın Heidegger'in aşkınlık kavramına çok fazla benzerlik göstermesidir.

Daha önce irdelendiği gibi, *Metafizik İlkeler* ve *On the Essence of Ground, Temelin Özünü Üzerine*, kendi içerisinde ele alındığında hiç de Platoncu olmayan Dasein'in açıklığı olarak anlaşılabilir özgürlük kavramı ile sonuçlandırılmıştır. Ancak açıklık anlamında özgürlük, yoksunluk ya da örtüşememe, tüketilememenin (*Ohnmachtigkeit*) sınırlarında, *Varlık ve Zaman*'a uygun bir biçimde, transandantlık olarak görünmeye başlar. Ayrıca, Heidegger'in çözümlemesinde istek değil, açıklık olarak anlaşılabilir özgürlük merkezdedir. Dasein'in zamansal varlık olarak anlaşılması bizi onun açık ve transandant varlığının çözümlenmesine hazırlar. Zamanın zamanlaşması, ek-stasis olarak yani Dasein'in kendisinin dışında ya da açıklığında, zamanlaşan bir dünyada bulunması biçiminde açıklanır.

---

açıklanmasıyla sınırlıdır. Mektup, bununla birlikte, 'Doğruluğun Özünü Üzerine' konuşmasının 'dönüş'ün düşünülmesine ilişkin açık bir kavrayış sağladığı üzerinde durur. (Wegmarken, 159; Basic Writings, 208).

Heidegger'e göre, bu, Husserl'in geliştirdiği yönelimsellik anlayışının kökenidir. Bu anlayışa ilk değini, Platon'un her *logos* (düşünce ya da söz anlamında) bir '*logos tinos*'tur yani, bir şeyin '*logos*'udur, sözüdür ve böylece, bu anlayışın ikincil olduğunu gösterir. Heidegger'e göre, herhangi biri aşkınlığı yönelimsellik ile açıklayamaz; ancak yönelimselliği aşkınlık ile açıklayabilir. Heidegger, yönelimselliğin aşkınlık ile temellendirdiği düşüncesinde olduğu gibi, Platon'da da *eros*'un logos ile temellendiğini göremez. Felsefenin kösnül çılgınlığında herhangi biri kendisinin dışında, doğrulukta durmaya doğru gelebilir. Heidegger bunu, Dasein'in ek-statik (varlığının kendisinde kendi açıklığında duran) yapısı olarak adlandırır.<sup>55</sup>

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın tamamlanma çabasında ve Platon eleştirisinin açık ve kesin bir biçimde belirtilmesinde boğuştuğu temel sorunun doğruluk sorunu olduğunu belirtmemiz gerekir. O, naif bir nesnelcilikten olduğu gibi naif tanrıbilimcilikten de uzak durmayı ister. Bununla birlikte, o Nietzsche, Natorp ve Sartre gibi düşünürlerin öznelciliğinden de kaçınmaya ihtiyaç duyar. Heidegger, öte dünyaya ait bir aşkınlık anlamını taşımadığı gibi Yeni-Kantçı anlamda transandantalı da taşımayan yani bu anlayışlardan - bana göre, Platon'a her biri aynı derecede uygun olmayan tüm diğer seçenekler- uzak olan bir doğruluk anlayışı oluşturmayı amaçlar. Heidegger için, doğruluk özne tarafından ortaya konulan bir konu ya da bir şey olamaz. O, bir ölçüt (*Mass or Massstab*)

