

**Künyesi:** Williams, J. (2002). Heidegger'in Din Felsefesi, (Çev.: M. Türkeri ve Murat Yıldız), *Tabula-Rasa*, 2 (6): 187-224.

## HEIDEGGER'İN DİN FELSEFESİ\*

**John WILLIAMS**

**Türkçesi: Mehmet TÜRKERİ\*\***

**Murat YILDIZ\*\*\***

Heidegger'in eserlerinde dinin bütün yönlerinin tam olarak ele alınması, Peirce, James, Dewey ya da Whitehead'in eserlerinde olandan daha fazla değildir. Ancak, terimin Amerikan anlayışında ifade ettiği anlama göre, din felsefesinin başlıca unsurlarının hepsi, bir dereceye kadar Heidegger'in eserleriyle ilgilidir. Dolayısıyla Amerika modeline göre, Heideggerci bir felsefe kurmak mümkün olmalıdır. Bu bölümde analiz edilecek olan Heidegger düşüncesinin başlıca dört yönü: **1)** felsefenin din ile ilişkisi; **2)** geleneksel felsefe ve teoloji karşısında Heidegger'in tutumu; **3)** onun insanla ilgili betimlemesi; ve **4)** onun teizm tartışmasıdır.

### I. I. Felsefe-Din İlişkisi:

Felsefe "ateistik olduğundan daha fazla teistik olamaz. Bu ...herhangi bir kayıtsız tutumdan dolayı değil, bilakis bir düşünce olarak düşünce üzerine konmuş olan sınırlamalara saygı göstermekten dolayıdır..."<sup>1</sup> Bu sözcükler, Heidegger'in dinsel konulara karşı ömür boyu takındığı tavrı ifade eder. O, inanç ve düşünce arasında indirgenemez bir dikodeminin var olduğunu daima savunmuştur. Din, münhasıran inançla ilgilidir ve felsefeci, bir düşünür olarak, Tanrı, Tanrı-insan ilişkisi gibi konuları ele alacak yeterliğe sahip değildir. Bu durumda Heidegger'e göre din felsefesi gibi bir şey olamaz. Aynı zamanda o, felsefenin teolojide kullanılmasını önlemek için sert sınırlamalar getirir.

---

\* Burada Türkçesini sunduğumuz metin, John Williams'ın, **Martin Heidegger's Philosophy of Religion**, (Canadian Corporation for Studies in Religion, Canada, 1977) adlı eserinin üçüncü bölümünü oluşturmaktadır.

\*\* Yrd.Doç.Dr., D.E.Ü. İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Böl. Öğretim Üyesi.

\*\*\* Yrd.Doç.Dr., D.E.Ü. İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Böl. Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Heidegger, "Brief Über den Humanismus", *Wegmarker*, Frankfurt (V.Kloster mann: 1967), s. 182 (İng. Çev., s.294).

Heidegger'in bu konuyla ilgili görüşlerinin başlıca ifadesi, onun 1927 yılında verdiği *Fenomenoloji ve Teoloji* adlı konferansdır. bu çalışma 1969 yılı<sup>2</sup> gibi yakın bir zamanda basıldığı için, Heidegger'in bu konudaki anlayışının, *Varlık ve Zaman*'ı yazdığından bu yana, değişmemiş olduğu son derece açıktır. Otto Pöggeler (1518 yılı Heidegger Tartışması için hazırladığı tezlerinde şekillendirdiği gibi)<sup>3</sup> 1921 gibi erken bir tarihte Heidegger'in, felsefenin dinle ilişkisi konusunda Luther'in tutumunu benimsediğini göstermiştir. Bu yüzden Rudolf Bultmann gibi Lutherci teologların, Heidegger'in fikirlerini memnuniyetle karşılayan ilk insanlar olduğuna şaşırılmamak gerekir.<sup>4</sup>

*Fenomenoloji ve Teoloji*'de Heidegger teolojiiyi, varlığın ya da '*Positum*'un özel bir alanıyla ilgilendiği için, 'pozitif' bilimlerden biri olarak gösterir. Böylece teoloji, Varlık'la varlık olması bakımından ilgilenen felsefeden mutlak surette farklılık göstermiş olur.<sup>5</sup> Teolojinin objesi, Heidegger'in "*insan varlığının* (human Dasein), varoluş tarzı olarak betimlediği, Hıristiyan inancıdır. Bu '*insan varlığı*', kendi şahitliğine göre -esasen bu varoluş tarzına ait olup- Dasein<sup>6</sup>dan gelmediği gibi, Dasein'in kendi rızası ile ortaya koyduğu bir şey de değildir; bilakis, sözkonusu varoluş tarzında ve onunla açıklanan -inanılan- şeyden kaynaklanmıştır".<sup>7</sup> Hıristiyan inancı, inananın inanılan-İsa'ya (çarmıha gerilmiş Tanrı'ya) iştirak etmesi olayıdır. Bu bir *hayat tarzı* olup, felsefe alanının tamamen ötesindedir. Bu, inançla ilgili bir bilimin, yani teolojinin, var olamayacağını söylemek değildir. Teoloji bir ve aynı zamanda tarihsel, sistematik, pratiktir. Gerçekte, son derece titiz bir bilimdir; ancak, objesinin, Tanrı vahyinin, doğasından dolayı diğer pozitif bilimlerden bütünüyle bağımsızdır.<sup>8</sup>

Gerçi Hıristiyan inancı felsefeden bağımsız olsa da Heidegger, inanç biliminin, teolojinin, bilimsel karakterini ilgilendirdiği konuda felsefeye ihtiyaç duyduğunu düşünür.

---

<sup>2</sup> Bu çalışma (eser) ilk olarak Fransız çevirisiyle birlikte *Archives de philosophie*'de basılmıştır, XXXII (1969), ss. 356-395. Biz, Frankfurt'ta V. Klostermann tarafından 1970 yılında yayınlanan ilk Alman baskısından iktibas yapacağız.

<sup>3</sup> Krş. Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris (Aubier-Montaigne: 1967), ss. 52-54. Heidegger'in kendisi *Sein und Zeit* s.10'da şöyle ifade eder: "*Teoloji*, inancın bizzat kendi anlamı gereği, insan, Varlığının, Tanrı'ya yönelik daha aslı bir yorumunu araştırmaktır. Luther'in, dogma sisteminin dayandığı 'temel'in (yani Grek metafiziğinin) inancın asıl olduğu bir araştırmadan ortaya çıkmadığı ve kavramsal olarak bu 'temel'in teolojinin problematiği için sadece yetersiz olmadığı, aynı zamanda onu gizlediği ve çarpıttığı şeklindeki anlayışı yavaş yavaş bir kez daha kavranmaya başlamıştır."

<sup>4</sup> Heidegger dinin, kişisel olarak kendisi için ifade ettiği anlamı, açıklama konusunda son derece gönülsüz davranmış olmasına rağmen, Bultmann hakkındaki şu yorumu, onun, aynı zamanda her nasılsa tutucu olabildiğini göstermektedir: "Ben, 1923'te Marburg'a geldiğim zaman, arkadaşım Bultmann, Yeni Ahit'ten o kadar çok şey attı ki geriye hemen hemen hiçbir şey kalmadı." Heidegger, *Heraklit*, Frankfurt (V. Klostermann, 1970), s.222.

<sup>5</sup> Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, ss. 14 vd.

<sup>6</sup> Heidegger düşüncesinde Dasein *durum* ifade eder ve şu anlamlara gelir: a. varoluş (insanın gündelik varoluşunda olduğu gibi, yalın biçimde varoluş); b. "Oradaki-varlık" ve "orada-olma"; c. (Genel anlamda) insan varlığı; d. (özel anlamda) insan varlığı. (ç.n.)

<sup>7</sup> A.g.e., s. 18.

<sup>8</sup> A.g.e., ss. 21-27.

Felsefe, teolojinin (bütün hakikati üzerine değil de) mantıksal tutarlılığı hakkında hüküm verebilir ve aynı zamanda, teoloji için, Dasein'in ontolojik bir belirlenimi şeklindeki suç kavramı gibi kendisi yoluyla inancın ifade edilebileceği doğru tanımlanmış terimler sağlayabilir; bu günah kavramına göre, spesifik bir şekilde, Hıristiyan (ontik) günah kavramı daha iyi anlaşılabilir. Ancak, bu felsefi kategorilerin benimsenmesi, hiçbir tarzda teolojiyi felsefeye tâbi kılmaz.<sup>9</sup> Felsefenin bu hizmetleri teoloji için önemli olsa da, bunlar felsefe için esaslı şeyler değildir; bu yüzden felsefe hem Hıristiyan inancına hem de teolojiye nazaran bağımsızdır: “Hıristiyan felsefesi gibi bir şeyin var olması ihtimali bir ‘kare daire’nin var olması ihtimalinden daha fazla değildir”.<sup>10</sup>

Heidegger, inanç ve düşüncenin karşılıklı bağımsızlığının, *Varlık ve Zaman*'da, Dasein'in analizini yaparken teistik bir tarafsızlığı gerektirdiğini ısrarla vurgulamıştır. *Zeminin Özünü Üzerine*'de (On The Essence of Ground-1929) ve *Humanizm Üzerine Mektuplar*'da (Letter on Humanism-1947), Dasein'in, 'dünya-daki-Varlık' (Being –in-the-world) şeklindeki ontolojik yorumu yoluyla, Tanrı'ya yönelik mümkün bir Varlığın ne olumlu ne de olumsuz bir kararının bulunabileceğini ifade etmiştir.<sup>11</sup> Bu sınırlama, tıpkı Ortaçağ'ın skolastik teolojisine kesin bir şekilde uygulandığı gibi, 1920'lerin diyalektik teolojisine de uygulanmıştır.<sup>12</sup> Heidegger, kendi düşüncesinin, Tanrı problemi hakkında konuşmayı reddetmesi nedeniyle ateistik ya da kayıtsız olduğunu kabul etmez; çünkü ona göre bu alan, tek başına düşüncenin yeterli olmadığı bir alandır.

Eğer Heidegger bu konuda mükemmel bir tutarlılığa sahip olsaydı, inanç ve teoloji hakkında muhtemelen hiçbir şey söylemezdi. Ama aslında o, teolojiye, onu sahte-felsefi mirasından kurtarmak ve onun kendisini bir **inanç** bilimi olarak anlaması için meydan okumuştur. Hıristiyan teolojisi uzun zaman Grek metafiziğine dayanmıştır. Heidegger,

---

<sup>9</sup> A.g.e., ss. 27-30. Krş. *Sein und Zeit*, s.306: “Asli olarak, Dasein'in Varlık durumuna ait olan suçlu-Varlık (Being-guilty), teolojide anlaşıldığı şekliyle ‘ahlaki yozlaşma durumundan’ ayırt edilmelidir. Teoloji, suçlu-Varlıkta, varoluşsal olarak tanımlanmış olarak, böyle bir *durumun* olgusal imkanı için ontolojik bir şart bulabilir. Bu *durumla* ilgili fikirde, mevcut olan suç, tamamen garip bir türde olgusal bir borçluluktur. Onun, ilk olarak herhangi bir felsefi tecrübeye kapalı durduğuna dair, kendi beyanı vardır. Suçlu-Varlığın varoluşsal analizi, günah imkanının *lehinde* ya da *aleyhinde* hiçbir şey söylemez. Tam manasıyla alındığında, Dasein'in bizzat *kendi* (itself) ontolojisinin bu imkanı açık bıraktığı dahi söylenemez; çünkü bu ontoloji, felsefi bir araştırma olarak, günahla ilgili ilk olarak hiçbir şey ‘bilmez’”.

<sup>10</sup> Heidegger, , *Phänomenologie und Theologie*, s. 32. Aynı zamanda krş. Heidegger, *Nietzsche*, c.1, Pfullingen (G. Neske: 1961), ss. 14 vd.: “Hıristiyan felsefesi yoktur kendi dışından belirlenmek zorunda olan kaliteli bir felsefe bulunmaz. Bundan dolayı ‘dinsiz’ (heathen) felsefe de olma; çünkü ‘dinsiz’ hala Hıristiyan bir şey yani anti-Hıristiyan’dır. Dolayısıyla Grek düşünürleri ile şairleri dinsiz olarak betimlenmemelidir”.

<sup>11</sup> Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, *Wegmarken*, s. 55n; “Brief Über den ‘Humanismus’”, *Wegmarken*, s. 181 (İng. Çev., s.294).

<sup>12</sup> Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, *Wegmarken*, s.58n.

teologların Havari Paul'a ait bu tür felsefenin inanan için boş laf olduğu sözleri ciddiye almaları gerektiğini düşünür.<sup>13</sup> Felsefe, teolojinin yerine geçemez, ve;

Bir 'Hıristiyan felsefesi', bir yuvarlak karedir ve bir yanlış anlaşılımdır. Elbette, Hıristiyan tecrübe, yani inanç dünyasının ayrıntılarının düşünmek ve sorgulamak söz konusudur. İşte bu teolojidir. Zamanın ihtiyaçlarını ve durumlarını tatmin edecek teolojinin yerine geçecek bir şey yoksa o zaman, felsefenin gelişmiş bir teoloji ortaya koymada yardımcı olabileceği şeklindeki feci fikre ulaşan teolojinin gerçekten büyük bir görevi olduğuna inanmak artık tamamen eski devirlerde kalmıştır.<sup>14</sup>

Heidegger teolojinin bizatihi inanç bilimi olarak gerçekleşeceği fikrine, felsefi olmaktan ziyade, teolojik bir ilgi gösterir. Onun mesajı bununla beraber, inancın düşünceden farklı olması nedeniyle, teolojinin felsefeden bağımsız olduğu şeklinde daima aynı kalır.

## II. II. Metafizik Felsefenin Eleştirisi

### A. Metafiziğin Onto-Teo-lojik Doğası:

Heidegger'in Hıristiyanlığa, teolojinin gelişmesinde, Grek metafizik felsefesini kullandığı için yapmış olduğu eleştiri, onun bir *felsefe* olarak Grek metafiziğine yapacağı eleştiriye sadece bir giriştir. Bu iki eleştirinin temelinde aynı şey vardır; metafizikte (ontoloji-varlıkların bilimi olarak anlaşılan) felsefe ile teoloji arasında bir fark yoktur. Metafizik, bu durumda 'onto-teoloji' olur ve sadece felsefe ya da teoloji tarafından aşılmalıdır.

Metafiziğin onto-teo-lojik karakteri, bu tarz felsefenin basitçe rastlantısal bir özelliği olmayıp bilakis onun gerçek doğasına aittir: "Her felsefe özgün ve aslî anlamda bir teolojidir; öyle ki genel olarak varlıkları kavrama (logos), 'Varlığ'ın kaynağı hakkında sorular sorulmasına yol açar ve bu kaynak THEOS, Tanrı diye isimlendirilir"<sup>15</sup>. Heidegger önceleri kendi felsefesinden metafizik ve ontoloji şeklinde söz etmesine rağmen, bunların onto-teo-lojik gelenekle ilişkisinden dolayı, daha sonraları bu isimlendirmelerden vazgeçti. Gerçekte, 'felsefe' terimi bile aynı gerekçeden dolayı uygun değildir; bundan dolayı, Heidegger kendi çabasına basitçe 'düşünme' adını verir. Heidegger için felsefe, metafizik, ontoloji ve teoloji hepsi temelde aynıdır; ve onların en uygun (konu) başlığı '*onto-teo-loji*' dir.<sup>16</sup>

Metafiziğin teolojik karakteri Grek metafiziğinin başlangıcına -Platon ve Aristoteles'e kadar geri giden bir şeydir:

<sup>13</sup> Heidegger, "Einleitung zu Was ist Metaphysik?", *Wegmarken*, s.208 (İngilizce çev., s.218).

<sup>14</sup> Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen (Max Niemeyer, 1953), s. 6 (İng. Çev., s. 6).

<sup>15</sup> Heidegger, *Scellings Abhandlung Über das Wesen der Menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen (Max Niemeyer, 1971), s.61.

<sup>16</sup> Hem geleneksel metafiziği hem de Heidegger'in düşüncesini belirtmek için 'felsefe' terimini kullanmaya devam edeceğiz.

En yüce ve ilk sebep Eflatun ve dolayısıyla Aristo tarafından Tanrı (THEON) olarak isimlendirilir. Varlığın İDEA olarak yorumlanmasıyla, varlıkların Varlığı üzerinde düşünme, metafiziktir ve metafizik de teolojiktir. Burada teoloji, varlıkların ‘sebebi’nin Tanrı olarak yorumlanması ve Varlığın bu sebepte konumlanması anlamına gelir.....<sup>17</sup>

Hıristiyanlığın gelişiyile birlikte, metafiziğin teolojik karakteri İncil’in yaratıcı Tanrı’sı, Aristoteles’in ilk sebebiyle özdeşleştirilmesi kuvvetlendirilmiştir. Ortaçağ Hıristiyan teolojisi Tanrı’ya en yüce varlık (summum ens) ismini verince ontoloji ve teolojinin birliği o kadar açık hale geldi ki bir reaksiyon başladı ve modern felsefe teolojiden bağımsız olmak için sert bir mücadeleye girişti. Modern felsefede aklın inanca üstün tutulması ve buna bağlı olarak (ilahî ya da Kilise’nin değil de) matematiksel mantığın kesinliğinin-belirleyicisi olarak değerlendirilmesi, bu mücadelenin başarılı olduğuna işaret eder görünüyor; ancak Heidegger, modern felsefenin özü itibarıyla Ortaçağdan daha az onto-teo-lojik olmadığını düşünüyor:

Hıristiyanlığın, sadece Ortaçağ boyunca değil aynı zamanda modern felsefenin tümü vasıtasıyla Batıdaki nüfuzundan dolayı doğa ve evren yaratılmış olarak düşünülmüştür. Descartes’ten Kant’a kadar modern metafizik ve yine Kant’tan sonraki Alman idealist metafiziği kendilerinin temelini oluşturan, Hıristiyan fikirleri olmaksızın düşünülemez.... Modern metafiziğin bütünüyle durumunu şu şekilde düzene sokmak doğaldır. Bu metafizik şekli için iki kavram önemlidir: 1) ‘yaratılmış’ (ens creatum) olarak kabul edilen varlıklarla ilgili Hıristiyan kavrayışı, ve 2) temel matematiksel karakter. Bunlardan ilki metafiziğin içeriğiyle, ikincisi ise, formuyla ilgilidir. Oysa, içerik ve forma göre yapılan bu nitelendirme doğru olmayacak kadar bütünüyle anlamsızdır. Çünkü Hıristiyanlık tarafından belirlenen bu yapı, düşüncede ele alınan şeyin sadece içeriğini değil, aynı zamanda formunu, nasıllığını da belirler. Tanrı yaratıcı olarak her şeyin sebebi ve kaynağı ise, nasıllık ve sorma tarzı şimdiden bu prensibe yöneltilir. Tersine, matematiksellik, Hıristiyan içeriğini sıkıca saran bir form olmayıp, bizzat kendisi bu içeriğe aittir.<sup>18</sup>

Batı metafizik geleneği Friedrich Nietzsche’nin felsefesiyle zirveye çıkmıştır. Nietzsche, Batı felsefesinin teolojik karakterini seleflerinin herhangi birinden daha fazla kabul etmiştir; ancak felsefeyi teolojiden bağımsızlaştırması konusunda onlar kadar çalışmamıştır. Heidegger’e göre Nietzsche, ‘Tanrı’nın ölümü’nü ilan etmesine rağmen, bir teolog olarak kalmıştır:

Nietzsche’nin metafiziği de, gerçi skolastik metafizikten oldukça uzak görünse de, *ontoloji gibidir, aynı zamanda* teolojidir... Bu metafizik teoloji, negatifliği şu ifadede açıkça görülür: Tanrı öldü. Bu ateizmin bir ifadesi değildir; ancak, kendisinde otantik nihilizmin tamamlandığı metafiziğin onto-teo-lojik ifadesidir.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit”, *Wegmarken*, s. 141.