<sup>55</sup> Heidegger'in Platon yorumunun yönünün belirlenmesinde herhangi biri *eros*'un Platon için olan öneminin burada abartıldığını söyleyerek karşı çıkabilir. Özellikle de mağara benzetmesinde *eros*'tan hiç söz edilmez ve aynı zamanda Devlet'e genel olarak bakıldığında birçok bölümünde *eros*'a değinide bulunulmadığı görülür. Benim burada, Heidegger'in Platon'da *eros*'u görmezden geldiğine ilişkin belirlemem onun genel anlamda tüm Platon yorumuyla ilgilidir ve her ne kadar *eros* insan doğası ve onun felsefi potansiyeli için özsel kılınsa ve böylece 'doğal' (ei phusei) (515 C) olarak adlandırılanın açığa çıkması sağlansa da sadece mağara benzetmesinin yorumuyla ilgili değildir. Ben burada, Platon'da ya da Devlet'te *eros*'a ilişkin bir yaklaşım oluşturmaya çalışmıyorum. Ancak ben yine de Devlet'in beşinci kitaba kadar olan birçok bölümünde *eros*'un tartışmaların dışında kaldığına çünkü tartışmaların siyasetle ilgili olduğuna işaret ediyorum. Bunlar, halkın ya da kamunun ve yönetimin gereksindiği kısıtlamalar ya da haklarla ilgili konulardır. Filozof doğası gereği halkın ve yönetimin ya da siyasetin gereksinimlerinin tek karşılayıcısıdır. O, özel, doğal ve kösnüldür. Bu nedenle Devlet beşinci kitapta ne zaman ki filozof konusuna girilir o zaman *eros* da diyaloga girer. Bz., filozofun doğasının betimi konusu için, 490 A-B. O, bilgeliğin sevgilisidir (philomathes). Onun sevgisi (*eros*) her şeyin kendi doğasına dokunmadıkça bitmeyen bir sevgidir. O her ne gerçekten varsa ('-dır' ise) (toi onto ontos) onunla uğraşır ve doğruluk ile nous'u ister. Bz., ayrıca 475Eff. Ve 485Bff. Bz. Devlet'teki *eros* anlayışı konusunda oldukça iyi belirlemeler için Arlene Saxonhouse'un 'The Philosopher and the female in the political thought of Plato', Political Theory, 4 (1976): 195-212 ve Stanley Rosen'ın 'The role of eros in Plato's Republic', The Review of Metaphysics, 19 (1965) : 462-75. *Eros*'la ilgili geniş irdelemeler Symposium ve Phaedrus'ta bulunmaktadır. Fakat bu durum, filozofun kösnül yapısının diğer diyaloglarda baştan sona kadar ele alındığı anlamına gelmez. Bz. örneğin Phaedo 67 B, Philebus 58 D. Theatetus 148Eff., Timaeus 42A, Sophist 222E, ve Lysis 218A-B. Platon için *eros*'un başlıca önemi ya da değeri ne kadar pedagojik (eğitici) ise felsefe de o kadar 'pedagojik'tir.



gerektirir. Felsefe biliminin kendi kendisine ilişkinliği bütünü doğruluğunun kendi kendisinin temeli olarak anlaşılması açısından ele alındığında bu ölçüt doğruluğun dışında olamaz. Heidegger için, doğruluk kendisini kendi açıklığını olmasında, başka bir deyişle kendi açıklığı olarak açılanmasında otantikleştirir. Heidegger'in bu olay ya da açılanmaya ait görünüşün somutlaşması olarak anladığı görünme (*Blick*) ya da onun deyimiyle açığa çıkma Platon'da eleştirdiği sezgi kavramına benzemektedir. Heidegger'in bu 'Blick' kavramını Platon'un anımsama kavramı ile açıklığa kavuşturmaya çalışması tam anlamıyla uygun bir çaba olabilirdi. Heidegger'de varlığın görünme ya da açığa çıkma olayının herhangi bir 'şey'in konu edilmesine öncel olan yapısı ve görünüş eleştirisi bir arada açıklık olarak anladığı doğruluk için uygun bir metafor bağlamında şematik bir biçimde ortaya konulamamıştır. Bu nedenle, o varlığın sesinin bekleyişinde kalmıştır.

Heidegger, İyi düşüncesi ve insanın bu düşünceye olan kösnül tutkusuyla ilgilenirken Platon'da İyinin aşkınlığının (*Devlet*) yaşamın karmaşasının simetrik ölçütü olarak güzelle nasıl bağdaştırıldığına (*Philebus*) dikkat etmeliydi. İyi, insanın tüketilemez ama aynı zamanda da bitimli varlığında kendisine doğru olduğu bir karmaşadır.