<sup>18</sup> Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen (Max Neimeyer, 1962), ss.84 vd. (İng. Çev., ss.109 vd.).

<sup>19</sup> Heidegger, *Nietzsche*, c.2, Pfullingen (G.Neske, 1961), s. 348.

Varlıklarla ilgili ve zorunlu olarak Tanrı'yla (ya da onun muadiliyle), en yüce varlık ve/ya da varlığın kaynağı olarak ilgilenmeyi gerektiren, -meşguliyetinden dolayı, metafizik, düşünce için en önemli soruyu- Varlık sorusunu sormaz. Batı felsefesinde Platon'dan Nietzsche'ye (ve onun çağdaşlarının çoğuna) kadar her temsilciye, zıt olarak Heidegger, 'Varlık' sorusunun Tanrı sorusundan soyutlanarak sorulması gerektiğini düşünür; ve bu ayrımı yapmak için, kendini Batı metafiziğini ve özellikle Hıristiyanlığın bu metafizikte oynadığı rolü amansızca eleştirmeye adanmıştır.

## B. Hıristiyanlık ve Metafizik

Tanrı'nın, Grek metafiziğinin sebepsiz sebebiyle özdeşleştirilmesi Hıristiyan teolojisinin kendi inanç yorumu için, bu felsefeyi topyekûn benimsemesinin sadece bir örneğidir. Heidegger, varlığın doğa ve doğaüstü sahaları arasındaki geleneksel teolojik ayrımın kaynağının, Platon'un metafiziğinde olduğu konusunda Nietzsche ile aynı kanaattedir:

[Bir yandan] 'gerçek dünya', [öte yandan] sadece görünüş dünyası olan, 'değişim dünyası' arasında yaptığı ayrımla Nietzsche, 'Platonizm' olarak anladığı, Platon'un metafiziğine ve ondan sonra gelen bütün metafiziklere işaret eder. O bunu 'iki dünya öğretisi' olarak nitelendirir. Burada ve şu anda olan, değişen, duyulur dünyanın üstünde, duyu üstü, değişmeyen ötedeki bir dünya durmaktadır... Hıristiyanlık, bu dünyanın, bir kader vadisi olarak gelecek ebedi bir kurtuluşa sadece zamanî bir geçiş olduğunu öğrettiği müddetçe. Nietzsche Hıristiyanlığı genelde, insanlara (iki dünya öğreten) Platonizm olarak nitelendirir.<sup>20</sup>

Heidegger, Nietzsche'nin yaptığı gibi, Hıristiyan inancına (Christlichkeit) dayalı bir hayat tarzı olarak Hıristiyan ile kurumsal Hıristiyanlık (Christentum) arasını ayırt etme konusunda çok dikkatlidir. Onun eleştirileri yalnız ikinciye yöneliktir, çünkü Hıristiyan inanç bir inanç olarak, metafizikten tümüyle farklıdır. Böylece "kurumsal Hıristiyanlığın suçlanması hiçbir tarzda, Hıristiyanların ehliyesizce eleştirilmesi demek değildir; bu, tıpkı teolojinin eleştirilmesinin zorunlu olarak, inancın eleştirilmesi anlamına gelmemesi gibidir. Dolayısıyla teoloji bir yorum olarak düşünülmelidir".<sup>21</sup> Oysa bu nitelemeye rağmen Heidegger, Hıristiyanlıkla ilgili eleştirilerinin iki misli haklı olduğunu düşünür: Hıristiyanlığın bu konudaki sorumluluğu iki kattır. İlki, geçmiş 2000 yıl zarfında Grek metafiziğinin hakimiyetine göz yumulmuş olması, ikincisi ise, Yeni Ahit inancıyla köklü bir uygunsuzluk göstermesine rağmen bu metafizik yapının Hıristiyanlık tarafından benimsenmiş olmasıdır.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 83. Krş. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, s.80 (İng. Çev., ss.89 vd.) ve *Nietzsche*, c. 1, ss. 257, 543.

<sup>21</sup> Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", *Holzwege*, Frankfurt (V. Klostermann, 1950). s.203.

Grek metafiziğinin mal edilişi, en azından muhtevasıyla ilgili daha sonraki yorumlara göre, Yeni Ahit’de bile bulunulabilir. Heidegger, “*fiiller* (acts) 2, 3, 4’te dillerden söze edilirken yapılan betimlemenin Aristo’nun dil kavramını yansıttığını düşünür: Burada işaret edilen İncil’in dil kavramı, Aristoteles’in, otoriter bir tanımını verdiği dilin özüyle ilgili Grek nitelemesinden kaynaklanır”.<sup>22</sup> Tanrı’yla insanlar arasında bir aracı olarak, İsa’nın, rolünü betimlemek için Evangelist Aziz John tarafından, ‘LOGOS’ teriminin kullanılması, aynı şekilde geleneksel Hıristiyan teolojisi tarafından Grek metafiziğinin bakış açısıyla yorumlanmıştır. Oysa Heidegger, Yeni Ahit’in bu metafizik yorumunun tamamen haksızlık olduğu görüşündedir:

LOGOS, Yeni Ahit’te, Heraklitos’ta olduğu gibi, çatışmaları bir araya toplayan esas özün varlığı (das sein des seinden) anlamına gelmez; o belli tek-özel *bir* varlık (essent), yani Tanrı’nın oğlu anlamına gelir. Ve spesifik olarak Tanrı ve insanlar arasındaki aracı rolüyle bu da varlığa işaret eder. Yeni Ahit’in LOGOS’la ilgili bu fikri, yaratma öğretisiyle LOGOS’a, ‘MESİTES’in aracının işlevini yükleyen, Philon tarafından geliştirilen Yahudi din felsefesinin fikridir... Bütün dünya bütün bunları Heraklitos’tan ayırmaktadır.<sup>23</sup>

Hıristiyanlığın LOGOS gibi terimlere verdiği teolojik anlam, bu terimlerinin özgün (felsefi) anlamını bütünüyle ortadan kaldırmıştır, Heidegger, teolojik olmayan felsefeyi özgün saflığıyla bulmak için, onto-teo-lojinin gelişmeden önceki döneme, yani Sokrates öncesi düşünürlere kadar geri gitmemiz gerektiğini düşünür.

Felsefenin gelişmesinde Hıristiyanlığın yapmış olduğu zararlı etkinin bir diğer örneği, insanı Tanrı’nın imajı ve benzeri olarak tanımlamasıdır. Gerçi bu özel insan tanımı artık evrensel olarak kabul görmüyor ise de hâlâ insanın *Varlık*’la ilişkisi açısından değil de, ister Tanrı, hayvanlar ya da her ne ise başka *varlıklar*la ilişkisi açısından tanımlanabileceği fikri antropoloji, psikoloji ve biyoloji de hüküm sürmektedir. Bu şekilde Hıristiyanlık Varlık sorusunun -felsefe sorusunun- ihmal edilmesine katkı sağlamış olmaktadır.<sup>24</sup>

Felsefenin teolojik egemenliği, Ortaçağ skolastik felsefede en açık tarzda görülmüş ise de, Descartes’ten Nietzsche’ye kadar bütünüyle modern felsefede de devam etmiştir. Bilginin kesinliğiyle ilgili modern araştırma, Protestan reformunun başlıca teolojik motivlerinden biri olan, ebedî kurtuluş bakımından önemli olan dinsel kesinlik araştırmasıyla doğrudan ilişkilidir. Birbirine karşıt olmasına rağmen, bilginin kesinliği, inancın kesinliğinin doğrudan bir sonucu olmuştur:

<sup>22</sup> Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen (G. Neske, 1959), s. 203.

<sup>23</sup> Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, s. 103 (İng. Çev., ss.113 vd.). Krş. Heidegger, “Aletheia (Heraklit, Fragment 16), *Vorträge und Aufsätze*, c. 3, Pfullingen (G. Neske, 1954), s.56, Heraklitos üzerine Hıristiyanlıkla ilgili başka bir yanlış yorumlama: Ebedi olarak düşünülen merhametli İskender’in, Hıristiyan Tanrı’sıyla özdeşleşmesidir.

<sup>24</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, ss. 49 vd.

İnsanın yalnızca kendi gayretleriyle doğal devamlılığının, korunması için yapılan bu talep, inanç öğretisine karşı bir isyan oluşturmaz; daha ziyade o, en yüksek hakikatin kesin kurtuluş karakterine sahip olduğu inancının zorunlu bir sonucudur. Hakikatin özünün (esasının) fikirlerin kesinliğiyle ilgili değişmesi, actusprus olarak Varlığın özü vasıtasıyla belirlenir. Bundan dolayı, modern zamanların tarihinde pek çok farklı tarzı olan Hıristiyan inanç dünyası, (uygarlık için) gerçeğin kurulması ve korunması için ve aynı zamanda (modern metafiziğe matuf olarak) gerçeğin kendi gerçekliği içinde yorumlanması için bir standart olarak kalır. Dolayısıyla, modern uygarlık, ‘inançsız’ (unfaithful) olduğu zaman bile Hıristiyanîdir.<sup>25</sup>

Kurumlaşmış Hıristiyanlığın en büyük düşmanlarından biri olan Nietzsche dahi bu teolojik etkiden kaçmamıştır: “Reformasyon anlamında haklı çıkarma ile Nietzsche’nin hakikat olarak gördüğü ‘doğruluk’ kavramı aynıdır”.<sup>26</sup> Böylece, modern felsefecilerin, düşüncelerini teolojinin egemenliğinden kurtarmak için ortaya koyduğu çabalar, tümüyle başarısız olmuştur. Hıristiyanlığın modern zamanlardaki azalan etkisine rağmen, Batı felsefesine vurulan teolojik damgayı silmek çok zor olmuştur. Heidegger’in kurumsal Hıristiyanlığı şiddetli eleştirmesinin tek amacı, felsefenin onto-teo-lojik mirasından arınmasıdır; öyle ki felsefe, kendi konusuyla, Varlıkla ilgilenmede serbest kalabilsin. Onun, dine düşman olmadığı, Hıristiyanî hayat tarzı ile kurumsal Hıristiyanlık arasında yapmış olduğu ayırmadan ve ilkinde gösterdiği saygıdan açıkça görülebilir. Bununla beraber, felsefeyi kurumsal Hıristiyanlığın egemenliğinden kurtarma ihtiyacı, ‘Tanrı’nın ölümü’nden sorumlu olduğunu gösterecek dereceye varsa dahi, Heidegger’in ikincisini eleştirilmede ısrar etmesini gerektirir.

### C. Tanrı'nın Ölümü

Bütün Batı metafizik geleneği Nietzsche’nin felsefesinde özetlenir. O, “Tanrı öldü” diyerek onto-teo-lojinin başarısızlığını ifade etmiştir. Heidegger’e göre, bu ifade, bir ateizmin deklarasyonu olmaktan çok, felsefe tarihi aleyhine verilmiş bir hükümdür:

Tanrı fikirler ve idealler alanının ismidir. Bu doğaüstü alan, Platon’dan bu yana, ya da daha kesin olarak, Platoncu felsefenin daha sonraki Grek ve Hıristiyan yorumundan bu yana, doğru ve gerçekten hakiki bir dünya olarak düşünülmüştür. Onunla kıyaslandığında doğal dünya, yalnızca burada-ve-şu anda-olan, değişen ve bundan dolayı sadece görünüşten ibaret olan ve gerçek olmayan bir dünyadır....

“Tanrı öldü” ifadesi, doğaüstü dünyanın etkili gücünün olmadığı anlamına gelir. O, hayat bahşetmez. Metafizik, Nietzsche için, yani Platonculuk şeklinde anlaşılan Batı felsefesi son bulmuştur.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Heidegger, *Nietzsche*, c. 2, ss. 426 vd.

<sup>26</sup> Heidegger, “Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, *Vorträge und Aufsätze*, c. 3, s.77.

<sup>27</sup> Heidegger, “Nietzsches Wort 'Gott ist tot'”, *Holzwege*, ss. 199 vd.



Bu alıntıda, Heidegger 'Tanrı' sözcüğünü mecazî (figuratife) anlamda kullanır. Ancak o, bu kullanımın, Hıristiyan teizminin, Batı felsefesine (ve gerçekte, bütün Batı kültürüne) nüfuz etmesinden dolayı, haklı olduğunu düşünür. Geleneksel metafizikte Tanrı kavramına verilen bu önem, eğer metafiziğin üstesinden gelinecekse, bu Tanrı'ya saldırılması gerekir. Dolayısıyla Heidegger, geleneksel onto-teo-lojik Tanrı kavramının pek çok yetersizliğini göstermede tereddüt etmez.

Metafizikte Tanrı'ya atedilen bir çok fonksiyon arasında, 'ilk sebep' le ilgili olan bir şey vardır:

Doğanın nihaî sebebi, azamî en yüce ve dolayısıyla şeylerin doğasının, varolan ilk sebebi, daima Tanrı diye adlandırdığımız şeydir.

Bir şeyin doğasındaki bir sebebin rolü, o şeyin gayri mümkün olmamasını (varolmasını) belirlemektedir. Tanrı, bütün varlıkların ilk mevcut sebebi şeklinde bir sebep olarak adlandırılır.<sup>28</sup>

Tanrı, ilk sebep olarak, Tanrı'nın kendi ötesinde bir sebebi olmadığı için, kendi kendisinin sebebi (causa sui) olarak görülür. Tanrı'yla ilgili bu betimleme, felsefe ve teoloji tarafından kabul edilmesine rağmen, Heidegger'e göre, her ikisi için de yeterli değildir:

Bu, 'kendi kendisinin sebebi olan' bir sebeptir. Bu [metafizik] felsefede Tanrı için uygun bir isimdir. Bu Tanrı'ya İnsan ne dua eder ne de kurban sunar. Bu 'kendi kendisinin sebebi olan'ın önünde, insan ne ibadet eder ne de ilahi söyler.

Bundan dolayı felsefenin Tanrı'sını, 'kendi kendisinin sebebi olan' Tanrı'yı, terketmek zorunda olan 'Tanrı-sız' düşünce, belki de, ilahî Tanrı'ya daha yakındır. İşte bu, sadece, Tanrı-sız düşüncenin Tanrı'ya, onto-teo-lojinin kabul etmek istediğinden daha fazla serbestlik tanıyacağı anlamına gelir.<sup>29</sup>

Aşağıda gösterileceği gibi Heidegger, metafizik ilk sebep olarak kabul edilen Tanrı'nın reddedilmesinin, bir ateizm deklarasyonu olmadığını ve gerçekte sadece dinsel inanç açısından, 'ilâhî bir Tanrı' nın (divine God) pekala var olabileceğini kabul eder. Fakat açıktır ki Tanrı'nın, 'kendi kendisinin sebebi' şeklinde betimlenmesi, Hıristiyan inancının metafizik felsefeyle talihsiz bir karışıklığını temsil eder. Teoloji için bu Tanrı kavramının yetersizliğine işaret etmekle Heidegger, onun felsefede de bir yerinin olmadığını göstermek istemektedir.

Geleneksel Hıristiyan Tanrı kavramının metafizik rolü en yüce değer ya da en yüksek iyi olarak ifade edilen Tanrı betimlemesinde gayet açıktır. Gerçi bu terimler insanlarla ilişkisi açısından Tanrı'yı yüceltiyor görünüyorsa da aslında onlar tam tersini yapıyor, çünkü;

Tam olarak bir şeyin 'değer' olarak nitelendirilmesi yoluyla kesinlikle o şey itibarını (dignity) kaybeder. Bunun anlamı şudur; bir şeyin değer olarak tespit edilmesi vasıtasıyla, kişi, insanın

<sup>28</sup> Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen (G. Neske, 1957), s. 55.

<sup>29</sup> Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen (G. Neske, 1957), s.55.

takdir edilmesi için sadece salt bir obje olarak değerlendirilen şeyi kabul etmektedir.... Bütün değer biçmeler, olumlu olduğu zaman dahi, nesneyi öznelleştirir. Varlıklara kendisi olma iznini vermez, fakat, onları kendi eyleminin objesi olarak, onları değerli kılar.<sup>30</sup>

İnsan öznesinin yüceltilmesi özellikle modern felsefenin bir niteliğidir. Ancak Heidegger, bunun büyük ölçüde metafiziğin tam da doğasından kaynaklandığını düşünür. Söz konusu metafizikte, Varlık'a değil de varlıklara (özellikle insan öznesine) bir ilgi vardır. Böylece, değerler metafizik felsefede Varlık (ya da Tanrı) tarafından değil insan tarafından belirlenir. Bu, özellikle metafizik Tanrı kavramı için doğrudur:

..... Tanrı'nın en yüce değer olarak yorumlanması Varlık'ın kendisinden dolayı düşünülmüş değildir. Bu, Tanrı'ya mutlak bir hakarettir. Bunda, varlıkların varlığı olarak düşünülen, Tanrı en yüce değere 'indirgenir'. Tanrı'ya yapılabilecek en büyük hakaret, O'nun bilinmeyen olarak düşünmek ya da O'nun varlığının ispat edilemez olduğunu ortaya koymak değil, aksine, gerçek olarak düşünülen Tanrı'yı en yüksek değer düzeyine çıkarmaktır.<sup>31</sup>

Gerek teoloji, gerekse felsefe, Tanrı'yı değer olarak betimledikleri için hatalıdır: teoloji hatalıdır; çünkü bütünüyle yetersiz olan felsefi kategorilerle İncil'in Tanrı'sını yorumlamıştır; felsefe hatalıdır; çünkü kendi gerçek mahiyetine yabancı olan bir kavramın (yani inanç Tanrı'sının), -asli görevi olan, Varlık sorusunu sormayı- bir kenara itmesine onay vermiştir.

Hıristiyan Batı'nın onto-teo-lojik felsefesinin başarısız olduğu şeklinde Nietzsche'nin göstermiş olduğu kahince feraset, pratik olarak bugün herkesçe bilinen bir söz olmuştur. Metafizik Tanrı kavramı itibardan düşmüştür. Hıristiyanlık özellikle Tanrı kavramıyla ilgili olarak, metafizik felsefeye o kadar yakınlaştı ki, birinin reddedilmesi zorunlu olarak, diğerinin de reddedilmesi sonucunu getirdi. Sonuçta ise, "bir yandan, dünya görüşü, sonsuz, belirlenmemiş (unconditioned) ve mutlak olarak düşünüldüğü kadarıyla, Hıristiyanlıktan arındı; öte yandan kurumsal Hıristiyanlık, Hıristiyan inancını ideoloji (Hıristiyan dünya görüşü) olarak yeniden yorumladı ve kendini çağdaşlaştırdı".<sup>32</sup> Söylemeye bile gerek yok ama Heidegger bunun, Hıristiyanlık için doyurucu bir çözüm olmaktan çok uzak olduğunu düşünmektedir; ancak bu onun için olmasa bile teologlar için bir problemdir. Onun meşguliyeti felsefenin, Hıristiyanlıkla bağlantısının koparılmasıdır; ve o, eğer Hıristiyan teolojisi, felsefe ile arasında uygun bir mesafeyi koruyacaksa ancak o zaman, felsefenin Hıristiyan inancıyla ilgili öğretilere baş vurarak kendi problemlerini çözmeye yöneleceği konusunda daha az tehlike olacağını düşünmektedir.

<sup>30</sup> Heidegger, "Brie Über den 'Humanismus'" *Wegmarken*, s. 179. (İng. Çev., ss. 292 vd.).

<sup>31</sup> Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", *Holzwege*, ss. 239 vd.

<sup>32</sup> Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege*, s. 70.

Bir felsefeci olarak Heidegger, metafizik Tanrı kavramının bütünüyle metafizik karakterinden dolayı, hem felsefe hem de teoloji için yetersiz olduğunu gösterebilir. Fakat bunun ötesinde, Heidegger'in metafizikten farklı olarak, Tanrı'nın nasıl betimlenebileceği konusunda olumlu olarak söyleyebileceği hiçbir şey yoktur. Felsefe için, metafizik Tanrı'nın ölmesi, Tanrı'nın 'yokluğuyla' sonuçlanmıştır. Bu ifade, şu anlama gelir:

açıkça ve muğlak olmayan bir tarzda insanları ve nesnelere kendine toplayan ve bu toplamada dünya tarihi ile beşerî iskanı yöneten bir Tanrı'nın var olmadığı anlamına gelir. Fakat daha kötüsü, nesnelere Tanrı'nın yokluğunda sunulur. Sadece Tanrılar ve Tanrı ölmüş değil, fakat ilahiyatın ihtişamı da dünya tarihinden silinmiştir. Dünya gecesinin bu vakti, muhtaç (needy) vakittir; çünkü o daha önce olduğundan daha muhtaçtır. Zaten o kadar muhtaç olmuştur ki artık, Tanrı'nın yokluğunu, bir yokluk olarak farketmeyecek ve tanımayacak durumdadır.<sup>33</sup>

Tanrısallığın (divinity) yokluğu, teoloji için olduğu kadar, felsefe için de anlamlıdır, çünkü o, bugün Batı uygarlığını karakterize eden teknolojik dünya görüşünün sadece bir yönüdür. Teknoloji, insanın varlıklara egemenliğine işaret eder ve böyle olunca, halis düşünce objesini, Varlığı, bütünüyle gözden geçirir. Oysa, başka bir anlamda, Tanrı'nın ortadan kaldırılması felsefe için bir avantaj olabilir; çünkü bu durum, felsefenin teolojik meşguliyetlerinden kurtulması ve bununla kendi uygun konusu -Varlık sorusu- ile ilgilenmede özgür olması fırsatını sağlar.

Açıktır ki, Heidegger'in geleneksel metafiziğin teolojik niteliğini eleştirmesi, doğrudan doğruya onun, teoloji ve felsefe (yani inanç ve düşünce) arasında yapmış olduğu ayrımla ilgili anlayışından kaynaklanır. Geçmişte teoloji ve felsefenin birbiri içine nüfuz etmiş olması, her ikisi için de felaket olmuştur. Ve Heidegger, bu iki etkinliğin, eğer onlardan her birinin olması gerektiği gibi geliyecekse, birbirinden ayrılmasının başarılması gerektiğini düşünür. Onto-teo-lojinin bu şekilde eleştirilmesinin salt olumsuz olmayıp, bilakis hem felsefe hem de teolojinin daha uygun ifadelerinin gelişmesinde daha ziyade ilk adım olması, şimdi ele alacağımız Heidegger'in din felsefesinin olumlu yönlerinden -onun insan betimlemesi ve Tanrı tartışmasından- açıkça bellidir.

### III. Heidegger'in İnsan Betimlemesi

Heidegger'in geleneksel metafiziği eleştirmesinin, din felsefesiyle ilişkisini görmek kolay olsa da, aynı durum onun insan betimlemesi için söylenemez. Heidegger'in felsefe ve teoloji arasındaki dikotemi anlayışı doğru olsa da, o, beşerî dinsel tecrübenin olduğu şekliyle ele alınmasını önermez. Ne var ki, Heidegger'in düşüncesiyle ilgili yukarıda ele alınan

<sup>33</sup> Heidegger, "Wozu Dichter?", *Holzwege*, s. 248.

teolojik yorumlardan açıkça görüldüğü gibi, onun insan betimlemesi dinsel bir yoruma karşıt değildir; böylece, bu betimlemeyi, onun din felsefesinde ifade ettiği anlamı belirlemek için , özel bir dikkatle incelemek gerekir.

İnsan kavramı Heidegger düşüncesinin asıl meşguliyetini oluşturmaz; daima “varlık” sorusu tarafından örtülmüştür. İnsan, sadece Varlık’la ilgili olduğu kadarıyla tartışılır.<sup>34</sup> Bu ilişki hem insan hem de Varlık açısından önemlidir; bununla birlikte Heidegger, yazılı eserinin büyük bir kısmını, Varlık sorusuna en uygun yaklaşımı sağlayacak, metafizik olmayan bir insan betimlemesi geliştirmeye adanmış, gerekli görmüştür. Bu yeni insan betimlemesinin asıl yönü *ölüm* kavramıdır.

Ölümün Heidegger’in insan betimlemesinde ki önemi, onun insan için kullanmış olduğu başlıca iki temel ifade de görülür: “Ölüme-doğru-varlık” (*Varlık ve Zaman* da) ve “ölümlü” (sonraki çalışmalarında). Ölüm aynı zamanda, beşerî varoluşla ilgili pek çok dinsel yorumda önemli bir unsurdur. Bu durumda, Heidegger’in ölüm kavramıyla ilgili bir tartışma, sadece onun özel ilgisini –Varlık sorusunu-<sup>35</sup> aydınlatmaya hizmet etmekle kalmayacak, aynı zamanda onun insan betimlemesinin din felsefesine uygunluğunu da gösterecektir. Bundan dolayı biz ilk olarak, Heidegger’in ölüm kavramını ilk eserlerinden sonrakilere doğru geliştiği şekilde, ele alacağız ve daha sonra, onun düşüncesinin din felsefesinde temel önemi olan diğer yönleri bakımından, özellikle düşünce, dil ve Varlığın karşılıklı ilişkisi bakımından bu kavramın yerini belirleyeceğiz.

## A. Heidegger’de Ölüm Kavramı

### 1. Varlık ve Zaman’da Ölüm:

Varlık ve Zaman’ın özel amacı, uzun zamandır felsefeciler tarafından fazla ilgi gösterilmeyen, felsefenin geleneksel temel kavramı olan, Varlık’ın anlamını belirlemektir. Varlık, kendi başına değil de sadece dünyayı meydana getiren varlıklarda gözlenebildiği için, Heidegger, araştırmasına başlangıç noktası olarak, bir tek özel varlığı seçmiştir; öyle ki bu özel varlığın betimlenmesinin, Varlığın nasıl ise öylece anlaşılmasına yol açması büyük bir ihtimaldir. Tercih edilen bu varlık, Varlık sorusunu sorabilen, Dasein’(insan varlığı)dır.

<sup>34</sup> Dasein’in harfi harfine anlamı ‘oradaki-varlık’(there-being)tır.

<sup>35</sup> Krş. James M. Damske, *Being, Man, and Death*, Lexington, Kentucky (The University Press of Kentucky, 1970), s. 3: “..... ölüm kavramı, Heidegger’in düşünce labirentinde bir rehber olarak hizmet etmek için özellikle çok uygundur. Bu kavram onun merkezi ilgi alanına girer; ve bu insana görüldüğü şekliyle varlık problemi ya da ilişkinin başka tarafından görüldüğü şekliyle, varlığın dünyasında insani varoluş problemidir. Böylece, Heidegger’in ölüm felsefesi, onun insan ve varlık felsefesinin arka planını gözönüne alarak anlaşılabilir; ve tam tersine onun ve varlıkla ilgili felsefesi, sadece onun ölüm üzerine düşünceleri uygun tarzda ele alınabildiği kadarıyla, tam anlamında ve katı bir şekilde devam etmesinde değerlendirilecektir. Bir yandan ölüm, diğer yandan varlık ve insan problemleri karşılıklı olarak birbirini aydınlatır ve açıklığa kavuşturur.”

Böylece *Varlık ve Zaman*, ‘İnsan Varlığı’nın Dasein’in fenomenolojik bir soruşturmasından meydana gelir; çünkü Heidegger, betimleyici-yorumlayıcı fenomenoloji metodunun, böyle bir objenin esas yönlerini açıklamak için en uygun metot olduğuna inanır.

Dasein’in en temel özelliği, onun Varlığının, ‘dünyadaki-bir-Varlık’ olmasıdır. *Varlık ve Zaman*’ın ilk bölümünde, fenomenolojik analiz için halihazırda mevcut olan, Varlık’ın bu tarzının gündelik, sıradan durumu ele alınır. Bu ilk varoluşsal analiz Dasein’in ortalama gündelik karakterinin, beşerî varoluşun otantik olmayan bir tarzı olduğunu ve orada Dasein’in bütün potansiyelinin kullanılmadığını gösterir. Böylece daha ileri bir analiz gerekir: “Eğer Dasein’in Varlık’ıyla ilgili yorum, ontolojinin temel sorusunu çözmeye bir kaynak olarak, asıl teşkil edecekse, o zaman ilk olarak Dasein’in Varlığı, *otantiklik* ve *bütünlük* imkanlarında, varoluşsal olarak aydınlığa kavuşturulmalıdır.”<sup>36</sup> Bu ise, *Varlık ve Zaman*’ın “Dasein ve zamanîlik” (Dasein and Temporality) başlıklı ikinci kısmının amacını oluşturur.

‘Gündelik’in (everydayness) Dasein’in bütünü ifade edememesinin sebebi, “gündeliğ’in, kesinlikle, doğum ve ölüm ‘arası’nda olan [ve dolayısıyla onları içermeyen] bir Varlık olmasındandır.”<sup>37</sup> Dasein’in bütünü kendi ölümünü içermelidir; fakat bu, bütünlüğün asla elde edilemeyeceği anlamına gelebilir. Çünkü, Dasein, kendi ölümüne ulaşır ulaşmaz artık Dasein yoktur, artık dünyadaki-varlık yoktur. Açıktır ki, ölümün, sadece Dasein’in-varlığının-sona-ermesi (ceasing-to-be) olarak anlaşılması, Dasein’in bütünlüğünün elde edilmesi için yeterli değildir.

Belki bu bütünlük başkalarının ölümünün tecrübe edilmesiyle açıklanabilir; çünkü ‘başkalarıyla-birlikte-olan-Varlık’ (Being-with-others), ‘dünyadaki-Varlığın’ oluşturan bir özelliktir. Bununla beraber durum, bu değildir. Başka bir kişi, ölümünde bizim için var olmaya devam etmez; o bir ceset olarak ve belki aynı zamanda bir hatırlama ve sevgi objesi olarak mevcuttur. Biz, ‘ölen-Varlığ’ı (Being-come-to-an-end) ve başkasının ölümünü tecrübe etmeyiz. Her Dasein, kendi ölümünü kendisi için tecrübe etmek zorundadır.

Ölüm, Dasein’in kendi sonuyla ilişkisini belirtir ancak bu, yerine getirilme (fullfilment) anlamında bir son bulma değildir. Çünkü ölümden Dasein imkanlarını kaybeder ve faaliyet ortaya koyması sona erer. Ölüm, durma, bitme ya da kaybolma anlamında bir son bulma değildir. Son bulma, ölümün, Dasein’in ‘son-bulan-Varlığ’ı değil, Dasein’in ‘son-bulmaya-doğru-Varlığ’ı olmasıdır. Heidegger’in terminolojisinde Dasein dışındaki canlı nesnelere sonu “yok olma” (perishing) şeklinde isimlendirilir. Dasein, diğer hayvanlarda olduğu gibi, asla basitçe yok olmaz; fakat, otantik olarak ölmeksizin son bulur; bu son bulma

---

<sup>36</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, s.233.

<sup>37</sup> A.g.y.

onun ‘faaliyetinin son bulması’ (ableden) (demise) olarak adlandırılır. ‘Ölme’ (dying) terimi, kendisinde Dasein’in kendi ölümüne yöneldiği ‘*Varlık tarzı*’nı (way of Being) ifade eder.<sup>38</sup> Bu durumda, şimdi ölme (dying) olarak anlaşılan ölüm (death), hayatın bir fenomenidir.<sup>39</sup>

Bu ölüm, Dasein’in Varlığı’nın önemli bir yönünü oluşturduğu için kendini, varoluşun hem otantik hem de otantik olmayan tarzlarında gösterir. Hergün, ortalama Dasein, dünyada karşılaştığı diğer Daseinler’in hakimiyeti altındadır; dolayısıyla o kendini, çoğunluk arasında biri, ‘onlar’dan biri olarak düşünür. ‘Onlar’ ölümden, “biri ölür” ifadesiyle bahsederler. Burada ölüm, “her şeyden önce, başka bir yerden ya da kimseden, gerektiği gibi, gelmek zorunda olan, fakat insanın kendisi için yakın ve henüz-mevcut-olmayan (not-yet-present-at-hand) ve bundan dolayı bir tehdit oluşturmayan belirsiz bir şey” olarak anlaşılır.<sup>40</sup> ‘Onlar’, ölümle yüzyüze gelmede ‘doğru’ tutumu -zorla kabul ettirirler- kaygılanmaya izin vermeyip sadece , birinin ölüyor olması ‘olgusu’ hakkında kayıtsız bir sükuneti teşvik ederler. ‘Onlar’, ölümün kesinliğini inkar edemezler. Fakat bu, basitçe empirik bir ölüm kesinliği olup, otantik Varlık’tan – Dasein’in kendi ölümünün kesinliğinden kaçınır. Ölüm ‘zamanı’ uzak bir geleceğe ertelenir ve böylece ölümün her an mümkün olabileceği gerçeği gizlenir.

Otantik ölüme-doğru-Varlık (Being-towards-death), diğer yandan, imkana-doğru bir Varlık’tır. Dasein kendini bu imkana doğru onu gerçekleştirerek. (yani kendi ölümüne [faaliyetine son vermeye] sebep olarak), ya da onun nihayetinde nasıl gerçekleşeceğini inceden inceye düşünerek değil, onu bekleyerek(im Erwarten) yöneltir. Ölümü beklemek, kişinin ona yönelik olarak şu tarzda davranması demektir; kişinin Varlığında ve kişinin varlığı için, ölüm kendini halis bir imkan olarak açıklar; bu imkan gerçekte, her hangi bir varoluşun imkansızlığının imkanıdır. Heidegger, Varlığın bu imkana yönelimini, ‘ümitle bekleme’ (vorlaufen) (anticipation) diye adlandırır: Bu, “kişinin, en içten en azami Varlık potansiyelini anlama imkanı, yani, *otantik varoluş* imkanıdır”.<sup>41</sup> Ümitle bekleme, Dasein’i bireyselleştirir ve onun, kendini bireyselleştirmesinde, Varlık-için-kendi-potansiyelinin bütünüdür

<sup>38</sup> A.g.e., s. 247.

<sup>39</sup> Böylece, Heidegger, ölümden sonrasıyla gelen şeyle ilgilenmez. Krş. *Sein und Zeit*, ss. 247 vd. : “Eğer ‘ölüm’ Dasein’in –dünyadaki-Varlığı’nı- sonu olarak tanımlanır bu, ‘ölümden sonra’, yüksek ya da düşük, başka bir varlığın mümkün olup olmadığı ya da Dasein’in yaşamaya devam edip etmediği hatta kendini bile aşmış aşmadığı ve ‘ölümsüz’ olup olmadığı konusunda ontik bir karar gerektirmez. Ne öteki dünyayla ve onun imkanıyla ilgili, ne de bu dünya hakkındaki söylenenden daha fazlasıyla ilgili ontik bir karar verilebilir; o, ölüme yönelik olanın davranışını eğitmek için önerilmiş sözde norm ve kurallar da değildir fakat bizim ölümle ilgili analizimiz, bu fenomeni sadece, Varlığının bir imkanı olarak belli bir Dasein’e *katıldığı* tarzda bulunduğu şekliyle yorumlayabildiği kadarıyla, salt bu dünyayla ilgili olarak kalır. Ölüm bütün ontolojik özü itibariyle kavrandığı zaman biz, *ölümden sonra ne olabileceğini sormadan* metodolojik bir güvene sahip olabiliriz; sadece o zaman anlam ve ‘hakkılık’la ilgili sorular sorabiliriz. Böyle bir sorunun *nazari* bir soru olarak mümkün olup olmadığına burada karar verilmeyecektir. Ölümle ilgili bu dünyaya yönelik ontolojik Yorum, diğer dünyayla ilgili herhangi bir ontik spekülasyondan önce gelir”.