Platon ile olan bu yakınlığın açığa konulması asla, onlar arasındaki son derece anlamlı ve belirgin farklılıkları yadsıyamaz. Aksine, bizi bu karşıtlığın daha açık bir biçimde görülmesine davet eder. Bu karşıtlık, basitçe Platon'da 'Blick' (görünme, açığa çıkma) olgusunun sonsuz olarak anlaşılmasına karşın Heidegger'de tarihselci bir biçimde anlaşılmasında gösterilebilir. Heidegger'in anımsamayı '*die gewesende Zukunft*' (geçmişin olagelen sürecine gelen gelecek) olarak anlaması kendinde ele alındığında son derece 'Plâtoncu'dur. İnsanın kösnül bir biçimde istediği, ulaşmayı tasarladığı (Heidegger'in birinin kendisi olma olanağı olarak tasarladığı) daima ve hâlihazırda olduğu ne ise onu geri almak ya da üstlenmektir. Biz, neye doğru olduğumuzu hatırlarız.<sup>56</sup> Fakat Heidegger, Platon'un sürekli olarak yaptığı gibi, mitlerle (söylenlerle) anlatma yoluna başvuramaz.

Heidegger için, (önce ve sonra) *Timaeus*'un yaratıcıya ilişkin mitinin Platon'u nasıl metafiziğin ve onto-teolojinin başlangıcı kıldığını gördük. Bununla birlikte, Heidegger'in kendi düşüncesi ile Platon arasındaki yakınlık konusunda kendisi tarafından kabul edilen (her ne kadar üçüncü insan yaklaşımında açılanmış olsa da) son bir noktaya daha değinilebilir. Her ne kadar bu kabuller Heidegger eleştirisinde genellikle askıda kalmış olsalar da. Bu, Heidegger'in metafizik Plâtonculuktur;

<sup>56</sup> Heidegger'in Freiburg'daki ilk meslektaşlarından biri olan Oskar Becker, Platon ve Heidegger arasındaki ayrılığı Dawesen ve Dasein ayrılığı olarak ortaya koyar. Bu konu için Bz. 'Platonische Idee und ontologische Differenz', Dasein und Dawesen: Gesammelte Philosophische Aufsätze, Neske, Pfullingen, 1963, s.157-91. Becker, Platon'uda hatırlamanın tarihsel amacını fazlasıyla görmezden gelmektedir. Heidegger'e göre , 'gewesende Zukunft' yaklaşımı için Bz. Sein und Zeit, 326 (Being and Time, 374).



belirlenmesini bir kez daha yinelediği aynı baskıda yer alır. ‘ ‘Zaman ve Varlık’ ’ konuşması üzerine olan seminer özetinde Platon’un ilk dönemleri, düşüncenin *poiesis*’in Yunan felsefesindeki yaklaşımından *creatio* aracılığı ile *Setzung*’a doğru yer değiştiren çizgisinin dışında tutulur. Heidegger burada Platoncu *paraousia* metaforu ışığında orada *poiesis* ya da öne gelmenin (*Machen*) olmadığını kabul eder: Bu konuda Platon, şüphe götürmez bir biçimde, Heidegger’e yakındır.<sup>57</sup> Sonuç olarak, şunu söyleyebiliriz: belki de, Heidegger kendi öğrencilerinden Platon hakkında bir şeyler öğrenebilirdi.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Zur Sache des Denkens, 49; On Time and Being, 45-6.

<sup>58</sup> Kathleen Wright, George L.Kline’a olduğu kadar bu çalışmanın adı geçmeyen tüm okuyucularına ve onların bu metni dikkatli bir biçimde okumalarına çok şey borçluyum. Bu metindeki araştırmalarımın bir kısmına ulaşmam için, Bryn Mawr College’nin Junior Faculty Research Leave tarafından sağlanan desteğine minnettarım.