<sup>40</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 253.

<sup>41</sup> A.g.e., s. 263.

kesinleşmesine izin verir. Heidegger, otantik ölüme-doğru-olan-otantik-Varlık'ın rolünü şöyle özetler: “Ümitle bekleme, Dasein'a, ‘onlarda’ (themselves) kaybolduğunu gösterir ve onu, ölüme-yönelik ‘ateşli’ bir özgürlükte, kendisi olma imkanıyla yüzyüze getirir.”<sup>42</sup>

Otantik ölüme-doğru-Varlık, bundan dolayı, Dasein için varoluşsal bir imkandır; fakat o, hiç aktüelleşir mi? ‘Onlar’da kaybolan, gündelik Dasein kendin mümkün otantikliğinde kendini nasıl ortaya koyabilir? Bu, gündelik Dasein’i kendine ait en derin potansiyele, Varlığın-bizzat-kendi-potansiyeline (potentiality-for-Being-its-Self) çağıran *vicdan* (Gewissenruf) yoluyla mümkün olabilir. Heidegger bu şekilde vicdana başvurmayı, “bir bilince sahip olmayı isteme” ya da “kararlılık” (Entschluss) diye niteler.. Kararlılık “içinde bulunulan zamanda kesinlikle olgusal olarak mümkün olan şeyin açık bir şekilde belirleme ve yansıtılma” azmi şeklinde var olur.<sup>43</sup> Böylece, vicdana başvurması bizi, varoluşla ilgili boş bir ideale değil, fakat kesin bir duruma çağırır.

Kararlılık ile ümitle bekleme (otantik-ölüme-doğru-Varlık) arasında nasıl bir ilişki vardır? Bir vicdana sahip olmayı istemekle, Dasein’ın otantik potansiyelliği, bütün-bir-Varlık-olma-potansiyeli (potentiality-for-Being-a-whole) arasındaki bağlantı nedir? Ümitle bekleme(doğumdan-ölüme), Dasein’ın Varlığıyla bir bütünlük olarak meşgul olurken, kararlılık, belli bir durumda bulunan Dasein’ın varlığına aittir. Otantik Dasein, her bir duruma temelde ölümlülüğünün ve bunun gerektirdiği her şeyin bilincinde olarak yaklaşır. *Varlık ve Zaman* ne etik ne de meta-etik bir alışma olduğundan Heidegger bireylerin belli durumlardaki eylemleriyle ilgilenmez. O sadece, beşeri varoluşla ilgili teorik analizinin, hayatın gerçek yönüyle ilişkisinin nasıl olduğunu göstermek ister. Varoluşunu, ölüme-doğru-Varlık düşünen bir kimse, sadece bugünü için yaşayan kimseden farklı hareket edecektir.

*Varlık ve Zaman*’ın son bölümlerinde Heidegger, önceden ortaya konan kararlılığın zamanîlikle bağlantısını kurar. Zamanîlik, Dasein’ın tarihselliğinin temelidir. Ve, ‘ölüm-için-özgür-Varlık’ (Being-free-for-Death) olarak önceden ortaya konan Dasein’a, varoluşunun sınırlılığının kavrama fırsatını ve bununla, kendi ‘en yüksek gücünü’ -yani, atılmışlığını terketme güçsüzlüğünü seçme gücünü- anlama imkanı sağlar. Bu şekilde, ölüm Dasein’ın geçmişini (olgusallığını-atılmışlığını) onun geleceğiyle birleştirir. Bundan dolayı ölüm, Dasein’ın tarihselliğinin temelidir. Ve böyle olduğu için Heidegger’in insan araştırması ve bu araştırmanın yöneldiği Varlık Sorusu için çok büyük anlam ifade eder.

*Varlık ve Zaman*’ın yayınlanan metni, Varlık’ın anlamı sorusuna herhangi açık bir cevap vermeden sona erer. Heidegger’in ölüm analizini ölümün bize, bizim ötemizde, Varlık

---

<sup>42</sup> A.g.e., s. 266.

<sup>43</sup> A.g.e., s. 298.

gibi, herhangi bir şeyi gösterip göstermediğini anlamak için, daha yakından incelemek gerekir. Ölüme-doğru-otantik-Varlığın nitelikleri -‘olguşallık’ (facticity), ‘kesinlik’ (certainty) ve ‘sınırlılık’ (finitude)- kendilerini bu araştırma için uygun olarak gösterirler.

**a) Olgusallık (Facticity):**

Ölümün olguşallığı, Dasein’in, ölümün mutlak imkansızlığının imkanını kendisi için elde etmesi değil, tam tersine bu imkana zaten *atılmış* olarak varolması anlamına gelir. Bu ölüme atılmışlık, kaygı durumuyla açıklanır. Kaygının, Dasein’in ölüme atılmışlığının temeli olarak, gösterdiği şey, bununla beraber, Varlığın kendisi değil bilakis hiçlik (nothing) dir: Kaygının bizi kendisiyle yüzyüze getirdiği ‘hiçlik’, boşluğun (nullity) örtüsünü kaldırır; bu boşlukla Dasein, kendi gerçek temelinde tanımlanır; kendisiyle Dasein’in, gerçek temelinde tanımlandığı, ‘boşluğun’ (nullity) ve bu temelin kendisi ‘ölüme atılmışlık hali’dir”.<sup>44</sup> *Varlık ve Zaman*, Varlık Sorusu için arzettiği anlam açısından, ‘hiçlik’ -fenomeninin analizini yapmaz; bu analiz 1929 yılındaki *Metafizik Nedir?* adlı konferansta ve sonraki eserlerde yapılmıştır. Fakat, Varlığın anlamının açılması için ölüme-doğru- Varlığın atılmışlığının anlamı, *Varlık ve Zaman*’da açıklanmışsa da, atılmışlığın bütün gerçeği şudur; Dasein kendi orijininin kaynağı (master) değildir ve varlığımız bize dışarıdan verilir. Bu durumda, *Varlığımız nereden gelir?* Bu soru, Heidegger düşüncesinin şu safhasında cevaplanamaz.

**b) Kesinlik**

Otantik ölüm kesindir ama henüz gerçekleşmiş değildir. Her Dasein gibi ben de ölmek durumundayım, ancak ölümünün şartları esas itibariyle belirsizdir. Ölüm için hazırlığımı erteleyebileceğim bir an yoktur; çünkü ölüm herhangi bir zamanda aniden gelebilir. Ölümün bu belirsiz kesinliği, bana, Dasein olarak, dünyadaki-Varlık olarak, devamlı bir tehdit oluşturur. Böylece nasıl Dasein, kendi orijininin kaynağı değilse, aynı şekilde kendi nihaî (dünyevî) kaderinde kaynağı değildir. Gerçekte böyle bir kaynak (master) var mıdır? Herkese, ‘tayin edilmiş’ doğum ve ölüm zamanlarını tahsis eden Dasein’in ötesinde, bir gerçeklik var mıdır? Heidegger bu bağlamda kaderden (fate) bahsetmez; kader daha ziyade Dasein’in bir gücüdür.<sup>45</sup> Fakat eğer Dasein’in ölümüyle ilgili şartları açıklayan, kader değilse o zaman, belki kendinde Varlık olan (Being itself), kesin bir gerçeklik mevcut olmak zorundadır. *Varlık ve Zaman* ölümün kaynağıyla ilgili bu soruyu cevaplamaz fakat, bu rolü yerine getirecek Dasein’in ötesinde bir varlığa muhtaç görünür.

---

<sup>44</sup> A.g.e., s. 308.

<sup>45</sup> A.g.e., s. 384.



### c) *Sonluluk:*

Olgusallık ve belirsiz kesinlik nitelikleri, ölüm betimlemesinde, sonlu olma şeklinde birleştirir. Gerçi sonluluk, geçici (belli zaman sınırıyla kayıtlı) (temporal) olabildiği kadarıyla öncelikle Dasein'a işaret etse de, Dasein, ölüme-doğru-varlık olduğu için kesinlikle geçicidir. Atılmışlık ve belirsiz kesinlik olarak, ölüm, Dasein'ın temel sonluluğunu ortaya koyar. Dasein, kendi orijini ve kaderi için, bir 'başkası'na gereksinim duyar; o 'başka'sı, kendi kendine ne dünyaya gelir ne de oradan ayrılır. Otantik Dasein bu sınırlamaların bütünüyle farkında olarak var olmalıdır; onun uygun tutumu önceden ortaya konmuş kararlılık tutumudur. Heidegger sonsuzluktan (infinity), Dasein'ın Varlığının kaynağıyla ilgili bir betimleme olarak değil sadece Dasein'ın otantik geçiciliğinin (otantik olmayan) korelasyonu olarak bahseder. Tekrar etmek gerekirse, olgusallık ve kesinlik vasıtasıyla iken, biz sonlu Dasein'ın 'nereden' (whence) olduğuna götüren doğrudan bir girişe sahip değiliz, ancak sadece, böyle bir 'nereden'e muhtaç görünen Dasein ile ilgili daha ileri derece bir nitelendirmeye sahibiz. *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ın ölüme-doğru-Varlık olarak betimlenmesi, Dasein'ın ötesinde daha büyük bir gerçekliğe kesinlikle işaret eder. Kitabın amacı, Varlık'ın anlamını araştırmak olduğu için biz Varlığın, Dasein'ın sonluluğu tarafından işaret edilen gerçeklik olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Oysa *Varlık ve Zaman*'ın bitirilmemiş versiyonunun hiçbir yerinde bu eşitleme yapılmaz. Bundan dolayı, Heidegger'in ölüme-doğru-Varlık şeklindeki Dasein betimlemesinin, nihaî, insanı-aşan (trans-human) bir gerçekliği gösterip gösteremediği ve teşhis edip etmediğini belirlemek için *Varlık ve Zaman*'ın ötesine, onun daha sonraki eserlerine bakmaktan başka geriye bir şey kalmıyor.

### 2. Heidegger'in Daha Sonraki Döneminde Ölüm

Heidegger'in ölüm kavramını Varlık sorusuna uygulamasının ilk örneği, onun 1929 yılında yapmış olduğu *Kant ve Metafizik Problemi* adlı çalışmasıdır. Felsefe tarihi yoluyla Varlık'la ilgili bu ilk yaklaşımda, ölümün gösterdiği Dasein'ın asıl olan *sonluluğu*, Varlıkla ilgili bilimizde temel sınırlayıcı faktör olarak betimlenmektedir. Heidegger, şeyleri yaratabilen (yani onlara Varlığ'ını veren) sonsuz bilgiyi, sadece, zaten varsayılmış Varlık ufkuna karşı, nesnelere yüzyüze gelebilen, sonlu bilimizle karşılaştırır. Kendi uygun (sonlu) durumumuzda şeyleri bilebilmek için, Varlık'la ilgili bir bilgiye sahip olmamız gerekir.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt (V. Klostermann: 1973), ss. 20-36 (İng. Çev., ss. 27-42).

Böylece sonluluk sadece Varlığı anlama gücümüzle ilişkisi içinde anlaşılabilir ve tam tersi: “Varlığın kavranmasıyla insandaki sonluluk ilişkisi hakkında kendimize soru dahi soramayız. Varlığın kendisini kavrama, sonluluğun en derunî özünü oluşturur”.<sup>47</sup>

Kant’la ilgili olanlar da dahil, daha sonraki çalışmalarında Heidegger ‘sonluluk’ terimini terk eder.<sup>48</sup> Bununla beraber o, modern felsefenin niteliği olan insanın yüceltilmesiyle mücadelesini sürdürür ve onun bu mücadeledeki başlıca silahı onun ölüm kavramıdır. 1953 yılında *Metafiziğe Bir Giriş* adıyla yayınlanan, 1935 yılı yaz konferanslarında Heidegger ölümü, insanın nihaî sınırlanması olarak betimlemektedir:

[Ölüm] bütün dorukların ötesinde bir son, bütün sınırların ötesinde bir sınırdır. Burada ne kaçış ya da dağılma ne de tutsaklık ya da boyun eğdirme vardır. Bizi evde içinde bulunduğumuz her şeyden derhal uzaklaştıran, bu garip ve yabancı şey, nihaî olarak meydana geldiği için başkaları arasında isimlendirilmesi gereken özel bir olay değildir. İnsan sadece zamanı gelince ölmez; fakat daima ve esas itibariyle, tartışmasız ölümle yüzyüze gelir. İnsan, insan olduğu müddetçe, ölümün tartışmasızlığına iştirak eder.<sup>49</sup>

İnsan, öleceğinin farkında olduğu müddetçe, evrenin kaynağı olduğu illüzyonlara kapılmaz. Bu durumda o, kendi ötesindeki bir şeyle karşılaşma imkanına açıktır. Bir felsefeci olarak Heidegger için, insanın ötesindeki bu gerçeklik, Varlık’tır ve onun ölüm betimlemesi, insanı bu Varlığı düşünmeye hazırlamak için tasarlanmıştır. Maalesef, geleneksel metafiziğin o kadar egemenliği altındayız ki (dilimizin tam yapısı metafiziksel olduğu için) Varlık’tan bile bahsedemeyiz. Bu sebeple Heidegger insan ile Varlık arasındaki (metafizik olarak) betimlenemez ilişkiyi betimlemek için şiire başvurur.

Heidegger’in en sevdiği şair, şiirlerinde şiirin özüyle ilgilenen Friedrich Hölderlin (1770-1834) dir.<sup>50</sup> Hölderlin ile ilgili çalışmasında Heidegger, onun insanı ‘ölümlü’ (mortal) olarak isimlendirilmesinden büyülenir ve Hölderlin üzerine yazdığı makalelerinde bu terimi Dasein’in yerine kullanır. Bu terimi kullanmakla o, her şeyden önce insanın, -varlıklar yoluyla ya da Hölderlin’in deyişiyle, ‘yerin çocukları’ olarak- Varlığı’ı anlamasındaki sınırlı (sonlu) tarzı göstermeyi arzular.<sup>51</sup>

Bu teknolojik çağda oldukça yaygın olan ölümle ilgili olumsuz bakış açısına karşın, Heidegger başka bir Alman şair Rainer Maria Rilke’de, ölümle ilgili olumlu bir değerlendirme bulur: “Ölüm, tarafımızdan aydınlatılmayan, yüz çevirdiğimiz *hayat*

<sup>47</sup> A.g.e., s. 222. (İng. Çev., ss. 237).

<sup>48</sup> Henri Birault, bu terim için ‘sonluluk’ fikrinin onto-teo-lojik niteliğinin sebep olarak verir. Krş. Makalesi, “Heidegger at the pensée de la finitude”, *Revue internationale de Philosophie*, 14 (1960), ss. 157-162. İnsanın varlıkla ilişkisinde ortaya koyduğu ikincil rolü belirtmek için bu terimi kullanmaya devam edeceğiz.

<sup>49</sup> Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, s.121 (İng. Çev., ss. 133).

<sup>50</sup> Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt Frankfurt (V. Klostermann: 1973), ss. 31 vd. (İng. Çev., ss. 270 vd.).

<sup>51</sup> A.g.e., s. 116.

*kenarıdır*".<sup>52</sup> Beşeri hayatın bir fenomeni olarak ölüm, insanın Varlığı bilebilmesi konusunda büyük bir ayrıcalık gösterir. Fakat aynı zamanda insana, onun Varlıkla ilgili bilgisinin sınırlı olup kendi Varlığı da dahil hiç bir varlığın kaynağı olmadığını hatırlatır. Ölümün şairane bir şekilde betimlenmesi insanın varlıkla olan esas ilişkisini ortaya çıkarır ancak, Varlığın oradaki üstünlüğü konusunda hiç şüphe kalmaz.

Heidegger'in şiirin doğasıyla ilgili araştırması, onun *dil* üzerindeki sürekli ilgisini Varlık problemine yöneltir. İnsan uzun zamandır konuşma diğer canlılardan gücüyle ayırt edilmiştir. Gerçi Heidegger için insanın bu niteliği onun ölümle ilişkisinden soyutlanarak anlaşılabilir:

Ölümlüler, ölümü, ölüm olarak tecrübe edebilen kimselerdir. Hayvanlar bunu yapamazlar. Hayvanlar aynı zamanda konuşamazlar. Ölümle dil arasındaki esaslı bağlantı birden ortaya çıkar (flashes forth), fakat hâlâ üzerinde düşünülmez. Oysa o bize, dilin bizi kendisine götürdüğü ve kendisiyle bağlantı kurmamızı sağladığı bize kendini anlattığı tarz hakkında bir ipucu verebilir; öyle ki ölüm, bizi toplayan şeyle birlikte bulunur.<sup>53</sup>

Ölüm ve dil arasındaki karşılıklı ilişkinin bu şekilde betimlenmesi metafizik felsefenin bakış açısından kavranamayabilir; çünkü metafizik için ölüm, (insan dahil) bütün canlılarda ortak olan -hayatın sonu olan- bir şeydir; ve böyle olması nedeniyle konuşma gücüyle bütünüyle ilgisizdir. Bununla beraber, Heidegger'e göre, metafizikteki dil ve ölüm kavramlarının her ikisi de yetersizdir; çünkü onlar Varlık sorusunun ihmal edilmesinde pay sahibidirler. Heidegger'in kendi düşüncesinde bu iki kavram esas itibariyle birbirleriyle kesinlikle ilişkilidir; çünkü onlar bu sorunun sorulmasıyla ilgili iki önemli unsurdur.

Dilin İnsanın varlıkla ilişkisindeki anlamı, Heidegger düşüncesinin önemli temalarından birini oluşturur:

Dil varlığın evidir. Onun evinde insan ikamet etmektedir. Kim sözcüklerle düşünür ya da yaratırsa o, bu ikamet bekçisidir. Bekçi olarak o, konuşmasıyla Varlığın 'gizlenmemişliğini' dilde ele alabildiği ve yine dilde onu koruyabildiği kadarıyla, bu 'gizlenmemişliğini' ortaya çıkartır.<sup>54</sup>

İnsan dilsel bir varlık olduğu için, Varlık sorusunu sorabilir. Bununla beraber bu dilsellik, insanın ölümlü olduğunu önceden varsayar; çünkü temelde fani (yani ölüme-doğru atılmış-varlık) olduğu için insan dilsel bir çevreye atılmıştır. Ve sadece bu çevre içinde ve dil sayesinde insan Varlığ'ın anlamı sorusunu ortaya koyabilir. Aynı zamanda, insan ölümlüdür, çünkü dilseldir, denebilir. Ölümlü olmak, ölümü gerçekte nasılsa öylece bilmektir. Fakat, bir şeyi gerçekte nasılsa öyle bilmek için, insana bir Varlık anlayışı gerekir. Ve bir kişinin

<sup>52</sup> Heidegger, "Wozu Dichter?", *Holzwege*, s. 279.

<sup>53</sup> Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 215.

<sup>54</sup> Heidegger, Brief Über den 'Humanismus', *Wegmarken*, s. 145, (İng. Çev., s. 271).

Varlığı anlama kapasitesi, *Varlık ve Zaman*'da gösterildiği gibi, o kişinin konuşma gücünde temelini bulur.<sup>55</sup> Bundan dolayı dilsellik ve ölümlülük her ikisi de kaynağını insanın Varlık anlayışında bulur; ve biri olmadan diğeri düşünülemez.

Hölderlin'in şiirinde insanlar, 'ölümsüzler'in Tanrılar'ın aksine, ölümlüler olarak betimlenir. 'Şey' (Das Ding-1950) ve 'İnşa-İkamet-Düşünme' (Bauen-Wohnen-Denken-1951) adlı makalelerinde Heidegger bu ikiliyi, yeryüzü, gökler, ilahlar ve ölümlüler şeklinde *dörtlü* olarak genişletir.<sup>56</sup> Bu dört unsur *dünyayı* meydana getirir. Burada 'dünya' kendisinde Varlığın açıklandığı yapıyı için ifade eder; yer, gizlenmişlik ve yanlış açılıma (disclosure) yönelik eğilimi temsil eder; gökler, gizlenmemişliğin açıklığını temsil eder; insan, yani ölümlü, sadece ilâhların yardımıyla, gizlenmemişliğe sebep olan varlıktır. Dünyadaki herşey onun dörtlü-doğasına iştirak eder. Heidegger bu konuda testi örneğini verir: Yer, onun sakladığı suyu ya da şarabı temin eder; gökler gerekli güneş ve yağmuru sağlar; ölümlü insanın susuzluğu testinin içeriğinden doyuma ihtiyaç duyar; ve ilâhlar, bazen içki sunularak onurlandırılır. Testinin özü, her biri diğeri için gerektiren, bu dört unsurun karşılıklı etkileşmesiyle oluşur.<sup>57</sup>

Heidegger insanın bu 'dörtlü'yle spesifik ilişkisine *ikamet* (dwelling) adını verir: "İnsanlar dünyada *ikamet* ettikleri kadar bu dört unsurdadırlar."<sup>58</sup> İkamet, sadece varoluşun basit bir tarzı değil, fakat, insanın gayretli bir çabasını da gerektirir: "İkametin otantik zorunluluğu (necessity), ölümlülerin ilk olarak, tekrar tekrar, ikamet özünü araştırmalarını, *ilk olarak ikamet etmeyi öğrenmelerini* gerektirir."<sup>59</sup> İkamet insanın şeylerle (nesnelere) dört katlı ilişkisini gerekli kılar ki, Heidegger buna 'özen gösterme' (sehonen) adını verir. Ölümlüler dünyada 'özen göstererek' ikamet edecekler. Buna göre yeryüzüne saygı gösterecekler, gökyüzünden gelen (güneş ve yağmur gibi) bağışları iyi karşılayacaklar, ilahlarının yolunu gözleyecekler ve ölümlerine doğru gideceklerdir.<sup>60</sup> Heidegger otantik ikamet hedefini, "nesnelere ilgili olarak sükunet (serenity)" ve "gizeme açık olma" ifadeleriyle, betimlemektedir.<sup>61</sup> Bu ise, doğayı üstesinden gelinecek bir şey olarak gören, modern teknolojiyle ilgili şeylere yönelik ortaya konan tutumun tam zıddıdır. Böyle bir tutum insanın köksüzlüğü, temel bir yurtsuzluğu ya da dünyadan yabancılaşması sonucunu

<sup>55</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, ss. 148-150, 160-166. Krş. James M. Damske, *Being, Man, and Death*, ss. 142-144.

<sup>56</sup> Bu terim aynı zamanda 'quadrate' (murabba), 'square' (kare) ve 'foursome' (dörtlü grup) olarak da çevrilir.

<sup>57</sup> Heidegger, "Das Ding", *Vorträge und Aufsätze*, c.2, ss. 44-46.

<sup>58</sup> Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", *Vorträge und Aufsätze*, c.2, ss. 24.

<sup>59</sup> A.g.e., s. 36.

<sup>60</sup> A.g.e., ss. 24 vd.

<sup>61</sup> Heidegger, "Gelassenheit", *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt (V. Klostermann: 1969), s. 28.

getirir. İnsanlar köklerini ancak, yeryüzünde; gökyüzünün altında ve Tanrıların huzurunda, ölümlüler olarak otantik bir şekilde ikamet etmekle tekrar kazanabilirler.

Heidegger, şiir ve dil üzerine yaptığı çalışmalarında insandan, ölümlü olarak, bahsettiği zaman, her şeyden önce insanın Varlıkla sonlu ilişkisini ifade etmeyi arzulamıştır. ‘Dörtlü’yle bağlantısında, bununla beraber o, ölümlünün spesifik olarak ölümle ilişkisini kurar: “İnsanlar ölebilir oldukları için ölümlüler şeklinde isimlendirilirler. Ölmek ise, “ölüm olarak ölüm kapasitesine sahip olmak” (to be capable of death) demektir.<sup>62</sup> Burada tekrar söyleyecek olursak Heidegger ölmeyi salt ‘ortadan kalkma’dan (perishing) ayırmaktadır. Önceden olduğu gibi, bu ayırım temelini insanın, Varlığı anlayışıyla ilgili eşsiz kapasitesinde bulur. Ölme kapasitesine sahip olmak onu Varlıkla ilişkisi içinde anlamak demektir. Bu da, aslında ‘ölüme-doğru-Varlık’la, Varlık anlayışının bir ve aynı olduğunu göstermektedir.

Bu tarzda betimlendiği gibi, insanın ölüme tepkisi, insanın aslî sonluluğunu kabul edecek ve buna uygun olarak diğer varlıklara, kendisine ve Varlığı’na, davranacak şekilde olmalıdır. Birini ölümlü olarak anlamak aslında -Dasein olarak günün birinde artık olmayacağını farkına varması için- olumsuz bir şey değildir; daha ziyade -insanın Varlığı’ı bilebilen ayrıcalıklı bir varlık olduğu nedeniyle- olumlu bir şeydir. İşte bu, Heidegger’in “iyi bir ölüm”le kastettiği şeydir”.<sup>63</sup>

## **B. İnsan ve Varlık:**

Heidegger’in insan kavramının dini anlamını belirlemek için, insanın Varlık’la ilişkisini daha kesin bir şekilde belirlemeyiz. Varlığın, Tanrı olarak anlaşılıp anlaşılmaması bir yana yine de, o Heidegger felsefesinde merkezî bir kavramdır; ve insanın ne olduğunu anlama konusunda çok büyük önemi vardır. Aksine, beşeri varoluşun analizi yoluyla Heidegger ilk olarak, Varlığı’nın anlamı sorusunu sormayı denedi ve bütün felsefî kariyeri boyunca daima bu iki kavramı -insan ve Varlığı- daima birlikte ele aldı. Ölüm kavramı, Heidegger’in insan betimlemesinde önemli bir unsur olduğu için, Varlığın anlamının kavranması konusunda da çok büyük önemi vardır.

Varlığı’nın insan ve ölümle yakın ilişkisi Varlık ve Zaman’da hemen göze çarpar. Orada insan kesinlikle, Dasein (oradaki-Varlık) olarak, Varlıkla ilişkisi açısından tanımlanır:

Her birimizin bizzat onun kendisi olduğu ve araştırmayı Varlığı’nın imkanlarından biri olarak içeren ‘Varlığı’ (entity) biz, Dasein terimiyle ifade edeceğiz.... Dasein, diğer varlıklar arasında

<sup>62</sup> Heidegger, “Das Ding”, *bkz.*, s. 51.

<sup>63</sup> Heidegger, “Bauen Wohnen Denken”, *bkz.*, s. 25.

hemen ortaya çıkmayan bir varlıktır. Bilakis o, ontik olarak, gerçek Varlığında, Varlığ'ın onun için bir *mesele* olduğu gerçeğiyle ayırt edilir.... Varlığ'ın anlama, kendi başına Dasein Varlığ'ının kesin bir niteliğidir.<sup>64</sup>

Dasein'in en kesin tanımı, "ölüme-doğru-Varlık" şeklinde olduğu için, bunu, Varlığ'ın ölüm kavramından soyutlanarak anlaşılamayacağı sonucu takip eder. Varlık ve Zaman'da Dasein, Varlığ'ının kaynağı olarak bir 'başkası'na ihtiyaç duyar görünmesi açısından betimlenir. Fakat böyle bir 'diğer'in orada ismi yoktur. Bu durum için en muhtemel aday kendini Varlık (Being Itself) da değildir.

*Varlık ve Zaman*'ın hemen sonrasındaki çalışmalarında, yani *Kant ve Metafizik Problemi (Kant and the Problem of Metaphysics)*, *Vom Wesen des Grundes*, ve *Metafizik Nedir? (What is Metaphysics?)* adlı eserlerinde Heidegger, kendi ölüm kavramının zorunlu sonucu olan, Dasein'in sonluluğunu insanın Varlığı anlama kapasitesi açısından değerlendirir. Orada, Varlık, , Dasein'in kaynağı olarak değil, Dasein'in sonluluğuyla sadece bilgi düzeyinde ilişki kuran bir şey olarak sunulur. Gerçekte Varlık, bu safhada, bizzat sonlu olarak betimlenir,<sup>65</sup> çünkü o, sonlu bir tarzda -yani Dasein'in onu bilme kapasitesine göre, varlığa gelebilir.

Varlığ'ın sonlu olması, onun sadece bir yönüdür; bununla birlikte -insana görünen yönüdür. Biz sadece Varlığ'ın bu sonlu tarafıyla karşılaştığımız için Heidegger Varlığ'ın, ifşasında dahi, gizlendiğini söyler. Varlık hakkında, şeylerde karşılaştığımız sonluluk özelliğinden daha fazla bir şey bilebilir miyiz? Bu, geleneksel metafizik yoluyla kesinlikle mümkün değildir, çünkü o, sadece 'varlıkların Varlığ'ını düşünür, 'varlıkların Varlığı'nı değil,. Fakat Hölderlin gibi şairlerin ve Heraklitos, Parmenides ve Anaximendros gibi metafizik öncesi düşünürlerin yardımıyla Heidegger, kendisini metafiziğin egemenliğinden kurtarmaya ve Varlıkla ilgili daha özgün bir anlayış elde etmeye girişir. Daha sonraki eserlerinde Dasein terimini nadiren kullanırsa da, onun insan kavramı, özellikle insanın dil ve düşünce gücü açısından, Varlık'la ilgili anlayışın hâlâ önemli bir kısmını oluşturur.

Dil, düşünce ve Varlık arasındaki ilişkinin en iyi ifadesi, Heidegger'in, 1946 yılına ait '*Hümanizm Üzerine Mektup*' unda bulunur. Bu eserde Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın insanın Varlık ve Tanrı da dahil her şeyin üzerinde 'varoluşsal' yüceltilişi şeklindeki yaygın yanlış yorumunu, özenle temizlemeye çalışır. Varlık-insan ilişkisi aslında (insan) düşüncesinde gerçekleşse de, bu ilişkide üstün olan, Varlık'tır: "Düşünce, Varlığ'ın, insanın özülüyle ilişkisini tamamlar, ancak bu ilişkiyi meydana getirmez. Düşünce, onu sadece, zaten

<sup>64</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, ss. 7, 12.

<sup>65</sup> Heidegger, "Was ist Metaphysik?", *Wegmarken*, s.17 (İng. Çev., s. 346).

kendisine Varlık tarafından verilmiş bir şey olarak, Varlığ'a sunar".<sup>66</sup> İnsan düşüncesiyle kurduğu bu iletişim için Varlık, her şeyden önce, *dili* kullanmaktadır:

Varlık, gizemli ve istenilen bir kuralın açık yakınlığı şeklinde kalır. Bu yakınlık, aslında dilin kendisidir.... Buna göre dil, Varlığın evidir, Varlık, ona sahip olmuş ve istila etmiştir. Bundan dolayı, mesele, dilin aslımı Varlığ'a uygunluğunda düşünmektir ve dahası, bu gerçek uygunluğu, yani insanın özünün ikametini düşünmektir.<sup>67</sup>

Heidegger, insanın Varlık karşısındaki -ikincil olsa da rolünün önemini, onu "Varlığın bekçisi" ve "Varlığın klavuzu" (shepherd) şeklinde betimleyerek vurgulamaktadır.<sup>68</sup> Varlığ'ın kendisinde tezahür ettiği bir varlık olması, insanın bir ayrıcalığıdır, ancak o kendisine hiçbir faydası olmamasına rağmen, bu ayrıcalıktan hoşlanır. Bu durumda, hem geleneksel metafizikte hem de çağdaş varoluşçulukta mevcut olan varlıkların kaynağı (master) şeklindeki insan kavramı, bütünüyle yanlıştır, ve insan kendisini bu tarzda düşündükçe Varlık sorusunu dahi soramayabilecektir.

Heidegger'in düşünce ve dili yorumlamakla kazandığı Varlık anlayışı aslında, onun ölüm kavramı tarafından belirlenmektedir. Ölüm insanın sonlu olduğunu (*Varlık ve Zaman*'da olduğu gibi) muhakkak öleceğini, (Heidegger'in daha sonraki döneminde olduğu gibi) ölebileceğini, (hem ilk hem de son dönem Heidegger'de) kendi varlığının olmadığını gösterir. Ölüm insanı kendi kaynağına açar. O aynı zamanda Varlığı sonlu olarak ortaya koyar; çünkü o, insana karşı Varlığ'ın (sonlu) kendini açıklamasının başlıca vasıtasıdır. Fakat, kesinlikle sonlu olduğu için, sonlu Varlık insanın Varlığ'ının nihaî kaynağı olamaz. Belki, Varlığ'a karşı sonlu yönünden daha fazlası vardır. Fakat, 'sonsuz', 'kâdir-i mutlak' gibi sözcükler, metafizik çağrışımlarından dolayı bu Varlığ'ı betimlemede yetersizdirler. 'Varlığ'ın kendisi iki anlama gelebilen bir terimdir; çünkü metafizikle uğraşanlar daima Varlık'tan, kendi objeleri olarak kolaylıkla bahsetmişlerdir; oysa bu, Varlığ'ın sadece sonlu tarafını belirtir. Daha sonraki eserlerinde Heidegger, bu sonlu Varlığ'ı (Sein), Seyn olarak atıfta bulunduğu 'hakiki Varlık' (true Being) tan ayırt etmektedir.<sup>69</sup> Acaba bu 'hakiki Varlık' insanın kendi Varlığ'ının nihaî kaynağı olabilir mi?

Heidegger 'hakiki Varlık' hakkında, olumlu bir şey söylemeyi çok zor bulur; çünkü dilimizin metafizik yapısı sadece varlıkların olmak(to be) fiilinin konusu olabileceğini dikte etmektedir.<sup>70</sup> Yapılabilecek en iyi şey, Varlıktan sözederken, örneğin, varlık kendini *hissettirir* (Being presences itself) şeklinde aktif fiiller kullanmaktır. Betimlenebildiği

<sup>66</sup> Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", *Wegmarken*, s. 145 (İng. Çev., s. 271).

<sup>67</sup> A.g.e., s. 164 (İng. Çev., s. 283).

<sup>68</sup> A.g.e., ss. 162, 172 (İng. Çev., 281, 288).

<sup>69</sup> 'Haçlar' (The crosses) 'dörtlü'nün unsurlarının karşılıklı etkileşimini aydınlatır.

<sup>70</sup> Heidegger, 'Kants These Über das Sein', *Wegmarken*, s. 306.

kadarıyla ‘Hakiki Varlığın’ asıl özelliği, kendini insana açıklamasıdır. İnsan’ın, sonlu şeklinde de olsa varlıkla ilgili bilgisi, kendi insiyatifinden kaynaklanmaz; bilakis ona Varlık tarafından ‘verilmiş’tir. Fakat, böylece insana açıklanan Varlığın bilgisi, insanın kendi Varlığı açısından önemlidir; çünkü insan Varlığı bilebilen bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu durumda, insanın Varlıkla ilgili bilgisinin kaynağı olarak, ‘hakiki Varlığın’, insanın Varlığının kaynağı olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte bu, Heidegger’in konuyla ilgili son sözüdür. Ölüm tarafından, insanın Varlığının kaynağı olarak açıklanan Varlığın -ya Tanrı ya da O’nun yerine geçecek her hangi bir şey gibi- mutlak olarak anlaşılmaya ihtiyacı yoktur. 1962 yılındaki *Zaman ve Varlık* (Zeit and Sein) adlı konferansında Heidegger Varlığın ötesinde bir gerçeklik teklif eder. Bu yeni hareketin başlangıç noktası “es gibt Sein” ibaresidir. “Es gibt” ifadesinin olağan anlamı “vardır” (there is) (Fransızca ifadesinde ‘ilya’) şeklindedir. Oysa Heidegger, “es gibt” ifadesini harfi harfine “o verir” (it gives) şeklinde yorumlar ve hangi anlamda, Varlığın bir ‘hediye’ (gabe) olduğunu sorar. Onun cevabı şudur, Varlık ifşa edilir, açık hale getirilir;<sup>71</sup> pasif yapılar hem Varlığın ortaya çıkışının sözel-aktif niteliğini hem de -‘veren’- bir özneye ihtiyaç olduğunu gösterir. ‘Veren’i “Es gibt Sein” ifadesindeki ‘es’ olarak, teşhis etmek mümkün müdür?

Bu konferansın başlığı, zaman’ın (zeit) Varlığı veren olduğunu teklif eder, bunun sebebi de Varlığın geleneksel bir şekilde geçicilik (temporality) açısından -mevcudiyet (presence) olarak anlaşılmış olmasıdır. Oysa durum böyle değildir; çünkü zaman da ‘verilmiş’tir.<sup>72</sup> Fakat Varlık’la zaman arasındaki yakın ilişkiyi belirleyen, Heidegger’in *olay* (das Ereignis) dediği şeydir, ve “es gibt Sein”in bizzat “es”idir.<sup>73</sup> Şimdi soru şöyle olur: “Olay nedir?”

‘Olay’ sözcüğü salt meydana gelme ya da oluş olarak değil, “konuşanı ve koruyanı veren ve gönderen” şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>74</sup> Olay, hem Varlığı hem de zaman ihtiva eden üstün bir kavram (super-concept) değildir; bilakis bu iki kavramın karşılıklı bağıllığını tayin eder. Bizatihi olayı (even in itself) betimleyecek, gerçekten, bir dil yoktur. Onunla ilgili söylenebilecek yegane şey şudur: “Olay, meydana getirmeye sebep olandır”.<sup>75</sup>

Dolayısıyla gözükmektedir ki, Heidegger’in, Varlık anlayışına yeni bir unsur ilave etmiştir. Önceden, Varlığı felsefî düşüncenin nihaî kavramı olarak ele almış olmasına

<sup>71</sup> Heidegger, “Zeit und Sein”, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen (Max Niemeyer: 1969), s.5.

<sup>72</sup> A.g.e., s. 16. “Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit”.

<sup>73</sup> A.g.e., s. 20.

<sup>74</sup> Heidegger, “Zeit und Sein”, a.g.e., s. 21.

<sup>75</sup> A.g.e., s. 24.



rağmen, şimdi o Varlık'tan daha temel bir şeyin var olduğunu söyler görünmektedir; bu şey aslında, Varlığı insana 'verdiği' kadarıyla, Varlığın kaynağıdır. O, Varlığın ötesindeki bu gerçekliği betimlemeye girişmez ama sadece böyle bir gerçekliğin olması gerektiğine işaret eder. Gerçi Heidegger düşüncesinin bu yönü, Varlığın çok önemli olduğu onun felsefi gelişiminin ilk dönemlerinden köklü bir ayrılık olarak gözüküyor ise de, aslında bu, -insan tarafından bilinebildiği kadarıyla- Varlığın sonluluğu üzerindeki vurgusunun mantıksal bir sonucu olarak yorumlanabilir. Heidegger, artık, *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta yaptığı gibi, Varlık'tan kendini insana veren şeklinde bahsetmemektedir. Bunun yanı sıra, insanın Varlığı'ı verdiği ve kontrol ettiği de söylenemez. Hayır, Varlık (ve de zaman) insana 'olay' tarafından verilmiştir; bu 'olay', Heidegger'in zamanı ve Varlığı veren şeklinde sadece 'eylemleri' açısından değerlendirebildiği, ifade edilemeyen bir 'başka'sıdır.

Varlığın ötesindeki bu gerçekliğin niteliği her ne olailirse olsun, Heidegger böyle bir gerçeği varsaymakla, onun felsefesi kendini radikal olarak ölü-yağık göstermektedir. Nasıl tıpkı ölüm analizi; insanın bütünüyle kendi kendine yeterli olarak, anlaşılamayacağını, fakat kendi Varlığı'nın kaynağı olarak Varlığ'a açık olmak zorunda olduğunu göstermişse, aynı şekilde şimdi Heidegger bu Varlığın kendi-kendine-yeter ve kendi-kendine-veren olmayıp; insana, betimlenemeyen bir 'başkası' tarafından verildiğini söyler. Bu yüzden Heidegger'in ölüm kavramı sadece Varlığı'ı değil, aynı zamanda ve bununla birlikte, Varlığın ötesindeki gerçekliği, her şeyin nihai kaynağı olarak açıklanmaktadır. Şimdi de geriye Heidegger'in bu nihai gerçekliği Tanrı'yla özdeşleştirip özdeşleştirmedini görmek kalıyor.

#### **IV. Heidegger ve Teizm**

Heidegger için Tanrı kavramı, inanca (ve teolojiye) aittir, felsefeye değil. Felsefe teistik, ateistik ya da agnostik olamaz. Bu kategoriler basitçe, düşünceye uygulanmazlar. Oysa 'Tanrı' ve 'Tanrılar' sözcükleri Heidegger'in yazılı eserlerinde çokça görülmektedir. Zaten Heidegger'in geleneksel metafizik Tanrı kavramını, felsefe ve teoloji için yetersiz olduğundan dolayı, eleştirmek gerekir diye düşündüğünü görmüştük. Fakat o aynı zamanda Tanrı'dan olumlu anlamda söz etmektedir. Gerçi o, bir felsefeci olarak, bu ilâhî-Tanrı'yı (divine-God) teşhis edemez ise de, bu konunun insanlık için çok önemli olduğunu düşünür görünmektedir; ve teolojinin Tanrı hakkında malumat isteğini felsefenin ihlal etmeyeceği şekilde sağlama almak istemektedir.

Heidegger bir Tanrı'nın var olduğunu reddetmediği için ve gerçekte bazen böyle bir inancı teşvik eder görüldüğü için, felsefi teologlar, kendi Tanrı'larına çok uyacak kavram için onun felsefesini araştırmışlardır. Heidegger'in 'Varlığı'nı Hıristiyanlığın Tanrı'sıyla bir

tutmak çok önemlidir; çünkü, Heidegger yıllarca, Varlık'tan nihai felsefî kavram olarak sözetmiştir ve son zamanlarına kadar hâlâ, Varlık'la ilgili sorunun, düşüncenin asıl etkinliği olduğunu düşünmüştür. Bununla birlikte, Heidegger, Varlığın Tanrı'yla özdeşleştirilmesini açıkça reddetmiştir,<sup>76</sup> ve onun, Varlığı, sonlu olarak betimlemesi, bu iki kavramın birbirleriyle değiştirebilir olmadığını başka bir göstergesidir. Heidegger aynı zamanda en yüce varlık şeklindeki metafizik Tanrı kavramını da reddeder. Fakat onun, özellikle 'olay'la ilgili olarak yaptığı gerçeklik betimlemesi, Varlığın nihai bir kavram olmadığını ve gerçekte Varlığın ötesinde bir şeyin var olduğunu gösterir. Varlığın ötesindeki bu alanın Tanrı'nın bulunabileceği bir yer olup olmadığını belirlemek için, ilk olarak onun Tanrı hakkında başka neler söylemek durumunda olduğunu incelememiz gerekmektedir.

Metafizik Tanrı kavramının başarısızlığından dolayı Tanrı'yla ilgili hakim tecrübe, modern çağlarda, Tanrı'nın yokluğu şeklindedir. Çağdaş dünya, Heidegger'in Varlığın metafizik açıdan ihmal edilmesinin mantıksal sonucu olarak gördüğü, teknoloji tarafından büyülenmiştir; ve teknoloji, kutsala ve Tanrı'ya, açıkça antipatiktir:

Teknolojinin aslı, sadece yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. Bu yaşadığımız gün bütünüyle yalnızca teknolojik bir güne dönmüş dünya-gecesidir. Bugün en kısa gündür. O, tek, sonu olmayan bir kışın belirtisidir. Şimdi insan sadece bir sığınaktan mahrum olmakla kalmıyor, fakat bütün varlıkların güvenliği de karanlıkta kalıyor. Bütünlük geri çekilmektedir. Dünya bütünlüğünü kaybediyor. Bununla, sadece, kutsal (holy), ilahiyatın işareti olarak gizli kalmakla kalmıyor fakat, kutsalın işareti, yani bütünlük, dahi ortadan kalkar görünüyor.<sup>77</sup>

Kendisinde sadece Tanrı'yla karşılaşılabilen kutsalın bu boyutunun yeniden geri gelmesi kolay bir iş değildir. Dünyanın bizzat kendisine, 'sağlıklı' (whole some) olarak dünyaya, saygı gösterilmeyen bir yerde, dünyaya aşkın olana, 'kutsal'a herhangi bir yaklaşım söz konusu olamaz. Gerçi Heidegger, bu modern çağın kutsal-olmayan doğasını nitelemek için, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesini benimsemiş olsa bile, bununla kutsalın geri getirilemeyeceğini kastetmez. Gerçekten, karanlık bir zaman, bir 'gece-dünya' (world-night) söz konusudur; fakat bu durum herhangi bir zamanda değişebilir, çünkü bu durumdan sorumlu olan insan değildir: "Tanrı'nın yaşaması ya da ölü kalması, insanın dindarlığı tarafından değil, daha çok felsefe ve bilimin teolojik arzularıyla belirlenmiştir. Tanrı'nın, Tanrı olup olmaması, Varlık topluluğu (constellation) tarafından ve onun zarfında belirlenir."<sup>78</sup> Bu, Tanrı'nın Varlık tarafından belirlendiğini söylemek değildir; fakat insana 'verilen' varlığı anlama kutsalın boyutunda Tanrı'yla karşılaşmak için yapılan gerekli bir ön

<sup>76</sup> Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", *Wegmarken*, s. 162 (İng. Çev., s. 282).

<sup>77</sup> Heidegger, "Wozu Dichter?", *Holzwege*, s. 272.

<sup>78</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen (G. Neske: 1962), s.46.

hazırlıktır. Bununla beraber, insan, Varlıkla ilgili bu anlayışı kabule hazırlanarak görevini yerine getirmelidir. Heidegger'in görevi de, bunun, niçin bir "ihtiyaç çağı" (needy age)<sup>79</sup> olduğunu göstermektir, çünkü, modern teknolojik dünya görüşünün yetersizliği, eğer üstesinden gelinmek isteniyorsa, ilk olarak kabul edilmek zorundadır.

Teizm tartışmasında Heidegger, üç temel kavrama başvurur: kutsal (the holy), dördü (the quadrant), ve olay (the event). Onun kutsal anlayışı aslında, Hölderlin'in şiirinde çıkarılmıştır; ve Hölderlin üzerine yazdığı denemeler, onun Tanrı ve Tanrılarla ilgili kavramlarını çalışmak için en zengin kaynaktır.

### A. Kutsal (The Holy)

Bu ihtiyaç zamanında başlıca şair, Hölderlin'dir; çünkü;

Hölderlin şiirin özü hakkında şiir yazar-fakat bu zaman-üstü geçerliliği olan bir kavram anlamında değildir. Şiirin özü belirlenmiş bir zamana aittir. Fakat bu, zaten var olan biri hakkında, sadece bu zamana uyacak bir tarzda da değildir. Şiirin özünü saptama faaliyetinde ilk olarak yeni bir zaman belirleyen Hölderlin olmuştur. İşte o, daha önce kaçmış olan, tanrıların ve geliyor olan Tanrının zamanıdır. O, *ihtiyaç* zamanıdır; çünkü çifte noksanlık ve çifte yokluk altında bulunur: bu zamandaha önce kaçmış olan tanrıların artık olmadığı ve henüz gelen bir Tanrı'nın olmadığı zamandır.<sup>80</sup>

Heidegger bu muhtaç zamanı gece ve karanlık açısından değerlendirmeye devam eder fakat, onun mevcut durumu değerlendirmesi karamsarlıktan oldukça uzaktır: "Gece, gündüzün anasıdır... Gece, *geçip gitmiş Tanrı'ları* barındıran ve onları gizleyen bir zamandır... Gece, kutsalı getiren gündüzün anası olarak, kutsal bir gecedir".<sup>81</sup> Dünyanın kutsal yönü o kadar aslıdır ki, Tanrı'nın yokluğu, sadece geçici olabilir. Şimdi, teknolojinin kutsalı reddedişi hüküm sürerken bile, gelip geçmiş Tanrıların izleri hala gözönündedir; özellikle şairin gözü önünde. Heidegger bu izleri, Tanrı'nın 'eter'i olarak betimlemektedir: "Sadece Tanrıların Tanrı olduğu bir yer olan eter onların uluhiyetidir. Tanrı'nın bizzat kendisinin mevcut olduğu bu eterin unsuru, kutsal (the holy) dır. Bu eterin geçip gitmiş tanrıların gelişiyile ilgili unsuru, kutsal, geçip gitmiş tanrıların izidir."<sup>82</sup> Şair, Tanrı'dan, onun sadece geçip gitmiş tanrılarla ilişkin olarak ve uluhiyet ve kutsal gibi kavramlar aracılığıyla geleceği şeklinde söz edilebilir: Uluhiyetin aslı, sadece kutsalın aslından kaynaklanıyor diye

<sup>79</sup> Heidegger, "Wozu Dichter?" *Holzwege*, s. 248.

<sup>80</sup> Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, s. 44 (İng. Çev., s. 289). Krş. Heidegger'in kendi şiiri, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen (G. Neske: 1954), s. 7: Biz Tanrılardan (gods) çok uzaklaştık ama Varlık için de çok erken."

<sup>81</sup> Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, s. 104.

<sup>82</sup> Heidegger, "Wozu Dichter?" *Holzwege*, s. 250.

düşünülebilir. Sadece uluhiyetin mahiyeti ışığında, ‘dünya ‘Tanrısı’nın (world ‘God’) belirttiği şey düşünülebilir ve söylenebilir”.<sup>83</sup>

Bu durumda, ‘kutsal’la kastedilen nedir? Hölderlin için kutsal, bu ‘bütünüyle- yaratıcı ve bütünüyle canlı anlamında doğadır.<sup>84</sup> Doğa, kutsal olandır, çünkü o, ‘çağlardan daha eski ve tanrıların üzerindedir.’ Bundan dolayı kutsallık, hiç bir şekilde saptanmış bir Tanrı’nın ödünç alınmış bir niteliği değildir. Kutsal, tanrısal olduğu için kutsal değildir; fakat tanrısal olan, kendi tarzında ‘kutsal’ olduğu için tanrısaldır..... Kutsal, Doğanın özüdür.<sup>85</sup> Bu yüzden kutsal, ne Tanrı ne de Tanrılar ya da onların tanrısıdır. Bilakis kutsa şair, geçip gitmiş Tanrıların izlerini ararken kendine ilham edilmiş olan, Doğanın bir yönüdür.... yani Varlığın mukaddes bir yönüdür:

‘Doğa’, burada tanrıların *üstünde* (above) ve ‘çağlardan daha eski’, her varlığın, ona göre, var olduğu şey anlamına gelir. ‘Doğa’ ‘Varlığın adıdır; çünkü o, bütün varlıklardan öncedir; varlıklar, varlıklarını ona borçludurlar; ve bütün tanrılar, varolabildikleri kadarıyla ve aynı zamanda var oldukları tarzda, Varlığın *altında* yer alırlar.<sup>86</sup>

Varlığın bir yönü olarak kutsal’la ilahın ya da Tanrı’nın aslına ulaşılmadan önce, karşılaşılmalıdır; ve bu karşılaşma görevi şairindir: “Hölderlin’in sözü kutsalı ifade eder ve onunla, tanrıların ve insanlığın gelecek tarihinin asıl yapısıyla ilgili özgün kararın ilk-ve-son-olan zaman-boyutlu-düzenini (space-time) saptar.”<sup>87</sup> Şairin rolü, bundan dolayı, kutsal, ilah ve Tanrı açısından çok büyük öneme sahiptir.

Şair ölümlü bir insan olduğu, bununla birlikte tanrılardan sözedene biri olduğu için, şiir, öz itibarıyla, tanrılarla insanlar arasındaki bir ilişkidir. “Şiirin özü, tanrıların işaretlerinin yasalarını insanların sesinin yasalarıyla birleştirir. Şairin kendisi bunlardan ilki -tanrılar ile, sonraki- insanlar arasında durur. O, -ikisi arasına, tanrılar ile insan arasına atılmış biridir”.<sup>88</sup> Heidegger, şairi “yarı-Tanrı” olarak adlandırır; o, “her iki taraftan farklı olan fakat her ikisini de kutsallaştıran bu Ortayı (Between) düşünen ve bu Ortayı şiirin konusu olarak tasarlayan kişidir. Ölümlü biri olarak düşünmekle o, en yüceyi şairane bir şekilde isimlendirmektedir”.<sup>89</sup> Bu Orta, aynı zamanda Heidegger ‘açık’ (open) olarak isimlendirir; Orası, şairin ikamet ettiği bir yerdir; orada (yani şiirde) tanrıları misafir olarak ağırlar.<sup>90</sup> Bu yüzden şair, kutsalı tecrübe edebilen ve ilahı saptayabilen imtiyazlı bir ölümlüdür. Böylece, bütün insanlar şairin

<sup>83</sup> Heidegger, “Brief über den ‘Humanismus’”, *Wegmarken*, s. 182 (İng. Çev., s. 294).

<sup>84</sup> Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, s. 63.

<sup>85</sup> A.g.e., s. 58.

<sup>86</sup> Heidegger, “Vom Wesen und Begriff der PHYSIS. Aristoteles’ Physik B, 1,” *Wegmarken*, s. 310.

<sup>87</sup> Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, s. 74.

<sup>88</sup> A.g.e., s. 43 (İng. Çev., s. 288).

<sup>89</sup> A.g.e., s. 116.

<sup>90</sup> A.g.e., ss. 139 vd. Krş. Aynı eser ss. 98-101.

hayatına çağrılır; öyle ki Heidegger bunun en iyi ifadesinin Hölderlin'in şu dizesinde yattığını düşünür: “Şairane bir şekilde, insan bu yeryüzünde ikamet etmektedir.” Bu ifadenin anlamı “tanrıların huzurunda durmak ve şeylerin özünün etrafıyla ilgi kurmaktır. Varoluş, asıl yönü itibariyle ‘şiiysel’dir; ve bu aynı zamanda şu anlama gelir: o, saptanabildiği kadarıyla bir karşılık değil tersine bir hediyedir.”<sup>91</sup> Heidegger şairin işinin, eğer şiiysel ikamet insanlar için mümkün olacaksa, önceden başarılması gerektiğini söyler,<sup>92</sup> fakat onun Hölderlin'in şiiirleriyle ilgili açıklaması ortaya koymaktadır ki, bu şairin zaten insanlara bu yeryüzünde nasıl ikamet edileceğini zaten göstermiştir. Kutsalın huzurunda yaşama ve hakikatin (truth) ortaya çıkmasını beklemeye ilgili bu şiiysel ikamet tarzı, söylemeye bile gerek yok ki, modern Batı uygarlığında egemen olan teknolojik yaşam tarzının tam zıddını oluşturmaktadır.

Heidegger'in şiiirle ilgili tartışması, ilk bakışta, mitoloji (Tanrı'ya atıfları) ile gerçeğin (teknoloji eleştirisinin) garip bir terkibi şeklinde gözükmektedir. Onun düşüncesindeki bu açık zıtlık, eğer onun teolojiye ya da dine değil de Hölderlin'in şiiirine atıfla ‘kutsal’, ‘tanrılar’ ve ‘Tanrı’ terimlerini kullandığı düşünülürse kolayca çözülebilir. Hölderlin'in şiiiri ‘Aylak’ (The Wonderer) da, tanrılar yeri ve ışığı, ev ve yıl (zaman) meleklerini ihtiva ederler.<sup>93</sup> Bununla beraber ‘Eve Dönüş’ (Home-coming) adlı mersiyede Hölderlin meleklerle tanrıları birbirinden ayırt eder:

‘Melekler’ ismiyle, önceden ‘tanrılar’ olarak adlandırılan şeyin özü, daha saf bir şekilde ifade edilir. Çünkü tanrılar, ‘huzuru sağlayanlar’dır (serenifiers), bunu yaparken ‘Yüce’ (Serene) nin gönderdiği selamı duyurlar. ‘Yüce’, selamın, yani melek gibi olmanın kaynağıdır; orada tanrıların en derin özü bulunur. Bu ‘tanrılar’ sözcüğünü tedbirli bir şekilde kullanmakla ve bu ismi uygulamada tereddüt etmekle şair, tanrıların bu garip niteliğini daha açık hale getirmiştir; öyle ki onları, kendileri yoluyla ‘Yüce’ (serene) nin selam gönderdiği haberciler, varlıklar olarak düşünmüştür.<sup>94</sup>

Tanrıların, gerçek ya da hayali şahsî varlıklar şeklinde düşünülmesine gerek yoktur. Heidegger, bu terimi daha ziyade, insanın Varlığa yönelik tutumunun önemli bir vechesi için şiiysel bir isim olarak düşünürdü; öyle ki, ona göre insan yeryüzünde şairane bir tarzda ikamet etmektedir. Bununla birlikte, Hölderlin'in tekil ‘Tanrı’yı kullanması daha belirsizdir. O, Tanrı'dan Bilinmeyen olarak sözeder; Tanrı gözükür, fakat, o kesinlikle Bilinmeyen

<sup>91</sup> A.g.e., s. 39 (İng. Çev., ss. 282 vd.). Krş. Heidegger, “... dichterisch wohnt der Mensch...”, *Vorträge und Aufsätze*, c. 2, ss. 61-78.

<sup>92</sup> Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, s. 86.

<sup>93</sup> A.g.e., s. 19 (İng. Çev., s. 253).

<sup>94</sup> A.g.e., s. 19 (İng. Çev., ss. 253 vd.).

olarak gözüktür. Onun vahyi gizemlidir.<sup>95</sup> Bilinmeyen olarak Tanrı, şairin kutsalla ilgili tecrübesini sınırlayıcı bir faktördür. O, insandan ayrı olarak kalır, fakat aynı zamanda insanın sonluluğunun devamlı hatırlatıcısıdır. Bu anlamda, Tanrı, Heidegger'in Varlığının şiirsel bir ismidir. Böyle olduğu için o dinî bir kavram değildir ve Hölderlin de dinî bir şair değil fakat *Varlık* şairidir:

Şairler, hakiki olarak şair oldukları zaman *peygamberane* bir özellik kazanırlar. Ancak onlar bu terimin Yahudi-Hıristiyan anlamında 'peygamber' değildirler. Bu dinlerin 'peygamberleri' sadece kutsalın zaten saptanmış sözüyle ilgili gaipden haber vermezler. Onlar, semavi mutluluğun kurtuluş kesinliğinin kendisine bağlı olduğu Tanrı hakkında anında gaipden haber verirler. Hölderlin'in şiiri, 'din'in 'dinsel'i vasıtasıyla çirkinleştirilmemelidir; bu, insanlar ve Tanrılar arasındaki ilişki hakkında bir Romalı yorum meselesi olarak kalır. Bu şiirleştirmenin özüne, şair, kahin (seer) anlamında gaipden haber veren bir kimse (soothsayer) şeklinde düşünerek, fazla yüklenilmemelidir.

Şairane bir şekilde gaipden haber verilen kutsal, sadece tanrıların görünüşünün zaman-boyutlu düzenini açar ve tarihî insanın yeryüzünde ikamet ettiği yeri gösterir. Bu şairin mahiyeti, sözkonusu 'peygamberlere' atıfla düşünülmemeli; ancak bu şiirselliğin 'peygamberane' yönü, şiirsel 'kehanet'in özünden kavranılmalıdır. Onun rüyası tanrısaldir; fakat tek bir Tanrı'nın rüyasını görmez.<sup>96</sup>

Heidegger'in İncil'in peygamber olarak gördüğü kişiler nitelemesi konusunda her ne düşünülürse düşünülün,<sup>97</sup> onun başlıca amacı son derece açıktır: Hölderlin'in şiiri, felsefî yorumuna teolojik olandan daha yakındır.

Bundan dolayı açıktır ki, Heidegger için şiirle düşünme arasında içten bir ilişki vardır; ve onun, Hölderlin'in kutsalı ve tanrısalı ele almasına duyduğu kuvvetli ilgi, varlık sorusuna yoğunlaşmasından dolayı ortaya çıkmıştır. Heidegger, varlığın hakikatini araştırmayla ilgili ilham için şaire başvurur, bununla beraber o, -tıpkı Tanrıyla herhangi mümkün bir karşılaşmanın kutsalla ilgili önceden edinilen bir malumata bağlı olması gibi- kutsalla ilgili tecrübenin Varlık hakkındaki düşünceyi gerektirdiği konusunda ısrar eder:

Kutsalın mahiyeti sadece Varlığın hakikatinden hareketle araştırılabilir... O zaman, insan, Tanrı'nın yaklaştığı ya da geri çekildiğini öğrenmekle ilgili sorunun sorulabileceği tek boyutta derin düşüncesiyle ilgili ilk adımı ihmal ettiği zaman, Tanrı'nın bu durumunu ciddi şekilde ve sebatla sorabilme konusunda, mevcut çağın insanının durumu nasıl olacaktır: yani kutsalla ilgili boyut, boyut olarak bile, Varlığın açıklığı aydınlığa kavuşturulmadıkça ve onun aydınlığa kavuşturulması insana yakın olmadığı müddetçe kapalı kalacaktır.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> Heidegger, "... dichterisch wohnet der Mensch...", *Vorträge und Aufsätze*, c. 2, s. 71.

<sup>96</sup> Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, s. 108.

<sup>97</sup> Krş. Martin Buber, "Gottesfinsternis" (The Eclipse of God), *Werke* c. 1: bu konuda Heidegger'in sert bir eleştirisi için, *Schriften zur Philosophie*, München (Kösel Verlag: 1962), s. 557.

<sup>98</sup> Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", *Wegmarken*, ss. 181 vd.(İng. Çev., s. 294).

Düşünür Heidegger, Varlığın hakikatini arar; şair, Hölderlin, kutsal isimlendirir. Öyle görünüyor ki, her birinin ele aldığı şey aynı gerçekliktir; oysa Heidegger, iki *yaklaşımın* birbirinden kökten farklı olduğunu düşünür: “şair ve düşünür... birbirinden çok uzak dağlarda birbirine yakın olarak ikamet ederler.”<sup>99</sup> Şairin betimlediği kutsalın alanı, belki de Tanrı'yla karşılaşmanın mümkün olabildiği bir yer olabilir; fakat Heidegger'in düşüncesinin inançla ilişkisi konusundaki görüşleri onu bu alana girmekten ve Tanrı problemiyle doğrudan ilgilenmekten alıkoyar.

### **B. Dörtlü (The Quadrant)**

Heidegger'in kutsalla ilgili açıklaması, tanrılarla insanların birbirlerine karşılıklı bağımlı olduğunu gösterir: “Ne insanlar ne de tanrılar, kendiliklerinden kutsalla doğrudan bir ilişki kurabilirler; bu yüzden, insanlar tanrılara ve semavî varlıklar da ölümlülere ihtiyaç duyarlar.....”<sup>100</sup> Tanrılar, eğer insanlar varsa ancak o zaman, tanrı olabilirler ve, yine, insanlar insan olabilmek için tanrılara ihtiyaç duyarlar. Bu iki katlı ilişki Heidegger tarafından *dörde* (quadrant) çıkarılır; bu durumda, insanlar ve tanrılara, her ‘şey’in kurucu unsurları olarak, gökler ve yer de ilave edilir. Bu dörtlüde insanlar devamlı bir şekilde ‘ölümlüler’ olarak belirtilir; ve tanrılar da, daha az şahsi bir ifadeyle, ‘ilahlar’ la (divinities) yer değiştirir.

Kutsalla ilgili durumda olduğu gibi, ilâhî unsurun bir şeyin doğasına sokulması teolojik olarak anlaşılmalıdır. Heidegger, daha ziyade dünyayı, Varlık ve varlıklar arasındaki ontolojik farklılık kavramıyla uygun bir tarzda açıklamaya gayret eder; bu da, gerçekten, insanın bu farkı anlamasına ve Varlığın hakikatini tanımaya başlamasına yardımcı olur. İnsanların ‘ölümlüler’ şeklinde betimlenmesi zaten gördüğümüz gibi, bu amaç için çok uygundur. Bu betimleme, insanın çevresiyle ilgili doğal unsurlar üzerine Heidegger'in yaptığı vurguyla tamamlanır; bu çevre, gökler ve yer ile sembolize edilmiş olup, onunla ilişkisinde insan kendini ve Varlık karşısındaki durumunu tanımaya başlar. Fakat bu dünya betimlemesi, (insan da dahil) herhangi bir varlığın yok değil var olması *sebebiyle*, Varlığın gizlenmiş hakikatini ifade eden ilahi bir unsur olmadan eksik kalır. Ölümlülerin uygun varoluş tarzı ikamet diye adlandırılır: “Ölümlüler, ilahları, ilahlar olarak bekledikleri kadarıyla ikamet ederler..... Onların yaklaşımının işaretlerini beklerler ve onların yokluğunun işaretlerini tanımada başarısız olmazlar. Onlar, kendi kendilerine kendi tanrılarını yaratmazlar ve yanlış tanrılara biat etmezler. Onlar, bütünlüğü bozulmuş şartlarda geri

---

<sup>99</sup> Heidegger, “Nachwort zu Was ist Metaphysik?” *Wegmarken*, s. 107 (İng. Çev., s. 360).

<sup>100</sup> Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, s. 66.

çekilmiş bütünlüğü beklerler”.<sup>101</sup> O halde, ölümlülerin ilahlarla ilişkisi, aslında ‘bekleme’ olarak anlaşılır; bu bekleme şu anlama gelir: İnsan varlığı kontrol etmez; fakat Varlık insana açık kılınmalıdır. Ve böylece Heidegger ilahları ‘Tanrı'nın habercileri’ (heralds of deity) olarak niteler;<sup>102</sup> öyle ki ancak buna göre, Varlık tam gizliğinde meydana çıkabilir.

Heidegger'in ‘dörtlü’nün unsurlarının karşılıklı etkisini anlatmak için yaptığı *testi* betimlemesi onun, geleneksel olan teolojik ya da dinî terimleri kullanmasının mitolojiden arındırıcı niteliğinin örneğini teşkil eder. Gerçi o, testinin içindekilerin dökülmesinden, ölümsüz tanrılara bir sunu şeklinde sözetsen de, açıktır ki, sadece bu doğal objenin, testinin, hediye-niteliğini vurgulamayı arzulamaktadır: Bir meşrubat olarak, “içindekilerin dökülmesi bağışında ilahlar kendi tarzlarında yaşarlar”.<sup>103</sup> Ölümlüler, ilahların Varlıkla ilgili mesajlarını beklemek durumundadırlar; çünkü mesajlar insana bağıştır. Gerçi Varlık ve varlıklar arasındaki ontolojik farklılık her tekil (single) Varlığ'a ait her şeyi elde ederse de, bu farkın algılanması temelde Varlığ'ın insana açılımıdır-bir hediyedir; ve yapay bir araştırmacıya kapıları kapalıdır.

İnsanın, Varlığ'ının kendisine vermiş olduğu hediyeye karşı göstereceği uygun tepki ‘teşekkürdür’. İnsan, bu bağışa karşı minnettarlığını, Varlığ'ın hakikatini koruma konusunda, bazı fedakarlıkları gerektirse dahi, elinden gelen her şeyi yapmakla gösterir:

Bu fedakarlık, insan olmamız pahasına varlıkların olması açısından, Varlığ'ın hakikatinin korunması için, fedakarlıkta, ifade edilir ki, bağışa karşı gösterilen gizlenmiş minnettarlıktan dolayı Varlık, kendisiyle ilişkisinde, halifelliğini yapması için insana, insan doğasını ihsan etmiştir. Özgün minnettarlık, Varlığ'ın iyiliğinin yansımasıdır ki, orada (Varlık) kendisi için bir yer açar ve eşsiz bir oluşa zemin hazırlar: o da var-olmadır (what-is is).<sup>104</sup>

‘*Düşünme Nasıl Adlandırılır?*’ (What is called Thinking?) kitabında Heidegger , ‘düşünme’ (Denken) ve ‘teşekkür etme’ (Danken) sözcükleri arasındaki yakın ilişkiyi araştırır ve bu iki sözcüğün belirttiği etkinliklerin birbiriyle karşılıklı ilişkisi olduğu sonucuna ulaşır. Düşünme gücü özellikle Varlık sorusuna yöneltildiği zaman, beşeri doğamız açısından son derece önemlidir. Fakat bu güç bize dışarıdan gelen bir hediyedir. Bu bağış için minnettarlığımızı gösterebileceğimiz en iyi yol onu gerektiği gibi kullanmaktır: “Salt teşekkür basitçe düşünmemizdir, gerçekte ve yalnızca verilen şeyi, düşünülmesi gerekeni düşünmemizdir”.<sup>105</sup> Bu durumda Varlık hakkında düşünme ve dünyada ikamet etme gerçekte aynıdır; olup, öyle ki beşeri varoluşun ve Varlığın bağış (hediye) olma niteliği vurgulanır.

<sup>101</sup> Heidegger, “Bauen Wohnen Denken”, *Vorträge und Aufsätze*, c.2, s. 25.

<sup>102</sup> A.g.e., s. 24. Krş. “Das Ding”, *bkz.*, s.51.

<sup>103</sup> Heidegger, “Das Ding”, *bkz.*, s.45.

<sup>104</sup> Heidegger, “Nachwort zu Was ist Metaphysik?” *Wegmarken*, s. 105 (İng. Çev., s. 358).

<sup>105</sup> Heidegger, *Was heist Denken?* Tübingen (Max Niemeyer: 1954), s.94 (İng. Çev., s.143).



Acaba bir felsefeci olarak Heidegger, bu hediyeği *veren* ya da verme olayı hakkında kesin bir şeyin söyleyebilir mi? Öyle görünüyor ki o, ‘olay’ lar ilgili tartışmasında sadece bunu yapmaya çalışmıştır.

### C. ‘*Olay*’ (*The Event*)

‘*Olay*’ (Ereignis) terimi, Heidegger’in sonraki çalışmalarında çok önemlidir. O, ‘*Kimliğin Anlamı*’ (The Meaning of Identity-1957) adlı denemesinde bu terimi, dilde ve düşüncede Varlığın ve insanın ilişkisini betimlemek için kullanır. Otantik düşüncede insanın Varlığa yönelik tutumu modern teknolojideki gibi kontrol ya da ‘kaynak’ olma şeklinde değil, bir hizmet şeklinde olmalıdır. ‘*Olay*’ terimi, insanın hizmetinin bir ifadesi olarak, Varlık’la kurduğu itinalı (care-ful) ilişkisine en uygun düşen terimdir. ‘*Olay*’, “insan ve Varlığın kendi özlerinde birbirini kazandığı alandır”.<sup>106</sup> İnsan için asıl olan, konuşabilmesi yani dilsel olması gerçeğidir. Böylece, ‘olay’ın kendisi dilseldir: “Bizim özümüz dil tarafından kurulabildiği kadarıyla, ‘olay’da ikamet ederiz.”<sup>107</sup> Bundan başka, insan Varlık’la sadece varlık üzerine düşünmekle karşılaşır ve böyle bir düşünce de, olaya temel teşkil eder: “Varlık, bir kimlikte (özdeşlikte) düşünceyle birlikte olur; o kimliğin özü, ‘birlikte-olmaya-izin-verme’ den (letting-elong-together) meydana gelir ki buna olay adını veririz.”<sup>108</sup> Bu durumda, ‘olay’ terimi, insanın Varlıkla karşılaştığı alanı, Varlık üzerine itinalı bir şekilde düşünmekle, dilsel olarak ikamet ettiği bir alanı gösterir.

Heidegger, ‘*Dile Yönelik Tarz*’ (Dar Weg zur Sprache-1959) adlı denemesinde olayın dilsel karakterini düşünecek kadar ileri gider. Burada olayı, insan doğasının bir yasası olarak betimler:

Olay, ölümlülere özlerinde geçici bir ikamet bahşeder ki onlar ‘konuşanlar’ olabilirler. Eğer biz yasayla, ‘toplamayı’ (the assembling) -ki bu mensubiyetinde ait olmak her şeye, kendine uygun yerde olmak için bizzat varolmalarına izin vermektedir- kastederseniz, o zaman ‘olay’ bütün yasaların en basiti ve en ılımlısıdır... Olay, açıkça üzerimizde bir yerde asılı duran norm anlamında bir yasa değildir; o, bir sonuç almak için emreden ve hükmeden bir ferman da değildir. Olay, ölümlüleri, özlerini meydana getirmede, toplayabildiği ve onları orada tutabildiği kadarıyla, ‘bir yasa’ dır (the law).<sup>109</sup>

Gerçi insan, özünde bile dilsel ise de, her insan dili gerektiği gibi kullanmasını öğrenmek zorundadır, yani her birey, doğasının bütün dilselliğinin mutlaka farkına varır

<sup>106</sup> Heidegger, *Identität und Differenz*, s. 24.

<sup>107</sup> A.g.e., s. 26.

<sup>108</sup> A.g.e., s. 27.

<sup>109</sup> Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 259.

değildir. Bu, Heidegger'in "dile yönelik tarz" dan söz etmesi nedeniyledir. Bu tarz, *olayı* gerektirmektedir:

Dilin özüne ait olan, bu tarzda, dilin spesifik doğası kendini gizler. Tarz, olayla-doludur (eventful)..... Olay, insanın kendi (dilini) kullanmasını sağlar. Bu yüzden... olay, dile yönelik söylemeyle ilgili bir muamele-tarzıdır (the way-faring). Bu muamele-tarzi, dili(n özünü), dil olarak (söyleme şeklinde), dil'e (ortaya çıkmış sözcüğü'e) dönüştürür.<sup>110</sup>

Bu durumda olay, insanın konuşan bir Varlık şeklinde kendi özünü farkettiği alandır. Olayın kendisi insanı dilselliğinde meydana getirir; bu, Heidegger'in dile yönelik tarz diye isimlendirdiği bir eylemdir.

Dilin bu şekilde meydana gelmesi (coming-to-pass), özellikle Avrupa dillerinin metafizik niteliği açısından, dilsel olarak formüle edilmesi çok güç olan ir şeydir. Heidegger, olay'dan "kendisinde biz ölümlülerin bütün yaşamlarını sürdürdüğü, gizlenmişin en gizlenmiş, basitin en basiti, yakının en yakını ve uzağın en uzağı" şeklinde söz eder.<sup>111</sup> Olay hakkında söylenebilecek en fazla şey onun 'uygun olması'dır (es eignet).<sup>112</sup> O, insanın doğasına ve aynı zamanda varlığın doğasına uygundur. Aslında olay "(herkese) vermedir (ergebnis); onun bolca vermesi, onun sadece bir 'verme' (es gibt) gibi olduğunu düşündürmektedir; oysa, 'Varlık' dahi, varolma şeklinde özünü kazanmak için hala ona muhtaçtır."<sup>113</sup> "Es gibt Sein' ifadesi Varlığın, her nasılsa, insana verilir olduğunu gösterir; ve Heidegger de *olayın* kendisinin Varlık verici (the giving of Being) olduğunu belirtir. Bu konuyla ilgili daha fazla açıklama, onun 1962 yılındaki *Zaman ve Varlık* (Zeit and Sein) adlı konferansında bulunabilir.

Bu konferansta Heidegger, doğrudan, "es gibt Sein' ve 'es gibt Zeit' ifadelerinin anlamlarıyla meşgul olur. O, 'es gibt' ibaresini, harfi harfine 'o verir' (it gives) şeklinde yorumlar. Bu durumda, hem Varlık hem de zaman bağıştırlar.<sup>114</sup> Varlığı ve zamanı veren 'es gibt'in 'es'i, ne varlık ne de zamandır; bilakis, karşılıklı-bağlantılarında (inter-connectedness) her ikisini de belirleyendir; yani *olay*'dır.<sup>115</sup> Olay, Varlık ve zamandan önce olduğu ve kesin anlamda onları kontrol ettiği için, insanın özünü belirlemek durumundadır: "Zaman ve Varlık sadece *olayda* verilir olduğu için, o bu niteliğe sahiptir; işte bu nitelik

---

<sup>110</sup> A.g.e., ss. 260 vd.

<sup>111</sup> A.g.e., s. 259.

<sup>112</sup> A.g.y.

<sup>113</sup> A.g.e., s. 258.

<sup>114</sup> Heidegger, "Zeit und Sein", *Zur Sache des Denkens*, ss. 6, 18.

<sup>115</sup> A.g.e., s. 20.

Varlığı, otantik zamanda bulunabildiği kadarıyla, anlayan insanı kendi özüne götürür. Böylece, belirlenmiş insan tam da *olaya* uygun düşer.”<sup>116</sup>

Bu betimlemelerden, ‘olay’ın Heidegger felsefesinin nihai kavramı olduğu açık olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa, olayın insan ve Varlık’la ilişkisi itibariyle yerini tayin etmekten başka o, bu kavram hakkında olumlu bir şey söylemeyebilir: “Olay ne (şu) **dur** ne de (bunu) *yapar*, sadece veren (give)dir... Geriye söylenecek ne kalır? Sadece şu: Olay, meydana getirir”.<sup>117</sup> *Olayın* meydana gelmesi ise, Varlığı insana vermesidir. Bu, olayın, Tanrı olduğu anlamına gelir mi? Heidegger Tanrı'nın olayla bağlantısından söz etme konusunda, O'nun kutsalla ya da ‘dörtlü’yle bağlantısından söz etmekten daha fazla gönülsüz davranmıştır. Burada tekrar ifade edelim ki, o, felsefe ve teoloji ayırımını korur ve Tanrı'nın sadece teoloji yoluyla betimlenebileceği şeklindeki inancını muhafaza eder. Böylece Tanrı kavramının Heidegger felsefesindeki yerini tayin etmeye yönelik herhangi bir çaba, zorunlu olarak onun düşüncesinin bir *yorumu* gerekli kılar yani onun felsefesiyle ilgili kendi anlayışının ötesine gidilmeli ve (kendi ifadesini kullanmak için) onun eserlerinde söylenmeden bırakılmış şeyin ortaya konulmasına çaba gösterilmelidir. Eğer Heidegger felsefesinin teistik bir yorumu olacaksa, Tanrı'yla özdeş olma imkanı açısından, en fazla araştırılmayı hak eden kavram, şüphesiz ‘*olay*’ kavramı olacaktır.

## V. Özet

Önümüzdeki bölümde Heidegger felsefesinin değerlendirmeye hazırlanmak için, şimdi sırada, onun dini ele alışıyla ilgili kısa bir özet var. Heidegger’in bu konuya çok büyük bir ilgisinin olduğu açıktır. O, bir düşünür olarak, dinsel konularla meşgul olmak için yeterli olmadığı inancına sahip olmasına rağmen, onun felsefesi bir hayli dinsel özellik gösterir. Onun, bir kaç anahtar fikri özgün dinsel anlamında adapte edilmiştir, (örneğin Varlığın *ifşası* (*vahyi*) gibi); onun otantik beşeri tecrübeyi (ikamet açısından) baştan başa betimlemesi büyük dinlerin öğretilerine diğer felsefecilerden daha yakındır. Dahası o, geleneksel Hıristiyan teolojisinin *teoloji* olarak yeterli olmadığını bir çok defa işaret etmiş ve teologları, İncil’in öğretilerini daha doğru yansıtan bir teoloji ortaya koymaya yöneltmiştir. Gerçi, gördüğümüz gibi, teologlar, Heidegger’in dinsel konulardaki düşüncelerinin geçerliliği bakımından bir görüş birliğine varmamış olsalar da, onun felsefesinin söz konusu teologlar arasında böylesine büyük bir ilgi uyandırması şaşırtıcı değildir.

---

<sup>116</sup> A.g.e., s. 24.

<sup>117</sup> A.g.y.

Genelde Protestan Reformasyonunun ve özelde Martin Luther'in etkisi, Heidegger'in inancın düşünceyle, ve felsefenin teolojiyle ilişkisi konusundaki tartışmasında son derece açıktır. Bir teologdan ziyade bir düşünür olmayı tercih etmiş olmasına rağmen o, Protestan Reformcularının insani aklın yeterliği üzerine koydukları sınırları kabul etmeye ve dolayısıyla, dini konuları (özellikle Tanrı ve Tanrı-insan ilişkisini) düşünce sınırları-dışında (off-limits) görmeye oldukça isteklidir. Gerçi o, inanç hakkında inanç olmaklığı açısından çok az şey söylese de, açıktır ki, onu zihinsel bir faaliyetten ziyade bir yaşam tarzı olarak ve bu yüzden rasyonel eleştiriye kapalı olarak kabul eder. Hatta onun bir yaşam tarzı şeklindeki Hıristiyanlık ile (metafizik teolojinin kalesi olan) kurumsal Hıristiyanlığı birbirinden ayırması, doğru (görünmez) İsa Kilise'si ile tarihi (görünür) Kilise arasındaki Protestan ayırımını yansıtır.

Felsefenin dinden karşılıklı ayrılmasıyla ilgili bu görüşlerine rağmen Heidegger, dinin bütünüyle görmezden gelinmesini imkansız bulur. Çünkü, geçmişte ve günümüze kadar felsefe, teolojiyle o kadar karışmıştır ki, bunları birbirinden -biriyle gerektiği gibi ilgilenilmeden önce, ayırmak gerekir. Felsefenin aşlıca konusu Varlık sorusudur, ancak geleneksel metafizik felsefe bu soruyu görmezlikten gelmiş ve onun yerine varlıklarla meşgul olmuştur. Bu problemin en önemli sebeplerinden biri, metafiziğin teolojik niteliği yani en yüce varlıkla-Tanrıyla ilgilenmesidir. Bu ilgi, Platon ve Aristoteles'in felsefesinde bile açıktır; fakat, bu, Hıristiyanlığın, Tanrı'sını, metafiziğin en yüce varlığı ve ilk sebebi ile özdeşleştirmesiyle büyük ölçüde takviye edildi. Dolayısıyla, Hıristiyanlık felsefede Varlık sorusunun ihmal edilmesinden dolayı büyük ölçüde sorumludur; ve Heidegger, felsefe ve teoloji, kendi objeleri Varlık ve Tanrı'yla gerektiği gibi ilgilenmeleri konusunda, serbest bırakmak için Hıristiyanlığın felsefeye mazeretsiz dalmasını eleştirmeyi gerekli görür.

Tanrı'nın, metafiziğin en yüce Varlığıyla özdeşleştirilmesi, geleneksel Batı felsefesinin onto-teo-lojik karakterinin sadece bir örneğidir. Hıristiyanlık aynı zamanda, mümkün olmayan mevcut doğal dünya ile, yeryüzünde hayatın değerinin düşürülmesi sonucunu getiren, mükemmel doğa-üstü gelecek dünya arasındaki Platoncu ayırımı da benimsenmiştir. Dahası, Hıristiyanlık insanı Tanrı'yla ilişkisi açısından tanımlayarak, insanın Varlık'la arasındaki (en azından felsefe için) daha asıl olan ilişkisini gizlemiştir. Son olarak, Heidegger, modern felsefenin niteliği olan bilginin kesinliğiyle ilgili zihin meşguliyetinin, Protestan Reformuna sebep olan kurtuluşun kesinliğini araştırmanın doğrudan bir sonucu olduğunu düşünür. Bütün bu açılardan, Hıristiyanlık, felsefede kötü bir etki bırakmış ve aynı zamanda, aslında metafizik felsefeye uygun olmayan -kendi temeli Kitab-ı Mukaddes'e ait inanç- için yanlış yapmıştır. Sonuç olarak Nietzsche'nin başlattığı, metafiziğin reddedilmesi

Hıristiyanlığın reddedilmesine (Tanrı'nın ölmesine) sebep olmuştur. Metafizik Tanrı artık 'inanılabilir' değildir ve Hıristiyanlık yine, daha uygun bir Tanrı betimlemesini resmen ilan etmek zorundadır. Tanrı'nın nihai yokluğu teoloji için olduğu gibi felsefe için de bir prolemdir; çünkü o, modern teknoloji örneğinde olduğu örnek olduğu gibi, varlıkların lehine ama Varlığ'ın devamlı ihmaline neden olur.

Heidegger'in dinle ilgili olarak ortaya koyduğu bariz tutum, onun felsefecinin görevine ilişkin anlayışından dolayı büyük ölçüde olumsuzdur. Bununla beraber, onun düşüncesinin, özellikle insan ve Varlık gibi, başlıca kavramlarının incelenmesi, onun felsefesinin pozitif dini değerlendirmeye 'uygun' olduğunu gösterir. Onun, insanı, bu amaç için, betimlemesinin asıl yönü oradakiyle uyumlu bir şekilde, ölüme verdiği önemdir. *Varlık ve Zaman*'da insan 'ölüme-yönelik-varlık'tır; Heidegger'in daha sonraki çalışmalarında ise insan ölümlüdür. Her iki örnekte ölüm, sadece hayatın sonuna işaret etmez; aynı zamanda insan hayatının bütününe, ayırt edici bir şekilde nasıl varolacağını nitelendirir. Heidegger'in ölüm betimlemesi ölümden sonraki hayatın imkanı üzerine ne lehte ne de aleyhte bir şey söyler; onun ilgisi yalnızca mevcut varoluş üzerinedir.

İnsanı ölüm açısından betimlemenin gösterdiği başlıca şey, insanın kesin kes *sonlu olmasıdır*. Ölecek olmamız, bizim, kendi Varlığ'ımızın kaynağı olmadığımızı tersine varoluşumuz için dışımızdaki bir şeye bağlı olduğumuzu fark etmemizi sağlar. Varoluşumuz sadece varolmamıza değil, aynı zamanda (Varlık sorusunu sorabilen varlıklar şeklinde) var olduğunuz *tarza* da işaret ettiği için, temel sınırlılığımız sadece doğum ve ölüm zamanlarını değil aynı zamanda Varlık'la ilgili anlayışımızı da ihtiva eder. İnsan olarak, konuşma ve düşünme (ki bunlar Heidegger için gerçekte aynıdır) yeteneklerine sahibiz ve dil vasıtasıyla varlığı tanımayan başlarız. Oysa, varlıkla ilgili bu bilgi, (bilme dahil) yaptığımız her şeyde ölümlüler olduğumuz için, aslında sonludur. Gerçi Varlık ölümlüyle açıklanırsa da, sonlu (sınırlı) olarak açıklanır; çünkü o, insanda, onu bilme sınırlı tarzına göre meydana gelir. Bu yüzden Varlık, Tanrı değildir; çünkü Varlığın ötesinde, Varlığı insana *veren* bir şey (yani 'olay') vardır. İnsanın bu bağışa karşı gösterdiği uygun tepki, Heidegger tarafından "şeylere nazaran sükunet" ve "gizeme açık olma" şeklinde ifade betimlenir. Modern teknolojiyi nitelendiren, varlıkların egemenliği, yeryüzündeki böyle bir ikamet (yaşama) tarzına büsbütün karşıdır.

Heidegger'in insan kavramı tanım olarak *açıktır*- Varlığ'a ve belki da aynı zamanda Tanrı'ya,. O, Varlığ'ın Tanrı'yla özdeşleştirilmesini açıkça reddettiğinden, felsefesinin teistik bir yoruma açık olup olmadığını tayin etmek için, onun Tanrı'ya yaptığı diğer atıflarında incelemek gerekir, onun, teizm tartışması, Tanrı'ya (God) ilave olarak, tanrılardan (gods)

ilahlardan (divinities), ilahtan (divinity) ve kutsaldan (the holy) bazen (hem Grek hem Hıristiyan) geleneksel dine ve bazen Hölderlin'in şiirine atıfta sözetmesinden dolayı oldukça karmaşıktır. Bununla beraber, onun bu konuyu ele alışının genelde tutarlı olması, bu kavramlarla ilgili tartışmasının Varlık sorusuyla bağlantısını iyi kurmasında görülmektedir. Onun hakim temalarından biri, modern zamanlarda kutsalın (sacred) anlamının kaybolmasıdır ki, bu, hem felsefe hem de din için bir kayıptır (o, aynı terimi, 'Tanrı'nın yokluğu'nu her ikisine atıfla kullanmaktadır). Friedrich Hölderlin dünyanın bu kutsaldan arındırılışını kabul eden ilk kişilerden biridir. Heidegger onun şiirinin, (Hölderlin'in kendi zamanında olduğu kadar bugün de geçerli olduğunu) düşünür, modern uygarlığın bu yönüyle ilgili kusursuz bir betimleme sunduğunu ve bu betimlemenin, Hölderlin'e göre, bu çağ, geçmişin göçüp gitmiş tanrıları (gods) ile geleceğin tanrısı (god) arasında bulunmaktadır. Bu, muhtaç bir zamandır; fakat geleceğin tanrısının gelmesi kesin olduğu için, ümitsizliğe kapılmamalıdır. Şairin görevi, bu gerçeği insanlara hatırlatmaktır ki, onlar teknolojik dünya sisteminin makinalarında bir dişli olmaktan ziyade, beşer hayatlarını dolu dolu yaşama (şiirsel bir şekilde ikamet etme) imkanını görebilsinler.

Heidegger, Hölderlin'in kullandığı yarı-dinsel betimlemenin (imagery) insanın Varlıkla ilişkisini ifade etmede geleneksel metafiziğin dilinden çok daha uygun olduğunu düşünür. 'Dörtlü' ile ilgili tartışmasında açık olduğu gibi, Hölderlin'in tanrıları (gods) gerçek zâtî varlıklar olarak anlaşılmalıdır; bilakis onlar, dünyanın, insanların belli bir saygı ya da ta'zimde bulunmaları gereken yönüne işaret ederler. Bunun gibi, tek 'Tanrı' Varlık için şiirsel bir isimdir; insanın Varlıkla karşılaştığı tarzdan dolayı özellikle uygun bir isimdir - Yani, nasıl dinde Tanrı (daima Kendisi tarafından) açıklanırsa, Varlık da insana *açıklanır*. Tıpkı, nasıl dinde insan, Tanrı'nın bu açıklanmasını (vahyini) ortaya çıkarma konusunda kendisi hiçbir şey yapamayıp onun kendisine verilmesini beklemek zorundaysa, aynı şekilde Heidegger için de Varlığın açıklanması bir bağış olup, insanın ona karşı en uygun tepki minnattarlıktır (teşekkür olarak).

Dinde insanın Tanrıyla, ve felsefede insanın Varlıkla ilişkisi arasında ki bu açık analogilere rağmen Heidegger dinin Tanrısının Varlıkla ilişkisi açısından nasıl betimleneceği konusunda hiçbir şey söylenemez. Onun bu tartışmada geldiği son nokta, 'o varlık verir' ifadesinin 'o' zamirini araştırdıktan sonra ona '*olay*' adını vermesidir. **Olay**, onun nihai kavramıdır; fakat onun Tanrı olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı, Heidegger'in henüz ele almadığı bir sorudur. Heidegger bu soru sorulmadan önce, açıklığa kavuşturulacak pek çok öncelikli konu bulunduğunu düşünür. İlk olarak dünya yararlı (wholesale) olarak anlaşılmalıdır; sonra Varlık sorusu araştırılmalıdır; sonra kutsalın alanı (Varlığın kutsal yönü)

düşünülmelidir; daha sonra uluhiyetin (divinity) özü ve son olarak da Tanrı'nın gerçekliği ele alınmalıdır. Olayın, Varlığın ötesinde olması dışında, nereye uygun olduğu açık değildir. Heidegger'in asıl ilgisi Varlık sorusuna yöneliktir; böylece o, diğer sahaların, varoluşuna sadece işaret edebilir. Bu durumda, Heidegger'den Tanrı'nın onun düşüncesinde ki, yeriyle ilgili bir cevap bekleyemeyiz; çünkü Tanrı orada değil onun ötesinde bulunacaktır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Heidegger, terimden nefret etmesine rağmen, bize kesin sınırlı bir din felsefesi sağlamıştır. Şimdi bize düşen, Amerikan din felsefesi geleneğinin ortaya koyduğu bakış açısına özel atıfla, onun dini ele alış tarzını değerlendirmektir.